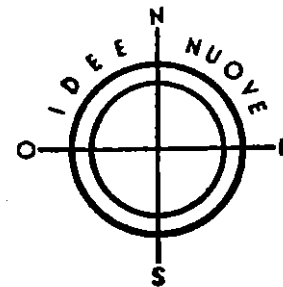


ALFRED NORTH WHITEHEAD

**IL PROCESSO
E LA REALTÀ**
SAGGIO DI COSMOLOGIA

Lezioni Gifford tenute all'Università di Edimburgo
nella sessione 1927-28



VALENTINO BOMPIANI
MILANO 1965

TITOLO ORIGINALE:
PROCESS AND REALITY

And Essay in Cosmology

Copyright, 1929, per la Macmillan Company
Copyright rinnovato nel 1957 da Evelyn Whitehead

Tutti i diritti sono riservati — nessuna parte di questo libro può essere riprodotta in alcuna forma senza il permesso scritto dell'editore, eccezion fatta per i recensori che vogliono citare brevi passi in connessione con una recensione da includersi in periodici o quotidiani.

Traduzione dall'inglese di
NYNFA BOSCO

INTRODUZIONE

Quando, nel dicembre del 1947, scomparve A. N. Whitehead¹, gli uomini di cultura d'ogni lingua e paese rimpiansero la perdita di uno scienziato e d'un filosofo di grande rilievo. Ma fu, in certo modo, solo dopo la sua uscita dalla scena del mondo che l'importanza dell'impresa filosofica che era stata sua parve essere pienamente avvertita.

La quantità e la qualità degli studi dedicatigli negli ultimi anni consentono di parlare di un vero "rilancio", che ha collocato Whitehead al centro dell'attenzione, anche là dove la barriera linguistica o circostanze storiche sfavorevoli costituivano un ostacolo naturale all'apprezzamento. La caratteristica principale di questo rinnovato interesse risiede nel fatto che, mentre ha autorevolmente confermato, senza tuttavia sostan-

¹ Alfred North Whitehead nacque a Ramsgate nel 1861, in una famiglia di uomini di chiesa e di scuola. Frequentò l'università di Cambridge, e in seguito insegnò matematica all'Università di Londra sino al 1919. L'opera più nota di questo periodo è quella ch'egli scrisse in collaborazione con Bertrand Russell, e s'intitola *Principia mathematica*. La sua attenzione si spostò quindi sulla filosofia della scienza, come provano *Una ricerca sui principi della conoscenza della natura*, del '19, *Sul concetto di natura*, del '20, *La scienza e il mondo moderno*, del '25. Nel 1924 fu chiamato in America ad insegnarvi filosofia nella Harvard University. Qui pubblicò altri libri importanti, tra cui *Il processo e la realtà*, *La funzione della ragione*, *I compiti dell'educazione e altri saggi*, tutti del 1929, *Avventure di idee*, del 1933, *I modi del pensiero*, del 1938.

zialmente mutarla, la già solida rimomanza di cui Whitehead godeva come fisico e ancor più come matematico, ha invece gettato nuova luce su aspetti importanti della sua filosofia, e ha visto rivendicare, da parte di alcuni biologi², la validità anche scientifica del suo organicismo.

L'indagine è, sotto questi aspetti, tuttora in corso, e molto resta ancora bisognoso di esame e di riflessione critica. Ma già da varie parti si tenta un bilancio del contributo filosofico di Whitehead che appare, pur nell'inevitabile diversità delle interpretazioni e dei giudizi, largamente positivo. Il riconoscimento della sua importanza filosofica è anzi, insieme a quello della sua difficoltà, uno dei non molti punti di convergenza, in cui gli studiosi di Whitehead riescano oggi ad incontrarsi.

Questi due attributi, e il secondo forse più del primo, stanno diventando addirittura mitici. Come tutti i miti, anche questo della pregnante oscurità di Whitehead sembra procedere da un fondamento reale per trarne occasione a variazioni e amplificazioni a volte assai libere. Esso gli ha insieme giovato e nuociuto: gli ha giovato, perché ha contribuito a richiamare su di lui l'attenzione di un pubblico, che rischia di restare relativamente indifferente di fronte a ciò che più vale, frastornato com'è dal clamore di ciò che vale meno; gli ha nuociuto, perché ha contribuito, anche, a incoraggiare oltre il desiderabile l'uso, pur legittimo e perfino inevitabile entro certi limiti, di presentare ritratti di Whitehead molto diversi tra loro, spesso affascinanti per il vibrar delle linee e il lampeggiar delle luci, ma

² Cfr. *A contribution to the theory of living organism*, di W. E. Agar, Professore di zoologia all'Università di Melbourne, e *General biology and philosophy of organism*, di R. S. Lillie.

di malcerta oggettività, e, nella loro stessa diversità, tali da sconcertare i non iniziati.

Anche per questa ragione, oltre che per il suo intrinseco valore e il suo interesse di attualità, era opportuno che al pubblico italiano fosse consentito un diretto contatto coll'opera di Whitehead, e in modo speciale con quello che tutti riconoscono come il suo libro insieme più arduo e più significativo: Il processo e la realtà. La traduzione che qui presentiamo — la prima nella nostra lingua — vuol essere appunto un contributo a una migliore conoscenza di Whitehead, e insieme un invito a formarsene un personale giudizio, al di là delle mode e dei moduli interpretativi.

Con questo intento costantemente presente abbiamo cercato di offrire ai lettori un testo che fosse fedele non solo alla lettera ma anche allo spirito del pensiero di Whitehead, e realizzasse perciò il massimo della comunicazione. Chiunque conosca la singolarità del suo vocabolario filosofico e, in generale, del suo stile letterario potrà misurare quante e quali siano state le difficoltà da superare. La più grave e più frequente tra tutte è stata la necessità quasi continua di operare una scelta tra i due partiti che si presentavano: restare rigidamente vincolati alla lettera, o magari al suono del testo originale, com'è stato fatto per lo più nelle altre traduzioni del medesimo Autore, riducendosi così a translitterare più che a tradurre, oppure assumersi la responsabilità di discostarsi dal suono delle parole e dal giro delle espressioni per meglio trasmetterne il significato, tutte le volte che si potesse farlo senza grave rischio d'ambiguità.

Pensando che, a causa della convenzionalità propria d'ogni lingua, l'eccesso di barbarismi che sarebbe fatalmente nato da una troppo rigida aderenza alla lettera avrebbe finito col costituire un ostacolo, piuttosto

che un mezzo per la comprensione del pensiero di Whitehead, già per sé non facile, ci siamo attenuti al secondo partito. Inoltre, persuasi come siamo che molti dei sacrifici che ci piace di consumare in nome della efficienza siano per lo meno gratuiti, abbiamo desiderato di offrire ai lettori una traduzione, se non bella, almeno chiara e scorrevole, quali che fossero le difficoltà opposte dal testo. Essi stessi giudicheranno se il proposito fu temerario.

Una breve presentazione del volume, che indichi il posto da esso occupato nella produzione complessiva dell'Autore, e tratteggi le linee principali del pensiero che vi si svolge potrà renderne la lettura più agevole e proficua. La mancanza di una presentazione, per così dire genetica, delle proprie idee, e la dovizia di proposte speculative, sempre interessanti ma non sempre conciliate tra loro, ostacolano la comprensione non meno gravemente della ben più nota e più spesso incriminata oscurità del linguaggio whiteheadiano.

Il processo e la realtà fu pubblicato per la prima volta nel 1929. Whitehead si era trasferito in America da cinque anni, chiamato dalla Università di Harvard per iniziarvi ufficialmente la seconda carriera della sua vita: quella, appunto, filosofica. Di ciò quest'opera costituì una sorta di solenne consacrazione. Per la prima e per l'ultima volta l'Autore vi appare infatti impegnato in un'esposizione sistematica del proprio pensiero, del quale enuncia formalmente le categorie, il metodo, l'intento. Il risultato è una sorta di Summa philosophica, tutt'altro che ineccepibile per la tecnica della presentazione, ma profondamente interessante per la potenza e l'originalità della visione. Potenza e originalità sono precisamente, insieme a una sua particola-

rissima "inattualità", i caratteri che più immediatamente colpiscono in essa.

Il processo e la realtà è un'opera "inattuale", perché presenta una filosofia che può apparire, nello stesso tempo, arcaica e avveniristica rispetto alle concezioni oggi più diffuse. A molti essa sembrerà arcaica perché si propone esplicitamente come una metafisica, sembrando addirittura ignorare l'istanza antimetafisica, che caratterizza polemicamente tanta parte della filosofia contemporanea. A molti altri sembrerà avveniristica a causa delle molte e fondamentali differenze che distinguono questa visione della realtà da quelle a cui la tradizione filosofica, la scienza classica e il senso comune ci hanno assuefatti. Il successo che ne fa, in tutt'altro senso, un libro attualissimo — le traduzioni si moltiplicano, e un'edizione popolare è da poco uscita nella lingua originale — può essere, sotto questo aspetto, sintomatico come indice dell'insoddisfazione e dell'incertezza che oscuramente travaglia la cultura contemporanea, sotto l'apparente sicurezza delle sue scelte e dei suoi diritti.

Né va dimenticato che quest'opera, per tanti aspetti singolare, alla quale i tratti arcaici e quelli avveniristici danno, in discorde concordia, qualcosa di fantastico è l'opera d'uno scienziato. Essa è, più precisamente, l'opera di un matematico e di un fisico che, sospinto alle rive filosofiche dall'esercizio stesso del lavoro scientifico, giunse da ultimo a rivendicare per la filosofia il diritto-dovere di non ignorare le lezioni delle scienze, ma, nello stesso tempo, di condurre la propria ricerca in autonomia di metodo e d'oggetto.

I primi interessi filosofici nacquero in Whitehead negli anni intorno al 1890, quando i suoi studi di fisica lo fecero persuaso che la cosmologia newtoniana era ormai del tutto inutilizzabile. I concetti, in essa fon-

damentali, di un tempo e uno spazio assoluti e di corpi materiali dotati di "locazione semplice", ossia indipendenti dagli eventi che si verificano negli altri momenti e negli altri luoghi dell'universo, s'erano dimostrati strumenti efficaci, malgrado certe loro difficoltà teoriche, per quella scoperta delle leggi necessarie del movimento, che era l'intento principale, o perfino esclusivo della fisica newtoniana. Il loro uso era perciò, in quell'ambito, pragmaticamente giustificato. Ma esso non lo è più nella fisica dei quanti e della relatività, dove non solo perdono ogni efficacia, ma diventano addirittura elementi di disturbo. In questa nuova situazione non era più lecito ignorare quella che, nell'ambito stesso della cosmologia newtoniana, già appariva a Whitehead la loro più grave insufficienza speculativa, anzi la loro "fatale contraddizione interna": l'incapacità di cogliere nella sua autenticità la nozione di mutamento, e tutte quelle altre nozioni in cui essa si trova implicata, come le nozioni di accelerazione, velocità, durata, evento, ecc. Occorreva quindi, nell'interesse della nuova fisica, costruire una nuova cosmologia, in cui i fatti ultimi fossero concepiti in modo del tutto nuovo, capaci di fare al mutamento una parte reale. Senza di essa gli scienziati correvano il rischio di vedersi presto o tardi costretti a battute d'arresto o, peggio, a deviazioni ed equivoci pericolosi.

Poiché i filosofi non sembravano disposti, o capaci, a riconoscere l'urgenza del problema, e ancor meno a proporre soluzioni valide, Whitehead decise che avrebbe fatto da sé. A questo punto, tuttavia, egli si riteneva ancora impegnato, in un'impresa scientifica, sia pure di portata e di natura eccezionali; lo prova il fatto che continuò lungamente a usare i procedimenti empirici, tipici del lavoro scientifico specializzato. Nacquero così una ricerca sui principi della conoscenza naturale, Il concetto della natura, e più tardi, La scien-

za e il mondo moderno. Ma il lavoro stesso che veniva compiendo lo costrinse a prendere progressivamente coscienza della diversità della sua nuova impresa rispetto alle precedenti, dalle quali differiva per oggetto ed intento.

Il chiarimento si operò lentamente e faticosamente. Per anni Whitehead continuò a parlare del proprio lavoro come di una "filosofia naturale" — lo stesso nome con cui Newton indicava a suo tempo la propria fisica — di una "filosofia della natura", o anche di una "filosofia della scienza", con una oscillazione del linguaggio che celava un'evoluzione del pensiero. Così, se ancora nel Concetto di natura, che è del '20, egli distingue nettamente la filosofia della scienza dalla metafisica, distinguendone gli oggetti — il solo percepito, nel primo caso, l'insieme di percepito e percipiente, nel secondo — la prefazione alla seconda edizione della Ricerca, che fu scritta nel 1924, suggerisce già, pur senza chiarirla, una diversa concezione del loro rapporto. Whitehead vi esprime infatti la speranza di potere, nell'immediato futuro, "concretare il punto di vista di questi volumi in un più completo studio metafisico".

Questa affermazione, diventata più tardi famosa, ha il pregio di mostrare chiaramente come Whitehead abbia superato il pregiudizio antimetafisico, così diffuso tra gli scienziati. Ma ha anche avuto, probabilmente, una parte non piccola nella formazione di un nuovo equivoco. Sono molti, difatti, coloro che vogliono vedere nelle opere pubblicate da Whitehead negli anni successivi, tra le quali Il processo e la realtà occupa il posto dominante, null'altro che l'annunciato compimento della filosofia della scienza, alla quale egli aveva lavorato nel passato. Noi pensiamo invece che Il processo e la realtà sia certamente anche questo, ma

non questo soltanto. Esso realizza bensì, a cinque anni di distanza, la speranza espressa nel 1924; ma in quei cinque anni Whitehead sembra aver raggiunto una più chiara coscienza della peculiarità del compito della metafisica, e della conseguente diversità, non solo di grado d'estensione ma proprio di natura, che la distingue dalle scienze, siano esse particolari o generali, come la cosmologia e la filosofia della scienza. Non tenerne conto può pregiudicare seriamente la comprensione dell'opera. Sarà anche opportuno osservare che non si tratta, come potrebbe a prima vista sembrare, di un ritorno alla posizione di partenza. La distinzione tra metafisica e filosofia della scienza non è infatti ottenuta, come al principio, dalla considerazione dei loro diversi oggetti, ma invece da quella delle loro diverse prospettive: in certo senso non i Gegenstände, ma gli Objecte son quelli che variano.

La prospettiva in cui fu scritto Il processo e la realtà è nuova; non certo perché le nozioni e i problemi scientifici vi siano persi di vista — l'abbondanza degli esempi tratti dal campo della matematica e della fisica basterebbe a smentirlo — ma perché l'oggetto principale dell'indagine — la natura del fatto completo, del fatto o entità reale — vi appare avvertito come un oggetto tipicamente filosofico, e anzi metafisico, che rinvia alla ricerca dei tratti necessari e universali dell'essere, ed esige l'uso d'un metodo completamente diverso da quello scientifico. Mentre infatti le scienze, che studiano aspetti sempre relativamente particolari della realtà, sono tenute all'uso di metodi sempre specializzati ed empirici, ed è loro vietato di estendere i risultati dell'osservazione al di là del campo osservato, la filosofia, che della realtà studia i caratteri necessari e universali, deve bensì cominciare e finire coll'osservazione di campi che, per quanto vasti,

sono pur sempre definiti, ma tra i due momenti empirici iniziale e finale deve interporre un terzo, non empirico ma fantastico, che le permetta di generalizzare, teoricamente senza limite, i dati che l'osservazione ha raccolto, e dovrà in ultimo ritrovare. La generalizzazione fantastica ha, nella ricerca filosofica, lo stesso ruolo che in quella scientifica appartiene alla invenzione delle ipotesi di lavoro, e nella matematica all'ideazione pura. Whitehead ritiene tuttavia che, nella sua particolare forma di intuizione della possibilità di trasporre certi aspetti osservati dell'essere, e non altri, dall'uno all'altro campo, essa sia propria solo del filosofo. Questi differirebbe perciò dallo scienziato non per una capacità, che sia sua soltanto, di ideazione creativa — che sarebbe pretesa assurda e presuntuosa, seppure sia stata più volte avanzata; ma, piuttosto, per una sua particolare disposizione a scervere intuitivamente i caratteri universali e necessari della realtà da quelli particolari e non necessari, coi quali essi sono sempre frammisti nell'esperienza concreta. E la ricerca filosofica somiglierebbe al volo di un aeroplano, il quale si solleva dalla terra solo per ritornarvi, ma anche vi ritorna solo dopo aver coperto uno spazio, che sarà tanto più ampio quanto più alto sarà stato il suo volo.

L'affinità di questa concezione della filosofia con la platonico-aristotelica è evidente. Whitehead mostra di averne una coscienza tanto chiara, quant'è, d'altra parte, quella con cui avverte l'originalità del proprio pensiero. Se sostanzialmente eguali sono infatti l'oggetto e il metodo, sono nuovi, e a volte violentemente, molti tratti del disegno.

Nel Processo e la realtà la sinonimia delle espressioni fatto completo, fatto reale, entità reale, occasione reale, di cui Whitehead si serve per evitare il ter-

mine, a suo avviso troppo generico, di essere, col τὸ τι ὄν aristotelico e la res vera cartesiana viene rivendicata esplicitamente. In un altro volume, da poco apparso in questa stessa collezione³, le stesse espressioni sono dichiarate equivalenti al τὸ παντελῶς ὄν del Sofista platonico; e, in generale, egli è pronto a definire il suo pensiero come un platonismo che non crede all'esistenza di forme separate pur credendo alla loro sussistenza ideale: un platonismo di stile aristotelico, quindi, o piuttosto quello stesso che Platone sostenne, in realtà, negli ultimi vent'anni della sua vita.

Con Whitehead il platonismo ha però accettato di rivedere molti, anche importanti dettagli della propria visione del mondo, per poter tener conto dei duemila anni frattanto trascorsi di storia della filosofia e di storia delle scienze. Come egli ama dire: il suo discorso non è quello fatto da Platone e Aristotele, proprio perché è quello che Platone e Aristotele farebbero, se vivessero oggi. Che è poi un modo molto inglese di conservare l'essenziale accettando, proprio per questo scopo, di sacrificare, anche gravemente, i particolari. La conclusione che si può ricavare da tutto questo ci pare molto importante. Essa serve a correggere un'impressione diffusa, che, quando non venga rigorosamente precisata, può riuscire pericolosamente equivoca.

Molti sono persuasi, e tra questi anche alcuni pregevoli studiosi di Whitehead, che il suo pensiero debba essere inteso essenzialmente come un relazionismo. Ora, vi sono certamente motivi che, colla loro costante presenza, rendono Whitehead estremamente sensibile

³ Cfr. A. N. Whitehead, *Avventure di idee*, tr. di G. Gnoli, Bompiani, Milano, 1962.

all'onnipresenza e all'importanza delle relazioni. Tali sono, ad esempio, con altri minori, il rifiuto della "locazione semplice" degli oggetti, il vivo senso della continuità degli eventi, la concezione della percezione come globale e non analitica, la coscienza della relatività dello spazio e del tempo e della loro interrelazione. È vero, anche, che la polemica contro una concezione degenerata della sostanza, intesa come un sostrato misteriosamente immutabile di accidenti essi soli mutevoli, è condotta da Whitehead con vivacità e tenacia. Ma tutto questo non basta perché si possa parlare di un relazionismo puro, o, comunque, dominante.

Le relazioni sono, nel suo pensiero relazioni tra entità reali distinte e irriducibili: quei fatti reali o entità reali, appunto, che egli indica come l'oggetto ultimo della filosofia, e i soli che esistano, "nel senso pieno della parola, che esclude ogni altro senso". La ricerca filosofica perviene bensì al riconoscimento che uno dei loro tratti costitutivi consiste nella capacità di essere o entrare in relazione, ma questa scoperta non li dissolve affatto nella trama delle relazioni. Al contrario, è tanto vero che i fatti reali non si mostrano e non possono essere pensati se non come mutuamente relativi, quanto è vero che le relazioni non compaiono e non si lasciano pensare se non tra quelle unità irriducibili di esistenza che sono i fatti reali. La visione dell'essere propostaci da Il processo e la realtà non può pertanto essere considerata meramente relazionistica più di quanto non possa essere considerata meramente monadistica, o, peggio, tradizionalmente sostanzialistica. L'essere vi appare infatti come un implesso di entità reali semplici che entrano progressivamente in giochi di relazioni sempre più complessi e multiformi; o, all'inverso, come una trama unica di relazioni che pro-

gressivamente si instaurano tra le entità reali, una trama mobilissima che continuamente si scompone e ricompone, eppure tende, con una persistenza che la mobilità non toglie affatto, alla realizzazione progressiva di un coordinamento sempre più perfetto e più largo. Certo, in questa prospettiva i corpi e, quel che è più grave e inconsueto, anche le menti e le personalità non appaiono più come unità, ma come società, ossia come gruppi di entità in relazione. Tuttavia la presenza delle entità reali semplici, quasi quanti di essere, è necessaria per la loro esistenza, non meno delle relazioni in cui sono connesse.

L'attenzione di Whitehead si sposta, alternativamente, dall'uno all'altro dei due aspetti complementari dell'essere, le entità e le relazioni. Il discorso viene quindi condotto, alternativamente, secondo due prospettive diverse e, nella loro complementarità, perfino opposte. L'energia e il rigore che l'Autore porta ogni volta nell'impresa sono tali, che si può avere di volta in volta l'impressione che egli intenda adottare una delle due prospettive, a detrimento dell'altra. Lasciarsi dominare da tale impressione è tuttavia inopportuno e pericoloso. L'alternarsi delle due prospettive diventa infatti, in tal caso, il segno d'una deplorabile incoerenza; e la tentazione di riscattare l'intenzione vera dell'Autore dagli oscuramenti superficiali che da quell'incoerenza derivano si fa quasi irresistibile. Come conseguenza si tenderà a squalificare nell'apprezzamento tutti quegli enunciati che non si possono espungere dal fatto, e sono il naturale risultato dell'adozione di quella tra le due prospettive che si sarà dichiarata, pregiudizialmente, come inautentica ed estravagante.

Gli inconvenienti di questo modo di procedere sono evidenti. Il criterio ultimo dell'autenticità o inau-

tenticità, in base al quale si deciderà che cosa debba essere salvato e che cosa sacrificato del contesto di Whitehead viene a coincidere con l'orientamento personale del critico. La giustizia che si pretende di rendergli rischia di diventare suprema ingiustizia, e in ogni caso non può fondare se stessa se non con una petizione di principio. Non a caso questa procedura è servita, sinora, piuttosto alla riduzione relazionistica del pensiero di Whitehead, che non all'opposta, monadistica: la nozione di sostanza non gode, come si sa, gran buona fama nella filosofia contemporanea, per un complesso di ragioni, che affondano le radici in un intreccio secolare di proposte, equivoci e reazioni speculative. Alcune di queste ragioni sono sicuramente non trascurabili; ma la loro serietà non autorizza una critica sommaria, che coinvolga, insieme agli equivoci e alle degenerazioni, anche quanto l'istanza sostanzialistica poteva avere di valido; in particolare, non autorizza a costringere la metafisica di Whitehead in una forma diversa da quella che egli volle darle, seppure vi sia solo parzialmente riuscito.

Le oscillazioni, le incertezze, perfino le contraddizioni che si possono facilmente rilevare nel suo discorso come lo stesso Whitehead riconobbe lealmente — pensiamo, ad esempio, alle nozioni, variamente definite in luoghi diversi, della natura primordiale di Dio, del continuo estensionale, degli esseri viventi — non tolgono una profonda, seppure non facilmente definibile unità d'ispirazione. E neppure la toglie, benché gravemente l'intacchi, la tensione costante tra le due prospettive, relazionistica e monadistica, dalla quale, in fondo, derivano tutte le altre minori incertezze, oscillazioni e contrasti. Quest'unità profonda si esprime, meglio che in qualsiasi altro modo, nella adozione di una visuale organicistica, che se anche

non riesce a risolvere in sé le altre due, ha un peso determinante nell'economia complessiva dell'opera che presentiamo, e consente una conciliazione almeno parziale del relazionismo e del monadismo.

Occorre pensare i fatti o entità reali come organismi, pensarli, cioè, dotati di quella particolare capacità d'interazione per cui ciascuno si dà all'altro, e lo prende, in una sorta d'osmosi in cui le individualità non svaporano, ma s'affermano, se si vuole che essi non rendano, colla loro stessa presenza, le relazioni impossibili o vane. Così pure, occorre pensare l'universo come un organismo, che cresce o piuttosto cresce poco a poco verso l'unità della monade finale, in cui l'individualità delle molteplici entità in relazione è rifiuta ma non tolta, se si vuole che le onnipresenti relazioni non dissolvano la realtà delle entità individuali. Nella concezione organicistica della realtà la sostanza può infine essere ripensata in quel modo nuovo, che non renda impensabili le nozioni di mutamento, di azione, di evento, di durata, al quale Whitehead tendeva, come s'è visto, sin dagli esordi della sua ricerca filosofica.

Un ripensamento, magari radicale, non un rifiuto del sostanzialismo: che questo sia stato appunto, l'obiettivo di Whitehead è provato da molte sue affermazioni. Ne riportiamo una, che si trova in *Modes of Thought*, come particolarmente illuminante. "... Le nozioni errate di un processo privo di individualità — egli scrive — e di individualità prive di processo non potranno mai essere reciprocamente adattate. Se si comincia con uno di questi errori si deve poi rifiutare l'altro come insensato".

Bisogna evitare una falsa partenza, che pregiudicherebbe gli sviluppi ulteriori del discorso. È convinzione di Whitehead che non vi si possa riuscire se non — ci-

tiamo le parole stesse del Processo e la realtà, risolvendosi ad "allargare un principio generale espresso da John Locke nel suo Saggio (II, XXIII, 7), quando asserisce che la forza è gran parte delle nostre idee complesse delle sostanze", e a intendere in tal modo la nozione di forza che essa stia a indicare, insieme, l'impulso e il motivo che attiva gli eventi. Così concepito, il principio lockiano viene a significare che "le ragioni delle cose si trovano sempre nella natura composta di entità reali definite — nella natura di Dio, per le ragioni della più alta assolutezza, e nella natura di entità temporali definite, per le ragioni che si riferiscono a un ambiente particolare".

È questo, secondo Whitehead, uno dei corollari che discendono più immediatamente dal "principio ontologico", che è la chiave di volta della sua metafisica. Esso afferma che "indipendentemente dalle entità reali non v'è nulla, il mero non-essere". L'universo non contiene, in altre parole, che le entità reali, i loro caratteri, le loro relazioni, i loro scopi, i loro derivati. Attribuire esistenza, in qualsiasi senso, a qualcosa che sia indipendente dalle entità reali significa commettere l'errore fatale della "concretezza mal posta". Whitehead ne ebbe un tale orrore che volle sfuggirne perfino il sospetto. Molte delle sue teorie più singolari e discusse sono nate proprio da questa preoccupazione e non si intendono senza di essa: è il caso del suo rifiuto d'ammettere che possano esistere forme pure separate dalla esistenza, Dio possa avere realtà trascendente, le nostre rappresentazioni degli oggetti nascere esclusivamente per il potere della mente, e le ragioni dei comportamenti delle entità reali risiedere fuori di esse.

Il principio ontologico funziona, nelle mani di Whitehead, come un solvente capace di eliminare alcune nozioni solidamente acquisite dalla tradizione filosofica

occidentale, nell'una o nell'altra delle sue principali versioni, razionalistica ed empiristica, o magari in entrambe. Esso serve, tra l'altro, a dissolvere la "tendenza soggettivistica", che Whitehead fa risalire a Descartes, e alla quale ritiene di poter imputare molte delle difficoltà in cui si dibatterono egualmente razionalisti ed empiristi, e dopo di loro Kant e la maggior parte dei filosofi contemporanei. A questa perniciosa tendenza si deve tra l'altro, secondo Whitehead, la rottura colla tradizione classica, che faceva della filosofia essenzialmente un'ontologia, e, per converso, il predominio della gnoseologia, dapprima, poi dell'epistemologia e della metodologia, colla conseguente caduta del pensiero moderno in un solipsismo, dal quale, quad'è coerente, riesce a salvarsi soltanto grazie all'appello emotivo-pragmatico al sentimento, all'azione o alla fede animale.

Il rimedio proposto da Whitehead è radicale: una controrivoluzione anticopernicana che consenta di non più vedere il mondo sorgere dall'individuo, ma, al contrario, l'individuo formarsi nel mondo e col mondo. Il capovolgimento di prospettiva rispetto all'idealismo, o almeno al peggiore idealismo, è, in apparenza, totale. Ma il realismo, non privo d'ambiguità che gli si sostituisce ha la curiosa caratteristica di mostrare quella medesima difficoltà di realizzare la categoria del singolo, che tanto, e giustamente, fu contestata all'idealismo. Pur continuando a insistere sulla finalità interna di ogni singolo sviluppo, e l'irriducibile novità di ogni singolo evento, esso sembra infatti deciso a ridurre i singoli al rango di prodotti, di cui l'ambiente avrebbe tutta l'iniziativa. L'ambiguità è attenuata, ma non tolta, dalla presenza di alcune nozioni tipicamente whiteheadiane, come quelle di processo, concrescenza, prensione, eredità, sequenza storica, continuo esten-

sionale, società di entità, eterno perire, immortalità oggettiva.

Whitehead definisce infatti il processo come "la costituzione stessa dell'entità reale", la quale "è" solo in quanto "diviene", sicché esistere significa essere un processo di attività, o più semplicemente agire. La realtà appare perciò fatta tutta e solo di entità, che sono "attuali" nel senso che sono anche ed essenzialmente "attive". Ma, nello stesso tempo, egli definisce le entità reali come "unità epocali" del divenire, ossia come tali unità che escludono, nel proprio interno, ogni divenire, e non sono capaci d'altro atto, che non sia quello con cui si sostituiscono l'un l'altra. Le entità reali nascono nell'atto stesso in cui muoiono; sono, insieme, istantanee, perché non v'è in loro alcun processo di durata, ed eterne, perché godono di immortalità oggettiva, in quanto sono assimilate dalle entità che le sostituiscono, "prendendole", e sopravvivono nelle molteplici sequenze storiche che le ereditano. Il loro perire è un continuo rinascere in forme inesauribilmente nuove, richieste dagli scopi soggettivi delle nuove entità reali. Si dà così un "divenire della continuità" in cui non v'è "alcuna continuità del divenire", dove ogni entità reale è fatta essere da, e fa essere, tutte le altre entità reali che le si affiancano e le succedono, ma nello stesso tempo è assolutamente se stessa, in un'indefettibile autoidentità.

Questo flusso ininterrotto, eppure assolutamente discontinuo è insieme il processo e la realtà; o meglio: è una continua e organica concrescenza verso la perfetta unità nella perfetta varietà, che può essere espressa soltanto coll'uso solidale di entrambe le categorie, della realtà e del processo. Il suo tratto dominante, e il suo unico motivo, è l'autocreatività. È per autocreazione che si forma il processo macrocosmico della pro-

gressiva ascesa verso l'unità finale; ed è egualmente per autocreazione che si formano gli infiniti processi microcosmici delle entità individuali, che nascono e periscono all'interno e in forza di quello, e insieme lo alimentano col proprio nascere e perire. Il grande processo che è, come abbiamo visto, la realtà stessa si rivela, pertanto, come la vicenda di un universo "che sempre diventa uno in una particolare unità di autoesperienza, e con ciò stesso accresce la molteplicità che l'universo è in quanto molti", in modo tale che "questa insistente concrescenza nell'unità è il risultato dell'autoidentità ultima di ogni entità". Il regime dell'essere appare come una porta di perfetta concordia coincidente colla perfetta anarchia, in cui ogni atomo di realtà si salva per sempre nell'atto stesso in cui accetta di perdersi.

Quest'immenso dramma cosmico, nel quale s'intrecciano gli infiniti drammi individuali, ha uno spettatore eccezionale: Dio. L'eccezionalità della condizione divina, così come Whitehead la concepisce, non consiste nella sua trascendenza. Il principio ontologico vieta infatti di porre Dio al di sopra della realtà, con una violazione che equivarrebbe alla distruzione dell'oggetto. Essa consiste, al contrario, nel fatto che Dio è, al tempo stesso, interessato e indifferente alla vicenda cosmica: spettatore del dramma, ma spettatore protagonista. Secondo Whitehead Dio ha infatti bisogno del mondo, proprio come il mondo ha bisogno di lui, perché essi si fanno insieme. Ma la parte che Dio ha nella vicenda è unica, perché rende possibili tutte le altre, e perché nessun altro settore sarebbe in grado di sostenerla.

Se non è più il creatore del mondo, il quale crea se stesso progressivamente, così come anche fa Dio, questi resta però "l'esemplificazione suprema del prin-

cipio ontologico", "il carattere primordiale ed eterno", "l'esempio originario della creatività e perciò la condizione originaria che ne qualifica l'azione". Tocca a lui, infatti, fornire a ogni entità reale lo scopo soggettivo, ossia quel complesso di pure forme che una entità reale può adottare come la sua peculiare maniera di definitezza. Avendo in sé la ragione sufficiente del proprio essere le entità reali non hanno bisogno della causazione efficiente, ossia dell'azione creativa di Dio; ma poiché non possono essere o divenire ciò che sono o divengono senza realizzare particolari forme o caratteri, tutte hanno bisogno di un Dio che, eternamente contemplando la possibilità della realizzazione degli infiniti oggetti eterni, e desiderandola, consenta loro di scegliere con una libertà infinita e insieme con una perfetta definitezza il loro particolare modo di essere.

Di per sé gli oggetti eterni sono infatti incapaci di imporsi alla realtà; la loro stessa assolutezza di pure possibilità li rende indifferenti all'esistenza. Né, d'altra parte, la realtà saprebbe prendere l'iniziativa d'una scelta tra forme di essere che sono, nella loro purezza, tutte egualmente possibili, e tutte irrelative tra loro, e perciò incapaci di suggerire un ordine qualsiasi. Senza l'atto con cui Dio, in quanto natura primordiale, contempla e desidera eternamente la loro realizzazione gli oggetti eterni giacerebbero "in un isolamento indistinguibile dal non essere"; e la realtà resterebbe, di fronte a loro, priva d'ordine e di definitezza.

Quest'atto non provoca, ma invece presuppone la presenza degli oggetti eterni; Whitehead esclude perciò che si possa parlare, anche solo in questo senso, di una creatività divina. E tuttavia soltanto la natura primordiale di Dio può trasformare l'astratta possibilità di essere degli infiniti oggetti eterni in una

definita possibilità concreta, introducendo così nell'universo la dimensione dell'ordine e del valore. Da essa dipende, pertanto, l'esistenza di tutte le entità che implicano un ordine, ossia di tutto ciò che non è un'unità atomica di essere, un'entità reale: in pratica l'esistenza di tutti gli oggetti fisici e psichici che possiamo incontrare nell'esperienza. S'è già detto, difatti, come essi siano, nel pensiero di Whitehead, non entità reali ma sequenze storiche più o meno protratte d'eredità, o casi più o meno complessi di società. Ne dipendono altresì le cosiddette leggi naturali, che Whitehead intende come la mera formulazione delle caratteristiche definitorie delle particolari e transitorie società che costituiscono l'epoca cosmica presente, sprovvista di ogni immutabilità, universalità e necessità. Ne dipende, finalmente, anche l'esistenza di quei casi altamente complessi, ma non eccezionali, di società corpuscolari e di sequenze storiche che sono, secondo Whitehead, rispettivamente, gli esseri viventi e le persone.

Realizzandosi in un atto di puro amore contemplante, rivolto con suprema imparzialità alla possibilità pura e totale dell'essere, la sua natura primordiale fa di Dio lo spettatore pietoso eppure imperturbabile di ogni processo, macroscopico o microscopico. Ma Dio ha poi, secondo Whitehead, anche una natura conseguente. In quanto si trova in relazione consapevole coll'universo, Egli non può, difatti, non essere cointeressato nella ricerca cosmica d'un'unità, che salvi e non distrugga le individualità. L'imperturbabile contemplatore e l'immutabile riserva della pura e infinita possibilità diventa così, al tempo stesso, l'operatore necessario, anche se non unico, e insieme il risultato ultimo, perennemente nascente e perenne-

mente incompiuto, del processo cosmico di integrazione crescente.

Quello che abbiamo abbozzato è un disegno assai semplificato della metafisica espressa ne Il processo e la realtà; una stilizzazione, che dal volontario sacrificio di particolari anche importanti vorrebbe aver tratto la capacità di mettere in evidenza le linee essenziali della costruzione. Gli argomenti omessi, o soltanto sfiorati sono innumerevoli; ma anche così il lettore potrà, speriamo, formarsi una prima idea dell'ampiezza e dell'originalità della filosofia whiteheadiana, e trovarvi uno stimolo alla lettura, impegnativa ma corroborante, di questo libro singolare.

Abbiamo ommesso di proposito una trattazione specifica delle molte e gravi questioni che esso solleva, perché ci è sembrata incompatibile col proposito di un'introduzione, che vorrebbe invitare alla lettura e facilitare l'accostamento del non facile testo. Chi avesse interesse ad approfondire l'argomento potrà utilmente consultare qualcuna tra le più recenti e più valide monografie dedicate ai diversi aspetti del pensiero di Whitehead, di cui troverà l'indicazione nella Nota bibliografica.

L'idea, da noi suggerita, che le difficoltà maggiori e minori presenti nel pensiero di Whitehead derivino, in ultima analisi, dalla violenta e persistente tensione tra le due prospettive, monadistica e relazionistica, potrà inoltre fornire un orientamento utile all'analisi critica. Occorre però avvertire che una tale tensione, per quanto gravemente possa aver pregiudicato il reggiungimento di quell'interna coerenza, che lo stesso Whitehead designa come il criterio ultimo di valutazione al quale ogni metafisica deve sottoporsi, era tuttavia inevitabile nella situazione di Whi-

tehead. La natura, di cui egli si propose di scrutare le strutture profonde, presenta infatti a chiunque l'osservi, e specialmente allo scienziato, sempre due facce: continuità e atomismo, incremento creativo e persistenza, processo e realtà. L'aspirazione suprema del filosofo, di riuscire a costruire "un sistema di idee generali coerente, logico, necessario, nei cui termini possa essere interpretato ogni elemento della nostra esperienza deve perciò arrestarsi di fronte alla dualità essenziale dei termini opposti e complementari. Non a caso il libro che presentiamo porta un titolo duale; non a caso nel discorso ch'egli tenne in qualità di Presidente all'American Philosophical Association, Whitehead ebbe a definire il suo pensiero come un dualismo, sia pure tutto diverso da quello tradizionale di spirito e materia: un dualismo, com'egli si esprime, interno.

Vi sono senza dubbio nel Processo e la realtà lacune, incertezze, difficoltà e contraddizioni che un miglior coordinamento dei diversi temi e perfino delle diverse parti del libro, una maggior cura nella costruzione delle varie tavole delle categorie e dei principi, una precisione più rigorosa nella definizione e nell'uso di taluni termini, una più vigile attenzione nell'evitare definizioni e accezioni contrastanti sarebbero bastati probabilmente a eliminare. Whitehead fu il primo a riconoscere, con l'abituale lealtà, che il suo pensiero, in generale, e in particolare il processo e la realtà abbisognavano di revisioni e chiarimenti. Ma aggiunse anche che le oscurità e le incertezze erano dovute in molti casi a vere difficoltà interne alla posizione assunta, e provenivano dalla sua stessa novità. La molteplicità delle autodefinitzioni — realismo provvisorio, antiidealismo, realismo organico, meccanicismo organico, idealismo riformato — testimonia an-

ch'essa una condizione di pionieristica incertezza, nella quale la dovizia, l'importanza e l'originalità stessa degli spunti speculativi rende difficile la loro sistemazione.

Così è stato facile osservare che, ad esempio, la conoscenza della terza parte del Processo e la realtà, la quale precisa e applica idee formulate nella prima parte, sembra spesso necessaria per la comprensione della seconda; che le tavole contengono strane duplicazioni, come nel caso delle categorie 6, 7, e 24 della spiegazione, o dei principi di rilevanza intensiva e di relatività, e ancora più strane omissioni di categorie e principi anche importantissimi nell'economia generale del pensiero di Whitehead, quali, ad esempio, quelli di continuità e di emergenza; che taluni termini, anche tra i fondamentali, com'è quello di oggetti eterni, sono usati in modo polivalente ed altri, come sentimento e oggettivazione, in modo ambiguo; che certe nozioni, quali quelle di società vivente corpuscolare e della natura primordiale divina, sono auto-contraddittorie. Tutto questo, e molto altro ancora, è innegabile, così come anche è palese che un minor abuso di neologismi e di tecnicismi, pur necessari entro certi limiti, avrebbe grandemente favorito la chiarezza del discorso. L'impressione di trascuratezza e l'asprezza formale che ne derivano sono forse il prezzo che occorreva pagare per essere entrato tardi, e da una via preziosa ma inconsueta nell'agone filosofico; quel che più conta, esse non riescono a scalfire l'interesse e il valore del tentativo.

Una volontà consapevole e una sicura naturalezza nell'inserirsi nella doppia tradizione, filosofica e scientifica, dell'occidente vi si fondono colla più grande libertà mentale, esercitata imparzialmente nei confronti di entrambe; l'ampiezza della visione colla dovizia dei particolari; la classicità dell'impianto coll'origina-

lità degli sviluppi. L'ardimento d'aver osato richiamare la filosofia all'impresa ontologica, rivendicandone il diritto a usare il metodo della generalizzazione fantastica, è temperato dall'uso largo e preciso di aggiornatissime nozioni scientifiche, dalla preoccupazione costante d'essere leale verso l'esperienza immediata, dalla chiara coscienza del carattere di tentativo di ogni impresa umana, non esclusa quella metafisica. E l'impressione di trovarci di fronte a una personalità filosofica eccezionale, e a un'opera che esemplarmente la rispecchia nel meglio e nel peggio, è irresistibile.

La genialità personale e l'autenticità d'una vocazione non bastano a spiegarle del tutto. Occorre inoltre pensare a un complesso eccezionale di circostanze, che vanno dall'epoca e dall'ambiente profondamente civili in cui Whitehead ebbe la fortuna di crescere ad un'istruzione che unì l'informazione scientifica altamente specializzata con una salda e raffinata formazione umanistica, alla rara opportunità che gli fu offerta di percorrere una doppia ed egualmente brillante carriera professionale. Un libro, per tanti versi singolare, com'è *Il processo e la realtà* si lascia intendere male fuori da questo singolare contesto. Di difficile accostamento, esso è tuttavia affascinante; superbamente inattuale, è al tempo stesso attualissimo e perfino avveniristico; potentemente sistematico nell'impianto, appare poi irrimediabilmente rapsodico negli svolgimenti; infine, è forse il solo libro esistente che, per dichiarazione espressa dell'Autore, costituisca un tenace, e in qualche modo disperato tentativo, condotto per oltre cinquecento pagine, di rendere comprensibili i sommari e le tavole, brevi ma concentratissime. Di fronte a tutto questo le lacune e le incongruenze diventano secondarie, e le stesse contraddi-

zioni acquistano un significato. Al di là dei risultati raggiunti nell'opera esse indicano un orizzonte, ancora confuso ma stimolante, di possibilità speculative.

NYNFA Bosco

Università di Torino, febbraio 1963.

PREFAZIONE

Queste lezioni sono basate su di un ritorno a quella fase del pensiero filosofico che cominciò con Cartesio e finì con Hume. Lo schema filosofico che esse tentano di esporre è detto la "filosofia dell'organismo". Non è mai stata esposta una dottrina che non possa citare a sua difesa qualche affermazione esplicita di uno dei pensatori che fanno parte di questo gruppo, o di uno dei due fondatori di tutto il pensiero occidentale, Platone e Aristotele. Ma la filosofia dell'organismo tende ad accentuare proprio quegli elementi degli scritti di questi maestri che i sistematizzatori susseguenti hanno messo da parte. L'autore che ha anticipato più pienamente le posizioni principali della filosofia dell'organismo è John Locke nel suo Saggio¹, specialmente negli ultimi libri.

Queste lezioni sono divise in cinque parti. Nella prima parte è spiegato il metodo, e sommariamente dichiarato lo schema delle idee nei cui termini la cosmologia deve essere delineata.

Nella seconda parte si fa un tentativo di mostrare come questo schema sia adatto per l'interpretazione delle idee e i problemi che formano la tessitura complessa del pensiero coltivato. Senza tale indagine l'enunciazione sommaria della Parte I è praticamente inintelligibile. Così la Parte II dà subito un significato alle espressioni verbali dello schema usandole nella discus-

¹ Cfr. Saggio sull'intelletto umano, Libro IV, cap. VI, sez. II.

sione, e mostra la capacità dello schema di inserire vari elementi della nostra esperienza in una relazione reciproca consistente. Al fine di ottenere una descrizione ragionevolmente completa dell'esperienza umana considerata in relazione ai problemi filosofici che sorgono naturalmente, abbiamo preso in esame il gruppo dei filosofi e degli scienziati che appartengono al diciassettesimo e diciottesimo secolo, in particolare Cartesio, Newton, Locke, Hume, Kant. Ognuno di questi autori è parziale nella sua presentazione del fondo dell'esperienza; ma nell'insieme essi danno una presentazione generale che domina lo sviluppo della filosofia seguente. Ho cominciato l'indagine aspettandomi di dovermi occupare dell'esposizione delle divergenze da ogni membro di questo gruppo. Ma un attento esame delle loro precise dichiarazioni ha rivelato che la filosofia dell'organismo è in gran parte un ritorno ai modi del pensiero pre-kantiano. Questi filosofi erano confusi per i presupposti inconsistenti che erano alla base dei modi di espressione da loro ereditati. Nella misura in cui essi, o i loro successori, hanno tentato di essere rigorosamente sistematici, si è affermata la tendenza ad abbandonare proprio quegli elementi del loro pensiero su cui si basa la filosofia dell'organismo. Abbiamo fatto un tentativo di indicare i punti precisi dell'accordo e del disaccordo.

Nella seconda parte, le discussioni del pensiero moderno sono state limitate alle nozioni più generali della fisica e della biologia, evitando accuratamente tutti i particolari. Un altro motivo di una cosmologia completa dev'essere inoltre la costruzione di un sistema di idee che metta in relazione gli interessi estetici, morali e religiosi con quelle concezioni del mondo che hanno la loro origine nella scienza naturale.

Nella terza e quarta parte, lo schema cosmologico è sviluppato nei termini delle sue nozioni categoriali, e

senza badare troppo agli altri sistemi di pensiero. Per esempio, nella Parte II c'è un capitolo sul "continuo estensionale", che riguarda in gran parte le nozioni di Cartesio e Newton, paragonate con il modo in cui la filosofia organica deve interpretare questo aspetto del mondo. Ma nella Parte IV questo problema è trattato dal punto di vista dello sviluppo del metodo particolareggiato con cui la filosofia dell'organismo stabilisce la teoria di questo problema. È necessario capire bene che il tema di queste lezioni non è una considerazione staccata dei vari problemi filosofici tradizionali che acquistano urgenza in certi sistemi tradizionali di pensiero. Le lezioni intendono delineare un denso schema di idee cosmologiche, sviluppare il loro significato confrontandole con i diversi temi dell'esperienza, ed infine elaborare una cosmologia adeguata nei cui termini tutti i temi particolari possano trovare le loro interconnessioni. Così l'unità della trattazione va ricercata nello sviluppo graduale dello schema, pel significato e per la rilevanza, e non nella trattazione successiva dei temi particolari. Per esempio le dottrine del tempo, dello spazio, della percezione e della causalità sono riprese più di una volta durante lo sviluppo della cosmologia. Ad ogni ritorno, questi temi gettano nuova luce sullo schema, o ne ricevono nuovi chiarimenti. Alla fine, nella misura in cui l'opera è riuscita, non ci dovrebbe più essere nessun problema di spazio-tempo, o di epistemologia, o di causalità lasciato aperto alla discussione. Lo schema dovrebbe aver sviluppato tutte le nozioni generali atte all'espressione di ogni possibile interconnessione delle cose.

Tra le scuole contemporanee di pensiero, è evidente il mio debito nei confronti dei realisti inglesi e americani. Riguardo a ciò vorrei in modo particolare menzionare il Prof. T.P. Nunn dell'Università di Londra. Le sue anticipazioni negli Atti della Società Aristote-

lica di alcune delle dottrine del realismo più recente, non sembrano essere abbastanza conosciute.

Devo molto, inoltre, a Bergson, William James, e John Dewey. Una delle mie preoccupazioni è stata di difendere il loro tipo di pensiero dall'accusa di anti-intellettualismo, che a ragione o a torto è stata associata ad esso. Infine, sebbene in tutta la parte centrale del lavoro io sia in netto disaccordo con Bradley, il risultato finale non è, dopo tutto, tanto diverso. Ho un debito particolare con il capitolo sulla natura dell'esperienza che appare nei suoi *Essays on Truth and Reality*. La sua insistenza sul "sentimento" è ben consona con le mie conclusioni. Questa posizione metafisica è nel complesso un ripudio implicito della dottrina della "realtà vuota".

La quinta parte riguarda l'interpretazione finale del modo ultimo in cui il problema cosmologico deve essere concepito. Esso risponde alla domanda: A che cosa tende tutto ciò? In questa parte l'affinità con Bradley è evidente. Infatti se si giudica riuscita questa cosmologia diventa naturale, a questo punto, chiedersi se il tipo di pensiero che essa implica non sia una trasformazione, su base realistica, di alcune dottrine fondamentali dell'idealismo assoluto.

Queste lezioni saranno meglio comprese se si terrà presente il seguente elenco degli abiti prevalenti di pensiero, che sono rifiutati per quanto riguarda la loro influenza sulla filosofia:

- I) La sfiducia nella filosofia speculativa.
- II) La fiducia nel linguaggio come espressione adeguata delle proposizioni.
- III) Il modo del pensiero filosofico che implica ed è implicato dalla psicologia delle facoltà.
- IV) La forma espressiva soggetto-predicato.
- V) La dottrina sensistica della percezione.
- VI) La dottrina della realtà vuota.

- VII) La dottrina kantiana del mondo oggettivo come costruzione teoretica di un'esperienza puramente soggettiva.
- VIII) Le deduzioni arbitrarie nelle argomentazioni *ex absurdo*.
- IX) La persuasione che le inconsistenze logiche possono indicare altro che certi errori antecedenti.

Per la sua facile accettazione di alcuni, o di tutti questi nove miti e procedimenti errati, gran parte della filosofia dell'ottocento si estrania da ogni rilevanza rispetto agli ostinati fatti ordinari della vita quotidiana.

La dottrina positiva di queste lezioni riguarda il divenire, l'essere e la relazione delle "entità reali". Una "entità reale" è una *res vera* nel senso cartesiano del termine;² essa è una "sostanza" cartesiana e non una "sostanza prima" aristotelica. Ma Cartesio mantenne nella sua dottrina metafisica il predominio aristotelico della categoria della "qualità" su quella della "relazione". In queste lezioni la "relazione" predomina sulla "qualità". Ogni relazione ha il suo fondamento nella relazione delle realtà; e tale relazione riguarda interamente la appropriazione di ciò che è morto da parte di ciò che è vivo, ossia l'"immortalità oggettiva" per cui quello che è spogliato della propria immediatezza vivente diviene un componente effettivo di altre immediatezze viventi del divenire. Questa è la dottrina che l'incremento creativo del mondo consiste nel divenire, nel perire e nelle immortalità oggettive di quelle cose che insieme costituiscono il fatto ostinato.

La storia della filosofia rivela due cosmologie che in periodi diversi hanno dominato il pensiero europeo,

² Devo la mia comprensione di questo elemento del pensiero cartesiano al Prof. Gilson della Sorbona. Credo che egli sia il primo ad insistere sulla sua importanza. Naturalmente egli non è responsabile dell'uso della nozione fatto in queste lezioni.

il *Timeo*³ platonico, e la cosmologia del diciassettesimo secolo, i cui autori principali furono Galileo, Cartesio, Newton, Locke. Intraprendendo una impresa dello stesso tipo, è saggio seguire l'indizio che forse la vera soluzione consiste nella fusione dei due schemi precedenti, con le modificazioni richieste dalla coerenza interna e dal progresso della conoscenza. La cosmologia esposta in queste lezioni è stata costruita in accordo con questa fiducia nel valore positivo della tradizione filosofica. Una prova della riuscita è la capacità di comprendere la varietà dell'esperienza entro i limiti di uno schema di idee. Il tentativo di soddisfare a questa condizione può essere illuminato dal confronto dei Capp. III, VII, X, della Parte II, intitolati rispettivamente: "L'ordine della natura", "Il principio soggettivistico", e "Il processo", con il Cap. V della Parte III intitolato: "Le fasi più alte dell'esperienza", con il Cap. V, della Parte IV, intitolato: "La misurazione" e con il Cap. II della Parte V, intitolato: "Dio e il mondo". Questi capitoli dovrebbero potersi riconoscere come il risultato legittimo dello schema di idee esposto nel Cap. II della Parte I.

In queste lezioni ho tentato di condensare il materiale tratto da anni di meditazione. Nel pubblicare questi risultati quattro forti impressioni dominano la mia mente: in primo luogo che il movimento della critica storica e filosofica dei problemi staccati, che nell'insieme ha dominato gli ultimi due secoli, ha finito la sua funzione ed ha bisogno di essere integrato da uno sforzo più energico di pensiero costruttivo. In secondo luogo,

³ Mi dispiace che il *Commentary on Plato's Timaeus* del Prof. A. E. Taylor sia stato pubblicato dopo che questo lavoro fu preparato per la pubblicazione. Così, ad eccezione di un breve riferimento, non ho potuto servirmi di esso. Sono grandemente in debito con gli altri scritti del Prof. Taylor.

che il vero metodo della costruzione filosofica consiste nel costruire uno schema di idee, il migliore possibile, e nell'indagare animosamente l'interpretazione dell'esperienza nei termini di quello schema. In terzo luogo, che ogni pensiero costruttivo intorno ai vari temi specifici di interesse scientifico è dominato da qualche schema come questo, non dichiarato, ma non per questo meno influente nel guidare l'immaginazione. L'importanza della filosofia sta nel suo energico sforzo di rendere tali schemi espliciti, e perciò passibili di critica e di miglioramento.

Resta la riflessione finale, di quanto superficiali, meschini e imperfetti siano gli sforzi per scandagliare le profondità della natura delle cose. Nella discussione filosofica, il minimo sospetto di certezza dogmatica riguardo alla conclusività di una affermazione è una manifestazione di follia.

Per l'espansione di queste lezioni sino alle dimensioni del presente libro devo molto alle difficoltà critiche proposte dai membri delle mie classi a Harvard. Questo lavoro inoltre non avrebbe mai potuto essere scritto senza il costante incoraggiamento e consiglio che devo a mia moglie.

A. N. W.

Università di Harvard
Gennaio 1929

PARTE I

LO SCHEMA SPECULATIVO

SOMMARIO

I - LA FILOSOFIA SPECULATIVA

1. - La filosofia speculativa; un sistema di idee coerente, logico, necessario; una interpretazione dell'esperienza.
2. - I difetti dell'intuizione e del linguaggio; le condizioni dell'osservazione; un rigido empirismo, l'immaginazione, la generalizzazione; la coerenza e l'incoerenza; la creatività, l'ultimo.
3. - Il razionalismo e il dogmatismo; lo schema come matrice, le proposizioni false e vere, l'uso della matrice; l'avventura sperimentale.
4. - La filosofia e la scienza, i gradi della generalità; l'influenza dogmatica della matematica; il progresso della filosofia.
5. - I difetti del linguaggio; le proposizioni e il loro sfondo; il presupposto metafisico; la confidenza eccessiva nel linguaggio; la metafisica e la pratica; la metafisica e l'espressione linguistica.
6. - La filosofia speculativa e l'ambizione eccessiva; l'ambizione eccessiva, il dogmatismo e il progresso; l'interpretazione e la metafisica; gli elementi più alti della esperienza, la soggettività e la correzione metafisica; la moralità, la religione, la scienza connesse dalla filosofia; il contrasto fra religione e scienza; conclusione.

II - LO SCHEMA CATEGORIALE

1. - Quattro nozioni, cioè: le entità reali, le prensioni, il nesso, il principio ontologico; Cartesio e Locke; la filosofia come spiegazione dell'astrazione, non della concretezza.

2. - I quattro gruppi di categorie; la categoria dell'ultimo; la congiunzione e la disgiunzione; la creatività, il principio della novità, l'incremento creativo; la connessione, la concrecenza; le otto categorie dell'esistenza; le ventisette categorie della spiegazione.
3. - Le nove obbligazioni categoriali.
4. - Note preliminari; l'astrazione completa è internamente contraddittoria; i principi dell'inquietudine e della relatività; le entità reali non cambiano mai; il perire delle occasioni e la loro immortalità oggettiva; la causa finale e la causa efficiente; le molteplicità; la sostanza.

III - ALCUNE NOZIONI DERIVATE

1. - La natura primordiale di Dio; la rilevanza, l'ordine divino; la natura conseguente di Dio; la creatività e la sua acquisizione del carattere; le creature, l'immortalità oggettiva, l'appetizione, la novità, la rilevanza; l'appetizione e la psichicità, le prensioni concettuali, le prensioni pure e impure; i sinonimi e le analogie, cioè la prensione concettuale, l'appetizione, l'intuizione, lo scopo fisico, la visione.
2. - L'ordine sociale, la caratteristica definitoria, la forma sostanziale; l'ordine personale, l'eredità seriale, l'oggetto durevole; le società corpuscolari.
3. - La nozione classica del tempo, la serialità unica; la continuità del divenire, il divenire della continuità, Zenone; l'atomismo e la continuità; le teorie corpuscolare e ondulatoria della luce.
4. - La coscienza, il pensiero, la percezione sensoriale non sono elementi essenziali in ogni caso di esperienza.

CAPITOLO I

LA FILOSOFIA SPECULATIVA

I. Questo corso di lezioni intende essere un saggio di filosofia speculativa. Il suo primo compito deve essere di definire la "filosofia speculativa", e difenderla come un metodo produttivo di conoscenze importanti.

La filosofia speculativa è lo sforzo di comporre un sistema coerente, logico, necessario di idee generali, mediante le quali ogni elemento della nostra esperienza possa essere interpretato. Con questa nozione di "interpretazione" intendo dire che ogni cosa della quale sono conscio, come goduta, percepita, voluta, o pensata, avrà il carattere di un'applicazione particolare di uno schema generale. Lo schema filosofico dovrebbe essere dunque coerente, logico e, per quanto riguarda la sua interpretazione, applicabile e adeguato. "Applicabile" significa qui che qualche oggetto dell'esperienza è interpretabile così, e "adeguato" vuol dire che non ci sono elementi che non ammettano una tale interpretazione.

"Coerenza", nel senso in cui lo si usa qui, significa che le idee fondamentali, mediante le quali lo schema è sviluppato, si presuppongono l'un l'altra in tal modo che, se isolate, sono senza senso. Questa esigenza non vuol dire che esse siano definibili l'una mediante l'altra; ma che quello che è indefinibile in una tale nozione non può essere isolato dal suo riferimento alle altre nozioni. L'ideale della filosofia speculativa è che le sue

nozioni fondamentali non ammettano separazione l'una dall'altra. In altre parole, si presuppone che nessuna entità può essere concepita in isolamento completo dal sistema dell'universo, e che il compito della filosofia speculativa consiste nel mostrare questa verità. Questo carattere è la sua coerenza.

Il termine "logico" ha qui il suo senso ordinario, come in coerenza "logica", o mancanza di contraddizione, definizione di costrutti in termini logici, esemplificazione di nozioni logiche generali in esempi specifici, e principi di inferenza. Si potrebbe osservare che le nozioni logiche devono esse pure trovare il loro posto nello schema delle nozioni filosofiche.

Si noterà anche che questo ideale di una filosofia speculativa ha un suo lato razionale ed uno empirico. L'aspetto razionale è manifestato dai termini "coerente" e "logico". L'aspetto empirico è espresso dai termini "applicabile" e "adeguato". Ma i due aspetti vengono legati insieme, quando si chiarisca una ambiguità che rimane nella spiegazione precedente del termine "adeguato". L'adeguatezza dello schema ad ogni elemento non significa adeguatezza a quegli elementi che siano stati considerati per caso. Questo significa che il contesto dell'esperienza osservata, come esemplificato nello schema filosofico, è tale che tutta l'esperienza con esso connessa deve mostrare lo stesso contesto. Lo schema filosofico dovrebbe quindi essere "necessario" nel senso di portare in se stesso la propria garanzia di universalità attraverso tutta l'esperienza, a condizione che ci si limiti a quella che si riferisce ai dati di fatto immediati. Ma ciò che non si trova in tali rapporti è inconoscibile, e l'inconoscibile è sconosciuto¹; e quindi questa universalità definita come "essere in rapporto" può bastare.

¹ Questa dottrina è un paradosso. Indulgendo a una specie di falsa modestia, i filosofi "prudenti" ne intraprendono la definizione.

Questa dottrina della necessità dell'universalità significa che c'è una essenza dell'universo che proibisce il rapporto al di là di sé, come una violazione della sua razionalità. La filosofia speculativa ricerca quell'essenza.

2. I filosofi non possono mai sperare di formulare questi primi principi metafisici in modo conclusivo. Vi si oppongono inesorabilmente debolezze di comprensione e deficienze di linguaggio. Parole e frasi devono essere estese a significare generalità estranee al loro uso ordinario; e quantunque tali elementi del linguaggio siano fissati come tecnicismi, pure essi rimangono metafore che tacitamente richiedono un salto dell'immaginazione.

Non c'è primo principio in se stesso inconoscibile che non possa essere colto da un lampo di intuizione. Ma lasciando da parte le difficoltà di linguaggio, la carenza di penetrazione fantastica impedisce un progresso in ogni altra forma che non sia quella di un accostamento asintotico ad uno schema di principi definibili soltanto in termini di quell'ideale che essi dovrebbero soddisfare.

La difficoltà risiede nell'aspetto empirico della filosofia. Il nostro dato è il mondo così com'è, includendo noi stessi; e questo mondo così com'è, si offre all'osservazione quale tema della nostra esperienza immediata.

L'elucidazione dell'esperienza immediata è l'unica giustificazione di qualsiasi pensiero; e il punto di partenza del pensiero è l'osservazione analitica dei componenti di questa esperienza. Ma noi non siamo consapevoli di alcuna analisi ben definita e completa dell'esperienza immediata, nei termini dei vari dettagli che costituiscono la sua definitezza. Noi osserviamo abitualmente col metodo della differenza. A volte vediamo un elefante e a volte no. Il risultato è che un elefante, quando è

presente, si nota. La facilità dell'osservazione dipende dal fatto che l'oggetto osservato è importante quando è presente, ed anche, talvolta, quando è assente.

I primi princípi metafisici non possono mai esser privi di esemplificazione. Non potremo mai afferrare il mondo reale sottraendoci alla loro influenza. Perciò, il metodo di inchiodare il pensiero alla accurata sistematizzazione di una discriminazione dettagliata, già effettuata da osservazioni antecedenti, non vale per la scoperta della metafisica. Questo fallimento del metodo dell'empirismo rigoroso non si limita alla metafisica. Esso capita tutte le volte che cerchiamo generalizzazioni più larghe. Nelle scienze naturali questo metodo rigoroso è il metodo baconiano dell'induzione, un metodo che, seguito coerentemente, lascerebbe la scienza sempre al punto di prima. Quello che Bacone dimenticò fu il gioco di un'immaginazione libera, controllata dalle esigenze della coerenza e della logica. Il vero metodo della scoperta è come il volo di un aeroplano.

Parte dalla terra di un'osservazione particolare; fa un volo nell'aria leggera della generalizzazione fantastica e di nuovo atterra per una nuova osservazione; resa acuta dalla interpretazione razionale. La ragione del successo di questo metodo di razionalizzazione fantastica è che, anche quando il metodo della differenza fallisce, quei fattori che sono costantemente presenti possono tuttavia essere osservati sotto l'influenza del pensiero fantastico. Questo pensiero provvede le differenze che l'osservazione diretta non riesce a trovare. Può persino divertirsi con l'incoerenza; e può così gettare luce sugli elementi dell'esperienza coerenti e persistenti confrontandoli con quello che nell'immaginazione è incoerente con essi. Il giudizio negativo è l'acme dell'attività mentale. Ma bisogna aderire rigorosamente alle condizioni necessarie per il successo della costruzione fantastica. In primo

luogo questa costruzione deve avere la sua origine nella generalizzazione di particolari fattori osservati in temi particolari di interesse umano; per esempio, in fisica o in fisiologia, o in psicologia o in estetica, o in convinzioni etiche, o in sociologia, o nelle lingue, concepite come riserve dell'esperienza umana. In tal modo si garantisce il primo requisito, cioè che vi sia in ogni caso qualche importante applicazione. Il successo dell'esperimento fantastico deve sempre essere provato dalla possibilità di applicazione dei suoi risultati al di là del luogo limitato dove ha avuto origine. In mancanza di una applicazione così estesa, una generalizzazione che parta dalla fisica, per esempio, rimane semplicemente un'altra espressione di nozioni applicabili alla fisica. La generalizzazione filosofica parzialmente riuscita, se derivata dalla fisica, troverà applicazione in campi di esperienza al di là della fisica. Illuminerà l'osservazione in quei campi remoti in modo che vi si potranno distinguere princípi generali in processo di chiarificazione, quei princípi generali, i quali in assenza della generalizzazione fantastica, sono oscurati dalla loro persistente esemplificazione.

Il primo requisito è perciò di procedere col metodo della generalizzazione, in modo che ci sia certamente qualche applicazione, e la prova di un certo successo è l'applicazione al di là dell'origine immediata. In altre parole, si è ottenuta una qualche visione sinottica.

In questa descrizione del metodo filosofico, il termine "generalizzazione filosofica" significava "la utilizzazione di nozioni specifiche, che si applicano ad un gruppo ristretto di fatti, per indovinare nozioni generiche applicabili a tutti i fatti".

Nel loro uso di questo metodo le scienze naturali hanno mostrato una curiosa mescolanza di razionalismo e irrazionalismo. Il loro prevalente stile di pensiero è

stato ardentemente razionalistico entro i suoi confini, e dogmaticamente irrazionale, al di là di questi confini. In pratica tale attitudine tende a diventare una negazione dogmatica del fatto che vi siano, nel mondo, fattori non completamente esprimibili nei termini delle loro nozioni primarie, senza ulteriore generalizzazione. Tale negazione è la auto-negazione del pensiero.

La seconda condizione per il successo della costruzione fantastica è il perseguimento senza esitazioni dei due ideali razionalistici: la coerenza e la perfezione logica.

La perfezione logica non esige qui una spiegazione dettagliata. Un esempio della sua importanza è dato dal ruolo della matematica nel campo ristretto delle scienze naturali. La storia della matematica mostra la generalizzazione di nozioni speciali osservate in casi particolari. In ogni ramo della matematica le nozioni si presuppongono a vicenda. È una caratteristica notevole della storia del pensiero che rami della matematica sviluppati sotto l'impulso puramente fantastico, così controllati, ricevano finalmente la loro applicazione importante. Forse ci vorrà del tempo. Le sezioni coniche hanno dovuto aspettare per milleottocento anni. In tempi più recenti la teoria della probabilità, la teoria dei tensori, la teoria delle matrici sono casi di questo genere.

Il requisito della coerenza è il grande preservatore della sanità razionalistica. Ma la validità della sua critica non è sempre ammessa. Se consideriamo le controversie filosofiche, troveremo che i contendenti tendono a richiedere coerenza dai loro avversari, e a dispensarne se stessi. È stato osservato che un sistema filosofico non è mai confutato; è solo abbandonato. La ragione è che le contraddizioni logiche, eccetto come temporanee inavvertenze della mente — numerose, sebbene temporanee — sono i più gratuiti degli errori; e

generalmente sono insignificanti. Perciò, dopo la critica, i sistemi non mostrano delle semplici illogicità. Essi soffrono di inadeguatezza e di incoerenza. Alla mancata inclusione di alcuni ovvi elementi dell'esperienza nel campo del sistema si risponde negando sfacciatamente i fatti. Inoltre, finché un sistema filosofico conserva ancora un po' del fascino della novità, gode di una indulgenza plenaria per la sua mancanza di coerenza. Ma dopo che è diventato ortodosso ed è insegnato autorevolmente, esso è sottoposto a una critica più tagliente. Si trovano intollerabili i suoi dinieghi e le sue incoerenze, e comincia una reazione.

L'incoerenza è la sconessione arbitraria degli elementi primi. Nella filosofia moderna i due tipi di sostanza di Cartesio, corporea e mentale, sono un esempio di incoerenza. Non c'è ragione, nella filosofia di Cartesio, per cui non possa esservi un mondo unisostanziale, solo corporeo, o unisostanziale, solo spirituale. Secondo Cartesio, un individuo sostanziale "non ha bisogno di niente, se non di se stesso, per esistere". In tal modo il sistema trasforma in virtù la propria incoerenza. D'altra parte i fatti sembrano connessi, mentre il sistema di Cartesio non lo è; ad esempio, nella trattazione del problema corpo-mente. Il sistema cartesiano ovviamente dice qualcosa di vero, ma le sue nozioni sono troppo astratte per penetrare nella natura delle cose.

L'attrattiva della filosofia di Spinoza sta nella sua modificazione della posizione di Cartesio nel senso di una maggiore coerenza. Egli comincia con una sostanza, *causa sui*, e ne considera gli attributi essenziali e i modi particolari, cioè le "*affectiones substantiae*". Il salto nel sistema è l'arbitraria introduzione dei "modi". E tuttavia una molteplicità di modi è un requisito fisso, se lo schema deve mantenere un riferimento diretto alla

molteplicità delle occasioni nel mondo di cui si ha esperienza.

La filosofia dell'organismo è strettamente legata allo schema spinoziano. Ma si distingue per l'abbandono della forma di pensiero soggetto-predicato, per quanto riguarda il presupposto che questa forma sia l'espressione diretta della caratterizzazione ultima del fatto. Il risultato è che si evita il concetto "sostanza-qualità"; e che la descrizione morfologica è sostituita dalla descrizione di un processo dinamico. Inoltre i "modi" di Spinoza diventano ora puri fatti; in modo che la loro analisi, sebbene accresca la nostra conoscenza, non ci conduce alla scoperta di un livello più alto di realtà. La coerenza, che il sistema cerca di preservare, è la scoperta che il processo, o concrenza, di ogni entità reale include fra i suoi componenti le altre entità reali. In tal modo la visibile solidarietà del mondo riceve la sua spiegazione.

In ogni teoria filosofica c'è un elemento ultimo che è reale in virtù dei suoi accidenti. Può solo essere caratterizzato mediante le sue realizzazioni accidentali, e a parte questi accidenti è privo di realtà. Nella filosofia dell'organismo questo elemento ultimo è chiamato "creatività", e Dio è il suo primordiale, intemporale accidente. Nelle filosofie monistiche, di Spinoza o dell'idealismo assoluto, questo elemento ultimo è Dio, il quale è indifferentemente chiamato l'"Assoluto". In questi schemi monistici, si dà illegittimamente a questo elemento ultimo una realtà finale "eminente", al di là di quella attribuita a tutti i suoi accidenti. In questa posizione generale la filosofia dell'organismo sembra avvicinarsi di più a certi aspetti del pensiero Indiano o Cinese, che al pensiero dell'Asia Occidentale o Europeo. Una parte considera finale il processo; l'altra il fatto.

3. A sua volta ogni filosofia dovrà subire una revisione. Ma il groviglio dei sistemi filosofici esprime una varietà di verità generali sull'universo, che aspettano di essere coordinate e assegnate alle loro diverse sfere di validità. Tale progresso nella coordinazione è reso possibile dal progresso della filosofia; e in questo senso la filosofia ha progredito da Platone in poi. Secondo questa descrizione dei risultati raggiunti dal razionalismo, l'errore maggiore in filosofia è l'esagerazione.

L'intenzione di generalizzare è buona, ma la stima del successo è esagerata. Ci sono due forme principali di questa esagerazione. Una forma è quella che ho chiamato altrove² "l'errore della concretezza mal posta". L'errore consiste nel trascurare il grado di astrazione che è implicito quando si consideri una entità reale unicamente in quanto essa esemplifica certe categorie del pensiero. Ci sono aspetti dei fatti che sono semplicemente ignorati fintantoché noi limitiamo il pensiero a queste categorie. Bisogna, così, misurare il successo di una filosofia dal suo aver evitato, relativamente, questo errore, di limitare il pensiero entro le proprie categorie.

L'altra forma di esagerazione consiste in una falsa stima del procedimento logico riguardo alla certezza e alle premesse. La filosofia è stata ossessionata dall'infelice opinione che il suo metodo consista nell'indicare dogmaticamente delle premesse che siano rispettivamente chiare, distinte, e certe; e nell'erigere su queste premesse un sistema deduttivo di pensiero.

Ma esprimere accuratamente le generalizzazioni ultime è il fine della discussione e non la sua origine. La filosofia è stata sviata dall'esempio della matematica; ma persino in matematica la formulazione degli

² Cfr. *Science and the Modern World*, cap. III, (tr. it. *La scienza e il mondo moderno*, Milano, Bompiani, II ed. 1959).

ultimi principi logici è piena di difficoltà, sinora insuperabili³. La verifica di uno schema razionalistico deve essere cercata nel suo successo generale, e non nella particolare certezza, o chiarezza iniziale, dei suoi primi principi. A questo proposito bisogna notare l'abuso della dimostrazione *ex absurdo*; molti ragionamenti filosofici ne sono viziati. L'unica conclusione logica che si può trarre, quando da una catena di ragionamenti sorge una contraddizione, è che almeno una delle premesse incluse nell'inferenza è falsa. Si assume invece affrettatamente, senza chiedersi altro, che la premessa difettosa possa essere localizzata immediatamente.

In matematica questa assunzione è spesso giustificata, e i filosofi ne sono stati sviati. Ma in mancanza di un ben definito schema categoriale di entità, che fanno capo a un sistema metafisico soddisfacente, ogni premessa in una argomentazione filosofica deve essere sospetta.

La filosofia non riacquisterà la posizione che le compete, finché non si riconoscerà che la graduale elaborazione di schemi categoriali, accuratamente formulati per ogni stadio del progresso, è il suo vero obiettivo. Ci potranno essere schemi rivali, contrastanti fra di loro; ognuno con i suoi meriti e i suoi difetti. Lo scopo della ricerca sarà allora di conciliare le differenze. Le categorie metafisiche non sono affermazioni dogmatiche del visibile; sono tentativi di formulazione delle generalità ultime.

Se consideriamo un qualsiasi schema di categorie filosofiche come una asserzione complessa, e gli applichiamo l'alternativa logica vero-falso, la risposta sarà che lo schema è falso. La stessa risposta dovrà essere data a

³ Cfr. *Principia Mathematica*, di Bertrand Russell e A. N. Whitehead vol. I, Introduzione e Introduzione alla seconda edizione. Queste discussioni introduttive sono praticamente, e nella seconda edizione completamente, dovute a Russell.

una domanda analoga intorno ai principi attualmente formulati da una qualsiasi scienza.

Lo schema è vero con qualificazioni, eccezioni, limitazioni, non formulate, e nuove interpretazioni in termini di nozioni più generali. Non sappiamo ancora come riformulare lo schema secondo una verità logica. Ma lo schema è una matrice dalla quale si possono trarre proposizioni vere applicabili a circostanze particolari. Riguardo alla discriminazione delle circostanze rispetto alle quali lo schema è valido, al momento attuale possiamo solo affidarci ai nostri istinti educati.

L'utilità di una tale matrice è di argomentare da essa arditamente ed in modo rigorosamente logico. Lo schema dovrebbe perciò essere formulato con la massima precisione e accuratezza, in modo da permettere tale argomentazione. La conclusione dell'argomentazione dovrebbe essere quindi confrontata con le circostanze alle quali dovrebbe applicarsi.

Il primo vantaggio così ottenuto è che l'esperienza non viene interrogata con la ottusa brutalità del senso comune. L'osservazione acquista una penetrazione più elevata a causa dell'aspettativa evocata dalla conclusione dell'argomentazione.

Il risultato di questo procedimento prende una di queste tre forme: 1) la conclusione può accordarsi con i fatti osservati; 2) la conclusione può mostrare un accordo generale, con disaccordo nei dettagli; 3) la conclusione può essere in completo disaccordo con i fatti.

Nel primo caso, i fatti sono conosciuti più adeguatamente e si è chiarita la possibilità di applicazione del sistema al mondo. Nel secondo caso, si richiede una revisione critica dell'osservazione sia dei fatti che dei dettagli dello schema. La storia del pensiero mostra che false interpretazioni di fatti osservati vengono incluse nelle registrazioni dell'osservazione. Cosicché sono

dubbie sia la teoria sia le nozioni reperite riguardo ai fatti. Nel terzo caso si richiede una riorganizzazione fondamentale della teoria o limitandola a qualche settore speciale, o abbandonando completamente le sue maggiori categorie di pensiero.

Dacché è stata posta la base iniziale di una vita razionale, con una lingua civilizzata, tutto il pensiero produttivo è proceduto o per mezzo della intuizione poetica degli artisti, o per mezzo della elaborazione fantastica di schemi di pensiero passibili di utilizzazione come premesse logiche. In qualche misura il progresso è sempre un superamento di ciò che è ovvio.

Il razionalismo non si scuote mai di dosso il suo stato di avventura sperimentale. Le influenze combinate della matematica e della religione, che hanno così grandemente contribuito al sorgere della filosofia, hanno avuto anche l'infelice effetto di aggiogarla al dogmatismo statico. Il razionalismo è un'avventura, progressiva e mai definitiva, nella chiarificazione del pensiero. Ma è tale avventura, in cui ha importanza anche un successo parziale.

4. Il campo di una scienza particolare è limitato ad un solo genere di fatti, nel senso che non si fa nessuna affermazione riguardo a fatti che stanno fuori da quel genere. Il fatto stesso che una scienza, che riguarda un gruppo di fatti, sia sorta spontaneamente, garantisce che fatti di quel tipo hanno fra loro rapporti ben definiti che sono evidentissimi a tutta l'umanità. L'evidenza comune delle cose sorge quando la loro apprensione esplicita comporta un'importanza immediata ai fini della sopravvivenza o del piacere — cioè a dire, ai fini dell' "essere" e del "benessere". Elementi dell'esperienza umana, isolati in questo modo, sono quelli riguardo ai quali la lingua è ricca e, dentro i propri limiti, pre-

cisa. Le scienze particolari, pertanto, si occupano di temi facili ad essere ispezionati ed espressi con parole.

Lo studio della filosofia è un viaggio verso più ampie generalizzazioni. Per questa ragione nell'infanzia della scienza, quando lo sforzo maggiore consisteva nello scoprire le idee più generali utilmente applicabili al tema in questione, la filosofia non era chiaramente distinta dalla scienza. Anche oggi, una nuova scienza con qualche novità sostanziale nelle sue idee è considerata in qualche modo tipicamente filosofica. Negli stadi successivi la maggior parte delle scienze, a parte eventuali disturbi, accettano senza esitazioni le nozioni generali nei termini delle quali esse si sviluppano. L'importanza maggiore viene data all'accordo e alla verifica diretta di affermazioni più particolari. In questi periodi gli scienziati ripudiano la filosofia; Newton, giustamente soddisfatto dei suoi principi fisici, rinnegò la metafisica.

La sorte della fisica newtoniana ci avverte che c'è uno sviluppo dei primi principi scientifici, e che la loro forma originaria può essere salvata soltanto da interpretazioni del loro significato e limitazioni del loro campo di applicazione — interpretazioni e limitazioni non sospettate nel primo periodo di impiego pieno di successo. Un capitolo della storia della cultura riguarda la crescita delle generalizzazioni. In questo capitolo si vede che le generalizzazioni più antiche, come le colline più antiche, sono erose e diminuiscono di altezza, sorpassate da rivali più giovani.

Un fine della filosofia è dunque la sfida delle mezze verità che costituiscono i primi principi scientifici. La sistematizzazione del sapere non può essere fatta in compartimenti stagni. Tutte le verità generali si condizionano l'una con l'altra; e il limite della loro applicazione non può essere definito adeguatamente, indipendentemente dalla loro correlazione, operata da genera-

lizzazioni ancora più ampie. La critica dei principi deve consistere principalmente nella determinazione del giusto significato da assegnare alle nozioni fondamentali delle varie scienze, quando queste nozioni siano considerate, rispetto al loro stato, l'una relativamente all'altra. La determinazione di questo stato richiede una generalizzazione che trascenda ogni particolare argomento.

Se possiamo prestar fede alla tradizione pitagorica, il sorgere della filosofia europea fu promosso in larga misura dallo svilupparsi della matematica come scienza di generalizzazione astratta. Ma nel suo sviluppo successivo il metodo della filosofia è stato poi anche viziato dall'esempio della matematica. Il metodo fondamentale della matematica è la deduzione; il metodo fondamentale della filosofia è la generalizzazione descrittiva. Sotto l'influenza della matematica, la deduzione è stata imposta alla filosofia come il suo metodo tipico, invece di prendere il suo vero posto come essenziale metodo ausiliario di verifica, col quale saggiare la portata delle generalizzazioni. Questa incomprendenza del metodo filosofico ha steso un'ombra sul considerevolissimo successo della filosofia nel provvedere nozioni generiche, che rendono più chiara la nostra comprensione dei fatti dell'esperienza. La revisione di Platone, Aristotele, Tommaso d'Aquino, Cartesio, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume, Kant, Hegel, significa semplicemente che le idee, che questi uomini hanno introdotto nella tradizione filosofica, debbono essere applicate con limitazioni, adattamenti e inversioni, loro sconosciuti o persino da loro esplicitamente ripudiati. Una nuova idea introduce una nuova alternativa; e non siamo meno debitori ad un pensatore quando adottiamo l'alternativa che egli ha scartata. La filosofia non ritorna mai alla sua primitiva posizione dopo la comparsa sconvolgente di un grande filosofo.

5. Ogni scienza deve trovarsi i propri strumenti. Lo strumento richiesto per la filosofia è il linguaggio. Così la filosofia rimodella il linguaggio nello stesso modo in cui, in una scienza fisica, strumenti preesistenti vengono rimodellati. È esattamente a questo punto che l'appello ai fatti è una operazione difficile. Questo appello non è unicamente all'espressione dei fatti nelle affermazioni verbali correnti. La adeguatezza di queste frasi è il maggior problema in questione. È vero che l'accordo generale dell'umanità, riguardo ai fatti esperiti è meglio espresso con il linguaggio. Ma il linguaggio della letteratura si mostra inefficiente precisamente quando ha il compito di esprimere in forma esplicita le generalizzazioni più ampie — proprio quelle generalizzazioni che la metafisica tenta di esprimere.

Il fatto è che ogni proposizione si riferisce ad un universo che mostra un qualche sistematico carattere metafisico. Distaccate da questo sfondo, le entità separate che formano la proposizione, e la proposizione presa come un tutto, sono senza carattere determinato. Nulla è stato definito, perché ogni entità definita ha bisogno di un universo sistematico che le fornisca le condizioni necessarie. Così ogni proposizione che proponga un fatto deve, nella sua analisi completa, proporre il carattere generale dell'universo richiesto per quel fatto. Non ci sono fatti autosufficienti, che fluttuino in una non-entità. Questa dottrina, della impossibilità di strappare una proposizione dal suo contesto sistematico nel mondo reale, è una conseguenza diretta delle fondamentali spiegazioni categoriali, quarta e ventesima, che cercheremo di sviluppare e illustrare. Una proposizione può contenere una verità parziale perché richiede solo un certo tipo di ambiente sistematico, che è presupposto nel suo significato. Non si riferisce all'universo in tutti i suoi dettagli.

Uno scopo pratico della metafisica è l'analisi. accu-

rata delle proposizioni; non solo delle proposizioni metafisiche, ma di comunissime proposizioni come "c'è carne a cena oggi", e "Socrate è mortale". Quel particolare genere di fatti che costituisce il campo di una scienza speciale richiede un presupposto metafisico comune riguardo all'universo. Accettare espressioni verbali come espressioni adeguate di proposizioni è semplicemente da creduloni. La distinzione fra espressioni verbali e proposizioni complete è una delle ragioni per cui la rigorosa alternativa logica "vero o falso" è in così larga misura irrilevante per la ricerca di conoscenze.

L'eccessiva fiducia nelle espressioni linguistiche è stata la ben nota ragione che ha viziato tanta parte della filosofia e della fisica fra i Greci e fra i pensatori medioevali, che continuarono le tradizioni greche. Per esempio John Stuart Mill scrive: "Essi (i Greci) avevano grande difficoltà nel distinguere tra cose che la loro lingua confondeva, o nel raggruppare mentalmente cose che essa distingueva; e difficilmente potevano riunire gli oggetti naturali in altre classi che non fossero quelle offerte dalle espressioni popolari del loro paese; o per lo meno non potevano non immaginare che quelle classi fossero naturali, e tutte le altre arbitrarie e artificiali. Di conseguenza la ricerca scientifica fra le scuole speculative greche, e i loro seguaci nel Medioevo, fu poco più di un esame e una analisi delle nozioni connesse con il linguaggio comune. Essi ritenevano di poter venire a conoscere i fatti mediante la determinazione del significato delle parole"⁴; Mill quindi procede a citare da Whewell⁵ un paragrafo che mostra lo stesso difetto del pensiero greco.

Ma né Mill né Whewell risalgono fino alle fonti di

⁴ Cfr. *Logic*, Libro V, cap. III.

⁵ Cfr. *WHEWELL, History of the Inductive Sciences*.

questa difficoltà circa il linguaggio. Entrambi presuppongono che il linguaggio enunci proposizioni ben definite. Questo non è per nulla vero. Il linguaggio è interamente indeterminato, a causa del fatto che ogni evento presuppone un qualche tipo sistematico di ambiente.

Per esempio, la parola "Socrate", riferita al filosofo, potrebbe, in una frase, stare per un'entità che presupponga uno sfondo più chiaramente definito di quello che la parola "Socrate", con lo stesso riferimento, presupporrebbe in un'altra frase. La parola "mortale" offre un'analogia possibile. Un linguaggio preciso deve esigere una conoscenza metafisica completa.

Il linguaggio tecnico della filosofia rappresenta i tentativi di varie scuole di pensiero per ottenere un'esplícita espressione delle idee generali presupposte dai fatti di esperienza. Ne segue che ogni novità nelle dottrine metafisiche mostra in qualche misura una discrepanza con le descrizioni dei fatti che si trovano nella letteratura filosofica corrente. L'ampiezza della discrepanza misura l'ampiezza del disaccordo metafisico. Pertanto mostrare che le dottrine di una scuola metafisica non seguono dall'espressione verbale dei fatti accettati da un'altra scuola non è una critica valida. Il nocciolo della questione è che le dottrine in questione offrano una più vicina approssimazione alle proposizioni completamente espresse.

La verità pura e semplice non è altro che quella rappresentazione adeguata che le nature composite delle realtà organiche del mondo possono trovare nella natura divina. Tali rappresentazioni compongono la "natura conseguente" di Dio, che si evolve in relazione all'evolversi del mondo, senza derogare all'eterna completezza della sua natura concettuale primordiale. In questo modo viene mantenuto il "principio ontologico", dal momento che non ci può essere verità determinata,

che metta imparzialmente in relazione le esperienze parziali delle molte entità reali, eccetto quell'unica entità reale alla quale può essere riferita. La reazione del mondo temporale sulla natura di Dio sarà presa in considerazione in seguito, nella Parte V: essa è denominata "la natura conseguente di Dio".

Tutto ciò che si trova "in pratica" deve giacere entro il campo della descrizione metafisica. Quando nella descrizione manca l'inclusione della "pratica", la metafisica è inadeguata e richiede una revisione. Non ci può essere appello alla pratica per supplire alla metafisica, fintantoché rimaniamo soddisfatti delle nostre dottrine metafisiche. La metafisica non è altro che la descrizione delle generalizzazioni che si applicano a tutti i dettagli della pratica.

Nessun sistema metafisico può sperare di soddisfare interamente a questi requisiti pragmatici. Nel migliore dei casi un tale sistema rimarrà solo un'approssimazione alle verità generali che si ricercano. In particolare, non ci sono certezze assiomatiche precisamente formulate dalle quali cominciare. Non c'è nemmeno la lingua in cui inquadrarle. L'unico procedimento possibile è di cominciare da espressioni verbali che, prese per se stesse nel significato corrente delle loro parole, sono mal definite ed ambigue. Queste non sono premesse a partire dalle quali si debba subito ragionare, senza averle elucidate con una ulteriore discussione; sono tentativi di formulare i principi generali che saranno esemplificati nella successiva descrizione dei fatti di esperienza. Questa elaborazione successiva dovrebbe elucidare i significati da attribuirsi alle parole e espressioni impiegate. Tali significati non possono essere accuratamente compresi prescindendo da una comprensione altrettanto accurata dello sfondo metafisico che l'universo offre loro. Ma un linguaggio non può essere che ellittico, e occorre un salto

della fantasia per capirne il significato, nella sua rilevanza all'esperienza immediata. La posizione della metafisica nello sviluppo della cultura non può essere capita senza ricordare che nessuna affermazione verbale è la espressione verbale adeguata di una proposizione.

Un vecchio sistema metafisico già stabilito ottiene una falsa aria di precisione adeguata per il fatto che le sue parole e espressioni sono passate nella letteratura corrente. Così le proposizioni espresse nel suo linguaggio sono più facilmente messe in relazione con le nostre fuggevoli intuizioni della verità metafisica. Quando ci fidiamo di queste affermazioni verbali e argomentiamo come se esse analizzassero adeguatamente il significato, siamo indotti in difficoltà, che prendono l'aspetto di negazione di quello che in pratica è presupposto. Ma quando esse vengono proposte come primi principi, assumono un'aria immeritata di sobria evidenza. Il loro difetto è che le proposizioni vere che esse esprimono perdono il loro carattere fondamentale quando vengono sottoposte ad espressioni adeguate. Per esempio consideriamo proposizioni del tipo "l'erba è verde" e "la balena è grande". Questa forma di affermazione soggetto-predicato sembra condurre, molto semplicemente, direttamente ad un principio metafisico; e tuttavia in questi esempi nasconde significati tanto complessi e diversi.

6. Si è rimproverato alla filosofia speculativa di essere troppo ambiziosa. Il razionalismo, si ammette, è il metodo mediante il quale si ha un progresso nell'ambito delle scienze particolari. Tuttavia si ritiene che questo successo limitato non debba incoraggiare tentativi di costruire schemi ambiziosi che esprimano la natura generale delle cose.

Una delle giustificazioni che si adducono per questa critica è l'insuccesso: il pensiero europeo viene rappre-

sentato come ricoperto alla rinfusa di sistemi metafisici, abbandonati e non armonizzati.

Tale asserzione tacitamente vincola la filosofia alla vecchia prova dogmatica. Lo stesso criterio condannerebbe la scienza all'insuccesso. Non ci serviamo della fisica del diciassettesimo secolo piú che della filosofia cartesiana di quel secolo. E tuttavia, entro certi limiti, entrambi i sistemi esprimono importanti verità. Inoltre stiamo cominciando a capire le categorie piú vaste che definiscono i limiti della loro corretta applicazione. Naturalmente, in quel secolo, dominavano punti di vista dogmatici; sicché la validità sia delle nozioni fisiche che delle nozioni cartesiane era male interpretata. L'umanità non sa mai chiaramente quello che cerca. Quando diamo uno sguardo d'insieme alla storia del pensiero e similmente alla storia della pratica, scopriamo che si prova un'idea dopo l'altra, se ne definiscono i limiti, e se ne estrae il nocciolo di verità. C'è molta verità nella frase retorica di Agostino: *securus judicat orbis terrarum*, se applicata all'istinto per le avventure intellettuali, richiesto in epoche particolari. Quanto meno, gli uomini fanno quello che possono nel lavoro di sistematizzazione, e di conseguenza ottengono qualcosa. La prova giusta non è quella della definitività, ma del progresso.

Ma l'obiezione maggiore, originata nel sedicesimo secolo e alla quale Francesco Bacone ha dato l'espressione definitiva, è l'inutilità della speculazione filosofica. Questa obiezione assume che noi dovremmo descrivere fatti dettagliati, ed estrarne le leggi con una generalizzazione strettamente limitata alla sistematizzazione dei dettagli descritti. Un'interpretazione generale, si sostiene, non ha nulla a che fare con questo procedimento; e così ogni sistema di interpretazione generale, sia esso vero o falso, rimane intrinsecamente sterile. Sfor-

tunatamente per questa obiezione, non ci sono fatti bruti, auto-contenuti, che a prescindere dall'interpretazione possano essere intesi quali elementi di un sistema. Ogni volta che tentiamo di esprimere il materiale della esperienza immediata, scopriamo che la comprensione di essa ci conduce al di là di essa, ai suoi contemporanei, al suo passato, al suo futuro, e agli universali, nei termini dei quali la sua definitezza è mostrata. Ma questi universali, proprio per il loro carattere di universalità, rappresentano la potenzialità di altri fatti con tipi variabili di definitezza. Così la comprensione dell'immediato, bruto fatto richiede la sua interpretazione metafisica, come elemento di un mondo dotato di qualche relazione sistematica con esso. Quando il pensiero arriva sulla scena trova le interpretazioni come dato di fatto. La filosofia non dà inizio alle interpretazioni. La sua ricerca di uno schema razionalistico è la ricerca di una critica piú adeguata, e di una piú adeguata giustificazione delle interpretazioni che siamo obbligati a impiegare. La nostra esperienza abituale è un miscuglio di fallimento e di successo nell'impresa dell'interpretazione. Se desideriamo una testimonianza di esperienze non interpretate dobbiamo chiedere a una pietra di scrivere la propria autobiografia. Ogni memoria scientifica nella sua trascrizione dei "fatti" è tutta impastata di interpretazione. La metodologia della interpretazione razionale è il prodotto della saltuaria imprecisione della coscienza. Elementi che brillano di immediata precisione in alcune circostanze, in altre si ritraggono nella penombra, e in completa oscurità in altre occasioni. E tuttavia tutte le occasioni si proclamano realtà entro il flusso di un mondo che domanda una unità di interpretazione.

La filosofia è l'autocorrezione da parte della coscienza del proprio iniziale eccesso di soggettivismo. Ogni occasione reale aggiunge alle circostanze della propria

origine ulteriori elementi formativi che ne approfondiscono la peculiare individualità. La coscienza è soltanto l'ultimo e il più grande di tali elementi, mediante il quale il carattere selettivo dell'individuo oscura la totalità esterna dal quale ha origine e che esso rappresenta. Un individuo reale, di tale grado più elevato, è connesso con la totalità delle cose mediante la sua semplice realtà; ma ha raggiunto la sua individuale profondità d'essere per mezzo di un'accentuazione selettiva limitata ai propri fini. Il compito della filosofia è di recuperare la totalità oscurata dalla selezione. Essa ricolloca nell'esperienza razionale ciò che è stato sommerso nell'esperienza sensoriale più alta ed è stato spinto ancor più a fondo dalle operazioni iniziali della coscienza stessa. La selettività dell'esperienza individuale è morale fino a tanto che si conforma alla misura dell'importanza, rivelata nella visione razionale; e inversamente la conversione dell'intuizione intellettuale in una forza emotiva corregge l'esperienza sensibile nella direzione della moralità. La correzione è in proporzione alla razionalità dell'intuizione.

La moralità del punto di vista è inseparabilmente congiunta con la generalità del punto di vista. L'antitesi fra il bene generale e l'interesse individuale può essere abolita solo quando l'individuo è tale che il suo interesse è il bene generale, mostrando così di saper perdere le intensità minori al fine di ritrovarle, con più raffinata composizione, in una più vasta ondata di interesse.

La filosofia si libera dalla taccia di inefficienza mediante la sua stretta relazione con la religione e con la scienza, naturale e sociologica. Raggiunge la sua importanza maggiore fondendo le due, cioè religione e scienza, in un unico schema razionale di pensiero. La religione dovrebbe connettere la generalità razionale

della filosofia con le emozioni e gli scopi che sgorgano dalla esistenza di una società particolare, in una epoca particolare, e sono condizionati da antecedenti particolari. La religione è la traduzione di idee generali in pensieri particolari, emozioni particolari e scopi particolari; è diretta allo scopo di allargare l'interesse individuale al di là del suo individualismo auto-distruttivo. La filosofia scopre la religione e la modifica; e d'altra parte la religione è fra i dati dell'esperienza che la filosofia deve intessere nel proprio schema. La religione è un estremo desiderio di infondere nell'insistente individualismo dell'emozione quella generalità atemporale che appartiene principalmente al solo pensiero concettuale. Negli organismi più evoluti le differenze di ritmo fra le semplici emozioni e le esperienze concettuali producono tedio della vita, ove questa fusione suprema non sia stata effettuata. I due aspetti dell'organismo richiedono una riconciliazione nella quale le esperienze emotive esemplifichino una giustificazione concettuale, e le esperienze concettuali trovino una esemplificazione emotiva.

Questa richiesta di una giustificazione intellettuale della esperienza bruta è pure stata la forza motrice nel progresso della scienza europea. In questo senso l'interesse scientifico è solo una variante dell'interesse religioso. Un esame della devozione scientifica alla "verità", come a un ideale, confermerà questa affermazione.

C'è tuttavia una grave divergenza fra scienza e religione rispetto alle fasi dell'esperienza individuale di cui esse si occupano. La religione si concentra sull'armonia del pensiero razionale con la reazione sensibile ai "percepta" dai quali ha origine l'esperienza. La scienza si occupa dell'armonia del pensiero razionale con i "percepta" stessi. Quando la scienza si occupa di emozioni, queste emozioni sono dei "percepta" e non delle pas-

sioni immediate — l'emozione di altri e non la nostra; o almeno, nostra nel ricordo e non nell'immediatezza. La religione si occupa della formazione del soggetto dell'esperienza; mentre la scienza si occupa degli oggetti che sono i dati che formano la fase primaria di questa esperienza. Il soggetto ha origine da, e fra, condizioni date; la scienza concilia il pensiero con questo fatto primario; e la religione concilia il pensiero che è incluso nel processo con la reazione sensibile inclusa nello stesso processo. Il processo non è altro che lo stesso soggetto dell'esperienza. In questa spiegazione si presume che un soggetto dell'esperienza sia una occasione di reazione sensibile al mondo reale. La scienza scopre le esperienze religiose fra i suoi "percepta"; e la religione scopre i concetti scientifici fra le esperienze concettuali, che debbono essere fuse con le reazioni sensibili particolari.

La conclusione di questa discussione è, in primo luogo, la asserzione della vecchia dottrina che una vastità di pensiero reagente a una intensità di esperienza sensibile appare come un'estrema affermazione di esistenza; in secondo luogo, l'asserzione che, empiricamente, lo sviluppo di pensieri che si auto-justificano è stato ottenuto mediante un complesso processo di generalizzazione da argomenti particolari, di schematizzazione fantastica delle generalizzazioni, e infine mediante il rinnovato confronto dello schema fantastico con l'esperienza diretta alla quale dovrebbe applicarsi.

Non c'è ragione di limitare la generalizzazione ad uno stadio particolare. Ogni fase di generalizzazione presenta le singolarità individuali che vengono fuori proprio in quello stadio e in nessun altro. Ci sono singolarità connesse con il movimento di una sbarra di acciaio, che vengono oscurate se ci rifiutiamo di astrarre dalle molecole individuali; e ci sono certe singolarità

che riguardano il comportamento umano, che vengono oscurate se ci rifiutiamo di astrarre dalle particolarità individuali di alcuni tipi speciali. Nello stesso modo, ci sono certe verità generali, riguardo alle cose reali nel mondo comune dell'attualità, che verranno oscurate quando l'attenzione sia limitata a qualche dettagliato modo particolare di considerarle. Queste verità generali, che hanno parte nel significato di ogni nozione particolare che riguarda l'azione delle cose, sono il tema della filosofia speculativa.

La filosofia distrugge la propria utilità quando indulge a brillanti tentativi di spiegazione. In tal caso sconfina con un equipaggiamento sbagliato nel campo delle scienze particolari. Il suo appello finale è alla coscienza generale di quello che in pratica noi sperimentiamo. Qualsiasi filo di presupposizione che caratterizzi l'espressione sociale attraverso le varie epoche della società razionale, deve trovare il suo posto nella teoria filosofica. L'ardire speculativo deve essere controbilanciato da una completa umiltà di fronte alla logica e di fronte al fatto. È una malattia, per la filosofia, non essere né ardita né umile, ma semplicemente un riflesso dei presupposti caratteriologici di personalità d'eccezione.

Analogamente, non abbiamo fiducia in una ricostruzione della teoria scientifica che dipenda da una unica prova, non ripetuta, di un esperimento che devii dalla norma. La prova ultima è sempre una esperienza che avviene ripetutamente e in grande estensione; e, più lo schema razionalistico è generale, più importante è questo richiamo finale.

La funzione più utile della filosofia è di promuovere la sistematizzazione più generale del pensiero civilizzato. C'è una reazione costante fra specializzazione e senso comune. Tocca alle scienze speciali modificare il senso comune. La filosofia è la fusione dell'immaginazione e

del senso comune per il controllo degli specialisti, ed anche per l'estensione delle loro spiegazioni. Col provvedere le nozioni generali, la filosofia dovrebbe rendere piú facile concepire la varietà infinita degli esempi specifici, che rimangono irrealizzati nel grembo della natura.

CAPITOLO II

LO SCHEMA CATEGORIALE

1. Questo capitolo contiene uno schizzo preliminare delle nozioni primarie che costituiscono la filosofia dell'organismo. L'intera discussione, che segue in queste lezioni, ha lo scopo di rendere questo sommario intelligibile, e di mostrare che incorpora nozioni generiche che sono inevitabilmente presupposte nella nostra esperienza riflessiva — presupposte, ma raramente espresse con esplicita distinzione. Si possono distinguere in questo sommario quattro nozioni, a causa del fatto che esse riguardano qualche divergenza dal pensiero filosofico precedente. Queste nozioni sono quella di "entità reale", quella di "prensione", quella di un "nesso", e quella di "principio ontologico". Il pensiero filosofico si è creato delle difficoltà con l'occuparsi esclusivamente di nozioni astrattissime, come quelle di pura coscienza, pura sensazione privata, pura emozione, puro scopo, pura apparenza, pura causazione. Questi sono i fantasmi delle vecchie "facoltà", bandite dalla psicologia, ma che ancora ossessionano la metafisica. Non ci può essere nessun "puro" insieme di tali astrazioni. Il risultato è che la discussione filosofica rimane impigliata nell'errore della "concretezza mal posta"¹. Colle tre nozioni — entità reale, prensione, nesso — è stato fatto un tenta-

¹ Cfr. il mio *Science and the Modern World*, Cap. III, (tr. cit.).

tivo di basare il pensiero filosofico sugli elementi piú concreti della nostra esperienza.

Le "entità reali" — chiamate anche "occasioni reali" — sono le cose reali ultime, di cui il mondo è fatto. Non si può andare al di là delle entità reali per trovare qualcosa di piú reale. Esse differiscono fra loro: Dio è una entità reale, e lo è pure il piú comune soffio di esistenza nel lontano spazio vuoto. Ma, sebbene ci siano gradazioni di importanza, e diversità di funzioni, tuttavia, nei princípi che la realtà esemplifica, tutti sono sullo stesso piano. Gli atti finali sono, tutti ugualmente, entità reali; e queste entità reali sono gocce di esperienza, complesse ed interdipendenti.

Nel suo ricorso alla nozione di una pluralità di entità reali la filosofia dell'organismo è completamente cartesiana. Il "principio ontologico" allarga ed estende un principio generale posto da John Locke nel suo *Saggio* (lib. II, cap. XXIII, sez. 7) quando egli afferma che la "capacità" è "gran parte delle nostre idee complesse di sostanze". La nozione di "sostanza" è trasformata in quella di "entità reale"; la nozione di "capacità" è trasformata nel principio che bisogna sempre cercare le ragioni delle cose nella natura composta delle entità reali definite — nella natura di Dio le ragioni della massima assolutezza, e nella natura di definite entità reali temporali le ragioni che riguardano un ambiente particolare. Il principio ontologico può essere riassunto cosí: nessuna entità reale, allora nessuna ragione.

Ogni entità reale è analizzabile in un numero indefinito di modi. In alcuni tipi di analisi gli elementi componenti sono piú astratti che in altri. L'analisi di una entità reale in "prensioni" è quel tipo di analisi che mostra gli elementi piú concreti della natura delle entità reali. Questo tipo di analisi verrà chiamato la

"divisione" dell'entità reale in questione. Ogni entità reale è "divisibile" in un numero indefinito di maniere e ogni maniera di "divisione" produce la sua quantità definita di prensioni. Una prensione riproduce in se stessa le caratteristiche generali di una entità reale: si riferisce a un mondo esterno, e in questo senso si dirà che ha "carattere vettoriale"; include emozione e scopo, valutazione e causazione. Infatti, ogni caratteristica di una entità reale è riprodotta in una prensione. Avrebbe potuto essere una realtà completa; ma a causa di una certa incompleta parzialità, una prensione è solo un elemento subordinato di una entità reale. È necessario un riferimento alla realtà completa per dare la ragione per la quale tale prensione è quello che è rispetto alla sua forma soggettiva. La forma soggettiva è determinata dal fine soggettivo dell'integrazione successiva, in modo da ottenere la "soddisfazione" del soggetto compiuto. In altre parole, finalismo e atomismo sono princípi filosofici connessi fra di loro.

Allo scopo di ottenere una cosmologia uni-sostanziale, le "prensioni" valgono come una generalizzazione sia dei "pensieri" mentali di Cartesio, sia delle "idee" di Locke, per esprimere il tipo piú concreto di analisi applicabile ad ogni grado della realtà individuale. Cartesio e Locke sostenevano una ontologia bi-sostanziale — Cartesio esplicitamente, Locke implicitamente. Cartesio, fisico matematico, dava importanza alla sua descrizione della sostanza corporea; Locke, medico e sociologo, si limitava a descrivere la sostanza mentale. La filosofia dell'organismo, nel suo schema per un solo tipo di entità reali, adotta il punto di vista che la descrizione lockiana della sostanza mentale rappresenta, in un modo molto speciale, una descrizione filosofica piú acuta che non la descrizione cartesiana della sostanza corporea. Nondimeno la descrizione cartesiana deve trovare posto

nello schema filosofico. Nell'insieme questa è la morale che bisogna trarre dalla *Monadologia* di Leibniz. Le sue monadi sono meglio concepite come generalizzazioni delle nozioni contemporanee intorno alla psichicità. Le nozioni contemporanee intorno ai corpi fisici entrano nella sua filosofia solo subordinatamente e derivatamente. La filosofia dell'organismo tenta di mantenere un migliore equilibrio. Ma essa inizia con una generalizzazione della descrizione lockiana delle operazioni mentali.

Le entità si implicano l'un l'altra a causa delle loro prensioni reciproche. Ci sono così fatti reali individuali riguardanti l'insieme delle entità reali, i quali sono reali, individuali e particolari, nello stesso senso in cui le entità reali e le prensioni sono reali, individuali e particolari. Ognuno di tali fatti particolari riguardanti l'insieme delle entità reali è chiamato un "nesso". I fatti ultimi della esperienza reale immediata sono le entità reali, le prensioni e i nessi. Tutto il resto è nella nostra esperienza astrazione derivata.

Il fine esplicativo della filosofia è spesso male inteso. Il suo compito è di spiegare l'emergere delle cose più astratte dalle cose più concrete. È completamente sbagliato chiedersi come si possa costruire un fatto particolare concreto ricavandolo da universali. La risposta è: "In nessun modo". Il problema filosofico vero è²: Come può un fatto concreto rivelare entità astratte da esso, alle quali tuttavia partecipa per sua propria natura?

In altre parole la filosofia spiega l'astrazione e non la concretezza. A causa del fatto che essi istintivamente afferrano questa verità ultima, i tipi di filosofia platonica, malgrado si siano mescolati a molti capricci arbi-

² A questo proposito posso rinviare al secondo capitolo del mio libro *The Principle of Relativity*, Cambridge University, 1922.

trari dell'immaginazione e a molto misticismo atavico, conservano una durevole attrattiva; essi cercano le forme nei fatti. Ogni fatto è più che le sue forme, e ogni forma "partecipa" a tutto quanto il mondo dei fatti. La definitezza del fatto è dovuta alle sue forme; ma il fatto individuale è una creatura, e la creatività è il fatto ultimo al di là di tutte le forme, inspiegabile attraverso le forme, e condizionato dalle sue creature.

2. LE CATEGORIE.

- I) La categoria dell'ultimo.
- II) Categorie dell'esistenza.
- III) Categorie della spiegazione.
- IV) Obbligazioni categoriali.

Lo scopo della discussione, in queste lezioni, è di chiarire il significato di queste categorie, la loro applicabilità e la loro adeguatezza. Il corso della discussione mostrerà quanto esse siano lontane dal soddisfare questo ideale.

Ogni entità dovrebbe essere un esempio specifico di una categoria dell'esistenza; ogni spiegazione dovrebbe essere un esempio specifico delle categorie della spiegazione, e ogni obbligazione dovrebbe essere un esempio specifico delle obbligazioni categoriali. La categoria dell'ultimo esprime il principio generale presupposto dalle tre categorie più specifiche.

La categoria dell'ultimo

"Creatività", "molti", "uno", sono le nozioni ultime incluse nel significato dei termini sinonimi "cosa",

“essere”, “entità”. Queste tre nozioni completano la categoria dell'ultimo e sono presupposte da tutte le categorie più specifiche.

Il termine uno non è inteso come “il numero intero *uno*”, che è una nozione speciale complessa. Esso è inteso come l'idea generale che sta così sotto l'articolo indefinito “*un o uno*”, come sotto l'articolo definito “*il*”, e i dimostrativi “*questo o quello*” e i relativi “*che o che cosa o come*”. È inteso come la singolarità di una entità. Il termine “molti” presuppone il termine “uno”, e il termine “uno” presuppone il termine “molti”. Il termine “molti” esprime la nozione della “diversità disgiunta”; questa nozione è un elemento essenziale del concetto di “essere”. Ci sono molti “esseri” nella diversità disgiuntiva.

“La creatività” è l'universale degli universali che caratterizza il fatto ultimo. È quell'ultimo principio mediante il quale i molti, che costituiscono l'universo disgiuntivamente, diventano proprio quell'occasione reale, che costituisce l'universo congiuntamente. Fa parte della natura delle cose che i molti entrino in una unità complessa.

“La creatività” è il principio della *novità*. Un'occasione reale è una entità nuova, diversa da ogni entità dei “molti” che essa unifica. Così “la creatività” introduce la novità nel contenuto dei molti, che costituiscono l'universo disgiuntivamente. L’“incremento creativo” è l'applicazione di questo principio ultimo della creatività ad ogni nuova situazione che esso origina.

“Insieme” è un termine generico che include i vari modi specifici in cui vari tipi di entità sono “insieme” in qualsiasi occasione reale. Così “insieme” presuppone le nozioni: “creatività”, “molti”, “uno”, “entità” e “diversità”. L'ultimo principio metafisico è il progresso dalla disgiunzione alla congiunzione creante una nuova

entità diversa dalle entità date nella disgiunzione. La nuova entità è contemporaneamente l'insieme dei “molti” che essa trova, e uno fra i “molti” disgiunti che essa lascia; è una nuova entità, disgiuntamente fra le molte entità che sintetizza. I molti diventano uno e sono aumentati di uno. Per loro natura le entità sono i “molti” in fase di passaggio all'unità congiunta. Questa categoria dell'ultimo prende il posto della categoria aristotelica di “sostanza primaria”.

Così la “produzione di un nuovo insieme” è la nozione ultima inclusa nel termine “concrecenza”. Queste nozioni ultime di “produzione di novità” e di “insieme concreto” sono inspiegabili sia in termini di universali più alti che in termini dei componenti partecipanti alla concrecenza. L'analisi dei componenti astrae dalla concrecenza. L'unico appello possibile è quello all'intuizione.

Le categorie dell'esistenza

Ci sono otto categorie dell'esistenza:

- I) Entità reali (chiamate anche occasioni reali) o realtà finali, o *res verae*.
- II) Prensioni, o fatti concreti di relazione.
- III) Nessi, o fatti pubblici.
- IV) Forme soggettive, o fatti privati.
- V) Oggetti eterni, o potenzialità pure della determinazione specifica del fatto, o forme di definitezza.
- VI) Proposizioni, o fatti in determinazione potenziale, o potenzialità impure della determinazione specifica dei fatti, o teorie.
- VII) Molteplicità, o pure disgiunzioni di entità diverse.

VIII) Contrasti, o modi di sintesi di entità in una prensione.

Fra queste otto categorie dell'esistenza, le entità reali e gli oggetti eterni si distinguono per una certa estrema assolutezza. Gli altri tipi di esistenza hanno un certo carattere intermedio. L'ottava categoria include una progressione indefinita di categorie, a mano a mano che si procede da "contrastati" a "contrastati di contrastati", e così via, indefinitamente, verso sempre più alti gradi di contrasto.

Le categorie della spiegazione

Ci sono ventisette categorie della spiegazione:

I) Che il mondo reale è un processo, e che il processo è il divenire di entità reali. Così le entità reali sono creature; esse sono anche chiamate "occasioni reali".

II) Che nel divenire di una entità reale, la unità *potenziale* di molte entità — reali e non reali — acquista la unità *effettiva* di quella entità reale; cosicché la entità reale è l'effettiva concrescenza di molte potenzialità.

III) Che nel divenire di una entità reale, divengono anche prensioni nuove, nessi, forme soggettive, proposizioni, molteplicità e contrasti; ma non ci sono nuovi oggetti eterni.

IV) Che la potenzialità di essere un elemento di una effettiva concrescenza di molte entità in una realtà, è proprio quel carattere metafisico generale che è inerente a tutte le entità, reali e non reali; e che ogni elemento nel suo universo prende parte ad ogni concrescenza. In altre parole, appartiene alla natura di un

"essere" di essere una potenzialità di ogni "divenire". Questo è il "principio della relatività".

V) Che non ci sono due entità reali che abbiano origine da un universo identico; sebbene la differenza fra i due universi consista solo in qualche entità reale, inclusa in uno e non nell'altro, e nelle entità subordinate che ogni entità reale introduce nel mondo.

Gli oggetti eterni sono gli stessi per tutte le entità reali. Il nesso delle entità reali nell'universo in relazione a una concrescenza viene chiamato "il mondo reale" in relazione a quella concrescenza.

VI) Che ogni entità nell'universo di una data concrescenza *può*, per quanto concerne la sua propria natura, essere implicato in quella concrescenza in uno o nell'altro di molti modi; ma *di fatto* è implicato in *un* solo modo: che il particolare modo di implicazione è reso completamente determinato soltanto da quella concrescenza, sebbene esso sia condizionato dall'universo correlato. Questa indeterminazione, resa determinata nella concrescenza effettiva, è il significato di "potenzialità". Essa è una indeterminazione *condizionata*, ed è perciò chiamata una "effettiva potenzialità".

VII) Che un oggetto eterno può essere solo descritto in termini della sua potenzialità di "accesso" al divenire delle entità reali; e che la sua analisi rivela soltanto altri oggetti eterni.

È una pura potenzialità. Il termine "accesso" si riferisce al particolare modo nel quale la potenzialità di un oggetto eterno è realizzata in una particolare entità reale, contribuendo alla definitezza di quella entità reale.

VIII) Che due descrizioni sono necessarie per una entità reale: *a*) un'analisi della sua potenzialità di "oggettivazione" nel divenire di altre entità reali, e *b*) un'analisi del processo che costituisce il suo proprio divenire.

Il termine "oggettivazione" si riferisce a quel particolare modo nel quale la potenzialità di una entità reale è realizzata in un'altra entità reale.

IX) Che il *come* una entità reale *diviene*, costituisce il *che cosa* quella entità reale è; cosicché le due descrizioni di una entità reale non sono indipendenti. Il suo "essere" è costituito dal suo "divenire". Questo è il "principio del processo".

X) Che la prima analisi di una entità reale nei suoi elementi più concreti, rivela che essa è una concrescenza di prensioni, che hanno avuto origine nel suo processo di divenire. Ogni analisi successiva è una analisi di prensioni. L'analisi in termini di prensioni è chiamata "divisione".

XI) Che ogni prensione consiste di tre fattori: *a*) il "soggetto" della prensione, cioè la entità reale nella quale quella prensione è un elemento concreto; *b*) il "dato" che è preso; *c*) la "forma soggettiva" del *come* quel soggetto prende quel dato. Le prensioni di entità reali — cioè le prensioni i cui dati includono entità reali — sono chiamate "prensioni fisiche"; e le prensioni di oggetti eterni sono chiamate "prensioni concettuali". La coscienza non è necessariamente inclusa nelle forme soggettive di nessuno dei due tipi di prensione.

XII) Che ci sono due tipi di prensioni: *a*) "prensioni positive", che sono chiamate "sentimenti", e *b*) "prensioni negative", che si dice "espungono dal sentimento". Anche le prensioni negative hanno forme soggettive. Una prensione negativa mantiene il suo dato inoperante nella concrescenza progressiva di prensioni che costituiscono l'unità del soggetto.

XIII) Che ci sono molte specie di forme soggettive, come emozioni, valutazioni, scopi, attrazioni, avversioni, coscienza, ecc.

XIV) Che un nesso è un insieme di entità reali nell'unità della relazione costituita dalle loro prensioni reciproche, o — che è la stessa cosa espressa a rovescio — costituita dalle loro mutue oggettivazioni.

XV) Che una proposizione è l'unità di certe entità reali nella loro potenzialità di formare un nesso, con la sua relazione potenziale parzialmente definita da certi oggetti eterni che hanno l'unità di un oggetto eterno complesso. Le entità reali incluse sono chiamate i "soggetti logici", l'oggetto eterno complesso è il "predicato".

XVI) Che una molteplicità consiste di molte entità e la sua unità è costituita dal fatto che tutte le entità costituenti soddisfano singolarmente ad almeno una condizione, cui nessuna altra entità soddisfa.

Ogni affermazione circa una particolare molteplicità può essere rappresentata come una affermazione che si riferisce o *a*) singolarmente a *tutti* i suoi membri, o *b*) singolarmente ad un certo numero indefinito dei suoi membri, o *c*) come una negazione di una di queste affermazioni. Qualsiasi affermazione, che non possa essere rappresentata in questa forma, non è una affermazione circa una molteplicità, sebbene possa essere una affermazione circa una entità strettamente connessa a qualche molteplicità, per esempio, sistematicamente connessa ad ogni membro di qualche molteplicità.

XVII) Che qualsiasi cosa che sia un dato di un sentimento ha unità *in quanto sentito*. Così i molti componenti di un dato complesso hanno unità: questa unità è un "contrasto" di entità. In certo senso, questo vuol dire che c'è un infinito numero di categorie dell'esistenza dal momento che la sintesi di entità in contrasto produce in generale un nuovo tipo esistenziale. Per esempio, una proposizione è, in certo senso, un "contrasto". Ai fini pratici dell'"intelletto umano", è sufficiente con-

siderare pochi tipi base di esistenza, e raggruppare i tipi piú derivati sotto la denominazione di "contrasti". Il piú importante di tali "contrasti" è il contrasto "affermazione-negazione" nel quale una proposizione ed un nesso si sintetizzano in un dato, dove i membri del nesso sono i "soggetti logici" della proposizione.

XVIII) Che ogni condizione alla quale il processo del divenire si conforma in un esempio particolare ha la sua ragione o nel carattere di qualche entità reale del mondo reale di quella concrescenza, o nel carattere del soggetto che è in processo di concrescenza. Questa categoria della spiegazione è chiamata il "principio ontologico". Potrebbe anche essere chiamata il "principio di causa efficiente e finale". Questo principio ontologico vuol dire che le entità reali sono le sole ragioni; cosicché cercare una ragione vuol dire cercare una o piú entità reali. Ne segue che ogni condizione che sia soddisfatta da una entità reale nel suo processo esprime un fatto o circa le "costituzioni interne reali" di qualche altra entità reale, o circa lo "scopo soggettivo" che condiziona quel processo.

L'espressione "costituzione interna reale" la si può trovare nel lockiano *Saggio sull'intelletto umano* (III, III, 15): "E così la reale costituzione interna (ma generalmente in sostanze sconosciute) delle cose, dalla quale dipendono le loro qualità osservabili, può essere chiamata la loro 'essenza'." Anche i termini "prensione" e "sentimento" devono essere paragonati con i vari significati del termine lockiano "idea". Ma essi vengono adottati come termini piú generali e piú neutri che "idea", come lo usa Locke, il quale sembra limitarlo al *pensiero cosciente*. Anche la descrizione logica consueta delle "proposizioni" esprime soltanto un aspetto ristretto della loro funzione nell'universo, cioè

quando essi sono i dati dei sentimenti, le cui forme soggettive sono quelle del giudizio. Secondo una dottrina essenziale alla filosofia dell'organismo, la funzione primaria di una proposizione è di essere rilevante come esca per il sentimento. Ad esempio alcune proposizioni sono i dati dei sentimenti in forme soggettive, tali da trasformare quei sentimenti nel divertimento di uno scherzo. Altre proposizioni sono sentite con sentimenti le cui forme soggettive sono orrore, disgusto o indignazione. Lo "scopo soggettivo", che controlla il divenire di un soggetto, è quel soggetto, in quanto sente una proposizione nella forma soggettiva di un proposito di realizzarla nel processo di auto-creazione.

XIX) Che i tipi fondamentali di entità sono le entità reali, e gli oggetti eterni; e che gli altri tipi di entità esprimono solo come tutte le entità dei due tipi fondamentali siano in comunicazione reciproca nel mondo reale.

XX) Che "funzionare" significa fornire determinazione alle entità reali nel nesso di qualche mondo reale. Così la determinatezza e autoidentità di una entità non può essere astratta dalla comunità dei diversi funzionamenti di tutte le entità. Si può, mediante analisi, scomporre "determinazione" in "definitezza" e "posizione", dove "definitezza" indica l'esemplificazione di oggetti eterni selezionati, e "posizione" uno stato relativo in un nesso di entità reali.

XXI) Una entità è reale quando ha significato di per se stessa. Con questo si vuol dire che una entità reale funziona riguardo alla propria determinazione. Così una entità reale unisce l'autoidentità con l'autodiversità.

XXII) Che una entità reale funzionando riguardo a se stessa sostiene diversi ruoli nell'autoformazione senza perdere la propria autoidentità. Essa è autocreativa;

e nel suo processo di creazione trasforma la sua diversità di ruoli in un unico ruolo coerente. Così "divenire" è la trasformazione dell'incoerenza nella coerenza, ed in ogni caso particolare cessa con questa realizzazione.

XXIII) Che questo auto-funzionamento è la vera costituzione interna di una entità reale. È la "immediatezza" della entità reale. Una entità reale è chiamata il "soggetto" della propria immediatezza.

XXIV) Il funzionamento di una entità reale nella auto-creazione di un'altra entità reale è la "oggettivazione" della prima nella seconda entità reale. Il funzionamento di un oggetto eterno nell'auto-creazione di una entità reale è l'"accesso" dell'oggetto eterno all'entità reale.

XXV) La fase finale del processo di concrescenza, che costituisce una entità reale, è un sentimento complesso completamente determinato. Questa fase finale è chiamata la "soddisfazione". È completamente determinata a) quanto alla sua genesi, b) quanto alla sua tendenza a oggettivarsi in una creatività trascendente, e c) quanto alla sua prensione — positiva o negativa — di ogni elemento nel suo universo.

XXVI) Ogni elemento del processo genetico di una entità reale ha una funzione autoconsistente, per quanto complessa, nella soddisfazione finale.

XXVII) Nel processo di concrescenza c'è una successione di fasi nelle quali nuove prensioni nascono mediante l'integrazione di prensioni delle fasi antecedenti. In queste integrazioni i "sentimenti" forniscono le loro "forme soggettive" e i "dati" per la formazione di nuove prensioni integrali; ma le "prensioni negative" forniscono solo le "forme soggettive". Il processo continua fino a che tutte le prensioni compongono una determinata soddisfazione integrale.

3. Ci sono nove obbligazioni categoriali:

I) *La categoria dell'unità soggettiva.* I numerosi sentimenti che appartengono ad una fase incompleta del processo di una entità reale, sebbene non integrati a causa della incompletezza della fase, sono capaci di integrazione a causa dell'unità del loro soggetto.

II) *La categoria dell'identità oggettiva.* Non ci può essere alcuna duplicazione di un elemento del dato oggettivo della "soddisfazione" di una entità reale, per quel che riguarda la funzione di quell'elemento nella "soddisfazione".

Qui, come sempre, il termine "soddisfazione" indica quel sentimento complesso completamente determinato che è la fase completa del processo. Questa categoria mostra che ogni elemento ha una unica funzione autoconsistente, per quanto complessa. La logica è l'analisi generale dell'auto-consistenza.

III) *La categoria della diversità oggettiva.* Non ci può essere "fusione" dei diversi elementi del dato oggettivo di una entità reale, per quanto riguarda le funzioni di quegli elementi in quella soddisfazione.

"Fusione" significa qui la nozione di elementi diversi che esercitano una assoluta identità di funzione, priva dei contrasti inerenti alle loro diversità.

IV) *La categoria della valutazione concettuale.* Da ogni sentimento fisico deriva un sentimento puramente concettuale, il cui dato è l'oggetto eterno che determina la definitezza dell'entità reale, o del nesso, sentito fisicamente.

V) *La categoria della reversione concettuale.* C'è una produzione secondaria di sentimenti concettuali i cui dati sono parzialmente identici a, e parzialmente diversi da, gli oggetti eterni che formano i dati della prima fase del polo mentale. La diversità è una diversità rilevante determinata dal fine soggettivo.

Si noti che la categoria (IV) riguarda la riproduzione concettuale del sentimento fisico, e la categoria (V) riguarda la diversità concettuale dal sentimento fisico.

VI) *La categoria della trasformazione.* Quando — in accordo con la categoria (IV), e con le categorie (IV) e (V) — il soggetto di una prensione ricava lo stesso e unico sentimento concettuale, imparzialmente, dagli analoghi, semplici sentimenti fisici di varie entità reali del suo mondo reale, allora, in una fase susseguente di integrazione dei sentimenti fisici semplici con il sentimento concettuale derivato, il soggetto della prensione può trasformare il *dato* di questo sentimento concettuale in una caratteristica di qualche *nesso* contenente, fra i suoi membri, le entità reali prese, oppure in una caratteristica di qualche parte di quel nesso. In tal modo il nesso (o la sua parte), così caratterizzato, è il dato oggettivo di un sentimento provato da questo soggetto prendente.

È evidente che il dato completo del sentimento trasformato è un contrasto, cioè, “il nesso, come uno, in contrasto con l’oggetto eterno”. Questo tipo di contrasto è uno dei significati della nozione: “qualificazione della sostanza fisica mediante la qualità”.

Questa categoria è il modo in cui la filosofia dell’organismo, che è una teoria atomica della realtà, fa fronte ad una perplessità che è inerente a tutte le cosmologie monadiche. Leibniz nella *Monadologia* fa fronte alla stessa difficoltà con una teoria della percezione “confusa”. Ma non riesce a chiarire come si origina la “confusione”.

VII) *La categoria della armonia soggettiva.* Le valutazioni dei sentimenti concettuali sono reciprocamente determinate dall’adattamento di quei sentimenti ad essere elementi contrastanti congruenti con lo scopo soggettivo.

La categoria I) e la categoria VII) rivelano nel loro insieme una armonia prestabilita nel processo di concrescenza di ogni soggetto singolo. La categoria I) si occupa dei dati sentiti, e la categoria VII) delle forme soggettive dei sentimenti concettuali. Questa armonia prestabilita è un risultato del fatto che nessuna prensione può essere considerata separatamente dal suo soggetto, sebbene essa abbia origine nel processo creativo del suo soggetto.

VIII) *La categoria dell’intensità soggettiva.* Lo scopo soggettivo, dal quale ha origine il sentimento concettuale, ha intensità di sentimento a) nel soggetto immediato, e b) nel futuro *rilevante*.

Questo duplice scopo — nel presente *immediato* e nel futuro *rilevante* — è meno diviso di quello che appare alla superficie. Infatti la determinazione del futuro *rilevante*, e il sentimento *anticipatore* che riguarda la preparazione del suo grado di intensità, sono elementi che hanno influenza sull’immediato complesso del sentimento. La maggior parte della moralità dipende dalla determinazione della rilevanza nel futuro. Il futuro rilevante consiste di quegli elementi del futuro anticipato che sono sentiti con effettiva intensità dal soggetto presente a causa della loro reale potenzialità di essere derivati da esso.

IX) *La categoria della libertà e determinazione.* La concrescenza di ogni entità reale individuale è determinata internamente e esternamente libera.

Questa categoria può essere condensata nella formula che in ogni concrescenza tutto ciò che è determinabile è determinato, ma che c’è sempre un residuo per la decisione del soggetto-supergetto di quella concrescenza. Questo soggetto-supergetto è l’universo in quella sintesi, e al di là di esso c’è il non essere. Questa decisione finale è la reazione dell’unità del tutto alla propria determi-

nazione interna. Questa reazione è la modificazione finale dell'emozione, dell'apprezzamento e dello scopo. Ma la decisione del tutto sorge dalla determinazione delle parti, in modo da essere strettamente rilevante ad essa.

4. L'intera discussione esposta nelle parti seguenti o conduce a queste categorie (dei quattro tipi) o è una spiegazione di esse, oppure considera la nostra esperienza del mondo alla luce di queste categorie. Ma alcune note preliminari possono essere utili.

Deriva dalla quarta categoria della spiegazione che la nozione di "astrazione completa" è auto-contraddittoria. Perché non si può astrarre l'universo da nessuna entità, reale o non reale, in modo da considerare quell'entità in completo isolamento. Ogni qualvolta pensiamo a qualche entità noi chiediamo: che cosa fa qui? In un certo senso ogni entità pervade il mondo intero; perché questa domanda ha una risposta definita per ogni entità riguardo a ogni entità reale e ad ogni nesso di entità reali.

Segue dalla prima categoria della spiegazione che il "divenire" è un incremento creativo della novità. Per questa ragione il significato dell'espressione "il mondo reale" è relativo al divenire di un'entità reale definita che è insieme nuova e reale, relativamente a quel significato, e a nessun altro significato di quell'espressione. Così, inversamente, ogni entità reale corrisponde a un significato di "il mondo reale" esclusivamente suo. Questo punto è trattato in modo più generale nelle categorie III) e V) della spiegazione. Un mondo reale è un nesso; e il mondo reale di una entità reale decade al livello di un nesso subordinato nei mondi reali situati al di là di quella entità reale.

La prima, la quarta, la diciottesima, e la ventisettesima categoria indicano aspetti diversi di un'unica e

identica verità metafisica generale. La prima categoria formula in un modo generale la dottrina: che ogni realtà ultima esprime nella propria essenza quello che Alexander³ chiama "il principio dell'inquietudine", cioè il suo divenire. La quarta categoria applica questa dottrina alla stessa nozione di "entità". Essa asserisce che la nozione di "entità" significa "un elemento che contribuisce al processo del divenire". Abbiamo in questa categoria la massima generalizzazione della nozione di "relatività". La diciottesima categoria asserisce che le obbligazioni imposte al divenire di qualsiasi entità reale particolare sorgono dalla costituzione delle altre entità reali.

Le quattro categorie della spiegazione, dalla X) alla XIII), costituiscono il rifiuto della nozione di realtà vacua che ossessiona la filosofia realistica. Il termine "realtà vacua" significa qui la nozione di una *res vera* priva di immediatezza soggettiva. Questo rifiuto è fondamentale per la filosofia organica (cfr. parte II, cap. VII, "Il principio soggettivistico"). La nozione di "realtà vacua" è strettamente unita alla nozione della "inerenza della qualità nella sostanza". Entrambe le nozioni — nella loro erronea applicazione quali categorie metafisiche fondamentali — trovano il loro maggiore sostegno nell'incomprensione della vera analisi dell'"immediatezza di presentazione" (cfr. parte II, cap. II, sez. I e V).

Che la nozione di entità reale come l'immutabile soggetto del mutamento venga completamente abbandonata, è fondamentale per la dottrina metafisica della filosofia dell'organismo. Una entità reale è ad un tempo il soggetto che fa l'esperienza e il supergetto delle sue esperienze. È soggetto-supergetto, e nessuna delle due

³ Cfr. *Artistic Creation and Cosmic Creation* in "Atti della Brit. Acad.", 1927, Vol. XIII.

metà di questa descrizione deve essere persa di vista anche solo per un istante. Il termine "soggetto" sarà soprattutto impiegato quando si consideri l'entità reale rispetto alla propria effettiva costituzione interna. Ma bisogna sempre intendere per "soggetto" una abbreviazione di "soggetto-supergetto".

L'antica dottrina che "nessuno attraversa due volte lo stesso fiume" è allargata. Nessun pensatore pensa due volte; e, per parlare in modo più generale, nessun soggetto fa un'esperienza due volte. Questo è quanto Locke dovrebbe aver inteso con la sua dottrina del tempo come "perpetuo perire".

Questa negazione contraddice direttamente "La prima analogia dell'esperienza" di Kant nelle sue due redazioni (I^a o II^a edizione). Nella filosofia dell'organismo non è la "sostanza" che è permanente, ma la "forma". Le forme subiscono relazioni che cambiano; le entità reali "periscono di continuo" soggettivamente, ma sono immortali obiettivamente, e nel perire la realtà acquista oggettività, mentre perde immediatezza soggettiva. Perde la causalità finale che è il suo interno principio di inquietudine, ed acquista una causalità efficiente mediante la quale diventa un fondamento dell'obbligazione che caratterizza la creatività.

Le occasioni reali nella loro costituzione "formale" sono prive di ogni indeterminazione. La potenzialità è diventata realizzazione. Esse sono fatti completi e determinati privi di ogni indecisione. Formano il fondamento dell'obbligazione. Ma gli oggetti eterni e le proposizioni e alcuni tipi più complessi di contrasto implicano per loro natura l'indecisione. Sono, come tutte le entità, potenzialità di un processo di divenire. Il loro accesso esprime la *definiteness* della realtà in questione. Ma la loro natura non rivela di per se stessa in quali entità reali si realizzi questa potenzialità di accesso. Così, essi

implicano indeterminazione in un senso più completo di quello del gruppo precedente.

Una molteplicità entra unicamente nel processo attraverso i suoi membri individuali. Le sole affermazioni che si possono fare su una molteplicità esprimono come i suoi membri individuali entrino nel processo del mondo reale. Ogni entità che entra nel processo in questo modo appartiene alla molteplicità, e nessun'altra entità appartiene ad essa. Può essere trattata come una unità a questo fine e solo per questo fine. Per esempio ognuno dei sei tipi di entità appena menzionati sono molteplicità (cioè non le entità individuali dei tipi, ma i tipi collettivi delle entità). Una molteplicità ha solo una relazione disgiuntiva con il mondo reale. L'"universo" che comprende i dati assolutamente iniziali di una entità reale è una molteplicità. Trattare una molteplicità come se avesse l'unità appartenente ad un'entità di uno degli altri sei tipi produce errori logici. Ogni volta che si usa la parola "entità", bisogna assumere, a meno che non sia dichiarato altrimenti, che si riferisce ad una entità di uno dei sei tipi, e *non* ad una molteplicità.

Non c'è nessuna evoluzione emergente che riguardi una molteplicità, di modo che ogni affermazione circa una molteplicità è un'affermazione disgiuntiva circa i suoi membri individuali. Le entità di uno qualsiasi dei primi sei tipi, e i contrasti generici si diranno "entità proprie".

La seguente discussione della filosofia dell'organismo è guidata nel suo sviluppo dalla convinzione che la forma di proposizione soggetto-predicato si occupa di alte astrazioni, tranne che nella sua applicazione alle forme soggettive. Questo tipo di astrazione, a parte questa eccezione, è raramente rilevante per la descrizione metafisica. La predominanza della logica aristotelica sin dalla tarda epoca classica ha imposto al pensiero meta-

fisico le categorie naturalmente derivanti dalla sua fraseologia. Questa predominanza della logica non sembra essere stata caratteristica della speculazione metafisica propria di Aristotele. In queste lezioni le divergenze dalle altre dottrine filosofiche, tali quali esse sono, dipendono soprattutto dal fatto che molti filosofi, che nelle loro affermazioni esplicite criticano la nozione aristotelica di "sostanza", tuttavia presuppongono implicitamente in tutte le loro discussioni che la forma delle proposizioni "soggetto-predicato" rappresenti il tipo assolutamente adeguato di affermazione circa il mondo reale. Il danno prodotto dalla "sostanza primaria" aristotelica è proprio questa abitudine di accentuare in metafisica la forma "soggetto-predicato" della proposizione.

CAPITOLO III

ALCUNE NOZIONI DERIVATE

1. Il primordiale fatto creato è la valutazione concettuale incondizionata dell'intera molteplicità degli oggetti eterni. Questa è la "natura primordiale" di Dio. A causa di questa completa valutazione, l'oggettivazione di Dio in ogni entità reale derivata consiste in una graduazione della rilevanza degli oggetti eterni alle fasi concrescenti di quella occasione derivata. Potrà esserci ulteriore motivo di rilevanza per una rosa di oggetti eterni, a causa della loro entrata fra le entità reali derivate che appartengono al mondo reale dell'occasione concrescente in questione. Ma, che questo sia il caso o no, resta sempre la rilevanza definita derivata da Dio. Tolto Dio, gli oggetti eterni irrealizzati nel mondo reale sarebbero relativamente non-esistenti per la concrescenza in questione. Perché la rilevanza effettiva richiede capacità di paragone, e la capacità appartiene esclusivamente alle occasioni reali. Questo ordine divino è esso stesso un fatto, che condiziona quindi la creatività. Così, la possibilità che trascende il fatto temporale realizzato ha una effettiva rilevanza all'accesso creativo. Dio è la creatura primordiale; ma la descrizione della sua natura non è esaurita con questo lato concettuale di essa. La sua "natura conseguente" è data dalle sue prensioni fisiche delle entità reali derivate (cfr. Parte V).

“Creatività” è un altro modo di tradurre la “materia” aristotelica, e il moderno “materiale neutro”. Ma è spogliato della nozione di ricettività passiva, sia di “forma” che di relazioni esterne; è la nozione pura della attività condizionata dalla immortalità oggettiva del mondo reale — un mondo che non è mai due volte lo stesso, per quanto contenga sempre l'elemento stabile dell'ordine divino. La creatività è sempre priva di un carattere suo proprio, esattamente nello stesso senso in cui la “materia” aristotelica manca di un carattere suo proprio. È quella nozione ultima della suprema generalità che sta alla base della realtà. Non può essere caratterizzata perché tutti i caratteri sono più specifici di essa. Ma la creatività la si trova sempre sotto condizioni, e descritta come condizionata. L'atto non temporale di una incondizionata valutazione totale è ad un tempo la creatura della creatività ed una condizione per la creatività. Esso condivide questo doppio carattere con tutte le creature. A causa del suo carattere di creatura sempre in concrenza e mai terminata, riceve una reazione dal mondo; questa reazione è la sua natura conseguente. Essa è chiamata qui “Dio”; perché la contemplazione delle nostre nature, nel godimento di sentimenti reali derivanti dalla sorgente senza tempo di ogni ordine, acquista quella “forma soggettiva” di freschezza e di comunione alla quale aspira la religione.

Questa funzione delle creature, per cui esse costituiscono il carattere mutevole della creatività, è qui chiamata la “immortalità oggettiva” delle entità reali. Così Dio ha immortalità oggettiva rispetto alla sua natura primordiale e alla sua natura conseguente. La immortalità oggettiva della sua natura conseguente è presa in considerazione più avanti (cfr. Parte V); ci occupiamo ora della sua natura primordiale.

L'immanenza di Dio nel mondo, rispetto alla sua na-

tura primordiale, è un impulso verso il futuro basato su un appetito presente. L'appetizione è, ad un tempo, la valutazione concettuale di un sentimento fisico immediato, combinata con l'impulso alla realizzazione del dato concettualmente “preso”. Per esempio la “sete” è un sentimento fisico attuale integrato con la prensione concettuale del suo soddisfacimento.

L'appetizione¹ è il fatto immediato che include in se stesso un principio di inquietudine, implicante la realizzazione di quello che non è e potrebbe essere. L'occasione immediata condiziona in tal modo la creatività, così da procurare nel futuro la realizzazione fisica del suo polo mentale, secondo le varie valutazioni inerenti alle sue varie prensioni concettuali. Ogni esperienza fisica è accompagnata da un appetito per, o contro, la sua continuazione: un esempio è l'appetizione dell'autoconservazione. Ma l'origine della nuova prensione concettuale deve essere più partitamente spiegata.

La sete è appetito di una differenza — di qualcosa di rilevante, qualcosa in larga misura identico, ma tuttavia con una novità definita. Questo è un esempio a basso livello, che mostra il germe di una libera fantasia.

In che senso può la forma astratta irrealizzata essere rilevante? Qual è la base della rilevanza? “Rilevanza” deve esprimere qualche fatto reale di connessione tra forme. Il principio ontologico può essere espresso così: ogni connessione effettiva è connessione della costituzione formale di una realtà. Così, se c'è una rilevanza di quello che è irrealizzato nel mondo temporale, la rilevanza deve esprimere un fatto di connessione nella costituzione formale di una realtà non-temporale. Ma, per il principio della relatività, ci può essere una sola

¹ Cfr. la *Monadologia* di Leibniz.

realtà non derivata, non legata dalle sue prensioni di un mondo reale. Tale supergetto primordiale della creatività raggiunge, nella sua unità di soddisfazione, la valutazione concettuale completa di tutti gli oggetti eterni. È questo l'adattamento fondamentale, ultimo della connessione degli oggetti eterni, dal quale l'ordine creativo dipende. È l'adattamento concettuale di tutti gli appetiti nella forma di aversioni e attrazioni. Esso costituisce il significato della rilevanza. La sua condizione di fatto reale efficiente è riconosciuta col chiamarlo la "natura primordiale di Dio".

La parola "appetizione" illustra un pericolo che si nasconde nei termini tecnici. Questo stesso pericolo si rivela anche nella psicologia derivata da Freud. I poli mentali delle realtà offrono gradi diversi di sentimenti complessi alle realtà che li includono come fattori. Le operazioni fondamentali della psichicità sono "prensioni concettuali". Sono queste le sole operazioni della psichicità "pura". Tutte le altre operazioni mentali sono "impure" nel senso che includono integrazioni delle prensioni concettuali con le prensioni fisiche del polo fisico. Dal momento che l'"impurità" di una prensione si riferisce alla prensione che nasce dall'integrazione di prensioni fisiche "pure" con prensioni mentali "pure", ne segue che una prensione mentale impura è anche una prensione fisica "impura" e viceversa. Così il termine "impuro" applicato ad una prensione ha un significato perfettamente definito; e non richiede i termini "mentale" o "fisico", se non per dirigere l'attenzione nella discussione che lo riguarda.

Il termine tecnico "prensione concettuale" è interamente neutro, privo di qualsiasi suggestione. Ma tali termini presentano grandi difficoltà per la comprensione, a causa del fatto che essi non suggeriscono alcuna esem-

plificazione particolare. Di conseguenza noi cerchiamo termini equivalenti che abbiano la suggestione di un fatto familiare. Abbiamo scelto il termine "appetizione", che suggerisce esemplificazioni di cui abbiamo esperienza, anche nelle forme più basse della vita, come negli insetti e nei vegetali. Ma anche nella esperienza umana "appetizione" suggerisce una nozione depotenziata di questa attività fondamentale, considerata nelle sue operazioni più intense. Siamo molto vicini a quello che Bergson chiama intuizione — con qualche differenza, tuttavia. L'intuizione di Bergson è un'attività "impura"; è un sentimento integrale che deriva dalla sintesi della prensione concettuale con la prensione fisica dalla quale è stata ricavata, secondo la "categoria della riproduzione concettuale" (obbligazione categoriale IV). Sembra che il termine bergsoniano di "intuizione" abbia lo stesso significato che "scopo fisico" nella parte III di queste lezioni. Anche la "intuizione" bergsoniana sembra astrarre dalla forma soggettiva dell'emozione e dello scopo. Questa forma soggettiva è un elemento essenziale della nozione di "prensione concettuale", come invero di quella di ogni prensione. Essa è un elemento essenziale dello "scopo fisico" (cfr. Parte III). Se considerassimo queste operazioni mentali "pure" nelle loro operazioni più intense, dovremmo scegliere il termine "visione". Una prensione concettuale è una visione diretta di qualche possibilità di bene o di male — di qualche possibilità riguardo a come le realtà possano essere definite. Non c'è alcun riferimento a realtà particolari, o ad un mondo reale particolare. L'espressione "di bene o di male" è stata aggiunta per includere un riferimento alla forma soggettiva; la semplice parola "visione" astrae da questo fattore di una prensione concettuale. Se diciamo che la natura primordiale di Dio è una completezza di "appetizione" diamo il giu-

sto peso alla forma soggettiva — a un certo prezzo. Se diciamo che la natura primordiale di Dio è “intuizione”, suggeriamo una psichicità che è “impura”, a causa della sintesi con la prensione fisica. Se diciamo che la natura primordiale di Dio è “visione”, suggeriamo una concezione mutila della forma soggettiva, spogliandola della sua tendenza al fatto concreto — non a fatti particolari, ma a una qualche realtà. C'è una carenza nella natura primordiale di Dio, che il termine “visione” oscura. Un vantaggio del termine “visione” è che connette questa dottrina di Dio più strettamente con la tradizione filosofica. “Visualizzazione” è forse un termine più adatto che “visione”. Per concludere: la “natura primordiale” di Dio è isolata dal suo rapporto con i “particolari” ed è pertanto priva di quei pensieri intellettuali “impuri” che implicano le proposizioni (cfr. Parte III). È Dio in astratto, solo con se stesso. Come tale essa è un semplice fattore di Dio, privo di realtà.

2. Le nozioni di “ordine sociale” e di “ordine personale” non possono essere omesse da questo schizzo preliminare. Una “società”, nel senso in cui questo termine è usato qui, è un nesso dotato di ordine sociale; ed un “oggetto durevole” o “creatura durevole” è una società il cui ordine sociale ha preso la forma specifica di “ordine personale”.

Un nesso gode di “ordine sociale” quando: 1) c'è un elemento comune di forma, illustrato nella definitività di ciascuna delle sue entità reali incluse, e 2) questo elemento comune di forma insorge in ogni membro del nesso a causa delle condizioni impostegli dalle sue prensioni di qualche altro membro del nesso, e 3) queste prensioni impongono quella condizione di riproduzione a causa della loro inclusione di sentimenti posi-

tivi di quella forma comune. Un tale nesso è chiamato una “società”, e la forma comune è la “caratteristica definitoria” della società. La nozione di “caratteristica definitoria” è legata alla nozione aristotelica di “forma sostanziale”.

L'elemento comune della forma è semplicemente un oggetto eterno complesso, esemplificato in ogni membro del nesso. Ma l'ordine sociale del nesso non è il semplice fatto che questa forma comune sia mostrata da tutti i suoi membri. La riproduzione della forma comune in tutto il nesso è dovuta alle relazioni genetiche dei membri del nesso fra loro, e al fatto ulteriore che le relazioni genetiche includono sentimenti della forma comune. Così la caratteristica definitoria è ereditata da tutto il nesso, e ogni membro la riceve da quegli altri membri del nesso che sono antecedenti alla propria concrescenza.

Un nesso gode di “ordine personale” quando: a) è una “società” e quando b) la relazione genetica dei suoi membri ordina “in serie” questi membri.

Con questo “ordine in serie”, che nasce dalla relazione genetica, si intende che ogni membro del nesso — ad esclusione del primo e dell'ultimo, se ce ne sono — costituisce un “taglio” dimodoché a) questo membro eredita da tutti i membri posti da un lato del taglio, e da nessuno dei membri posti dall'altro lato del taglio, e b) se A e B sono due membri del nesso, e B eredita da A, allora il lato del taglio di B, ereditando da B, è parte del lato del taglio di A, ereditando da A, e il lato del taglio di A dal quale A eredita, è parte del lato del taglio di B, dal quale eredita B. Il nesso forma così un'unica linea ereditaria con la sua caratteristica definitoria. Tale nesso è chiamato un “oggetto durevole”. Si sarebbe potuto chiamarlo una “persona”, nel senso legale del termine. Ma sfortunata-

mente, "persona" suggerisce la nozione di coscienza, cosicché il suo uso condurrebbe a equivoci. Il nesso "rappresenta una parte", e questo è uno dei significati della parola latina *persona*. Ma un "oggetto durevole" in quanto "persona", fa più che rappresentare una parte. Giacché questa rappresentazione sorge dalle speciali relazioni genetiche fra i membri del nesso. Un comune oggetto fisico che abbia durata temporale è una società. In un caso idealmente semplice, essa ha ordine personale ed è un "oggetto durevole". Una società può (o no) essere analizzabile in molte linee di "oggetti durevoli". Questo si verificherà per la maggior parte dei comuni oggetti fisici. Questi oggetti durevoli e le società analizzabili in linee di oggetti durevoli sono le entità permanenti che beneficiano delle avventure del cambiamento attraverso il tempo e lo spazio. Per esempio, esse sono il soggetto della scienza della dinamica. Le entità reali periscono, ma non cambiano; sono quello che sono. Un nesso che I) ha ordine sociale, e II) è analizzabile in linee di oggetti durevoli può essere chiamato una "società corpuscolare". Una società può essere più o meno corpuscolare, secondo l'importanza relativa delle caratteristiche definitorie dei vari oggetti durevoli, paragonata a quella della caratteristica definitoria dell'intero nesso corpuscolare.

3. Una errata ma diffusa concezione pretende che il "divenire" implichi la nozione di una serialità unica per il suo incremento di novità. Questa è la nozione classica del "tempo", che la filosofia ha preso dal senso comune. L'umanità ha fatto una generalizzazione infelice della sua esperienza degli oggetti durevoli. La scienza fisica ha abbandonato recentemente questa nozione. Di conseguenza dovremmo ora liberare la cosmologia da un punto di vista che non si sarebbe mai

dovuto adottare come principio metafisico ultimo. In queste lezioni il termine "incremento creativo" non deve essere interpretato nel senso di un incremento unicamente di serie.

Infine, la continuità estensionale dell'universo fisico è stata generalmente interpretata come se significasse che c'è una continuità del divenire. Ma se ammettiamo che "qualcosa diviene" è facile, impiegando il metodo di Zenone, provare che non ci può essere continuità del divenire.² C'è un divenire della continuità, ma non una continuità del divenire. Le occasioni reali sono le creature che divengono, ed esse costituiscono un mondo continuativamente esteso. In altre parole, l'estensione diviene, ma il "divenire" non è esso stesso esteso.

Così la verità metafisica ultima è l'atomismo. Le creature sono atomiche. Nell'attuale epoca cosmica c'è una creazione di continuità. Forse tale creazione è una verità metafisica ultima che vale per tutte le epoche cosmiche; ma questa non sembra essere una conclusione necessaria. L'opinione più probabile è che la continuità estensionale è una condizione specifica che sorge dalla società delle creature che costituiscono la nostra epoca attuale. Ma l'atomismo non esclude la complessità e la relatività universale. Ogni atomo è un sistema di tutte le cose.

Un conveniente equilibrio fra l'atomismo e la continuità è importante per la scienza fisica. Per esempio la dottrina qui spiegata, concilia la teoria corpuscolare della luce di Newton con la teoria ondulatoria. Perché tanto un corpuscolo quanto un elemento avanzante di un fronte d'onda sono semplicemente una forma permanente che si propaga da creatura atomica a creatura

² Cfr. Parte II, Cap. II, Sez. II; e anche il mio *Science and the Modern World*, Cap. VII (tr. cit.) per una discussione dell'argomento.

atomica. Un corpuscolo è infatti un "oggetto durevole". La nozione di "oggetto durevole" può essere, però, realizzata più o meno completamente. Così, in stadi differenti della sua traiettoria, un'onda luminosa può essere più o meno corpuscolare. Una serie di tali onde in tutti gli stadi della loro traiettoria implica ordine sociale; ma nei primi stadi questo ordine sociale prende la forma più specifica di linee di ordine personale debolmente collegate. Questo ordine personale dominante svanisce gradualmente con il passare del tempo. Le sue caratteristiche definitorie diventano sempre meno importanti, con l'affievolirsi dei loro diversi tratti. Le onde diventano allora un nesso dotato di cospicuo ordine sociale, ma senza alcuna traccia di ordine personale. Così la serie delle onde comincia come una società corpuscolare, e finisce come una società che non è corpuscolare.

4. Infine, nello schema cosmologico qui delineato, viene rifiutata una assunzione implicita nella tradizione filosofica. L'assunzione è che gli elementi basilari dell'esperienza debbono essere descritti in termini di uno, o di tutti i tre ingredienti: coscienza, pensiero, percezione sensoriale. L'ultimo termine è usato nel senso di "percezione cosciente nel modo della immediatezza presentativa". Anche in pratica la percezione sensoriale è limitata alla percezione visiva. Secondo la filosofia dell'organismo questi tre componenti non sono elementi essenziali dell'esperienza, sia fisica che mentale. Ogni caso di esperienza è bipolare, sia esso Dio o una occasione reale del mondo. La formazione di Dio è nel polo mentale, la formazione di una occasione reale è nel polo fisico; ma in entrambi i casi questi elementi: coscienza, pensiero, percezione sensoriale, se pure sono presenti in un qualche senso effettivo, appartengono alle fasi "impure" derivate dalla concrenscenza.

Questa negazione è la ragione per cui, relativamente all'argomento in discussione, lo stato di immediatezza presentativa è un tema ricorrente in tutte le "Parti" seguenti di queste lezioni.

PARTE II

DISCUSSIONI E APPLICAZIONI

SOMMARIO

I - IL FATTO E LA FORMA

1. - Appello ai fatti, la tradizione europea; Platone, Aristotele, Cartesio, Locke, Hume, Kant; la ragionevolezza intrinseca; note a Platone; questa cosmologia platonica; le forme partecipanti; l'ordine divino; il principio ontologico; i fatti come uniche ragioni; i fatti sono un processo; la prensione, la soddisfazione.
2. - Il razionalismo come fede, l'avventura della speranza; i limiti della teoria, l'essere dato, il Prof. A. E. Taylor a proposito di Platone; la decisione, il principio ontologico, le entità e il processo, le entità reali e la decisione; il fatto ostinato.
3. - La forma platonica, l'idea, l'essenza, l'oggetto eterno; la potenzialità e l'essere dato; l'esclusività del dato; il soggetto-supergetto, il divenire e l'essere; l'evaporazione dell'indeterminazione nella concrescenza, la soddisfazione determinata e esclusiva; la concrescenza bipolare; la potenzialità, l'essere dato, l'impossibilità; la sussistenza.
4. - Le occasioni reali, determinate internamente, libere esternamente; il corso della storia non è necessario, nessuna perfezione; la causalità efficiente e la reazione finale; la libertà primordiale di Dio; ogni concrescenza sta fra il definito inizio libero e la definita conclusione libera, la prima macroscopica, la seconda microscopica.
5. - Gli universali e i particolari, termini non adatti con falsa implicazione; una esemplificazione da Cartesio e Hume; l'altra dottrina cartesiana, *realitas obiectiva, inspectio, intuitio, iudicium*; il mondo non è descrivibile in termini di soggetto e predicato, la sostanza e la qualità, il particolare e l'universale; la relatività universale.

6. - Il Saggio lockiano, l'accordo della filosofia organica con esso; la sostituzione di "esperienza" a "intelletto"; le idee e le prensioni; le due dottrine lockiane delle idee, le idee di cose particolari; la teoria rappresentativa della percezione; la semplicità logica e la priorità genetica non sono identificabili; la sostanza, le cose esterne, le società; la solidarietà dell'Universo.
7. - La dottrina lockiana della forza, la forza e la sostanza; l'oggettivazione causale e l'oggettivazione per presentazione; il cambiamento significa le avventure degli oggetti eterni; la essenza effettiva, l'essenza astratta; la dottrina dell'organismo e la generazione delle entità reali.

II - IL CONTINUO ESTENSIONALE

1. - Il continuo e la potenzialità effettiva, atomizzati dalle occasioni reali; come il continuo è esperito; l'immediatezza di presentazione, i dati sensoriali; la sedia effettiva e l'immagine della sedia; l'accesso complesso dei dati sensoriali.
2. - La potenzialità generale e la potenzialità effettiva; le situazioni delle occasioni reali, determinate dalla fase iniziale della tendenza soggettiva; le relazioni estensionali; la teoria delle epoche del tempo, Zenone, William James.
3. - Lo Scolio newtoniano.
4. - Lo Scolio newtoniano, suo confronto con la filosofia dell'organismo e con Cartesio: la "compresenza del corpo", la condizione del corpo nel mondo reale; la condizione ontologica dello spazio per Newton, Cartesio e la filosofia dell'organismo.
5. - La durata indifferenziata e la passività della sostanza, la sorgente degli errori.
6. - Conclusione.

III - L'ORDINE DELLA NATURA

1. - L'ordine e l'essere dato messi a confronto; le quattro caratteristiche dell'ordine, il raggiungimento del termine, l'esca del sentimento; la *causa sui*.

2. - La "società" definita, la caratteristica definitoria e l'eredità genetica; l'ambiente sociale e permissivo; l'epoca cosmica, la gerarchia sociale.
3. - L'evoluzione delle società, la decadenza, il caos, il *Timeo*, lo Scolio, Milton.
4. - Le società di questa epoca cosmica; la società estensionale, la società geometrica, la società elettromagnetica; le onde, gli elettroni, i protoni.
5. - Gli oggetti durevoli, le società corpuscolari, le società strutturali.
6. - La stabilità, la specializzazione.
7. - Il problema della stabilizzazione, l'esclusione dei particolari, l'iniziativa concettuale, la vita.
8. - L'apparato inorganico per la vita.
9. - La vita come reazione contro la società, l'originalità.
10. - La vita e il cibo; la vita nello spazio vuoto, l'agente catalitico.
11. - Le persone viventi, la canalizzazione della vita, la personalità dominante è solo parziale.

IV - GLI ORGANISMI E L'AMBIENTE

1. - La reazione dell'ambiente sulle occasioni reali; la ristrettezza e la larghezza, dipendenti dalle società, l'elemento ordinato; il caos, la banalità, l'ordine, la profondità; la banalità, l'imprecisione, l'eccesso di identificazione; il nesso come unità, l'imprecisione, la ristrettezza, la profondità; la coordinazione del caos dell'imprecisione, la ristrettezza, la larghezza.
2. - L'intensità, la ristrettezza; la filosofia dell'organismo, Kant, Locke.
3. - I dati sensoriali, la categoria inferiore degli oggetti eterni, definizione; i dati sensoriali, i loro contrasti, la loro intensità; i contrasti nelle categorie alte e basse, le strutture; gli oggetti eterni, la semplicità, la complessità; i dati sensoriali esperiti emotivamente.
4. - La trasmissione, le diverse sequenze, le inibizioni, l'intensificazione; il carattere vettore, la forma dell'energia; la scienza fisica.

5. - I dati ambientali come appaiono nella percezione; la percezione visiva, la forma piú sofisticata, originata da uno stato antecedente del corpo umano, Hume; il corpo animale e l'ambiente esterno, gli amplificatori.
6. - La percezione e il corpo animale, l'efficienza causale.
7. - L'efficienza causale, i visceri; l'immediatezza di presentazione, le percezioni illusorie, le qualità secondarie, l'estensione, la compresenza del corpo; Hume, Kant.
8. - I luoghi rivelati dalla percezione; le regioni contemporanee, il passato causale, il futuro causale; il presente immediato, l'unisono del divenire, l'unisono concrescente, la durata; la differenziazione fra il presente immediato e la durata presenziale; il luogo presenziale.
9. - Il luogo presenziale e l'unisono del divenire; il luogo presenziale, la relazione sistematica con il corpo animale, gli sforzi, l'indipendenza degli avvenimenti contemporanei esterni, le rette, la misurazione; l'unisono del divenire, la durata.
10. - Conclusione.

V - LOCKE E HUME

1. - Hume, le percezioni, la sostanza, il principio dell'unione; le idee, le copie delle impressioni, la libertà fantastica.
2. - Hume e la "ripetizione", la causa e l'effetto; la memoria, la forza e la vivacità.
3. - Il tempo, Hume, Cartesio, l'indipendenza delle occasioni successive; l'immortalità oggettiva.
4. - L'influenza della nozione di soggetto-predicato; Hume, Cartesio, Locke, l'esistenza particolare.
5. - Hume e Locke, il processo e la morfologia; la falsa derivazione dei sentimenti emotivi; la dottrina sensistica; Santayana.

VI - DA CARTESIO A KANT

1. - Cartesio, i tre tipi della sostanza: estesa, pensante, divina; i tre tipi del mutamento, degli accidenti, della produzione, la cessazione; le relazioni accidentali, le idee rap-

- presentative; l'esperienza non essenziale del mondo esterno.
2. - Locke, l'empirismo, l'adeguatezza, l'inconsistenza; l'esistente particolare, la sostanza, la forza; la relatività, il perpetuo perire.
3. - L'analogia e il contrasto con la filosofia dell'organismo.
4. - Hume e il processo, Kant, Santayana.
5. - I procedimenti contrastanti della filosofia dell'organismo e di Kant.

VII - IL PRINCIPIO SOGGETTIVISTICO

1. - Il principio soggettivistico e il principio sensistico; la dottrina sensistica li combina; Locke, Hume, Kant; la formulazione dei principi; le tre premesse del principio soggettivistico; la filosofia dell'organismo nega i due principi e le tre premesse; Cartesio; "quella pietra come grigia", sostanza e la qualità; gli organi della sensazione; la modificazione soggettivistica di Cartesio; la "percezione di quella pietra come grigia"; l'incapacità di procurarsi categorie rivedute; Hume.
2. - La conoscenza, le sue variazioni, l'imprecisione; la percezione negativa, la novità; la coscienza come forma soggettiva, presente soltanto nelle fasi derivate tardive delle integrazioni complesse; la coscienza illumina soltanto i tipi derivati dei dati oggettivi, la filosofia tratta in errore dalla chiarezza e distinzione.
3. - Il tipo primitivo di esperienza fisica è emotivo; la trasmissione vettrice del sentimento, i palpiti dell'emozione, la lunghezza d'onda; l'emozione umana è emozione interpretata, non semplice sentimento emotivo.
4. - La decisione è regola per l'accesso degli oggetti eterni, il vecchio incontra il nuovo; le tre fasi del sentimento, conforme, concettuale, comparativo; gli oggetti eterni e le forme soggettive; la continuità delle fasi; la categoria dell'unità oggettiva.
5. - Il principio soggettivistico riformato è un'altra formulazione del principio della relatività; il processo è il divenire dell'esperienza; il principio umano è accettato, questo metodo sbaglia soltanto nei particolari; la "legge"

della "causalità" non giova; la filosofia moderna usa categorie sbagliate; due equivoci: 1) la realtà vacua; 2) l'inerenza della qualità nella sostanza.

VIII - IL RIFERIMENTO SIMBOLICO

1. - I due modi puri della percezione, il riferimento simbolico; il piano comune, l'integrazione, la libertà creativa, l'errore, il piano comune, il luogo presenziale, l'indistinzione geometrica del modo dell'efficienza causale; le eccezioni, il corpo animale, la compresenza del corpo.
2. - Il piano comune, i dati sensoriali comuni; l'empirismo moderno, l'illusorietà, Hume, i dati sensoriali derivati dall'efficienza del corpo; la proiezione.
3. - La falsa prevalenza dell'immediatezza di presentazione, discussione; l'efficienza causale primitiva.
4. - Un'altra discussione; la causalità e la percezione sensoriale.
5. - Il confronto dei modi; l'integrazione del riferimento simbolico.
6. - I principi del simbolismo, il linguaggio.

IX - LE PROPOSIZIONI

1. - Le prensioni impure operate dall'integrazione delle prensioni concettuali pure e fisiche pure; gli scopi fisici e le proposizioni discriminate; la teoria non mira principalmente al giudizio, le esche per il sentimento; l'esca oggettiva; la causa finale; le proposizioni generali e singolari; i soggetti logici, il predicato complesso; le proposizioni vere e false; l'esca alla novità; il "contrario" sentito è la coscienza in germe; il giudizio e il possesso; il confronto graduato.
2. - La verità e la falsità, la connessione nell'esperienza delle proposizioni e del fatto; la corrispondenza e la teoria della coerenza; le proposizioni vere o false, i giudizi corretti o scorretti o sospesi; i giudizi intuitivi e derivati; la logica considera i giudizi derivati; l'errore.
3. - Lo sfondo sistematico presupposto da ogni proposizione; le relazioni, i sistemi indicativi di relazioni; le proposi-

zioni e i sistemi indicativi; l'esemplificazione; l'inadeguatezza delle parole.

4. - Le proposizioni metafisiche; uno più uno fa due.
5. - L'induzione, la probabilità, la teoria statistica, il piano, l'analisi dei campioni, i numeri finiti.
6. - Le premesse soppresse dell'induzione, il presupposto del tipo definito di realtà richiede un tipo definito di ambiente; le induzioni più vaste non sono valide; la probabilità statistica nell'ambiente rilevante.
7. - L'oggettivazione tra campioni dall'ambiente.
8. - L'altro piano non statistico; le appetizioni graduate, la natura primordiale di Dio; la laicizzazione del concetto delle funzioni divine.

X - IL PROCESSO

1. - La fluenza e la permanenza; la generazione e la sostanza; la spazializzazione, due tipi di fluenza, macroscopica e microscopica, da occasione a occasione ed in ogni occasione.
2. - La concrescenza, la novità, la realtà, la concrescenza microscopica.
3. - I tre stadi della concrescenza microscopica; i caratteri vettoriali indicano una transazione macroscopica; la emozione, e in generale la forma soggettiva, è scalare nella produzione microscopica ed è il dato della transazione macroscopica.
4. - Le fasi superiori della concrescenza microscopica.
5. - Conclusione.

IL FATTO E LA FORMA

1. Ogni discorso umano che fondi la propria pretesa a essere preso sul serio sulla verità delle sue affermazioni deve appellarsi ai fatti. In nessuno dei suoi rami la filosofia può pretendere di sottrarsi a questa regola. Ma nel caso della filosofia sorge la difficoltà che la documentazione dei fatti è in parte dispersa vagamente nelle varie espressioni linguistiche del linguaggio colto e della letteratura, in parte espressa più precisamente, sotto l'influenza degli schemi di pensiero prevalenti nelle tradizioni della scienza e della filosofia.

In questa seconda parte di queste lezioni, lo schema di pensiero che è la base della filosofia dell'organismo è messo a confronto con le varie interpretazioni dei fatti largamente accettate nella tradizione europea, letteraria, filosofica e scientifica. Per quel che riguarda la filosofia, soltanto un gruppo selezionato può essere esplicitamente menzionato. Non c'è motivo di forzare ad un vago accordo le interpretazioni di filosofi discordanti. Ciò che conta è che lo schema interpretativo qui adottato possa appellarsi, per ciascuna delle sue posizioni principali, all'esplicita autorità dell'uno o dell'altro eccelso maestro di pensiero — Platone, Aristotele, Cartesio, Locke, Hume, Kant. Ma, alla fine, nulla pog-

gia sull'autorità; la suprema corte d'appello è la sua intrinseca ragionevolezza.

La più opportuna caratterizzazione generale della tradizione filosofica europea è l'indicazione che essa consiste in una serie di note a Platone. Non mi riferisco al dubbio schema sistematico di pensiero che gli studiosi hanno estratto dai suoi scritti. Alludo ai tesori di idee generali sparsi in essi. Le sue doti personali, la sua larga opportunità di esperienza in un grande periodo della civiltà, la sua eredità di una tradizione intellettuale non ancora irrigidita dall'eccessiva sistematizzazione, hanno fatto dei suoi scritti una miniera inesauribile di suggerimenti. Perciò, in un certo senso, affermando la mia convinzione che la linea speculativa di queste lezioni è platonica, non faccio altro che esprimere la speranza che essa si inserisca nella tradizione europea. Ma intendo qualcosa di più: intendo dire che se dovessimo applicare il punto di vista generale di Platone, con il minimo di mutamenti resi necessari dai duemila anni frattanto trascorsi di umana esperienza, di organizzazione sociale, di conquiste estetiche, di scienza e di religione, dovremmo dedicarci alla costruzione di una filosofia dell'organismo. In tale filosofia le realtà che costituiscono il processo del mondo sono concepite come esempi dell'accesso (o "partecipazione") di altre cose che costituiscono potenzialità di definitezza di una qualsiasi esistenza reale. Le cose che sono temporali sorgono dalla loro partecipazione alle cose che sono eterne. I due gruppi hanno per elemento mediatore qualcosa che combina la realtà di quello che è temporale con la intemporalità di quello che è potenziale. L'entità finale è l'elemento divino nel mondo, mediante il quale la sterile e inefficiente disgiunzione delle potenzialità astratte ottiene primordialmente la congiunzione efficiente della realizzazione ideale. Questa realizzazione

ideale delle potenzialità in un'entità reale primordiale costituisce la stabilità metafisica mediante la quale il processo reale esemplifica i principi generali della metafisica, e raggiunge i fini propri ai tipi specifici di ordine emergente. A causa della realtà di questa valutazione primordiale delle pure potenzialità, ogni oggetto eterno ha una rilevanza definita, effettiva per ogni processo concrescente. Se non fosse per questi ordinamenti, ci sarebbe completa separazione di oggetti eterni non realizzati nel mondo temporale. La novità sarebbe senza senso e inconcepibile. Stiamo qui estendendo e applicando rigorosamente il principio humiano che le idee della riflessione derivano dai fatti reali.

Con questo riconoscimento dell'elemento divino si mantiene il principio generale aristotelico, che non c'è nulla oltre alle cose reali — nulla di fatto e di efficienza. Questo è il vero principio generale che anche è sottinteso dall'affermazione cartesiana: "Per questa ragione, quando percepiamo un qualsiasi attributo, ne concludiamo che deve essere necessariamente presente qualcosa di esistente, ossia una sostanza, alla quale possa essere attribuito."¹ E anche: "Giacché ogni idea (*perceptio*) chiara e distinta è senza dubbio qualcosa e perciò non può trarre la propria origine da qualcosa che sia nulla..."² Questo principio generale sarà chiamato il "principio ontologico". È il principio che ogni cosa nella realtà è positivamente in qualche luogo, e in potenza in ogni luogo. In una delle sue applicazioni questo principio finisce nella dottrina del "concettualismo". Così la ricerca di una ragione è sempre la ricerca di un fatto reale che è il veicolo della ragione. Il principio ontologico, come è qui definito, costituisce il primo passo nella descrizione dell'universo come una

¹ I principi della Filosofia, Parte I, 52.

² Cfr. Meditazione IV, verso la fine.

solidarietà³ di molte entità reali. Ogni entità reale è concepita come un atto di esperienza che nasce dai dati. È un processo di “sentimento” della molteplicità dei dati, tale da assorbirli nell’unità di una “soddisfazione” individuale. Il termine “sentimento” viene qui usato per l’operazione fondamentale generica del passaggio dall’oggettività dei dati alla soggettività dell’entità reale in questione. I sentimenti sono operazioni variamente specializzate, che effettuano una trasposizione nella soggettività. Essi prendono il posto del “materiale neutro” di certi filosofi realisti. Una entità reale è un processo, e non è descrivibile nei termini della morfologia di un “materiale”. Questo uso del termine “sentimento” ha una stretta analogia con l’uso fatto da Alexander⁴ del termine “godimento”; e ha pure qualche parentela con l’uso bergsoniano del termine “intuizione”. Una analogia prossima si ha con l’uso lockiano del termine “idea”, comprese le “idee di cose particolari” (cfr. il suo *Saggio*, III, III, 2, 6 e 7). Ma la parola “sentimento”, come viene usata in queste lezioni, ricorda ancor più Cartesio. Per esempio: “Sia pure; e tuttavia è almeno certo che mi sembra di vedere una luce, di sentire un rumore e di sentire calore. Questo non può essere falso; propriamente parlando è quello che in me è chiamato sentimento (*sentire*); e, usato in questo preciso senso, non è altro che pensare.”⁵

Nel linguaggio cartesiano, l’essenza di una entità reale consiste unicamente nel fatto che è una cosa che prende (cioè una sostanza la cui intera essenza o na-

³ La parola “solidarietà” è stata presa in prestito dal discorso presidenziale *The Interaction of Body and Mind*, tenuto dal Prof. Wildon Carr alla Società Aristotelica, Sessione 1917-1918. Il discorso sviluppa il principio fondamentale suggerito da questa parola.

⁴ Cfr. il suo *Space, Time and Deity*, passim.

⁵ Cfr. *Meditazione II*.

tura è di “prendere”)⁶. Un “sentimento” appartiene alla specie positiva delle “prensioni”. Ci sono due specie di “prensioni”, la “specie positiva” e la “specie negativa”. Un’entità reale ha un legame perfettamente definito con ogni elemento dell’universo. Questo suo legame determinato è la sua prensione di quella cosa. Una prensione negativa è l’esclusione definita di quell’elemento dal contributo positivo all’effettiva costituzione interna del soggetto. Questa dottrina implica la tesi che una prensione negativa esprime un legame. Una prensione positiva è l’inclusione definita di quell’elemento nel contributo positivo all’effettiva costituzione interna del soggetto. Questa inclusione positiva è detta il suo “sentimento” di quell’elemento. Altre entità sono necessarie per esprimere *come* ogni singolo elemento è sentito. Tutte le entità reali nel mondo reale, relativamente ad un’entità reale data, in quanto “soggetto”, sono necessariamente “sentite” da quel soggetto, sebbene in generale vagamente. Si dice che un’entità reale in quanto sentita è “oggettivata” per quel soggetto. Solo una scelta di oggetti eterni è “sentita” da un dato soggetto, e si dice allora che questi oggetti eterni hanno “accesso” in quel soggetto. Ma gli oggetti eterni che non sono sentiti non sono per questo trascurabili. Perché ogni prensione negativa ha la propria forma soggettiva, per quanto banale e debole. Essa aggiunge qualcosa al complesso emotivo, anche se non ai dati oggettivi. Il complesso emotivo è la forma soggettiva della “soddisfazione” finale. L’importanza delle prensioni negative sorge dal fatto che (I) le entità reali formano un sistema, nel senso che ciascuna entra nella costituzione delle altre, (II) per il principio ontologico ogni entità è sentita da qualche entità reale, (III) co-

⁶ Per la frase corrispondente a questa, cfr. *Meditazione VI*; si sostituisca “*Ens prehensens*” a “*Ens cogitans*”.

me conseguenza di (I) e (II), ogni entità del mondo reale di una realtà concrecente ha qualche grado di effettiva rilevanza a quella concrecenza, (IV) in conseguenza di (III) la prensione negativa di un'entità è un fatto positivo con la sua forma emotiva soggettiva, (V) c'è una sensibilità mutua delle forme soggettive delle prensioni, cosicché esse non sono indifferenti l'una all'altra, (VI) la concrecenza dà luogo a un unico sentimento concreto, la soddisfazione.

2. La speranza del razionalismo è che non si riesca a trovare nell'esperienza alcun elemento, che non sia intrinsecamente tale da poter essere mostrato come un caso particolare di una teoria generale. Questa speranza non è una premessa metafisica. È la fede che dà motivo al perseguimento di tutte le scienze indistintamente, compresa la metafisica.

In quanto la metafisica ci rende capaci di apprendere la razionalità delle cose, questa pretesa è giustificata. È sempre possibile per noi, considerando le imperfezioni di tutti i sistemi metafisici, lasciarci andare allo scoraggiamento, esattamente al punto in cui ci troviamo. La conservazione di tale fede deve dipendere da un'intuizione morale ultima della natura dell'azione intellettuale — che debba realizzare l'avventura della speranza. Tale intuizione segna il punto dove la metafisica — e invero ogni scienza — trae sicurezza dalla religione e trapassa in religione. Ma in se stessa la fede non costituisce una premessa dalla quale possa cominciare la teoria; è un ideale che cerca soddisfazione. In quanto crediamo a quella dottrina, siamo razionalisti.

Ci devono essere tuttavia dei limiti alla pretesa che tutti gli elementi nell'universo siano spiegabili con la "teoria". Perché la "teoria" stessa ha bisogno che ci

siano degli elementi "dati" tali da formare il materiale per la teorizzazione. Platone stesso riconosce questa limitazione: cito dal sommario del *Timeo* del professor A. E. Taylor:

"Nel mondo reale c'è sempre, sopra e oltre la 'legge', un fattore del 'semplicemente dato' o 'fatto bruto', che non può essere spiegato e deve essere accettato semplicemente come dato. Compito della scienza è di non arrestarsi mai a quello che è semplicemente dato, di cercare di 'spiegarlo' come la conseguenza, in virtù della legge razionale, di qualche dato iniziale più semplice. Ma, per quanto lontano la scienza possa spingere questo procedimento, essa è sempre costretta a conservare qualche elemento di fatto bruto, il semplicemente dato, nella sua spiegazione delle cose, proprio la presenza in natura di questo elemento del dato, questo incommensurabile o irrazionale, come è stato qualche volta chiamato, *Timeo* sembra personificare nel suo linguaggio sulla necessità" ⁷.

Per quel che riguarda l'interpretazione di Platone mi affido all'autorità del professor Taylor. Ma, a parte questo problema storico, una comprensione chiara degli elementi "dati" nel mondo è essenziale per ogni forma di realismo platonico.

Per il pensiero razionalistico, la nozione di "esser dato" contiene un riferimento che va al di là dei semplici dati in questione. Si riferisce a una "decisione", mediante la quale quello che è "dato" è separato da quello che, in quella occasione, è "non dato". Questo elemento di "esser dato" nelle cose, implica qualche attività che procuri la limitazione. La parola "decisione" non implica qui un giudizio conscio, sebbene in qual-

⁷ Cfr. *Plato, The Man and His Work*, Lincoln MacVeagh, New York, 1927.

che “decisione” la coscienza possa essere un fattore. La parola è usata nel senso etimologico di “ritagliare”. Il principio ontologico dichiara che ogni decisione è riferibile a una o più entità reali, perché non c'è che il nulla, il puro non essere, se si astraie dalle entità reali. “Il resto è silenzio”.

Il principio ontologico asserisce la relatività della decisione; per cui ogni decisione esprime la relazione della cosa reale, *per la quale* una decisione è fatta, con una cosa reale *dalla quale* quella decisione è fatta. Ma la “decisione” non può essere intesa come una aggiunta casuale di una entità reale. Essa costituisce il significato stesso della realtà. Un'entità reale sorge da decisioni *per* essa, e con la sua stessa esistenza provvede decisioni *per* altre entità reali che le sopravvivono. Così il principio ontologico è il primo stadio nella costruzione di una teoria che abbracci le nozioni di “entità reale”, “esser dato” e “processo”. Proprio come “potenzialità di un processo” è il significato del termine più generale “entità” o “cosa”; così “decisione” è il significato supplementare introdotto dalla parola “reale” nell'espressione “entità reale”. “Realtà” è la decisione nel mezzo della “potenzialità”. Rappresenta il fatto ostinato che non può essere evitato. La costituzione effettiva interna di una entità reale costituisce progressivamente una decisione che condiziona la creatività che trascende quella realtà. Il Castle Rock a Edimburgo esiste di momento in momento, e di secolo in secolo, a causa della decisione prodotta dalla sua linea storica di occasioni precedenti. E se, in qualche grande sconvolgimento della natura, fosse stato schiantato in frammenti, quella convulsione sarebbe pur tuttavia condizionata dal fatto di esser stata la distruzione di quel picco. Il punto che bisogna sottolineare è l'in-

sistente particolarità delle cose esperite e dell'atto di esperienza. La dottrina di Bradley⁸ — del lupo-che-mangia-un-agnello come un universale qualificante l'assoluto — è una caricatura dell'evidenza. *Quel* lupo mangia *quell'*agnello in *quel* posto in *quel* momento: il lupo lo sapeva, lo sapeva l'agnello e lo sapevano gli uccelli da preda. Esplicitamente nell'espressione verbale, o implicitamente nella comprensione del soggetto che la pensa, ogni formulazione di una proposizione include elementi dimostrativi. Di fatto ogni parola, e ogni espressione simbolica è un tale elemento, il quale eccita la prensione conscia di qualche entità appartenente a una delle categorie dell'esistenza.

3. Inversamente, dove non c'è decisione, inclusa l'esclusione, non c'è esser dato. Per esempio la molteplicità totale delle forme platoniche non è “data”. Ma riguardo a ogni entità reale, c'è un esser dato di tali forme. La definitezza determinata di ogni realtà è espressione di una selezione di queste forme. Essa le classifica secondo una diversità di rilevanza. Questo ordine di rilevanza comincia dalle forme che sono esemplificate nel senso più pieno, e discende, attraverso vari gradi di rilevanza, fino a quelle forme che sono, in un qualche debole senso, approssimativamente rilevanti, a causa del loro contrasto con il fatto reale. Questa intera gamma di rilevanza è “data”, e deve essere messa in relazione colla decisione della realtà.

Il termine “forma platonica” è usato qui come il modo più breve per indicare le entità in questione. Ma queste lezioni non sono un'esegesi degli scritti di Platone; le entità in questione non sono necessariamente limitate a quelle che egli riconoscerebbe come “forme”. Anche il termine “idea” ha un'allusione soggettivistica nella

⁸ Cfr. *Logic*, Libro I, Cap. II, § 42.

filosofia moderna, che riesce grandemente equivoca per il mio scopo presente; ed in ogni caso è stato usato in molti sensi ed è diventato ambiguo. Il termine "esistenza", essendo usato dai realisti critici, suggerisce esso pure il loro uso, che è diverso da quello che intendo io. Di conseguenza, per usare un termine alieno da allusioni equivoche, io mi servo dell'espressione "oggetto eterno" per quello che nel paragrafo precedente di questa sezione ho chiamato una "forma platonica". Ogni entità, il cui riconoscimento concettuale non include un riferimento necessario ad alcuna entità reale definita del mondo temporale, è chiamato un "oggetto eterno".

In questa definizione, il "riconoscimento concettuale" deve essere naturalmente una operazione che costituisca un sentimento reale appartenente a qualche entità reale. Va notato che il soggetto reale che concepisce semplicemente l'oggetto eterno non è perciò in relazione diretta con qualche altra entità reale, se si astrae da ogni altra particolarità nella composizione del soggetto di quel concetto. Questa dottrina si applica anche alla natura primordiale di Dio, che è la sua completa visualizzazione degli oggetti eterni; egli non è quindi in relazione diretta con il corso dato della storia. Il corso dato della storia presuppone la sua natura primordiale, ma la sua natura primordiale non lo presuppone.

Un oggetto eterno è sempre una potenzialità di entità reali; ma in se stesso, così come sentito concettualmente, è neutro quanto al fatto del suo accesso fisico in una qualsiasi entità reale particolare del mondo temporale. "Potenzialità" è correlativo a "esser dato". Il significato di "esser dato" è che quello che è "dato" potrebbe non essere stato "dato"; e quello che *non* è "dato" potrebbe essere stato "dato".

Inoltre nel particolare "esser dato" completo di una

entità reale c'è un elemento di esclusività. I vari dati primari e i sentimenti concrescenti non formano una semplice molteplicità. La loro sintesi nell'unità finale di una entità reale è un altro caso dell'"esser dato". L'entità reale compie il suo divenire in un sentimento complesso che implica un legame completamente determinato con ogni elemento dell'universo, dove il legame è una prensione o positiva o negativa. Questo compimento è la "soddisfazione" dell'entità reale. Così l'aggiunta di un altro componente altera questo "esser dato" *sintetico*. Ogni componente aggiunto è perciò contrario a questo "esser dato" integrale dell'originale. Questo principio può essere illustrato dalla nostra percezione visiva di un quadro. La disposizione dei colori ci è "data". Ma una macchia in più di rosso non costituisce una semplice aggiunta; essa cambia l'intero equilibrio. Così in una entità reale l'unità equilibrata dell'"esser dato" totale esclude tutto ciò che non è dato.

Questa è la dottrina dell'unità emergente del supergetto. Una entità reale deve essere concepita sia come un soggetto che sovrintende alla propria immediatezza di divenire, sia come un supergetto, che è la creatura atomica che esercita la sua funzione di immortalità oggettiva. È diventato un "essere"; e appartiene alla natura di ogni "essere" di essere una potenzialità di ogni "divenire".

Questa dottrina, che la "soddisfazione" finale di una entità reale non tolleri nessuna aggiunta, esprime il fatto che ogni entità reale — dal momento che è quello che è — è alla fine la propria ragione per quello che omette. Nella costituzione interna effettiva di una entità reale c'è sempre qualche elemento che è contrario ad un elemento omissivo. "Contrario" significa qui l'impossibilità di essere riscontrati insieme nello stesso senso. In altre parole, l'indeterminazione è evaporata

dalla "soddisfazione", cosicché c'è una completa determinazione di "sentimento" o di "negazione di sentimento", riguardo all'universo. Questa evaporazione dell'indeterminazione è solo un altro modo di considerare il processo mediante il quale, l'entità reale sorge dai suoi dati. Così, in un altro senso, ogni entità reale include l'universo, a causa del suo atteggiamento determinato verso ogni elemento dell'universo.

Così il processo del divenire è bipolare, (I) a causa della sua qualificazione ad opera della determinatezza del mondo reale, e (II) per le sue prensioni concettuali dell'indeterminatezza degli oggetti eterni. Il processo è costituito dall'afflusso degli oggetti eterni in una nuova determinatezza di sentimento, che assorbe il mondo reale in una realtà nuova.

La costituzione "formale" di una entità reale è un processo di transizione da una determinazione a una determinazione finale. Ma l'indeterminazione si riferisce a dati determinati. La costituzione "oggettiva" di una entità reale è la sua determinazione finale, considerata come un complesso di componenti determinati, a causa dei quali l'entità reale è un dato dell'incremento creativo. L'entità reale dal lato fisico è composta dai suoi determinati sentimenti del mondo reale, e dal lato morale è originata dalle sue appetizioni concettuali.

Ritornando alla correlazione di "esser dato" e "potenzialità" vediamo che l'"esser dato" si riferisce alla "potenzialità", e la "potenzialità" all'"esser dato"; inoltre vediamo che il completamento dell'"esser dato" nel fatto reale converte il "non esser dato" di quel fatto nell'impossibilità di *quel* fatto. L'individualità di una entità reale implica una limitazione esclusiva. Questo elemento di "limitazione esclusiva" è la definitezza essenziale dell'unità sintetica di un'entità reale. Questa

unità sintetica vieta la nozione di *semplice* aggiunta agli elementi inclusi.

È evidente che l'"esser dato" e la "potenzialità" sono entrambi senza senso, quando vengano separati da una molteplicità di entità potenziali. Queste potenzialità sono gli "oggetti eterni". Senza la "potenzialità" e l'"esser dato" non ci può essere alcun nesso di cose reali, in via di sostituzione ad opera di nuove cose reali. L'alternativa è un universo monistico statico, senza potenzialità irrealizzate, dal momento che "potenzialità" è allora un termine senza senso.

La portata del principio ontologico non è esaurita dal corollario che la "decisione" deve essere riferibile ad un'entità reale. Ogni cosa deve essere in qualche luogo; e qui "qualche luogo" vuol dire "qualche entità reale". Di conseguenza la potenzialità generale dell'universo deve essere in qualche luogo; poiché mantiene la sua rilevanza approssimata alle entità reali per le quali è irrealizzata. Questa "rilevanza approssimata" riappare nella concrescenza successiva come la causa finale che regola l'emergere della novità. Questo "qualche luogo" è l'entità reale non-temporale. Così "rilevanza approssimata" significa "rilevanza come nella mente primordiale di Dio".

Pensare che un qualche fatto esplicativo possa penetrare nel mondo reale provenendo dal non-essere è una contraddizione in termini. Il non essere è nulla. Ogni fatto esplicativo si riferisce alla decisione e all'efficacia di una cosa reale. La nozione di "sussistenza" è semplicemente la nozione di come gli oggetti eterni possano essere componenti della natura primordiale di Dio. Questo è un problema di ulteriore discussione (cfr. Parte V). Ma gli oggetti eterni come sono presenti nella natura primordiale di Dio costituiscono il mondo platonico delle idee.

Non c'è tuttavia un'entità che sia semplicemente la *classe* di tutti gli oggetti eterni. Perché se concepiamo una qualsiasi classe di oggetti eterni, ci sono altri oggetti eterni che presuppongono quella classe, ma non le appartengono. Per questa ragione, all'inizio di questa sezione, si è usata l'espressione "la molteplicità delle forme platoniche", invece dell'espressione più naturale "la classe delle forme platoniche". Una molteplicità è un tipo di cosa complessa che deriva la propria unità da qualche qualificazione che è variamente presente in ognuno dei suoi componenti; ma una molteplicità non ha nessuna unità che derivi *semplicemente* dai suoi vari componenti.

4. La dottrina che abbiamo appena esposto — che ogni fatto esplicativo si riferisce alla decisione e all'efficacia di una cosa reale — ha bisogno di essere discussa in riferimento alla nona obbligazione categoriale. Questa categoria afferma che "la concrescenza di ogni entità reale individuale è internamente determinata ed esternamente libera".

La peculiarità del corso della storia illustra la rilevanza congiunta del "principio ontologico" e di questa obbligazione categoriale. L'evoluzione della storia può essere razionalizzata dalla considerazione della determinazione dei conseguenti ad opera degli antecedenti. Ma d'altro lato l'evoluzione della storia non può essere razionalizzata perché mostra un flusso selezionato di forme partecipanti. Non si può dare nessuna ragione, interna alla storia, per cui proprio quel flusso di forme, piuttosto che un altro, abbia dovuto essere illustrato. È vero che ogni flusso deve mostrare il carattere della determinazione interna. Questo segue dal principio ontologico. Ma ogni esempio di determinazione interna assume *quel* flusso fino a *quel* punto. Non c'è ragione

per cui non vi possa essere un diverso flusso, che mostri quello stesso principio di determinazione interna. Il flusso reale si presenta col carattere del semplicemente "dato". Non rivela nessun particolare carattere di "perfezione". Al contrario, l'imperfezione del mondo è il tema di ogni religione che offra una via di salvezza, e di ogni scettico che deplori la superstizione dominante. La teoria leibniziana del "migliore dei mondi possibili" è una audace fola, inventata allo scopo di salvar la faccia di un Creatore costruito dai teologi contemporanei e precedenti. Inoltre, nel caso di quelle realtà la cui esperienza immediata ci è più completamente aperta, cioè gli esseri umani, la decisione finale del soggetto-supergetto immediato, la quale costituisce l'ultima modificazione del fine soggettivo, è il fondamento della nostra esperienza della responsabilità, dell'approvazione o della disapprovazione, dell'auto-approvazione o dell'auto-disapprovazione, della libertà, dell'energia. Questo elemento è troppo diffuso nell'esperienza per essere accantonato semplicemente come una cattiva interpretazione. Esso governa l'intero tono della vita umana. Può essere illustrato solo con esempi sorprendenti presi dai fatti o dai romanzi. Ma questi esempi sono solo illustrazioni salienti della esperienza umana di ogni ora e ogni minuto. La libertà ultima delle cose, posta al di là di ogni determinazione, fu sussurrata da Galileo — *E pur si muove* — libertà per gli inquisitori di pensare erroneamente, per Galileo di pensare correttamente, e per il mondo di muoversi a dispetto degli inquisitori e di Galileo.

La dottrina della filosofia dell'organismo sostiene che, per quanto lontano si spinga la sfera della causa efficiente nella determinazione dei componenti di una concrescenza — i suoi dati, le sue emozioni, le sue

valutazioni, i suoi scopi, le sue fasi di fine soggettivo — al di là della determinazione di questi componenti rimane sempre la reazione finale dell'unità auto-creativa dell'universo. Questa reazione finale completa l'atto autocreativo, mettendo il marchio decisivo dell'energia creativa sulle determinazioni della causa efficiente. Ogni occasione mostra la sua misura di energia creativa in proporzione alla sua misura di intensità soggettiva. Il modulo assoluto di tale intensità è quello della natura primordiale di Dio, che non è né grande né piccola perché non nasce da nessun mondo reale. Non ha componenti dentro di sé che siano misure di paragone. Ma nel mondo temporale, per occasioni di una intensità di esperienza, relativamente leggera, le loro decisioni di energia creativa sono individualmente trascurabili in confronto alle componenti determinate che esse ricevono e trasmettono. Tuttavia l'accumulazione finale di tutte queste decisioni — la decisione della natura di Dio e le decisioni di tutte le occasioni — costituisce quell'elemento speciale nel flusso delle forme nella storia, che è "dato", e non può essere razionalizzato al di là del fatto che in esso ogni componente determinabile è internamente determinato.

La dottrina sostiene che ogni concrenza deve essere riferita ad un inizio libero definito e ad una definita libera conclusione. Il fatto iniziale è macrocosmico, nel senso che ha uguale rilevanza per tutte le occasioni; il fatto finale è microcosmico nel senso che è particolare a quella occasione. Nessuno dei due fatti può essere razionalizzato nel senso di rintracciare gli antecedenti che lo determinano. Il fatto iniziale è l'appetizione primordiale, e il fatto finale è la decisione dell'energia, infine creativa della "soddisfazione".

5. I termini antitetici "universali" e "particolari" sono le parole consuete impiegate per denotare rispettivamente le entità che corrispondono quasi, sebbene non completamente,⁹ alle entità chiamate qui "oggetti eterni", e le "entità reali". Questi termini "universali" e "particolari" sia in quello che le due parole suggeriscono, sia nel loro uso filosofico corrente inducono in qualche modo in errore. Il principio ontologico, e la dottrina più vasta della relatività universale, sulla quale è fondata questa discussione metafisica, attenuano la distinzione netta fra quello che è universale e quello che è particolare. La nozione di un universale è che può entrare nella descrizione di molti particolari, mentre la nozione di un particolare è che è descritto da universali, e non entra nella descrizione di nessun altro particolare. Secondo la dottrina della relatività che è la base del sistema metafisico di queste lezioni, entrambe queste nozioni implicano un fraintendimento. Una entità reale non può essere descritta, nemmeno inadeguatamente, per mezzo di universali; perché altre entità reali entrano nella descrizione di una qualsiasi entità reale. Così ogni cosiddetto "universale" è particolare, nel senso che è proprio quello che è, diverso da ogni altra cosa; ed ogni cosiddetto "particolare" è universale, nel senso che entra nella costituzione di altre entità. L'opinione contraria ha condotto alla fusione delle molteplici sostanze cartesiane nell'unica sostanza spinoziana; alle monadi senza finestre di Leibniz con la loro armonia prestabilita; alla riduzione scettica della filosofia humiana — una riduzione per la prima volta effettuata dallo stesso Hume, e ripresa poi con una bellissima esposizione da Santayana, nel suo *Scetticismo e fede animale*.

Il fatto è che il punto di vista corrente sugli uni-

⁹ Per esempio, le prensioni e le forme soggettive sono anche "particolari".

versali e sui particolari conduce inevitabilmente alla posizione epistemologica delineata da Cartesio:

“Donde quasi concluderei che si conosce la cera per mezzo della visione degli occhi, e non per la sola indagine dello spirito, se per caso non guardassi da una finestra degli uomini che passano nella strada, alla vista dei quali non manco di dire che vedo degli uomini, proprio come dico di vedere della cera. E tuttavia, che vedo io da quella finestra, se non dei cappelli e dei mantelli, che potrebbero coprire degli uomini finti, mossi solo per mezzo di molle? Ma io giudico che sono veri uomini, e così comprendo per mezzo della sola facoltà di giudicare (*judicandi*) che risiede nel mio spirito ciò che credevo di vedere con i miei occhi.”¹⁰

In questo passo si assume¹¹ che Cartesio — l'Io in questione — è un particolare caratterizzato soltanto da universali. Perciò le sue impressioni — per usare il termine di Hume — sono caratterizzazioni da parte di universali. Così non c'è percezione di una entità reale particolare. Egli arriva a credere nell'entità reale mediante “la facoltà del giudizio”. Ma in base a questa teoria egli non ha assolutamente nessuna analogia sulla quale fondare una tale inferenza con un minimo di probabilità. Hume, accettando la descrizione cartesiana della percezione (in questo passo), che anche si trova in Locke in qualche sezione del suo *Saggio*, trae facilmente la conclusione scettica. Santayana espone irrefutabilmente fino a quali limiti questo scetticismo deve essere esteso. La filosofia dell'organismo ricorre all'opposta teoria cartesiana della “*realitas objectiva*”, e tenta di interpretarla nei termini di un'ontologia coerente. Cartesio

¹⁰ Cfr. *Meditazione II*.

¹¹ Forse in contraddizione con quanto Cartesio dice altrove: in altri passi l'attività mentale di cui parla sembra essere un'analisi che scopre la “*realitas objectiva*” come elemento componente dell'idea in questione. C'è così “*inspectio*” piuttosto che “*judicium*”.

cercò di combinare le due teorie; ma l'aver accettato acriticamente il dogma del soggetto-predicato lo costrinse alla teoria rappresentativa della percezione, implicante un “*judicium*” convalidato dalla nostra fiducia nella potenza e nella bontà di Dio. La filosofia dell'organismo, nella sua descrizione della prensione, si rifà ai termini cartesiani “*realitas objectiva*”, “*inspectio*” e “*intuitio*”. I due ultimi termini sono trasformati nella nozione di una “*prensione positiva*”, e nelle operazioni descritte nelle varie categorie della produzione fisica e concettuale. Un ricorso alla nozione di “Dio” è ancora necessario per mediare tra prensioni fisiche e concettuali, ma non nella forma rozza di dare al “*judicium*” una lettera di credito limitato.

Hume, in effetti, ammette che la “mente” è una concrenza che sorge dai dati primari. Nella sua descrizione questi dati sono “impressioni di sensazioni”; e in tali impressioni non si possono scoprire elementi che non siano universali. Per la filosofia dell'organismo i dati primari sono sempre entità reali assorbite nel sentimento, in virtù di certi universali, a cui partecipano ugualmente la realtà oggettiva e il soggetto esperiente (cfr. Parte III). Cartesio assume una posizione intermedia. Egli spiega la percezione in termini umani, ma aggiunge una apprensione delle entità reali particolari in virtù di una “*inspectio*” e di un “*judicium*” effettuati dalla mente (*Meditazioni II e III*). Egli prepara così la strada per Kant, e per la degradazione del mondo a “semplice apparenza”.

Tutta la filosofia moderna gira intorno alla difficoltà di descrivere il mondo in termini di soggetto e predicato, sostanza e qualità, particolare e universale. Il risultato fa sempre violenza a quell'esperienza immediata che noi esprimiamo nelle nostre azioni, speranze, sim-

patie e intenti, e di cui godiamo nonostante la mancanza di espressioni per la sua analisi verbale.

Ci troviamo in un mondo ronzante,¹² in mezzo a una democrazia di creature come noi; mentre, sotto un aspetto o un altro, la filosofia ortodossa sa solo introdurci tra sostanze solitarie, viventi ognuna una esperienza illusoria: "O Bottom, sei cambiato! Che vedo addosso a te"? Il tentativo di interpretare l'esperienza in accordo con l'irresistibile indicazione del senso comune deve riportarci a qualche riformulazione del realismo platonico, modificato in modo da evitare le trappole che le investigazioni filosofiche del diciassettesimo e diciottesimo secolo hanno aperto.

Il vero punto di divergenza è la falsa nozione suggerita dal contrasto fra i significati naturali delle parole "particolare" e "universale". Il "particolare" è così concepito come ciò che è la sua stessa individualità senza necessaria rilevanza a nessun altro particolare. Esso risponde alla definizione cartesiana di sostanza: "E quando concepiamo la sostanza, concepiamo semplicemente una cosa esistente, che non richiede nulla se non se stessa per esistere."¹³ Questa definizione è un vero derivato dalla definizione aristotelica: Una sostanza primaria non è "né asserita di un soggetto né presente in un soggetto".¹⁴

Dobbiamo aggiungere l'espressione che serve da titolo alla *Seconda Meditazione* di Cartesio: "Della Natura della Mente Umana; e che è più facilmente conosciuta che il Corpo", insieme alle sue due affermazioni: "... il pensiero costituisce la natura della sostanza mentale" e "nella mente non troviamo altro che molte forme diverse di pensiero."¹⁵ Questa serie di cita-

¹² Questo epiteto è, naturalmente, preso in prestito da William James.

¹³ Cfr. *I principi della Filosofia*, Parte I, 51.

¹⁴ Cfr. *Aristotele* di W. D. Ross, Cap. II.

¹⁵ Cfr. *I principi della Filosofia*, Parte I, 53.

zioni esemplifica il gruppo di presupposti che condusse all'empirismo di Locke e alla filosofia critica di Kant — le due influenze dominanti, dalle quali il pensiero moderno è derivato. Proprio questo aspetto della filosofia del diciassettesimo secolo viene qui abbandonato.

Il principio della relatività universale va direttamente contro l'affermazione aristotelica, "(Una sostanza) non è presente in un soggetto". Al contrario, secondo questo principio una entità reale è presente nelle altre entità reali. Infatti, se ammettiamo vari gradi di rilevanza, e anche una trascurabile rilevanza, dobbiamo dire che ogni entità reale è presente in ogni altra entità reale. La filosofia dell'organismo si dedica soprattutto al compito di chiarire la nozione di "essere presente in un'altra entità". Questa espressione è presa in prestito da Aristotele: non è una espressione felice, e nella ulteriore discussione sarà sostituita dal termine "oggettivazione". L'espressione Aristotelica suggerisce la nozione rozza che una entità reale viene aggiunta ad un'altra, *simpliciter*. Non è questo che intendiamo. Uno dei ruoli degli oggetti eterni è che essi sono quegli elementi, che esprimono come una qualsiasi entità reale sia costituita dalla sua sintesi di altre entità reali, e come essa si sviluppi, a partire dalla fase dativa primaria, nella propria reale esistenza individuale, coi suoi godimenti e appetizioni individuali. Un'entità reale è concreta perché è una tale concrenza particolare dell'universo.

6. Un breve esame del *Saggio sull'intelletto umano* di Locke getterà luce sui presupposti da cui la filosofia dell'organismo trae origine. Queste citazioni da Locke hanno valore come chiare affermazioni delle ovvie opinioni del senso comune, espresse con i loro limiti naturali. Esse non possono essere migliorate nel loro ca-

rattere di presentazioni dei fatti che debbono essere accettati da ogni sistema filosofico soddisfacente.

Il primo punto da notare è che in qualcuna delle sue affermazioni Locke si avvicina molto ad un'esplicita formulazione di una filosofia organica del tipo che viene qui sviluppato. Solo il fatto di non aver capito che il suo problema richiedeva una revisione delle categorie tradizionali più drastica di quella che egli effettivamente compì, ha condotto a dichiarazioni vaghe e all'intrusione di elementi inconsistenti. Fu questo altro lato, conservatore, di Locke che condusse al suo rifiuto da parte dello scettico Hume. A sua volta Hume (nonostante il suo esplicito ripudio nel *Trattato*, parte I, sez. VI) era un conservatore in tutto e per tutto, e nella sua spiegazione della psichicità e del suo contenuto non si allontana mai dagli abiti di pensiero soggetto-predicato, che erano stati impressi sulla mentalità europea dall'eccessiva insistenza sulla logica aristotelica durante il lungo periodo medioevale. Riguardo a questo atteggiamento mentale, probabilmente Aristotele non fu un aristotelico. Ma la riduzione scettica della conoscenza operata da Hume dipende interamente (per le sue argomentazioni) dal tacito presupposto della mente come soggetto e dei suoi contenuti come predicati — un presupposto che egli esplicitamente ripudia.

Il merito del *Saggio sull'intelletto umano* di Locke è la sua adeguatezza, non la sua coerenza. Egli dà descrizioni spassionatissime di quei vari elementi della esperienza, che il senso comune non si lascia mai sfuggire. Sfortunatamente è impacciato da categorie metafisiche non appropriate, che non criticò mai. Egli avrebbe dovuto estendere il titolo del suo libro in "Un saggio sull'esperienza". Il suo vero tema è l'analisi dei tipi di esperienza vissuti da una entità reale. Ma questa esperienza completa non è altro che ciò che l'entità rea-

le è in se stessa, per se stessa. Adotterò la terminologia pre-kantiana, e dirò che l'esperienza vissuta da una entità reale è quella entità *formaliter*. Con questo io voglio dire che l'entità, quando sia considerata "formalmente", viene descritta con riguardo a quelle forme della sua costituzione, grazie alle quali essa è quella entità individuale, con la propria misura di assoluta autorealizzazione. Le sue "idee delle cose" sono *quello che* le altre cose sono per essa. Nella terminologia di queste lezioni esse sono i suoi "sentimenti". L'entità reale è composita e analizzabile; e le sue "idee" esprimono come, e in quale senso, le altre cose sono componenti della sua propria costituzione. Così la forma della sua costituzione deve essere trovata mediante una analisi delle idee lockiane. Locke parla di "intelletto" e di "percezione". Egli avrebbe dovuto cominciare con un termine neutro più generale, che esprimesse la concrecenza sintetica mediante la quale le molteplici cose dell'universo diventano l'unica entità reale. Di conseguenza io ho adottato il termine "prensione", per esprimere l'attività mediante la quale un'entità reale effettua la sua concrezione delle altre cose.

La "prensione" di un'entità reale da parte di un'altra entità reale è la trasposizione completa, analizzabile nell'oggettivazione della prima entità come uno dei dati per la seconda, e nel sentimento pienamente vestito mediante il quale il dato è assorbito nella soddisfazione soggettiva — "vestito" dei vari elementi della sua "forma soggettiva". Ma questa definizione può essere data in modo più generale, così da includere il caso della prensione di un oggetto eterno da parte di una entità reale; cioè, la "prensione positiva" di un'entità da parte di un'entità reale è la trasposizione completa, analizzabile nell'accesso, o oggettivazione, di quell'entità come un dato del sentimento, e nel sentimento mediante il quale questo dato è assorbito nella soddisfa-

zione soggettiva. Scarto inoltre il termine lockiano di "idea". Invece che con quel termine, le altre cose, nei loro ruoli limitati come elementi dell'entità reale in questione, sono chiamate "oggetti" di quella cosa. Ci sono quattro tipi principali di oggetti, cioè "oggetti eterni", "proposizioni", "entità reali oggettivate" e "nessi". Questi "oggetti eterni" sono le idee di Locke, com'egli le spiega nel suo *Saggio* (I, I, 1), dove scrive: "L'idea è l'oggetto del pensiero. Dal momento che ogni uomo è cosciente a se stesso di star pensando, e che ciò intorno a cui la sua mente si applica, mentre pensa, sono le idee che vi si trovano, non v'è alcun dubbio che gli uomini hanno nella loro mente parecchie idee, quali quelle espresse dalle parole, 'bianchezza, durezza, dolcezza, pensiero, mozione, uomo, elefante, esercito, ubriachezza,' e altre." Ma in seguito, (III, III, 2), discute i termini generali (e inavvertitamente, prima di allora, nella discussione della "sostanza" in II, XXIII), egli aggiunge tra parentesi un altro tipo di idee che sono praticamente quello che io chiamo "entità reali oggettivate" e "nessi". Egli le chiama "idee di cose particolari" e spiega perché, in generale, tali idee non possono avere nomi distinti. La ragione è semplice e innegabile: ci sono troppe entità reali. Egli scrive: "Ma è al di là del potere della capacità umana di costruire e ritenere le idee distinte di tutte le cose particolari che incontriamo: tutti gli uccelli e le bestie che gli uomini hanno visto, tutti gli alberi e le piante che hanno colpito i loro sensi, non potrebbero trovar posto nel più capace intelletto." Il contesto mostra che la difficoltà non sta nella impossibilità dell'"idea" di una cosa particolare; ma solo nel loro numero. Questa nozione di una "idea" diretta (o "sentimento") di una entità reale è il presupposto di tutto il senso comune; Santayana la attribuisce

alla "fede animale". Ma essa si accorda molto male con la teoria sensistica della conoscenza, che può essere derivata da altre parti degli scritti di Locke. Sia Locke che Cartesio lottano esattamente con la stessa difficoltà.

Il principio che io adotto è che la coscienza presuppone l'esperienza, e non l'esperienza la coscienza. Essa è un elemento speciale nelle forme soggettive di certi sentimenti. Così un'entità reale può, o no, essere cosciente di qualche parte della sua esperienza. La sua esperienza è la sua completa costituzione formale, inclusa la sua coscienza, se vi è. Così, nella terminologia di Locke, le sue "idee di cose particolari" sono quelle altre cose che esercitano la loro funzione come componenti sentiti della sua costituzione. Locke le chiamerebbe "idee" solo quando queste oggettivazioni appartengono a quella regione dell'esperienza illuminata dalla coscienza. Nella sezione III dello stesso capitolo, egli stabilisce definitivamente che ogni conoscenza è "fondata sulle cose particolari". Egli scrive: "... tuttavia un nome distinto per ogni cosa particolare non servirebbe al miglioramento della conoscenza: la quale, *sebbene fondata sulle cose particolari*¹⁶ si estende mediante punti di vista generali; ai quali le cose, ridotte in parti sotto nomi generali, sono giustamente subordinate". Così, per Locke, in questo passo, non ci sono prima le qualità e poi le cose particolari congeturate; ma inversamente. Inoltre egli illustra il suo significato di "una cosa particolare" con una "foglia", un "corvo", una "pecora", un "granello di sabbia". Sicché non pensa a una particolare macchia di colore o ad altri dati dei sensi.¹⁷ Per esempio, nella

¹⁶ Il corsivo è mio.

¹⁷ Come egli invece fa in I, II, 15, dove scrive, "I sensi dapprima fanno entrare le idee particolari, arredano lo studio ancora vuoto;..." Si noti la distinzione tra "idee particolari" e "idee di cose particolari".

sezione 7 dello stesso capitolo, riferendosi ai bambini, egli scrive: "Le idee della bambinaia e della madre sono ben disegnate nella loro mente; e, come i loro ritratti, vi rappresentano solo quegli individui." Questa dottrina di Locke deve essere paragonata con la dottrina cartesiana della "*realitas objectiva*". Locke ereditò la separazione dualistica di mente e corpo. Se avesse cominciato con un'unica nozione fondamentale di una entità reale, il complesso delle idee rivelate dalla coscienza sarebbe immediatamente diventato la costituzione complessa dell'entità reale rivelata alla propria coscienza, nella misura in cui essa è conscia — a tratti, parzialmente, o per nulla. Locke recisamente spiega come le idee diventino generali. Nella sezione 6 del capitolo egli scrive: "... e le idee diventano generali quando si separino da esse le circostanze di tempo, e luogo, e ogni altra idea che possa determinarle a questa o quella particolare esistenza". Così per Locke l'idea astratta è preceduta dalla "idea di un particolare esistente"; "(i bambini costruiscono un'idea, della quale essi trovano che quei molti particolari fanno parte". Questa affermazione di Locke andrebbe confrontata con la categoria della valutazione concettuale, che è la quarta obbligazione categoriale.

Locke discute la costituzione delle cose reali sotto il termine "essenze reali". Egli scrive (sezione 13, stesso capitolo): "E così la costituzione effettiva interna (ma generalmente in sostanze sconosciute) delle cose, dalla quale dipendono le loro qualità riconoscibili, può essere chiamata la loro 'essenza'."

Il fatto è che Locke accetta pienamente la dottrina che un'entità reale nasce da una costituzione complessa che include altre entità. Sebbene con l'uso infelice di termini come "studio" metta meno l'accento sulla nozione di "processo" di quanto non faccia Hume.

Locke, infatti, ha esposto nel suo lavoro un problema importante per la filosofia dell'organismo. Egli scopre che la mente è un'unità che sorge dalla prensione delle idee in una cosa concreta. Sfortunatamente egli presuppone sia il dualismo cartesiano, per il quale le menti sono un tipo di particolari, e le entità naturali sono un altro tipo di particolari, sia il dogma del soggetto-predicato. Egli è così, in compagnia di Cartesio, condotto a una teoria della percezione rappresentativa. Per esempio, in una delle citazioni già fatte egli scrive: "E, come i loro ritratti, vi *rappresentano* solo quegli individui." Questa dottrina ovviamente crea un problema insolubile per l'epistemologia, che può essere risolto soltanto o da qualche risoluta finzione della "fede animale", con Santayana, o da qualche altra dottrina dell'illusorietà — una dottrina della pura apparenza, inconsistente se presa per reale — con Bradley. In ogni modo "la percezione rappresentativa" non può mai, all'interno delle proprie dottrine metafisiche, produrre i propri titoli di proprietà, per garantire la validità della rappresentazione del fatto da parte dell'idea.

Locke e i filosofi della sua epoca — il diciassettesimo e il diciottesimo secolo — sono sviati da una incomprendimento fondamentale. È l'assunzione, inconscia e acritica, che la semplicità logica possa essere identificata con la priorità nel processo che costituisce un'occasione di esperienza. Locke fondò i primi due libri del suo *Saggio* su questo presupposto, ad eccezione delle prime sezioni sulla "sostanza", che sono citate immediatamente sotto. Nei libri terzo e quarto del *Saggio* egli abbandona questo presupposto, di nuovo inconsciamente, a quanto sembra.

Questa identificazione della priorità in logica con la priorità in pratica ha viziato il pensiero e il metodo sin dalla prima scoperta della matematica e della lo-

gica presso i Greci. Per esempio, alcuni dei peggiori difetti del metodo educativo sono dovuti ad essa. Il piú prossimo approccio di Locke alla filosofia dell'organismo, e — dal punto di vista di quella dottrina — la sua principale omissione, sono meglio esemplificati dalla prima sezione del capitolo, "Delle nostre idee complesse di Sostanze" (II, XXIII, 1). Egli scrive: "La mente, essendo, come ho dichiarato, fornita di un gran numero di idee semplici introdotte dai sensi, trovate nelle cose esterne, o mediante la riflessione sulle proprie operazioni, si rende conto, anche, che un certo numero di queste idee semplici vanno sempre insieme; le quali, presumendosi che appartengano ad una sola cosa, e dato che le parole sono adatte alle apprensioni comuni, e sono utili perché possono essere impiegate alla spiccia, vengono chiamate, così unite in un unico soggetto, con un solo nome; in seguito, per distrazione, siamo inclini a parlarne e a considerarle come una semplice idea, mentre invero è una connessione di molte idee insieme: perché, come ho detto, non immaginando come queste idee semplici possano sussistere da se stesse, ci abituiamo a supporre qualche *substratum* dove sussistano e dal quale provengano; che perciò chiamiamo sostanza."

In questa sezione, la prima affermazione di Locke, che è la base del resto della sezione, è precisamente la assunzione principale della filosofia dell'organismo: "La mente, essendo fornita di un gran numero di idee semplici introdotte dai sensi, trovate nelle cose esterne, ..." Qui l'ultima espressione, "trovate nelle cose esterne", asseriva quello che chiamerò piú tardi il carattere *vettore* dei sentimenti primari. Gli universali inclusi ottengono la loro condizione a causa del fatto che "sono trovati nelle cose esterne". Questa è l'affermazione di Locke ed è l'affermazione della filoso-

fia dell'organismo. Essa può anche essere concepita come uno sviluppo della dottrina cartesiana della "*realitas objectiva*". Gli universali sono i soli elementi dei dati, descrivibili mediante concetti, perché i concetti sono esclusivamente il funzionamento analitico degli universali. Ma le "*cose esterne*", sebbene non siano esprimibili con concetti quanto alla loro particolarità individuale, sono, non di meno, dati del sentimento; cosicché la realtà concreta nasce dal sentire la loro condizione di particolarità individuale; e così quella particolarità è inclusa come un elemento dal quale i sentimenti traggono origine, e che essi riguardano.

La frase in seguito continua con: "un certo numero di queste idee semplici vanno sempre insieme". Questo può soltanto voler dire che nella percezione immediata "un certo numero di queste idee semplici" sono trovate insieme nella cosa esterna, e che il ricordo dei momenti antecedenti di esperienza rivela che quello stesso fatto, della connessione in una cosa esterna, vale per lo stesso gruppo di idee semplici. Di nuovo, la filosofia dell'organismo è d'accordo che questa descrizione è vera per i momenti dell'esperienza immediata. Ma Locke, per il fatto che egli vela la sua seconda premessa sotto l'espressione "vanno sempre insieme", non considera il problema se le "cose esterne" dei momenti successivi debbano essere identificate.

La risposta della filosofia dell'organismo è che, nel senso in cui Locke parla qui, le cose esterne dei momenti successivi non devono essere identificate l'una con l'altra. Ogni cosa esterna è o un'entità reale, o (piú frequentemente) un nesso di entità reali con immediatezze reciprocamente contemporanee. Per semplicità parleremo soltanto del caso piú semplice dove la "cosa esterna" vuol dire un'entità reale nel momento in questione. Ma quello che in particolare interessa Locke

è la nozione dell'autoidentità del corpo fisico durevole che dura per anni, o per secondi, o per età. Egli considera la nozione filosofica corrente di una sostanza particolare individualizzata (nel senso aristotelico), che subisce le avventure del cambiamento mantenendo la sua forma sostanziale in mezzo alla transizione e agli accidenti. In tutto quanto il *Saggio* egli mantiene infatti questa nozione, mentre insiste giustamente sulla sua imprecisione e oscurità. La filosofia dell'organismo è d'accordo con Locke e Hume che la forma sostanziale non individualizzata non è altro che la collezione degli universali — o più precisamente, quell'universale complesso — comuni alla successione delle "cose esterne", rispettivamente in momenti successivi. In altre parole una "cosa esterna" è o un'"entità reale" o una "società" con una "caratteristica definitoria". Per la filosofia organica, queste "cose esterne" (nel primo senso) sono le realtà concrete finali. La sostanza individualizzata (di Locke) deve essere interpretata come se fosse la sequenza storica costituita da qualche società di "cose esterne" fondamentali, che si estende dalla prima "cosa" all'ultima.

Ma Locke in tutto il suo *Saggio* giustamente insiste che l'ingrediente principale della nozione di "sostanza" è la nozione di "potere". La filosofia dell'organismo sostiene che per capire il "potere" dobbiamo avere una nozione corretta di come ogni entità reale individuale contribuisca al dato *dal quale* i suoi successori nascono e *al quale* essi devono conformarsi. La ragione per cui la dottrina del potere è particolarmente importante per le cose durevoli, che la filosofia dell'epoca di Locke concepiva come sostanze individualizzate, è che ogni somiglianza fra le occasioni successive di una sequenza storica procura un'identità corrispondente fra i loro contributi al dato di ogni entità reale susseguente; e assi-

cura pertanto una corrispondente intensificazione dell'imposizione della conformità. Il principio è lo stesso che vale per le occasioni più sporadiche nello spazio vuoto; ma l'uniformità lungo la sequenza storica accresce il grado di conformità che quella sequenza richiede dal futuro. In particolare ogni sequenza storica di occasioni simili tende a prolungarsi a causa del peso dell'eredità uniforme che può derivare dai suoi membri. La filosofia dell'organismo abolisce la mente separata. L'attività mentale è uno dei modi del sentimento che appartiene, in qualche misura, a tutte le entità reali, ma che solo in qualche entità reale giunge al livello dell'intellettualità conscia. Questo grado più alto di attività mentale è l'autoanalisi dell'entità in un precedente stadio di incompletezza, effettuata dai sentimenti intellettuali prodotti in uno stadio successivo di concrenza.¹⁸

La costituzione percettiva dell'entità reale presenta il problema: come possono le altre entità reali, ognuna con la propria esistenza formale, entrare anche oggettivamente nella costituzione percettiva dell'entità reale in questione? Questo è il problema della solidarietà dell'universo. Le dottrine classiche degli universali e particolari, del soggetto e predicato, delle sostanze individuali non presenti in altre sostanze individuali, dell'esteriorità delle relazioni, rendono ugualmente impossibile la soluzione di questo problema. La risposta data dalla filosofia organica è la dottrina delle prensioni, incluse entro integrazioni concrenenti, e terminanti in un'unità di sentimento definita e complessa. Essere reale deve voler dire che tutte le cose reali sono oggetti simili, che godono di immortalità oggettiva nel formare azioni creative; e che tutte le cose reali sono soggetti, ognuno dei quali "prende" l'universo dal quale nasce. L'azione creativa è l'universo che sempre diven-

¹⁸ Cfr. Parte III, Cap. V.

ta uno in una particolare unità di autoesperienza, e che perciò aumenta la molteplicità che l'universo è in quanto molti. Questa insistente concrenza nell'unità è il risultato dell'autoidentità ultima di ogni entità. Nessuna entità sia essa "universale" o "particolare" può recitare parti separate. L'autoidentità richiede che ogni entità abbia una funzione congiunta e autoconsistente, quale che sia la complessità di quella funzione.

7. Un altro aspetto di Locke è la sua dottrina del "potere". Questa dottrina illustra meglio la sua ammirabile adeguatezza che la sua coerenza; non c'è modo di sfuggire alla dimostrazione di Hume che tale dottrina non è compatibile con una filosofia puramente sensistica. Sebbene quest'ultima derivi da Locke, non fu suo proposito esplicito di fondare una tale filosofia. Ogni scuola filosofica ha bisogno nel corso della sua storia di due filosofi promotori. Uno di essi dovrebbe, sotto l'influenza delle principali dottrine della scuola, considerare l'esperienza con una certa adeguatezza, ma incoerentemente. L'altro filosofo dovrebbe ridurre le dottrine della scuola a una rigida coerenza; egli effettuerà perciò una *reductio ad absurdum*. Nessuna scuola di pensiero ha reso completo servizio alla filosofia finché non sono apparsi questi uomini. In questo modo la scuola dell'empirismo sensitivo deriva la sua importanza da Locke e Hume.

Locke introduce la sua dottrina del "potere" nel modo seguente (II, XXI, 1): "Come si è ottenuto questa idea. La mente, venendo informata ogni giorno dai sensi dell'alterazione di quelle semplici idee che essa osserva nelle cose esteriori; e avvertendo come una finisca e cessi di essere, e cominci ad esistere un'altra che non c'era prima; riflettendo anche su ciò che accade in sé, e osservando un mutamento costante delle sue

idee, talvolta per l'impressione che fanno sui sensi gli oggetti esterni, e talvolta per una determinazione di sua propria scelta; e concludendo, da ciò che ha osservato accadere con tanta costanza, che in avvenire saranno operati gli stessi cambiamenti nelle stesse cose da agenti simili e in modi simili, considera in una cosa la possibilità che qualcuna delle sue idee semplici muti, e in un'altra la possibilità di operare quel mutamento; e così giunge a quell'idea che chiamiamo *potere*. Così diciamo che il fuoco ha il potere di fondere l'oro; ...e l'oro ha il potere di venir fuso... In questo e in casi simili, il potere che consideriamo è in rapporto al mutamento di idee percepibili: poiché non possiamo osservare alcuna alterazione che si produca in, o alcuna operazione che si compia su, alcuna cosa, se non per il mutamento osservabile delle sue idee sensibili; né possiamo concepire alcuna alterazione che si compia, se non concependo un mutamento di qualcuna delle sue idee... Il potere, così considerato, è duplice, ossia, in quanto sia in grado di produrre, o di ricevere, un qualunque cambiamento. Il primo può essere chiamato potere *attivo*, e il secondo potere *passivo*... Confesso che il potere include in sé una qualche specie di *relazione* (una relazione con l'azione o il mutamento); come fanno d'altronde le nostre idee, di ogni genere, se attentamente considerate. Le nostre stesse idee di estensione, durata e numero non contengono forse tutte, in sé, una segreta relazione delle parti? La figura e il moto hanno in sé qualcosa di relativo, in modo molto più visibile. E le qualità sensibili, come i colori, gli odori ecc., cosa sono mai se non il potere di corpi diversi, in rapporto alla nostra percezione!... Perciò la nostra idea del potere può, credo, ben trovar luogo tra le altre *idee semplici*, e venir considerata come una di esse, trattandosi di una di quelle idee che costituiscono un ingrediente principale delle nostre idee complesse delle so-

stanze, come avremo occasione di osservare piú oltre. »

In questo importante passo, Locke enuncia le principali dottrine della filosofia dell'organismo, cioè: il principio della relatività; il carattere relativo degli oggetti eterni, mediante i quali essi costituiscono le forme delle oggettivazioni delle entità reali l'una per l'altra; il carattere composito di una entità reale (cioè una sostanza); la nozione del "potere" come uno dei principali ingredienti di quella di entità reale (sostanza). In quest'ultima nozione Locke adombra sia il principio ontologico come anche il principio che il "potere" di un'entità reale su un'altra è semplicemente il modo in cui la prima è oggettivata nella costituzione dell'altra. Così il problema della percezione e il problema del potere sono un unico e medesimo problema, almeno fino a che la percezione è ridotta a semplice prensione delle entità reali. La percezione, nel senso della coscienza di tale prensione, richiede l'aggiunta del fattore della prensione concettuale degli oggetti eterni, e un processo di integrazione dei due fattori (cfr. Parte III).

La dottrina lockiana del "potere" è riprodotta nella filosofia dell'organismo dalla dottrina dei due tipi di oggettivazione, cioè (α) "oggettivazione causale", e (β) "oggettivazione presentazionale".

Nella "oggettivazione causale" quello che è sentito *soggettivamente* dall'entità reale oggettivata è trasmesso *oggettivamente* alle realtà concrescenti che la sostituiscono. Nella terminologia di Locke l'entità reale oggettivata esercita allora "potere". In questo tipo di oggettivazione gli oggetti eterni, che mettono in rapporto oggetto e soggetto, esprimono la costituzione formale dell'entità reale oggettivata.

Nella "oggettivazione presentazionale" gli oggetti eterni in relazione cadono in due gruppi, un gruppo da-

to dalla prospettiva "estensionale" del percepito che si ottiene dalla posizione del percipiente, e l'altro gruppo dalle fasi concrescenti precedenti del percipiente. Ciò che è ordinariamente chiamato "percezione" è la coscienza dell'oggettivazione presentativa. Ma secondo la filosofia dell'organismo ci può essere coscienza di entrambi i tipi di oggettivazione. Può esserci una tale coscienza di entrambi i tipi perché, secondo questa filosofia, il conoscibile è la completa natura del conoscente, o almeno quelle fasi di esso che sono precedenti all'operazione del conoscere.

Locke omette una dottrina essenziale, cioè che la dottrina delle relazioni interne rende impossibile attribuire il "cambiamento" ad alcuna entità reale. Ogni entità reale è ciò che essa è, con la sua situazione definita nell'universo, determinata dalle sue relazioni interne con le altre entità reali. Il "cambiamento" è la descrizione delle avventure degli oggetti eterni nell'universo in evoluzione delle cose reali.

La dottrina delle relazioni interne introduce un'altra considerazione che non può essere trascurata senza errore. Locke considera l'"essenza reale" e l'"essenza nominale" delle cose. Ma secondo la teoria della relatività generale delle cose reali tra di loro, e dell'essere queste relazioni interne, due nozioni distinte si nascondono sotto il termine "essenza reale", entrambe importanti. Locke scrive (III, III, 15): "L'essenza può essere presa per l'essere di ogni cosa, per il quale essa è quello che è. E così la costituzione reale interna delle cose (ma generalmente delle sostanze sconosciute), dalle quali dipendono le loro qualità conoscibili, può essere chiamata la loro essenza... Si suppone, è vero, generalmente, che vi sia una costituzione reale dei tipi delle cose, ed è fuori dubbio che ci deve essere una qualche costituzione reale, dalla quale deve dipen-

dere qualsiasi collezione di idee semplici coesistenti. Ma, essendo evidente che le cose sono raggruppate sotto nomi in tipi o specie soltanto in quanto esse concordano con certe idee astratte, alle quali abbiamo assegnato questi nomi, l'essenza di ogni genere o tipo diventa null'altro che quell'idea astratta, al cui posto sta il nome generale o 'tipico' (se mi è permesso chiamarlo così da 'tipo' come faccio 'generale' da 'genere'). E così troveremo quel che la parola 'essenza' indica nell'uso familiare. Questi due tipi di essenze possono, suppongo, essere chiamati non impropriamente l'uno essenza 'reale', l'altro essenza 'nominale'.

La nozione fondamentale della filosofia dell'organismo è espressa nell'affermazione di Locke: "è fuori dubbio che ci deve essere una qualche costituzione reale, dalla quale deve dipendere qualsiasi collezione di idee semplici coesistenti". Locke chiarisce (cfr. II, II, 1) che per "idea semplice" egli intende l'ingresso nell'entità reale (esemplificata con "un pezzo di cera", "un pezzo di ghiaccio", "una rosa") di qualche qualità astratta che non è complessa (esemplificata da "mollezza", "calore", "bianchezza"). Per Locke tali idee semplici, che *coesistono* in una entità reale, richiedono una costituzione *reale* di quella entità. Ora nella filosofia dell'organismo, andando oltre l'affermazione esplicita di Locke, la nozione di costituzione reale è presa a significare che gli oggetti eterni funzionano introducendo la molteplicità delle entità reali come costituenti l'entità reale in questione. Così la costituzione è "reale" perché assegna all'entità reale il proprio posto nel mondo reale. In altre parole l'entità reale, a causa del suo essere *quello che è*, è anche *dove è*. È in qualche luogo perché è qualche cosa di reale, con il suo mondo reale in relazione ad essa. Questa è la negazione diretta della dottrina cartesiana: "...una cosa esi-

stente che non richiede altro che se stessa per esistere". Ed è anche in contraddizione con l'espressione aristotelica, "né asserita di un soggetto, né presente in un soggetto".

Non sto certo sostenendo che Locke afferrò esplicitamente le implicazioni delle sue parole, quali sono sviluppate nella filosofia dell'organismo. Ma, da un'espressione distratta ad un lampo di intuizione, il passo è breve; e non è nemmeno del tutto incredibile che Locke abbia visto nei problemi metafisici più a fondo che alcuni dei suoi seguaci. Ma, per abbandonare il problema di quello che Locke aveva in mente, la "dottrina organica" richiede un'"essenza reale" nel senso di una analisi completa delle relazioni, e interrelazioni delle entità reali che formano l'entità reale in questione, e una "essenza astratta" nella quale le entità reali specifiche sono sostituite dalle nozioni di entità reali non specifiche in *tale* combinazione; è questa la nozione di un'entità reale non specifica. Così l'essenza reale implica oggettivazioni reali di entità reali specifiche; l'essenza astratta è un oggetto eterno complesso. Non c'è nulla di autocontraddittorio nel pensiero di molte entità reali con la stessa essenza astratta; ma ci può essere solo un'entità reale con la stessa essenza reale. Perché l'essenza reale indica "dove" l'entità è, cioè la sua situazione nel mondo reale; l'essenza astratta omette la particolarità della sua situazione.

La filosofia dell'organismo, nel suo appello ai fatti, può così appoggiarsi ad un appello all'intuizione di John Locke, che è l'analogo, nella filosofia inglese, di Platone, per l'epoca in cui visse, per le sue doti personali, l'ampiezza della sua esperienza, e l'affermazione spassionata di intuizioni contrastanti.

Questa dottrina dell'organismo è il tentativo di descrivere il mondo come un processo di generazione di

entità reali individuali, ognuna con il proprio autocompimento assoluto. Questa finalità concreta dell'individuale non è altro che una decisione che punta al di là di se stessa. Il "perpetuo perire" (cfr. Locke, B II, C XIV, D 1) dell'assolutezza individuale è così condannato. Ma il "perire" dell'assolutezza è il raggiungimento della "immortalità oggettiva". Quest'ultima concezione esprime l'altro elemento della dottrina dell'organismo — che il processo della generazione deve essere descritto in termini di entità reali.

CAPITOLO II

IL CONTINUO ESTENSIONALE

I. Dobbiamo prendere in considerazione per prima cosa il modo percettivo nel quale c'è coscienza chiara e distinta delle relazioni "estensionali" del mondo. Queste relazioni includono la "estensionalità" dello spazio e la "estensionalità" del tempo. Indubbiamente questa chiarezza, almeno riguardo allo spazio, si ottiene soltanto nella percezione ordinaria attraverso i sensi. Questo modo di percezione è qui chiamato "immediatezza di presentazione". In questo "modo" il mondo contemporaneo è preso coscientemente come un continuo di relazioni estensionali.

Non si capirà mai abbastanza chiaramente che alcune delle nozioni principali del pensiero europeo furono concepite sotto l'influenza di un equivoco, solo parzialmente corretto dal progresso scientifico del secolo scorso. Questo errore consiste nella confusione della semplice potenzialità con la realtà. La continuità riguarda quello che è potenziale, mentre la realtà è incurabilmente atomica.

Questo equivoco è favorito dalla dimenticanza del principio che, per quanto riguarda le relazioni fisiche, gli avvenimenti contemporanei avvengono in reciproca indipendenza *causale*.¹ Questo principio dovrà essere

¹ Questo principio è alla superficie della formula fondamentale di Einstein per il continuo fisico.

spiegato in seguito, in connessione con un esame del processo e del tempo. Esso trova una esemplificazione nel carattere della nostra percezione del mondo delle entità reali contemporanee. Il mondo contemporaneo è oggettivato per noi come "*realitas objectiva*", che illustra la semplice estensione, con le sue varie parti discriminate da differenze dei dati dei sensi. Queste qualità come colori, suoni, sensazioni fisiche, gusti, odori, insieme alle prospettive introdotte dalle relazioni estensionali, sono gli oggetti eterni di relazione, grazie ai quali le entità reali contemporanee entrano a far parte della nostra costituzione. Questo è il tipo di oggettivazione che (nella sez. VII del precedente capitolo) è stato chiamato "oggettivazione per presentazione".

In questo modo, a causa del principio della indipendenza contemporanea, il mondo contemporaneo è oggettivato per noi sotto l'aspetto della potenzialità passiva. Gli stessi dati sensibili mediante i quali le sue parti sono differenziate vengono procurati da dati antecedenti dei nostri corpi, e ugualmente avviene per la loro distribuzione nello spazio contemporaneo. La nostra percezione diretta del mondo contemporaneo è così ridotta all'estensione, che definisce I) le nostre prospettive geometriche, II) le possibilità di reciproche prospettive per altre entità contemporanee *inter se*, e III) le possibilità di divisione. Queste possibilità di divisione costituiscono il mondo esterno come un continuo. Perché un continuo è divisibile; fino a che il mondo contemporaneo è diviso in entità reali, non è un continuo ma è atomico. Così il mondo contemporaneo è percepito con la sua potenzialità di divisione estensionale e non nella sua divisione atomica reale.

Il mondo contemporaneo, in quanto percepito dai sensi, è il dato per la realtà contemporanea, ed è perciò continuo-divisibile ma non diviso. Il mondo contem-

poraneo è di fatto diviso e atomico, essendo una molteplicità di entità reali definite. Queste entità reali contemporanee sono divise l'una dall'altra, e non sono esse stesse divisibili in altre entità reali contemporanee. Questa antitesi dovrà essere discussa più tardi (cfr. parte IV). Ma è necessario accennarla qui.

Questa limitazione del modo in cui le entità reali contemporanee sono rilevanti all'esistenza "formale" del soggetto in questione è il primo esempio del principio generale, che l'oggettivazione relega nell'irrilevanza, o in una rilevanza subordinata, l'intera costituzione dell'entità oggettivata. Un qualche componente reale nell'entità oggettivata assume il ruolo della modalità, secondo cui quell'entità particolare è un dato nell'esperienza del soggetto. In questo caso i contemporanei oggettivati sono direttamente rilevanti al soggetto solo per il loro sorgere da un dato che è un continuo esteso. Essi infatti atomizzano questo continuo, ma la loro potenzialità originaria, che includono e realizzano, è quanto offrono come fattore rilevante nelle loro oggettivazioni. Così essi mostrano la comunità delle realtà contemporanee come un mondo comune dotato di relazioni matematiche — dove il termine "matematiche" è usato nel senso in cui sarebbe stato inteso da Platone, Euclide, e Cartesio, prima della scoperta moderna dell'esatta definizione della matematica pura.

Le semplici potenzialità matematiche del continuo estensionale richiedono un contenuto aggiuntivo per poter assumere il ruolo di oggetti reali per il soggetto. Questo contenuto è dato dagli oggetti eterni, chiamati dati sensibili. Questi oggetti sono "dati" per l'esperienza del soggetto. Il loro essere dati non nasce dalla "decomposizione" delle entità contemporanee che sono così oggettivate. Nasce dal funzionamento del corpo fisico esistente del soggetto, e questo funzionamento può

a sua volta essere analizzato come rappresentante l'influenza del passato piú remoto, un passato comune ugualmente al soggetto e alle entità reali ad esso contemporanee. Così questi dati sensibili sono oggetti eterni che hanno un ruolo complesso di relazione; essi connettono le entità reali del passato con le entità reali del mondo contemporaneo, e perciò effettuano oggettivazioni delle cose contemporanee e passate. Per esempio, vediamo la sedia contemporanea, ma la vediamo *con* gli occhi; e tocchiamo la sedia contemporanea, ma la tocchiamo *con* le mani. Così i colori da un lato oggettivano la sedia, e dall'altro gli occhi, come elementi nell'esperienza del soggetto. Il tatto analogamente oggettiva da un lato la sedia, e dall'altro le mani, come elementi nell'esperienza del soggetto. Ma gli occhi e le mani sono nel passato (il passato quasi immediato) e la sedia è nel presente. La sedia, così oggettivata, è l'oggettivazione di un nesso contemporaneo di entità reali, nella sua unità in quanto nesso singolo. Questo nesso è esemplificato riguardo alla sua costituzione dalla regione spaziale, con le sue relazioni prospettiche. Questa regione è infatti atomizzata nei membri del nesso. Mediante l'operazione della categoria della tramutazione (cfr. parti III e IV), nell'oggettivazione vien fatta astrazione dalla molteplicità dei membri e da tutti i componenti delle loro costituzioni formali, eccettuato il fatto di occupare questa regione. Questa prensione, nel particolare esempio considerato, sarà chiamata la prensione di una "sedia-in-immagine". Inoltre l'intervento del passato non si limita a occhi o mani preesistenti. C'è un passato piú remoto in tutta la natura esterna al corpo. La rilevanza diretta di questo passato remoto, rilevante a causa della sua oggettivazione diretta nel soggetto immediato, è praticamente trascu-

rabile, per quanto riguarda le prensioni di tipo strettamente fisico.

Ma la natura esterna ha una rilevanza indiretta per la trasmissione attraverso di sé di prensioni analoghe. In tal modo ci sono in essa varie sequenze storiche di oggettivazioni immediate. Tali rilevanti sequenze storiche conducono a varie parti del corpo animale, e trasmettono in esso prensioni che formano l'influenza fisica dell'ambiente esterno sul corpo animale. Ma questo ambiente esterno, che è nel passato del soggetto concrecente, è anche, con eccezioni trascurabili, nel passato del nesso che è la "sedia-in-immagine" oggettivata. Se c'è una "sedia reale", ci sarà un'altra sequenza storica di oggettivazioni da nesso a nesso in questo ambiente. I membri di questo nesso saranno reciprocamente contemporanei. Inoltre la sequenza storica condurrà al nesso che è la sedia-in-immagine. Il nesso completo, composto da questa sequenza storica e dalla sedia-in-immagine, formerà una società "corpuscolare". Questa società è la "sedia reale".

Le prensioni del soggetto concrecente e le costituzioni formali dei membri del nesso contemporaneo, che è la sedia-in-immagine, sono così condizionate dalle proprietà dello stesso ambiente nel passato. Il corpo animale è costituito in modo che, piú o meno accuratamente e in condizioni normali, un accento importante cade su quelle regioni del mondo contemporaneo, che sono particolarmente rilevanti all'esistenza futura dell'oggetto durevole, di cui il percipiente immediato è un'occasione.

Un riferimento alla categoria della tramutazione mostrerà che la percezione delle "immagini" contemporanee nel modo della "immediatezza di presentazione" è una prensione "impura". Le prensioni fisiche "pure" sussidiarie, sono i componenti che provvedono qualche informazione definita riguardo al mondo fisico;

le prensioni mentali "pure" sussidiarie, sono i componenti a causa dei quali la teoria delle "qualità secondarie" fu introdotta nella dottrina della percezione. La spiegazione data qui riconduce queste qualità secondarie alla loro radice nelle prensioni fisiche espresse dalla "compresenza del corpo".

Se le correlazioni familiari fra i sentieri fisici e le storie della vita di una sedia o del corpo animale non sono soddisfatte, tendiamo a dire che le nostre percezioni sono ingannevoli. La parola "ingannevole" va molto bene come termine tecnico; ma non dobbiamo interpretarla male, nel senso che significhi che quello che *abbiamo* percepito direttamente, *non* lo abbiamo percepito direttamente. La nostra percezione diretta, tramite i sensi, di una immediata forma estesa, in una certa prospettiva geometrica rispetto a noi, e in certe relazioni geometriche generali con il mondo contemporaneo, rimane un fatto ultimo. Sono errate le nostre inferenze. Nella terminologia cartesiana è una "*inspectio*" finale (chiamata pure "*intuitio*") che, quando purgata di ogni "*judicium*" — cioè di "inferenza" — è matura per essere creduta. L'intero problema della percezione "ingannevole" sarà considerato più tardi (cfr. parte III, capp. da III a V) in modo più particolare. Possiamo tuttavia vedere immediatamente che ci sono gradi diversi di "ingannevolezza". C'è il caso non ingannevole, quando vediamo una "sedia-in-immagine" e c'è veramente una sedia. C'è il caso parzialmente ingannevole, quando abbiamo guardato in uno specchio; in questo caso la sedia-in-immagine che vediamo non è la completezza della società corpuscolare di entità che chiamiamo la sedia reale. Infine potremmo essere drogati, dimodoché la sedia-in-immagine che vediamo non abbia nessuna corrispondenza in alcuna familiare sequenza storica di una società corpuscolare. Inoltre ci so-

no altri gradi di ingannevolezza, dove l'elemento principale è il passaggio del tempo. Questi casi sono illustrati dalle nostre percezioni dei corpi celesti. Nei casi ingannevoli noi tendiamo in un modo confuso a dire che le società di entità, che non abbiamo visto ma inferito correttamente, sono le cose che noi abbiamo visto "realmente".

La conclusione di questa discussione è che l'accesso degli oggetti eterni, chiamati "dati sensibili", nell'esperienza di un soggetto, non può essere interpretato come la semplice oggettivazione dell'entità reale alla quale, nel discorso comune, ascriviamo quel dato sensibile come una qualità. L'accesso include una relazione complessa, mediante la quale il dato sensibile emerge come l'oggetto eterno "dato", nel quale alcune entità passate sono oggettivate (per esempio, il colore visto *con* gli occhi e il cattivo umore provocato *dai* visceri) e col quale, anche, il dato sensibile entra nell'oggettivazione di una società di entità reali del mondo contemporaneo. Così un dato sensibile ha accesso nell'esperienza a causa del suo formare il *che cosa* di una integrazione multipla molto complessa di prensioni entro quella occasione. Per esempio l'accesso di un dato sensibile visivo include l'oggettivazione causale di vari organi corporei preesistenti e l'oggettivazione per presentazione della forma che si è vista, dove questa forma è un nesso di entità reali contemporanee. In questo esame dell'accesso dei dati sensibili, il corpo animale è nulla più che la parte più intimamente rilevante del mondo precedentemente stabilito. Per riassumere questa spiegazione: quando percepiamo una forma estesa contemporanea che chiamiamo "sedia" i dati sensibili inclusi non sono necessariamente elementi della "costituzione interna reale" di questa sedia-in-immagine: sono elementi — per alcune specie di sensazione — della

“costituzione interna reale” di quegli organi esistenti nel corpo umano *con* i quali noi percepiamo la “*sedia*”. Il riconoscimento *diretto* di tali entità reali persistenti *con* cui percepiamo le contemporanee, è ostacolato e, tranne che in circostanze eccezionali, reso impossibile dalla imprecisione spaziale e temporale che infetta tali dati. Più avanti (cfr. parte III, capp. da III a V) l'intero problema di questa percezione vaga di un nesso, cioè senza la distinzione delle entità reali che lo compongono, sarà discusso nei termini della teoria delle prensioni, e in relazione alla categoria della tramutazione.

2. Questa descrizione della “immediatezza di presentazione” presuppone due assunzioni metafisiche:

I) Che il mondo attuale, in quanto è una continuità di entità che sono stabilite reali, e già divenute, condizioni e limiti la potenzialità della creatività al di là di se stesso. Questo mondo “dato” fornisce dati determinati nella forma di quelle oggettivazioni di se stessi, che i caratteri delle sue entità reali possono fornire. Questa è una limitazione imposta alla potenzialità generale fornita dagli oggetti eterni, considerati unicamente riguardo alla generalità delle loro nature. Così, relativamente ad ogni entità reale, c'è un mondo “dato” di entità reali stabilite e una potenzialità “effettiva”, che è il dato della creatività al di là di quel punto. Questo dato, che è la fase primaria del processo che costituisce una entità reale, non è altro che lo stesso mondo reale nel suo carattere di possibilità del processo di essere sentito. Ciò esemplifica il principio metafisico che ogni “essere” è una potenzialità di “divenire”. Il mondo reale è il “contenuto oggettivo” di ogni nuova creazione.

Così, dobbiamo sempre considerare due significati di

potenzialità: *a*) la potenzialità “generale”, che è il groviglio delle possibilità, reciprocamente congruenti o esclusive, provveduta dalla molteplicità degli oggetti eterni, e *b*) la potenzialità “effettiva”, che è condizionata dai dati provveduti dal mondo reale. La potenzialità generale è assoluta, e la potenzialità effettiva è relativa a qualche entità reale, presa come una posizione dalla quale il mondo reale è definito. Bisogna ricordare che l'espressione “mondo reale” è come “ieri” e “domani”, in quanto altera il suo significato secondo il punto di vista. Il mondo reale deve sempre voler dire la comunità di tutte le entità reali, inclusa l'entità reale primordiale chiamata “Dio” e le entità reali temporali.

Abbastanza stranamente, persino in questo stadio iniziale della discussione metafisica, l'influenza della “teoria della relatività” della fisica moderna è rilevante. Secondo la concezione classica del tempo come “serie unica”, due entità reali contemporanee definiscono lo stesso mondo reale. Secondo la concezione moderna due entità reali non bastano a definire lo stesso mondo reale. Le entità reali sono chiamate “contemporanee” anche quando nessuna delle due appartiene al mondo reale “dato”, definito dall'altra.

Le differenze fra i mondi reali di un paio di entità contemporanee, che sono in un certo senso “prossime”, sono trascurabili per la maggior parte dei fini umani. Così la differenza tra la concezione “classica” del tempo, e quella “relativistica” ha solo raramente una grande rilevanza. Io adotterò sempre la concezione relativistica; primo, perché sembra meglio in accordo con la dottrina filosofica generale della relatività, che è presupposta dalla filosofia dell'organismo; e poi anche perché, con rare eccezioni, la dottrina classica può essere vista come un caso speciale della dottrina della

relatività — un caso che non sembra essere in accordo con le testimonianze sperimentali. In altre parole, la concezione classica sembra limitarsi ad una dottrina filosofica generale; essa costituisce l'assunzione piú larga; e le sue conseguenze, prese insieme agli altri principi scientifici, sembrano essere false.

II) La seconda assunzione metafisica è che le potenzialità reali relative a tutte le posizioni sono coordinate come determinazioni diverse di un unico continuo estensionale. Questo continuo estensionale è un unico complesso di relazioni, nel quale tutte le oggettivazioni potenziali trovano posto. Esso soggiace all'intero mondo, passato, presente, futuro. Considerato nella sua piena generalità, a parte le condizioni aggiuntive che vanno bene solo per l'epoca cosmica degli elettroni, protoni, molecole e sistemi stellari, le proprietà di questo continuo sono molto poche e non includono le relazioni della geometria metrica. Un continuo estensionale è un complesso di entità unito dalle varie relazioni congiunte del tutto alla parte, e da relazioni di sovrapposizione, così da possedere parti comuni, e in contatto, e da altre relazioni che derivano da queste relazioni primarie. La nozione di un "continuo" implica sia la proprietà della divisibilità indefinita, sia la proprietà della estensione illimitata. Ci sono sempre entità al di là delle entità, perché il non-essere non è un limite. Questo continuo estensionale esprime la solidarietà di tutte le posizioni nell'intero processo del mondo. Non è un fatto che venga prima del mondo; è la prima determinazione dell'ordine — cioè la potenzialità effettiva — che nasce dal carattere generale del mondo. Nella sua piena generalità, al di là dell'epoca presente, esso non implica forme, dimensioni, o misurabilità; queste sono determinazioni aggiuntive della potenzialità effettiva, che nascono dalla nostra epoca cosmica.

Questo continuo estensionale è "effettivo" perché esprime un fatto derivato dal mondo reale, e riguardante il mondo reale contemporaneo. Tutte le entità reali sono in relazione secondo le determinazioni di questo continuo; e tutte le entità reali possibili nel futuro devono esemplificare queste determinazioni nelle loro relazioni con il mondo già reale. La realtà del futuro è legata alla realtà di questo continuo. È la realtà di ciò che è potenziale, nel suo carattere di componente effettivo di ciò che è reale. Tale componente effettivo deve essere interpretato in termini di connessione delle prensioni. Questo compito sarà intrapreso nel capitolo V della IV parte di queste lezioni.

Le entità reali atomizzano il continuo estensionale. Questo continuo è in se stesso semplicemente la potenzialità della divisione; un'entità reale compie questa divisione. L'oggettivazione del mondo contemporaneo esprime semplicemente quel mondo, nei termini della sua possibilità di suddivisione e nei termini delle prospettive reciproche, che una tale suddivisione realizzerà di fatto. Questi sono i dati primari dominanti di ogni entità reale; perché esprimono come tutte le entità reali siano comprese nella solidarietà di un unico mondo. Col divenire di una qualsiasi entità reale quello che era prima potenziale nel continuo spazio-temporale diventa l'effettiva fase primaria di qualcosa di reale. Per ogni processo di concrescenza è stata adottata nel mondo una posizione regionale, che definisce una limitata potenzialità di oggettivazioni. Nel semplice continuo estensionale non c'è principio che determini quali porzioni regionali saranno atomizzate, in modo da formare l'effettiva posizione prospettica dei dati primari che costituiscono la fase basilare nella concrescenza di una entità reale. I fattori del mondo reale mediante i quali questa determinazione è effettuata saranno discussi

in uno stadio successivo di questa indagine. Essi costituiscono la fase iniziale dello "scopo soggettivo". Questa fase iniziale è una derivazione diretta della natura primordiale di Dio. In questa funzione, come in ogni altra, Dio è l'organo della novità, il cui scopo è l'intensificazione.

Nel semplice continuo ci sono potenzialità contrarie; nel mondo reale ci sono realtà atomiche definite, che determinano un sistema coerente di divisioni effettive in tutta la regione della realtà. Ogni entità reale, nella sua relazione con altre entità reali, è in questo senso in qualche punto del continuo, e sorge dai dati forniti da questa posizione. Ma in un altro senso essa è dappertutto nel continuo; perché la sua costituzione include le sue oggettivazioni del mondo reale e perciò include il continuo; anche le oggettivazioni potenziali di se stessa contribuiscono alle potenzialità effettive la cui solidarietà è espressa dal continuo. Così il continuo è presente in ogni entità reale; e ogni entità reale pervade il continuo.

Questa conclusione può essere espressa in un altro modo. L'estensione, a parte la sua spazializzazione e temporalizzazione, è quello schema generale di relazioni che forniscono la capacità a molti oggetti di essere fusi nell'effettiva unità di un'esperienza. Così, un atto di esperienza ha uno schema oggettivo di ordine estensionale, a causa del duplice fatto che la sua posizione prospettica ha contenuto estensionale, e che le altre entità reali mantengono nell'oggettivazione le loro relazioni estensionali. Queste relazioni estensionali sono più fondamentali che le relazioni spaziali e temporali più specifiche. L'estensione è lo schema più generale della potenzialità effettiva, il quale provvede lo sfondo per tutte le altre relazioni organiche. Lo sche-

ma potenziale non determina la propria atomizzazione da parte di entità reali. Esso è divisibile; ma la sua effettiva divisione da parte di entità reali dipende da caratteristiche più particolari delle entità reali che costituiscono l'ambiente preesistente. Rispetto al tempo, questa atomizzazione prende la forma specifica² della "teoria del tempo come epoca". Rispetto allo spazio, significa che bisogna ritenere che ogni entità reale del mondo temporale abbia un volume spaziale per la sua posizione prospettica. Queste conclusioni sono richieste dalla considerazione³ degli argomenti di Zenone, in connessione con la supposizione che un'entità reale sia un atto di esperienza. In difesa di questa conclusione si può citare l'autorità di William James. Egli scrive: "O la vostra esperienza è una esperienza di nessun contenuto, di nessun cambiamento, oppure è una esperienza di una quantità percettibile di contenuto o di cambiamento. La vostra conoscenza della realtà cresce letteralmente con i boccioli o le stille della percezione. Intellettualmente e dopo aver riflettuto potete dividerli nei loro componenti, ma, in quanto immediatamente dati, essi si presentano totalmente o non si presentano affatto."⁴

Anche James si riferisce a Zenone. In sostanza io sono d'accordo con il suo argomento preso da Zenone, sebbene pensi che egli non prenda sufficientemente in considerazione quegli elementi dei paradossi di Zenone che sono il risultato di una conoscenza matematica inadeguata. Ma consento che un argomento resta valido dopo che siano state tolte le parti non valide.

L'argomento, nella misura in cui è valido, esplicita

² Cfr. il mio *Science and the Modern World*, Cap. VII, (tr. cit.).

³ Cfr. luogo citato; e Parte IV del presente libro.

⁴ Cfr. *Some problems in Philosophy*, cap. X; la mia attenzione è stata attratta su questo passo dalla citazione fattane in *Religion in the Philosophy of William James* dal prof. J. S. Bixler.

una contraddizione contenuta nelle due premesse: I) che nel divenire qualcosa (*res vera*) diviene, e II) che ogni atto del divenire è divisibile in sezioni precedenti e successive che sono esse stesse atti di divenire. Consideriamo, ad esempio, un atto di divenire che dura un secondo. L'atto è divisibile in due atti, uno che dura per la prima metà di questo secondo, l'altro che dura per la sua seconda metà. Così ciò che diviene durante l'intero secondo presuppone ciò che diviene durante il primo mezzo secondo. Analogamente, quello che diviene durante il primo mezzo secondo presuppone quello che diviene durante il primo quarto di secondo, e così via indefinitamente. Così, se consideriamo il processo del divenire all'inizio del secondo in questione, e ci chiediamo che cosa allora diviene, non possiamo dare alcuna risposta. Perché, qualsiasi creatura noi indichiamo, presuppone una creatura precedente che divenne dopo l'inizio del secondo e prima della prima creatura. Perciò non c'è nulla che divenga, in modo tale da effettuare una transizione verso il secondo in questione.

La difficoltà non è evitata assumendo che qualche cosa divenga ad ogni istante non-estensionale del tempo. Perché all'inizio del secondo di tempo non c'è un istante prossimo nel quale qualcosa possa divenire.

Zenone nella sua "freccia in volo" sembra aver avuto una intuizione oscura di questo argomento. Ma l'introduzione del movimento introduce particolari irrilevanti. La vera difficoltà è di capire come la freccia supera il lasso di tempo. Sfortunatamente il trattamento cartesiano della "durata" è molto superficiale, e i filosofi posteriori hanno seguito il suo esempio.

Zenone nel suo "Achille e la tartaruga" offre un argomento non valido, dipendente dall'ignoranza della teoria delle serie numeriche infinite convergenti. Eliminando i particolari irrilevanti della corsa e del movi-

mento — particolari che hanno reso caro questo paradosso alla letteratura di tutti i tempi — consideriamo il primo mezzo secondo come un atto di divenire, il successivo quarto di secondo come un altro atto simile, il successivo ottavo di secondo come un altro ancora, e così via indefinitamente. Zenone assume allora illegittimamente che questa serie infinita di atti di divenire non possa essere esaurita. Ma non c'è alcun bisogno di assumere che una serie infinita di atti di divenire, con un primo atto, e in cui ogni atto ha un successore immediato, sia inesauribile nel processo del divenire. La semplice aritmetica ci assicura che la serie ora indicata si esaurirà nel periodo di un secondo. La via è aperta, allora, all'intervento di un nuovo atto di divenire che è posto al di là dell'intera serie. Così il paradosso di Zenone è basato su un errore matematico. La variazione del paradosso della "freccia", esposta sopra, esprime il principio che ogni atto di divenire deve avere un successore immediato, se ammettiamo che qualcosa diviene. Perché altrimenti non possiamo indicare quale creatura divenga quando entriamo nel secondo in questione. Ma non possiamo, in assenza di qualche ulteriore premessa, inferire che ogni atto di divenire debba aver avuto un immediato predecessore.

La conclusione è che in ogni atto di divenire c'è il divenire di qualche cosa che ha estensione temporale; ma che l'atto stesso non è estensionale, nel senso che sia divisibile in atti di divenire precedenti e successivi, che corrispondano alla divisibilità estensionale di ciò che è divenuto.

In questa sezione viene enunciata la dottrina che la creatura è estensionale, ma che il suo atto di divenire non è estensionale. Questo tema è ripreso nella parte IV. In ogni modo, bisogna qui anticipare un po' le parti III e IV.

La *res vera*, nel suo carattere di soddisfazione concreta, è divisibile in prensioni che riguardano la sua prima metà temporale e in prensioni che riguardano la sua seconda metà temporale. Questa divisibilità è ciò che costituisce la sua estensionalità. Ma questo interesse per una sotto-regione temporale e spaziale significa che il dato della prensione in questione è il mondo reale, oggettivato con la prospettiva propria a quella sotto-regione. Una prensione, comunque, acquista forma soggettiva, e questa forma soggettiva è resa completamente determinata solo dall'integrazione con prensioni concettuali che appartengono al polo mentale della *res vera*. La crescita è dominata dallo scopo soggettivo che riguarda la creatura, essenzialmente come superoggetto finale. Questo fine soggettivo è il soggetto stesso che determina la propria autocreazione come creatura. Così il fine soggettivo non partecipa di questa divisibilità. Se limitiamo l'attenzione alle prensioni riguardanti la prima metà, le loro forme soggettive sono nate dal nulla. Perché lo scopo soggettivo che appartiene al tutto è ora escluso. Così l'evoluzione della forma soggettiva non potrebbe essere riferita ad alcuna realtà. Il principio ontologico è stato violato. Qualcosa è penetrato nel mondo senza venire da alcun luogo.

La formulazione riassuntiva di questa discussione è che il polo mentale determina le forme soggettive, e che questo polo è inseparabile dalla *res vera* totale.

3. La discussione delle sezioni precedenti ha dato semplicemente una forma moderna alla più vecchia delle dottrine filosofiche europee. Ma, come dottrina del senso comune, è ancora più vecchia — vecchia come la coscienza stessa. Le nozioni più generali che sottostanno alle parole "spazio" e "tempo" sono quelle che questa discussione ha tentato di esprimere nella loro vera

connessione con il mondo reale. La dottrina opposta, che è la cosmologia newtoniana, metteva l'accento sulla teoria dello "spazio-tempo" inteso come "recipiente", e minimizzava il fattore della potenzialità. Così pezzettini di spazio e tempo erano concepiti come altrettanto reali quanto qualsiasi altra cosa, e come "occupati" da altre realtà che erano i pezzettini della materia. Questa è la teoria newtoniana "assoluta" dello spazio-tempo che i filosofi non hanno mai accettato, sebbene a volte alcuni abbiano tacitamente acconsentito. Il famoso *Scolio* newtoniano alle prime otto definizioni dei suoi *Principia* esprime questo punto di vista con assoluta chiarezza:

"Finora ho delineato le definizioni di quelle parole che sono meno conosciute, e spiegato il senso nel quale vorrei che fossero intese nel discorso che segue. Non definisco il tempo, lo spazio, il luogo e il movimento perché sono ben conosciuti a tutti. Soltanto devo fare osservare che i profani non concepiscono quelle quantità mediante alcuna altra nozione che la relazione che esse hanno cogli oggetti sensibili. E di qui sorgono certi pregiudizi, per rimuovere i quali converrà distinguerle in assoluti e relativi, veri e apparenti, matematici e comuni.

"I. Il tempo assoluto, vero e matematico, da se stesso, e per sua natura, scorre equamente senza riguardo a nulla di esterno e, con un altro nome, è chiamato durata: il tempo relativo, apparente e comune è una certa misura sensibile ed esterna (sia essa accurata o inesatta) della durata mediante il movimento, che è comunemente usata invece del vero tempo; come un'ora, un giorno, un mese, un anno.

"II. Lo spazio assoluto, per sua natura, e senza nessun riguardo a nulla che sia esterno, rimane sempre

simile ed immobile. Lo spazio relativo è una qualche dimensione mobile o misura degli spazi assoluti, che i nostri sensi determinano mediante la sua posizione rispetto ai corpi, e che è volgarmente presa per lo spazio immobile ...lo spazio assoluto e il relativo sono uguali per figura e grandezza; ma non rimangono sempre numericamente uguali...

“IV. ...Come l'ordine delle parti del tempo è immutabile, così lo è pure l'ordine delle parti dello spazio. Supponiamo che quelle parti siano spostate fuori dai loro luoghi, ed ecco che esse si sposteranno (se mi si permette l'espressione) fuori di se stesse. Perché spazio e tempo sono, per così dire, i luoghi sia di se stessi che di tutte le altre cose. Tutte le cose sono messe nel tempo come in ordine di situazione. È per la loro essenza o natura che essi sono luoghi; ed è assurdo che i luoghi primi delle cose siano mobili. Questi sono, perciò, i luoghi assoluti, e le traslazioni da questi posti sono i soli movimenti assoluti... Ora nessun altro luogo è immobile se non quelli che, dall'infinito all'infinito, mantengono tutti le stesse posizioni date, uno rispetto all'altro; e per questa ragione devono rimanere pur sempre immoti; e costituiscono, quindi, quello che io chiamo spazio immobile. Le cause per cui si distinguono uno dall'altro i movimenti veri e i relativi sono le forze impresse ai corpi per ingenerare movimento. Il vero movimento non è né generato né alterato, ma impresso da qualche forza al corpo mosso; ma il movimento relativo può essere generato o alterato senza che nessuna forza sia impressa al corpo. Perché è sufficiente imprimere solo qualche forza ad altri corpi coi quali il primo è paragonato, affinché, per il loro ritrarsi, possa essere cambiata quella relazione nella quale consisteva il riposo o movimento relativo di quest'altro cor-

po... Gli effetti che distinguono il movimento assoluto da quello relativo sono le forze di recedere dall'asse del movimento circolare. Perché non ci sono tali forze in un movimento circolare puramente relativo, ma, in un movimento circolare vero ed assoluto, esse sono più o meno grandi, secondo la quantità del movimento... Per cui le quantità relative non sono le stesse quantità, i cui nomi esse portano, ma quelle misure sensibili di esse (sia accurate che inaccurate) che sono usate comunemente al posto delle stesse quantità misurate...”

Ho citato così largamente dallo *Scolio* newtoniano, perché questo documento costituisce l'affermazione più chiara, definita e influente fra le speculazioni cosmologiche dell'umanità, speculazioni di un tipo che assume per la prima volta importanza scientifica con la scuola pitagorica, che precede e ispira Platone. Newton presuppone quattro tipi di entità che egli non discrimina rispetto alla loro realtà: per lui le menti sono cose reali, i corpi sono cose reali, le durate assolute del tempo sono cose reali e i luoghi assoluti sono cose reali. Egli non usa la parola “reali”; ma parla di fatti, e li mette tutti sullo stesso piano a questo riguardo. Il risultato è di farlo arrivare ad uno schema, chiaramente espresso ma complesso ed arbitrario, di relazioni fra gli spazi *inter se*, fra le durate *inter se*, e fra le menti, i corpi, i tempi e i luoghi, per la loro connessione nella solidarietà dell'unico universo. Era una formulazione estremamente chiarificatrice ai fini della scienza, o per meglio dire a tutti i fini della scienza entro i prossimi duecento anni, e per la massima parte dei suoi fini oltre quel periodo. Ma, come formulazione fondamentale, essa è completamente aperta all'attacco scettico; e anche diverge, come Newton stesso ammette, dal senso comune — “il profano non concepisce quelle quantità, mediante altre nozioni che la relazione che

esse hanno con gli oggetti sensibili". Kant la salvò soltanto riducendola alla descrizione di una costruzione, mediante la quale l'"intuizione pura" introduce ordine tra dati caotici; e per le scuole dei trascendentalisti derivati da Kant questa costruzione è rimasta nella posizione inferiore di un derivato della realtà vera, ultima, sostanziale. Per loro è un elemento dell'"apparenza", e l'apparenza deve essere distinta dalla realtà. La filosofia dell'organismo è un tentativo di ritornare, con il minimo di correzione critica, alla concezione del "profano". In primo luogo, la discussione deve attaccarsi alla nozione di "oggetto sensibile", per citare la espressione di Newton. Possiamo allargare l'espressione newtoniana, e dichiarare che il senso comune dell'umanità ritiene che tutte le sue nozioni si riferiscano in ultimo alle entità reali, o, come Newton li chiama, agli "oggetti sensibili". Newton, basandosi sulle nozioni fisiche correnti, concepì gli "oggetti sensibili" come i corpi materiali a cui si applica la scienza della dinamica. Egli mantenne quindi l'antitesi fra "oggetti sensibili" e spazio vuoto.

Newton in verità, come opinione privata, congetturava che ci fosse un mezzo materiale che pervadesse lo spazio. Ma egli sostenne anche che *potrebbe* non esserci un tale mezzo. Per lui la nozione di "spazio vuoto" — cioè di pura spazialità — aveva senso, concepita come esistenza reale indipendente "dall'infinito all'infinito". In questo egli differiva da Cartesio. La fisica moderna sta dalla parte di Cartesio. Essa ha introdotto la nozione di "campo fisico". Anche le ultime speculazioni tendono a togliere la distinzione netta tra le porzioni "occupate" del campo e la porzione "non occupata". Inoltre in queste lezioni (cfr. cap. III, parte II) viene introdotta una distinzione, non esplicitamente presente alla mente del "profano", né di New-

ton. Questa distinzione è quella fra: I) un'entità reale, II) un oggetto durevole, III) una società corpuscolare, IV) una società non-corpuscolare, V) un nesso non-sociale. Un nesso non-sociale è quello che risponde alla nozione di "caos". Il continuo estensionale è quell'elemento generale di relazione nell'esperienza, mediante il quale le entità reali esperite, e quella stessa unità della esperienza sono unite nella solidarietà di un mondo comune. Le entità reali lo atomizzano e quindi rendono reale quello che era prima solo potenziale. La atomizzazione del continuo estensionale è anche la sua temporalizzazione; cioè è il processo dell'attuarsi della realtà in ciò che in se stesso è solo potenziale. Lo schema sistematico, abbracciante nella sua completezza il passato reale e il futuro potenziale, è preso nell'esperienza positiva di ogni entità reale. In questo senso esso è la "forma dell'intuizione" kantiana; ma è derivato dal mondo reale *qua datum*, e perciò non è "puro", nel senso kantiano del termine. Non è produttivo del mondo ordinato, ma derivato da esso. La prensione di questo schema è un altro esempio che il fatto reale include nella propria costituzione una potenzialità effettiva che punta al di là di se stessa. L'esempio precedente è "l'appetizione".

4. Newton nella sua descrizione dello spazio e del tempo ha confuso quello che è potenzialità "effettiva" con quello che è fatto reale. Egli è stato perciò indotto a divergere dal giudizio del "profano" il quale "non concepisce queste quantità mediante altra nozione che la relazione che esse hanno con gli oggetti sensibili". La filosofia dell'organismo comincia con l'esser d'accordo con il "profano", tranne che il termine "oggetto sensibile" è sostituito da "entità reale", in modo da liberare le nostre nozioni dalla partecipazione ad una teoria epistemologica sulla percezione sensibile.

Quando, successivamente, prenderemo in esame il modo in cui le altre descrizioni newtoniane possono essere adattate alla teoria organicistica, emergerà il fatto sorprendente che si deve identificare la quantità atomizzata dell'estensione, correlativa ad una entità reale, con il luogo assoluto e la durata assoluta. La prova newtoniana, che il movimento non si applica al luogo assoluto, che è per sua stessa natura immobile, è ancora valida. Così, un'entità reale non si muove mai: è dov'è e quello che è. Al fine di sottolineare questa caratteristica con un'espressione che connetta più strettamente la nozione di "entità reale" con le nostre abitudini mentali userò anche il termine "occasione reale" al posto del termine "entità reale". Così il mondo reale è costruito con occasioni reali; e per il principio ontologico, tutte le cose che sono in un qualsiasi senso "esistenti" sono derivate per astrazione da occasioni reali. Userò il termine "evento" nel senso più generale di un nesso di occasioni reali, interconnesse in modo determinato in una quantità estesa. Un'occasione reale è il tipo limite di un evento con un solo membro.

È perfettamente ovvio che bisogna trovare i significati delle nozioni di "movimento" e di "corpi mobili". Per il momento questa ricerca deve essere rinviata ad un capitolo successivo (cfr. parte IV e anche cap. III di questa parte). È sufficiente dire che una molecola, nel senso di un corpo mobile, con una storia di cambiamento locale, non è una occasione reale; deve perciò essere un qualche tipo di nesso di occasioni reali.

In questo senso essa è un evento, ma non un'occasione reale. Il significato fondamentale della nozione di "cambiamento" è "la differenza fra le occasioni reali comprese in un evento determinato".

Un'altra elucidazione della condizione del continuo estensionale nella filosofia organicistica è ottenuta per

mezzo del paragone con la dottrina cartesiana dei corpi materiali. È immediatamente evidente che la teoria organicistica è molto più vicina al punto di vista di Cartesio che non a quello di Newton. A questo proposito Spinoza rappresenta praticamente una sistemazione logica di Cartesio, liberato dalle incoerenze. Ma questa conquista della coerenza logica è ottenuta proprio sottolineando quegli elementi di Cartesio che la filosofia dell'organismo rifiuta. A questo riguardo Spinoza compie nei riguardi di Cartesio la stessa funzione compiuta da Hume nei riguardi di Locke. La filosofia dell'organismo può essere concepita come un ritorno a Cartesio e a Locke, riguardo proprio a quegli elementi delle loro filosofie che sono normalmente rifiutati, a causa della loro incompatibilità con gli elementi che i loro successori hanno sviluppato. Così, la filosofia dell'organismo è pluralistica in contrasto con il monismo spinoziano; ed è una dottrina secondo cui l'esperienza prende le realtà, in contrasto con il fenomenismo sensistico di Hume.

Innanzitutto ritorniamo al Cartesio dello stadio di pensiero precedente alla disastrosa classificazione delle sostanze in due specie, sostanza corporea e sostanza mentale. All'inizio della *Meditazione I*, egli scrive:

"Per esempio c'è il fatto che sono qui, seduto vicino al fuoco, in veste da camera, con questo foglio in mano e altri fatti del genere. E come potrei negare che queste mani e questo corpo sono miei, a meno di non paragonarmi a certe persone, prive di senno... Ma esse sono matte ed io non lo sarei meno se seguissi un esempio così stravagante.

"Tuttavia devo ricordarmi che sono un uomo, e che, di conseguenza, ho l'abitudine di dormire, e di rappresentare a me stesso nei miei sogni le stesse cose o, a volte, cose ancor più improbabili di quelle che si rappresentano i pazzi da svegli... Tuttavia dobbiamo

pure ammettere che le cose che ci rappresentiamo in sogno sono come immagini dipinte che possiamo formarci soltanto a somiglianza di qualche cosa di reale e di vero (*ad similitudinem rerum verarum*), e che in tal modo almeno gli elementi generali, cioè occhi, testa, mani e tutto quanto un corpo non sono cose immaginarie ma realmente esistenti... E per la stessa ragione, sebbene questi elementi generali, cioè un corpo, occhi, testa, mani, e cose simili possano essere immaginari, siamo tuttavia costretti ad ammettere che altri oggetti ancor piú semplici e piú universali sono veri e reali (*vera esse*); e da questi, proprio come i quadri da certi colori reali, sono formate tutte le immagini di cose che sono nella nostra mente, siano esse vere e reali o finte e fantastiche.

“A questa classe di cose appartiene la natura corporea in generale, e la sua estensione, la figura delle cose estese, la loro quantità o grandezza e numero, come pure il luogo dove sono, il tempo che misura la loro durata, e così via...”

Nella *Meditazione II*, dopo una breve ricapitolazione, egli continua parlando di Dio: “Allora senza dubbio io esisto anche se egli mi inganna, e, mi inganni pure quanto vuole, non potrà mai fare che io non sia nulla, intanto che penso di essere qualcosa. Così, dopo aver ben riflettuto ed esaminato attentamente ogni cosa, dobbiamo venire infine alla conclusione che questa proposizione: ‘Io sono, io esisto’, è necessariamente vera ogni volta che la pronuncio, o che la concepisco mentalmente”.

Alla fine della citazione della *Meditazione I*, Cartesio usa l'espressione *res vera* nello stesso senso in cui io uso il termine “reale”. Significa “esistenza” nel senso piú pieno del termine, oltre al quale non ve n'è altro. In verità Cartesio vorrebbe ascrivere a Dio l'“esi-

stenza” in un senso complessivamente diverso. Nella filosofia dell'organismo, come è sviluppata qui, l'esistenza di Dio non è complessivamente diversa da quella delle altre entità reali, tranne che egli è “primordiale” in un senso che deve essere gradualmente spiegato.

Cartesio non costruisce esplicitamente la definizione di realtà nei termini del principio ontologico, come è dato nella Sezione III di questo capitolo, che cioè le occasioni reali formano il fondo da cui tutti gli altri tipi di esistenza vengono derivati e astratti; ma egli formula, praticamente, nella terminologia di soggetto-predicato, un enunciato equivalente, quando scrive: “per questa ragione quando percepiamo un qualsiasi attributo, concludiamo perciò che qualche cosa di esistente o sostanza, al quale esso può essere attribuito, è necessariamente presente.”⁵ Per Cartesio la parola “sostanza” è l'equivalente della mia espressione “occasione reale”. Non uso il termine “sostanza” perché suggerisce la nozione di soggetto-predicato; e anche perché Cartesio e Locke concedono alle loro sostanze di subire avventure di qualificazioni mutevoli, e creano quindi delle difficoltà.

Nella citazione dalla seconda *Meditazione*: “‘Io sono, io esisto’, è necessariamente vero ogni volta che lo pronuncio, o che lo concepisco mentalmente”, Cartesio adotta il punto di vista che un atto di esperienza è il tipo primario di occasione reale. Ma nel suo sviluppo susseguente egli assume che le sostanze mentali subiscono un cambiamento. Qui egli va al di là del suo argomento. Perché ogni volta che egli pronuncia “Io sono, io esisto”, l'occasione reale, che è l'io, è differente; e l'“egli” che è comune ai due io è un oggetto eterno o, alternativamente, il nesso delle occasioni successive. Anche nella citazione dalla prima *Meditazione*

⁵ *1 Principi di Filosofia*, Parte I, 52.

Cartesio comincia con l'appellarsi ad un atto di esperienza — “ Sono qui seduto vicino al fuoco...” Egli quindi associa questo atto di esperienza col proprio corpo — “ queste mani e questo corpo sono miei”. E finalmente invoca una qualche nozione finale delle entità reali nella frase notevole: “ E per la stessa ragione, sebbene queste cose generali, cioè corpo, occhi, testa, mani e simili, possano essere immaginarie, siamo costretti al tempo stesso a confessare che ci sono almeno alcuni altri oggetti ancor più semplici e più universali, che sono effettivi e veri; e da questi sono formate tutte quelle immagini delle cose che abitano nei nostri pensieri, siano vere ed effettive o false e fantastiche.”

Si noti l'associazione stranamente intima con l'esperienza immediata che Cartesio pretende per il suo corpo, una associazione al di là della semplice percezione sensoriale del mondo contemporaneo — “ queste mani e questi piedi sono miei”. Nella filosofia dell'organismo questa associazione immediata è il loro riconoscimento come dati distinguibili, le cui costituzioni formali sono sentite immediatamente nella produzione dell'esperienza. In questa funzione il corpo animale non differisce per principio dal resto del mondo passato reale; ma ne differisce per l'intimità dell'associazione, a causa della quale le sue connessioni spaziali e temporali ottengono definizione nell'esperienza del soggetto. Quello che è vago per il resto del mondo ha ottenuto una certa misura aggiuntiva di distinzione per gli organi corporali. Ma, in linea di principio, sarebbe ugualmente vero se dicessimo: “ Il mondo reale è mio”.

Cartesio asserisce anche che “ gli oggetti ancor più semplici e più universali, i quali sono effettivi e veri” sono quelli di cui sono formate “ le immagini delle cose che abitano nei nostri pensieri”. Questo non sembra accordarsi con la sua teoria della percezione, di un perio-

do più tardivo, esposta nei *Principi*, parte IV, 196, 197, 198. Nella teoria più tardiva l'accento è sul *judicium*, nel senso della “inferenza”, e non nel senso della *inspectio* della *realitas objectiva*. Ma s'accorda con la teoria organica, che le oggettivazioni delle altre occasioni reali costituiscono i dati, dai quali trae origine una occasione reale. Egli ha anche fatto entrare il corpo in associazione immediata con l'atto dell'esperienza. Cartesio, con Newton, assume che il continuo estensionale è reale nel senso pieno di essere una entità reale. Ma non si preoccupa degli altri corpi materiali che Newton fornisce. Inoltre, nel suo sforzo di salvare le sue “idee” rappresentative dal divario fatale fra il simbolo mentale e la realtà simbolizzata, egli, in qualche frase, espone praticamente la dottrina della oggettivazione qui avanzata. Così: “ di qui l'idea del sole sarà il sole stesso che esiste nella mente, non proprio formalmente come esiste nel cielo, ma oggettivamente, nel modo cioè in cui gli oggetti sogliono essere nella mente; e questo modo di essere è invero molto meno perfetto che quello nel quale le cose esistono fuori della mente, ma non per questo è puro nulla, come ho già detto.”⁶

Sia Cartesio che Locke per colmare il divario fra l'idea che rappresenta e la “entità reale rappresentata”, hanno bisogno di questa dottrina del “sole stesso esistente nella mente”. Ma sebbene a volte lo affermino, come in questo passo, al fine di eliminare la difficoltà epistemologica, nessuno dei due è capace di vivere all'altezza di queste ammissioni. Essi ricadono nel presupposto tacito della mente con le sue idee private, che sono di fatto qualità senza connessione intelligibile con le entità rappresentate.

⁶ Cfr. *Risposta alle Obiezioni*, I: ho già citato questo passo nel mio *Science and the Modern World*, (tr. cit.), nota al cap. IV.

Ma se prendiamo sul serio la dottrina dell'oggettivazione, il continuo estensionale diventa immediatamente il fattore primario dell'oggettivazione. Esso offre lo schema generale della prospettiva estensionale che è mostrata in tutte le oggettivazioni reciproche, mediante le quali le entità reali si "prendono" l'un l'altra. Così, in se stesso, il continuo estensionale è uno schema di potenzialità reale che deve trovare esemplificazione nella prensione mutua di tutte le entità reali. Esso trova anche esemplificazione in ogni entità reale considerata "formalmente". In questo senso, le entità reali sono estensionali, dal momento che esse nascono da una potenzialità di divisione, che di fatto non è divisa (cfr. parte IV). È per questa ragione, come s'è dichiarato sopra, che l'espressione "occasione reale" viene usata al posto di "entità reale".

La dottrina cartesiana che il mondo fisico mostra un pieno estensionale di entità reali è praticamente uguale alla dottrina "organica". Ma i corpi cartesiani devono muoversi e questo presupposto introduce delle nuove oscurità. È esattamente a questo punto che Newton fornisce una concezione che appare chiara, in confronto a quella cartesiana. Nella dottrina "organica", il movimento non è attribuibile ad un'occasione reale.

Nella teoria "organica": I) c'è soltanto un tipo di entità reale temporale; II) ogni entità reale di tale specie è estensionale; III) dal punto di vista di una qualsiasi entità reale, il mondo reale "dato" è un nesso di entità reali, che trasformano la potenzialità dello schema estensionale in un pieno di occasioni reali; IV) nel pieno, il movimento non può essere attribuito in modo significativo ad alcuna occasione reale; V) il pieno è continuo rispetto alla potenzialità dalla quale nasce, ma ogni entità reale è atomica; VI) il termine "occasione reale" è usato come sinonimo di "entità

reale"; ma soprattutto quando il suo carattere di estensionalità ha qualche rilevanza diretta alla discussione, sia che si tratti di estensionalità nella forma della estensione temporale, cioè di "durata", o di estensionalità nella forma dell'estensione spaziale, oppure nel significato più completo di estensionalità spaziotemporale.

5. L'infondata dottrina metafisica del "perdurare indifferenziato" è un derivato subordinato del fraintendimento del carattere proprio dello schema estensionale.

Nella nostra percezione del mondo contemporaneo attraverso l'immediatezza di presentazione, i nessi delle entità reali sono oggettivati per il percipiente nella prospettiva dei loro caratteri di continuità estensionale. Nella percezione di una pietra contemporanea, per esempio, l'individualità separata di ogni entità reale del nesso che costituisce la pietra è fusa nell'unità del pieno estensionale, che per Cartesio e per il senso comune è la pietra. La completa oggettivazione è effettuata dalla prospettiva estensionale generica della pietra, specializzata nella prospettiva specifica di qualche dato dei sensi, come, per esempio, un colore definito. Così la percezione immediata assume il carattere della tranquilla, indifferenziata durata della pietra materiale, percepita mediante la sua qualità cromatica. Questa nozione basilare domina il linguaggio e ossessiona sia la scienza che la filosofia. Inoltre, per una infelice applicazione dell'eccellente massima che la nostra spiegazione congetturale dovrebbe sempre muovere dall'utilizzazione di una *vera causa*, ogni volta che la scienza o la filosofia si è avventurata a inferire al di là dei limiti della formulazione immediata della percezione diretta, una spiegazione soddisfacente ha sempre dovuto sottostare alla condizione che si producano sostanze dotate di attributi

essenziali con durata indifferenziata, e che l'attività sia spiegata come la modificazione occasionale delle loro qualità e relazioni accidentali. Così l'immaginazione degli uomini è dominata dalla tranquilla pietra estesa con le sue relazioni di posizione, e la sua qualità di colore — relazioni e qualità che possono occasionalmente cambiare. La pietra, così interpretata, garantisce la *vera causa*, e le spiegazioni congetturali della scienza e della filosofia seguono il suo modello.

Così, nella delineazione della teoria cosmologica la nozione di un materiale continuo con attributi permanenti, che dura senza differenziazione, e che mantiene la propria autoidentità attraverso qualsiasi lasso di tempo comunque breve o lungo, è stata fondamentale. Il materiale subisce un cambiamento rispetto alle qualità e relazioni accidentali; ma è numericamente auto-identico nel suo carattere di entità reale in tutte quante le sue avventure accidentali. L'ammissione di questo concetto metafisico fondamentale ha fatto rovinare i vari sistemi di realismo pluralistico.

Questo concetto metafisico ha formato la base del materialismo scientifico. Per esempio, quando le attività associate con il cosiddetto spazio vuoto richiesero una formulazione scientifica, gli scienziati del diciannovesimo secolo inventarono l'etere materiale, come il sostrato ultimo, le cui avventure accidentali costituivano quelle attività.

Ma l'interpretazione della pietra, su cui l'intera concezione è basata, ha dimostrato di essere completamente errata. In primo luogo, a cominciare dal diciassettesimo secolo, la nozione di una semplice inerenza del colore nella pietra dovette essere abbandonata. Questo introduce l'ulteriore difficoltà che è il colore ad essere esteso, e la pietra lo è soltanto per inferenza, dal momento che ora abbiamo dovuto separare il colore dalla pie-

tra. In secondo luogo, la teoria molecolare ha tolto alla pietra la sua continuità, la sua unità e la sua passività. La pietra è ora concepita come una società di molecole distinte in violenta agitazione. Ma i concetti metafisici, che avevano la loro origine in un errore circa la pietra, venivano ora applicati alle molecole individuali. Ogni atomo era ancora un materiale che manteneva la propria auto-identità e i suoi attributi essenziali in ogni porzione di tempo — comunque breve e comunque lunga — purché non perisse. La nozione della durata indifferenziata di sostanze con attributi essenziali e una vicenda accidentale veniva ancora applicata. Questa è la dottrina fondamentale del materialismo: la sostanza, così concepita, è l'entità reale ultima.

Ma si è visto che questa concezione materialistica è un errore per l'atomo come lo era per la pietra. L'atomo è spiegabile solo come una società con attività che implicano ritmi dai periodi definiti. Di nuovo la concezione ha spostato la sua applicazione: i protoni e gli elettroni erano concepiti come cariche elettriche materiali, le cui attività potevano essere interpretate come vicende di moto. Ci stiamo avvicinando ora ai limiti di ogni certezza ragionevole nella nostra conoscenza scientifica; ma di nuovo c'è ragione di credere che questa concezione potrebbe essere errata. I misteriosi quanti di energia hanno fatto la loro comparsa, scaturendo, sembrerebbe, dalle profondità dei protoni e degli elettroni. Quel che è peggio per la concezione in questione, questi quanti sembrano dissolversi nelle vibrazioni della luce. Anche la materia delle stelle sembra sia stia consumando nella produzione delle vibrazioni.

Inoltre i quanti di energia sono associati da una semplice legge ai ritmi periodici che scopriamo nelle molecole. I quanti sono essi stessi, per loro natura, in qualche modo vibratorii; ma emanano dai protoni e dagli

elettroni. Così c'è ogni ragione di credere che i periodi ritmici non possano essere dissociati dalle entità proto-niche e elettroniche.

Lo stesso concetto è stato applicato in altre connessioni, in cui esso risulta ancor più evidentemente inefficace. Si suol dire che "gli uomini sono razionali". Questo è ovviamente falso; essi sono solo intermittenemente razionali, semplicemente dotati di razionalità. Allo stesso modo l'espressione "Socrate è mortale" è soltanto un'altra maniera di dire che "forse egli morirà". L'intelletto di Socrate è intermittente: di tanto in tanto egli dorme e può venir drogato o reso incosciente.

La semplice nozione di una sostanza durevole che sostiene qualità persistenti, sia essenzialmente o accidentalmente, esprime un'astrazione utile per molti scopi della vita. Ma, ogni volta che tentiamo di usarla come una descrizione fondamentale della natura delle cose, si dimostra errata. Essa è nata da un errore e non è mai riuscita in alcuna delle sue applicazioni. Ma ha avuto successo: si è trincerata nel linguaggio, nella logica aristotelica e nella metafisica. Per il suo impiego nel linguaggio e nella logica, c'è — come abbiamo affermato sopra — una solida ragione pragmatica. Ma in metafisica il concetto è un puro errore. L'errore non consiste nell'impiego della parola "sostanza"; ma nell'impiego della nozione di un'entità reale che è caratterizzata da qualità essenziali, e che rimane numericamente una in mezzo ai cambiamenti delle relazioni accidentali e delle qualità accidentali. La dottrina opposta è che una entità reale non cambia mai, ed è il risultato di qualsiasi cosa possa essere ascritta ad essa come qualità o relazione. Alla filosofia rimangono quindi due alternative: I) un universo monistico con l'illusione del mutamento e II) un universo pluralistico nel quale "mutamento" sta a indicare le diversità fra le

entità reali che appartengono a una certa società di tipo definito.

6. Possiamo ora, in via preliminare, riassumere alcuni dei punti di accordo e disaccordo fra la filosofia dell'organismo e i fondatori settecenteschi delle tradizioni filosofiche e scientifiche moderne.

La base di ogni filosofia realistica è che nella percezione c'è una rivelazione di dati oggettivati, che sono notoriamente in comunione con l'esperienza immediata per la quale essi sono dati. Questa "comunione" è una comunione di attività comune che ha una implicazione reciproca. Questa premessa è asserita come un fatto primario assunto implicitamente in ogni dettaglio della nostra organizzazione della vita. È dichiarato implicitamente da Locke nella sua affermazione (II, XXIII, 7, titolo): "Il potere, gran parte delle nostre idee di sostanza." La filosofia dell'organismo estende il soggettivismo cartesiano con l'affermare il "principio ontologico" e interpretandolo come definizione della "realtà". Ciò non è altro che l'assunzione che ogni entità reale è un luogo dell'universo. Di conseguenza l'altra affermazione cartesiana, che ogni attributo richiede una sostanza, è semplicemente un esempio speciale, limitato, di questo principio più generale.

Newton, nella sua trattazione dello spazio, trasforma la potenzialità in fatto reale, cioè in una creatura, invece di un dato per le creature. Secondo la filosofia dell'organismo, il continuo estensionale spazio-tempo è l'aspetto fondamentale della limitazione imposta alla potenzialità astratta dal mondo reale. Una realizzazione più completa di questa potenzialità limitata, "effettiva" è il "campo fisico". Una nuova creazione deve nascere tanto dal mondo reale quanto dalla pura potenzialità: essa nasce dall'universo totale e non unicamente dai suoi

semplici elementi astratti. E aggiunge anche qualcosa a quell'universo. Così, ogni entità reale sorge da quell'universo che esiste *per esso*. La causazione non è altro che un risultato del principio che ogni entità reale deve contenere il *proprio* mondo reale.

Secondo Newton una porzione dello spazio non può muoversi. Dobbiamo chiederci come questa verità, ovvia dal punto di vista di Newton, prenda forma nella teoria organica. Invece di una regione dello spazio, dovremmo prendere in considerazione un pezzo del campo fisico. Questo pezzo, che esprime un modo nel quale il mondo reale implica la potenzialità di una nuova creazione, acquista la realtà di un'entità reale. Il campo fisico è, in questo modo, atomizzato con divisioni definite: diventa un "nesso" di realtà. Un tale *quanto* (cioè ogni divisione reale) del continuo estensionale è la fase primaria di una creatura. Questo *quanto* è costituito dalla totalità delle relazioni e non può muoversi. Inoltre la creatura non può avere nessuna vicenda esterna, ma solo l'interna vicenda del divenire. La sua nascita è la sua fine.

Questa è una teoria monadica; ma è diversa da quella di Leibniz in quanto le sue monadi cambiano. Nella teoria organica esse semplicemente *divengono*. Ogni creatura monadica è un modo del processo di "sentire" il mondo, di contenere il mondo in una unità di sentimento complesso, completamente determinato. Tale unità è un'"occasione reale"; è la creatura ultima che deriva dal processo creativo.

Il termine "evento" è usato in un senso più generale. Un evento è un nesso di occasioni reali in relazione reciproca in un modo determinato, in qualche quantità estensiva: esso è o un nesso nella sua completezza formale o un nesso oggettivato. Un'occasione reale è un tipo di evento limitante. Il senso più generale del signi-

ficato del mutamento è: "le differenze fra le occasioni reali di un evento". Per esempio, una molecola è una sequenza storica di occasioni reali; e tale sequenza è un "evento". Ora il movimento della molecola non è altro che le differenze fra le successive occasioni della storia della sua vita rispetto ai *quanti* d'estensione dai quali esse nascono; e i cambiamenti nella molecola sono le differenze consequenziali delle occasioni reali.

La dottrina organica è più vicina a Cartesio che a Newton. È anche vicina a Spinoza; ma Spinoza basa la sua filosofia sulla sostanza monistica, di cui le occasioni reali sono modi inferiori. La filosofia dell'organismo inverte questo punto di vista.

Quanto alla conoscenza diretta del mondo reale come un dato dell'immediatezza del sentimento, ci riferiamo in primo luogo al Cartesio della *Meditazione I*, "Queste mani e questo corpo sono *miei*"; anche a Hume, nelle sue numerose asserzioni del genere: vediamo *con i nostri occhi*. Tali dichiarazioni sono una testimonianza della conoscenza diretta del funzionamento precedente del corpo ottenuta nella percezione sensoriale. Entrambi convengono — sebbene Hume più esplicitamente — che la percezione sensoriale del mondo contemporaneo è accompagnata dalla percezione della "compresenza" del corpo. Questa compresenza fa del corpo il punto di partenza della nostra conoscenza del mondo circostante. Troviamo qui la nostra conoscenza diretta della "efficacia causale". Hume e Cartesio nella loro teoria della conoscenza percettiva diretta trascurarono questa compresenza del corpo; e così limitarono la percezione all'immediatezza di presentazione. Santayana, nella sua dottrina della "fede animale", praticamente è d'accordo con Hume e Cartesio riguardo a questa compresenza del mondo reale, ivi incluso il corpo. Santayana, inoltre, esclude che la nostra conoscenza di

essa sia un dato. Cartesio la chiama un certo tipo di "comprensione"; Santayana la chiama "fede animale" provocata da un "urto"; e Hume la chiama "pratica".

Ma — per evitare il "solipsismo" del momento presente — dobbiamo includere nella percezione diretta qualcosa di piú che l'immediatezza di presentazione. Per la teoria organica, la percezione piú primitiva è il "sentimento del corpo come funzionalità". Questo è un sentimento del mondo nel passato; è l'eredità del mondo come un complesso di sentimento; cioè è il sentimento dei sentimenti derivati. La percezione, che viene piú tardi ed è piú sofisticata, è il "sentimento del mondo contemporaneo". Persino questa immediatezza di presentazione comincia con la presentazione sensoriale del corpo contemporaneo. Il corpo, comunque, è un pezzo particolarmente intimo del mondo. Proprio come Cartesio disse: "Questo corpo è mio", così avrebbe dovuto dire, "questo mondo reale è mio". Il mio processo di "essere me stesso" è il mio essere originato dal mio possesso del mondo.

È ovvio che allora nascono i problemi della rilevanza comparativa e della comparativa indeterminatezza, che costituiscono la prospettiva del mondo. Per esempio, il corpo è quella porzione del mondo dove, nella percezione causale, c'è una certa separazione distinta di regioni. Non c'è, nella percezione causale, questa distinzione del mondo passato esterno al corpo. Noi integriamo la nostra conoscenza mediante un "trasferimento simbolico" dalla percezione causale alla presentazione sensoriale e viceversa.

Quei realisti che si basano sulla nozione di sostanza, non evitano la nozione di entità reali che si muovono e cambiano. Dal punto di vista della filosofia dell'organismo, i ricettacoli immobili di Newton hanno grande valore. Ma per Newton essi sono eterni. La nozione

lockiana del tempo coglie meglio nel segno: il tempo "perisce continuamente". Nella filosofia organica una entità reale è "perita" quando è completa. L'uso prammatico dell'entità reale, che costituisce la sua vita statica, giace nel futuro. La creatura perisce ed è immortale. Le entità al di là di essa possono dire: "È mia". Ma il possesso impone conformità.

Questo concetto di un'entità reale nel mondo che fluisce è poco piú che l'estensione di una frase del *Timeo*:⁷ "Ma ciò che è concepito dall'opinione con l'aiuto della sensazione e senza la ragione, è sempre in processo di divenire e perire e non è mai realmente". Bergson nella sua protesta contro la "spazializzazione", fa soltanto eco all'espressione platonica "e non è mai realmente".

⁷ Il Prof. A. E. Taylor nel suo *Commentary on the Timaeus* rende la parola $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$ con "opinione" o "giudizio". La traduzione di Taylor rivela l'influenza platonica sulle *Meditazioni* cartesiane, vale a dire che la $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$ platonica è il *judicium* cartesiano.

L'ORDINE DELLA NATURA

1. In questo e nel prossimo capitolo ci interesseremo soprattutto, tra i filosofi moderni, di Hume e di Kant, e, tra i filosofi antichi, del *Timeo* platonico. Questi capitoli si occupano dei problemi connessi dell' "ordine dell'universo", dell' "induzione", e delle "verità generali". L'intero capitolo presente si occupa del tema "ordine". Per la dottrina organica il problema dell'ordine assume un'importanza primaria. Nessuna entità reale può elevarsi al di là di quello che il mondo reale, com'è dato dal suo punto di vista — *il suo* mondo reale — le permette di essere. Ciascuna di queste entità reali sorge dalla fase primaria della concrescenza delle oggettivazioni che sono, sotto qualche aspetto, concluse: la base della sua esperienza è "dato". Ora il correlativo di "ordine" è "disordine". Non ci può essere alcun significato specifico della nozione di "ordine" se questo contrasto non è valido. Senza di esso, "ordine" può essere solo un sinonimo di "essere dato". Ma "ordine" significa più che "dato", sebbene presupponga il "dato", e anche il "disordine" è dato. Ogni entità reale richiede una totalità del "dato", e ogni totalità del "dato" raggiunge la propria misura di "ordine".

Quattro fondamenti dell' "ordine" emergono immediatamente:

I) Che l'“ordine” nel mondo reale è differenziato dal semplice “dato” dall'introduzione dell'adattamento per il raggiungimento di un fine.

II) Che questo fine riguarda le gradazioni di intensità della soddisfazione delle entità reali (membri del nesso), nelle cui costituzioni formali il nesso in questione (cioè i membri precedenti del nesso) è oggettivato.

III) Che il crescere dell'intensità sorge dall'ordine in modo che i molteplici componenti del nesso possono entrare nel sentimento esplicito come *contrastati*, e non sono rigettati fra le prensioni negative come *incompatibilità*.

IV) Che l'“intensità” della *costituzione formale* di un soggetto-supergetto implica l'“appetizione” del suo funzionamento *oggettivo* come supergetto.

“Ordine” è semplicemente un termine generico: ci può essere solo un “ordine” specifico definito, non semplicemente “ordine” nel vago. Così, ogni fase totale definita del “dato” implica un riferimento a quell'“ordine” specifico che è il suo ideale dominante, e implica il “disordine” specifico dovuto alla sua inclusione di componenti “dati” che escludono il raggiungimento dell'ideale pieno. Il raggiungimento è parziale, e perciò c'è “disordine”; ma c'è un qualche raggiungimento, e perciò c'è qualche “ordine”. Non c'è un unico “ordine” ideale, che tutte le entità reali dovrebbero raggiungere e non riescono a raggiungere. In ogni caso c'è un ideale peculiare ad ogni particolare entità reale, che sorge dai componenti dominanti nella sua fase di “dato”. Questa nozione di “predominio” dovrà essere discussa più tardi in connessione con la nozione del carattere sistematico di una “epoca cosmica” e dei caratteri sistematici subordinati delle “società” incluse

in un'epoca cosmica. La nozione di un ideale unico sorge dalla disastrosa ipermoralizzazione del pensiero sotto l'influenza del fanatismo, o della pedanteria. La nozione di un ideale dominante peculiare ad ogni entità reale è platonica.

È notevole che nessuna scienza biologica sia stata capace di esprimersi altro che in una terminologia, la quale è insignificante quando non si riferisca a ideali che appartengono all'organismo in questione. Questo aspetto dell'universo colpì quel grande biologo e filosofo che fu Aristotele. La sua filosofia condusse ad una disordinata ed eccessiva accentuazione della nozione delle cause finali durante il medioevo cristiano; e di qui, per reazione, alla correlativa, eccessiva accentuazione della nozione delle “cause efficienti” durante il periodo scientifico moderno. Uno dei compiti di una metafisica seria è di mostrare le cause finali ed efficienti nella loro giusta relazione reciproca. La necessità e la difficoltà di questo compito sono sottolineate da Hume nei suoi *Dialoghi sulla religione naturale*.

Così la nozione di “ordine” è legata alla nozione di una entità reale, in quanto implica un raggiungimento che è una soddisfazione specifica. Questa soddisfazione è il raggiungimento di qualche cosa di individuale per l'entità in questione. Non può essere interpretato come un componente che contribuisca alla propria concrescenza; è il fatto ultimo, individuale dell'entità. La nozione di “soddisfazione” è la nozione dell'“entità come concreta”, isolata dal “processo della concrescenza”; è il risultato separato dal processo, che perde perciò la realtà dell'entità atomica, la quale è sia processo che risultato. La “soddisfazione” provvede l'elemento individuale nella composizione dell'entità reale — quell'elemento che ha condotto alla definizione della sostanza come “ciò che non ha bisogno d'altro che di se

stessa per esistere". Ma la "soddisfazione" è il "supergetto" piuttosto che la "sostanza" o il "soggetto". Essa conchiude l'entità; e tuttavia è il supergetto che dà alla creatività il suo carattere, per cui c'è un divenire di entità che sostituiscono quella in questione. Il vero e proprio essere "formale" della realtà in questione, appartiene al suo processo di concrescenza e non alla sua "soddisfazione". Questo è il senso nel quale la filosofia dell'organismo interpreta l'espressione platonica "e non è mai realmente"; perché il supergetto può essere solo interpretato nei termini della sua "immortalità oggettiva".

"Soddisfazione" è un termine generico: ci sono differenze specifiche fra le "soddisfazioni" di entità diverse, incluse gradazioni di intensità. Queste differenze specifiche possono essere espresse solo dall'analisi dei componenti della concrescenza, dalla quale nasce l'entità reale. L'intensità della soddisfazione è promossa dall'"ordine" delle fasi da cui sorge la concrescenza, e attraverso cui passa; è indebolita dal "disordine". I componenti della concrescenza sono così "valori" che contribuiscono alla "soddisfazione". La concrescenza è quindi la costruzione di una "soddisfazione" determinata, che costituisce il completamento della connessione reale dei componenti separati. Il processo della concrescenza termina con il raggiungimento di una "soddisfazione" completamente *determinata*; e la creatività trapassa quindi nella fase primaria "data" della concrescenza di altre entità reali. Questa trascendenza, perciò, si stabilisce quando c'è il raggiungimento di una "soddisfazione" *determinata*, che completa l'entità precedente. Il completamento è il perire dell'immediatezza: "Essa non è mai realmente".

Nessuna entità reale può essere conscia della propria

soddisfazione; perché una tale conoscenza sarebbe un componente del processo e altererebbe quindi la soddisfazione. Rispetto all'entità in questione la soddisfazione può essere considerata solo come una determinazione creativa, nella quale si concludono le oggettivazioni dell'entità al di là di se stessa. In altre parole, la "soddisfazione" di una entità può solo essere discussa nei termini dell'utilità di quell'entità. È una qualificazione di creatività. Il tono del sentimento incluso in questa soddisfazione passa nel mondo circostante a causa di queste oggettivazioni. Il mondo è autocreativo; e l'entità reale in quanto creatura autocreatasi passa nella sua funzione immortale di cocreatore del mondo trascendente. Nella propria autocreazione l'entità reale è guidata dal proprio ideale di se stessa come soddisfazione individuale e come creatore trascendente. Il godimento di questo ideale è il "fine soggettivo", a causa del quale l'entità reale è un processo determinato.

Questo fine soggettivo non è primariamente intellettuale; è l'esca per il sentimento. Quest'esca per il sentimento è il germe della mente. Sto qui usando il termine "mente" per indicare il complesso delle operazioni mentali incluse nella costituzione di un'entità reale. Le operazioni mentali non implicano necessariamente la coscienza. La concrescenza, che assorbe nell'intimità immediata i dati derivati, consiste nell'accoppiare i dati con i modi di sentire che provocano la sintesi privata. Questi modi soggettivi di sentire non sono semplicemente ricettivi dei dati come fatti estranei; essi rivestono le ossa disseccate con la carne di un essere effettivo, dotato di emozioni, di fini, capace di apprezzamento. Il miracolo della creazione è descritto nella visione del profeta Ezechiele: "Ho profetizzato così come Egli mi ha comandato, e lo spirito venne

in essi, ed essi furono vivi e si rizzarono in piedi, un esercito enormemente grande.”¹

Il soffio di sentimento che crea un nuovo fatto individuale ha una origine non interamente riconducibile ai semplici dati. Esso si conforma ai dati, in quanto sente i dati. Ma il *come* del sentimento, sebbene sia affine ai dati, non è interamente determinato dai dati. Il sentimento rilevante non è costituito, riguardo alle sue inclusioni o esclusioni della “forma soggettiva”, dai dati ai quali si interessa. Il processo concrecente è l’eliminazione di queste indeterminazioni dalle forme soggettive. La qualità del sentimento deve essere definita rispetto agli oggetti eterni dei quali il sentimento si riveste nella sua autodeterminazione. Esso è uno dei modi d’accesso degli oggetti eterni nell’occasione reale. Ma questa autodefinizione è analizzabile in due fasi. In primo luogo l’accesso concettuale degli oggetti eterni nel doppio ruolo di essere affini ai dati e di essere potenzialità di sentimento fisico. Questo è l’accesso di un oggetto eterno nel ruolo di esca concettuale per il sentimento. La seconda fase è l’immissione dell’esca nella realtà del sentimento, o la sua esclusione da questa realtà. La *rilevanza* di un oggetto eterno nel suo ruolo di esca è un fatto inerente ai dati. In questo senso l’oggetto eterno è un costituente dell’“esca oggettiva”. Ma l’ammissione nella, o l’esclusione dalla, realtà del sentimento concettuale è la decisione che origina l’occasione reale. In questo senso un’occasione reale è *causa sui*. Le forme soggettive delle prensioni in una fase della concrecenza controllano le integrazioni specifiche delle prensioni nelle fasi successive di quella concrecenza.

Un esempio di esca per il sentimento è dato da

¹ Cfr. Ezechiele, XXXVII.

Hume stesso. Nella prima sezione del suo trattato egli pone la proposizione, “che tutte le nostre idee semplici nella loro prima apparizione derivano da semplici impressioni, che corrispondono ad esse, e che esse riproducono esattamente”. Bisogna ricordare che nella filosofia organica i “dati dell’oggettivazione” sono l’analogo più vicino alle “impressioni semplici” humane. Così, modificando il principio humano, l’unica esca per il sentimento concettuale è una conformazione esatta alle qualità realizzate nelle realtà oggettivate. Ma Hume (*loc. cit.*) fa notare un’eccezione che travolge completamente il principio esatto che è stato appena posto, cioè il principio delle potenzialità rilevanti, non realizzate nel dato e tuttavia costituenti una “esca oggettiva” mediante la vicinanza al dato. Il fatto è che l’“ordine” del mondo reale introduce un “ordine” derivato fra gli oggetti eterni. Hume scrive: “C’è tuttavia un fenomeno contraddittorio, che può provare che non è assolutamente impossibile per le idee precedere le impressioni corrispondenti. Penso che si concederà facilmente, che le molte idee distinte di colori, che entrano mediante gli occhi, o quelle dei suoni, che sono fatte affluire dall’udito, sono in effetti differenti le une dalle altre, sebbene nel medesimo tempo si rassomiglino. Ora, se questo è vero di differenti colori, deve essere non meno vero delle diverse sfumature dello stesso colore, cioè che ognuna di esse produce un’idea distinta indipendente dal resto... Supponete perciò una persona che per trent’anni abbia goduto della vista, e abbia acquisito una perfetta conoscenza dei colori di tutti i tipi, eccetto una particolare sfumatura di azzurro, per esempio, che non ha mai avuto la fortuna di incontrare. Siano poste davanti a lui tutte le sfumature di quel colore eccetto quella singola, gradualmente dalla più scura alla più chiara; è chiaro che egli noterà un posto

vuoto dove quella sfumatura manca, e sarà chiaro che c'è in quel punto una distanza maggiore, fra i colori contigui, che in qualsiasi altro punto. Ora io chiedo se gli è possibile supplire a questa deficienza coll'immaginazione, e far sorgere in se stesso l'idea di questa particolare sfumatura, sebbene essa non gli sia mai stata offerta dai sensi. Io credo che ci saranno pochi i quali non saranno dell'opinione che egli lo può; e questo può servire come prova che le idee semplici non sono sempre derivate dalle impressioni corrispondenti; tuttavia l'esempio è così particolare e singolare, che vale appena la pena di notarlo, e non merita che noi, per questo solo, cambiamo la nostra massima generale."

Questo passo non ha bisogno di commento, eccetto che per la conclusione. Hume mette da parte l'"esempio" perché è "particolare e singolare"; la filosofia dell'organismo mette in dubbio precisamente questa valutazione. L'analisi della concrescenza, qui adottata, suppone che vi sia una origine del sentimento concettuale, che ammette o esclude tutto ciò che è atto al sentimento a causa della sua affinità con i dati basilari. La gradazione degli oggetti eterni rispetto a questa affinità è l'"esca oggettiva" per il sentimento; il processo concrescente permette a una parte scelta di questa "esca oggettiva" di entrare nella efficienza soggettiva. Questo è il soggettivo "ideale di sé" che guida il processo. Anche i dati basilari sono costituiti dal mondo reale che appartiene a quell'esemplare di processo concrescente. I sentimenti sono "vettori"; perché essi sentono ciò che è *là* e lo trasformano in ciò che è *qui*.

Il termine "differenza di potenziale" è un vecchio termine della fisica; e recentemente è stato introdotto in fisiologia con un significato diverso, sebbene generalmente connesso con il suo vecchio significato in fisica. Il fatto ultimo nella costituzione di una entità reale che sug-

gerisce questo termine è l'esca oggettiva per il sentimento. Nel paragone di due entità reali, il contrasto fra le loro esche oggettive è la loro "differenza di potenziale"; e tutti gli altri usi di questa espressione sono astrazioni derivate da questo significato ultimo.

Le "oggettivazioni" delle entità reali del mondo reale, relative ad una entità reale definita, costituiscono le cause efficienti dalle quali *quella* entità reale nasce; la "tendenza soggettiva" alla "soddisfazione" costituisce la causa finale, o esca, mediante la quale c'è una concrescenza determinata; e quella raggiunta "soddisfazione" rimane come un elemento nel contenuto del proposito creativo. C'è, in questo modo, una trascendenza della creatività; e questa trascendenza effettua determinate oggettivazioni per il rinnovamento del processo nella concrescenza di realtà situate al di là di quel superoggetto soddisfatto.

Così un'entità reale ha un triplice carattere: I) ha il carattere "datole" dal passato; II) ha il carattere soggettivo a cui tende nel suo processo di concrescenza; III) ha il carattere supergettivo, che è il valore pragmatico della sua soddisfazione specifica qualificante la creatività trascendente.

Nel caso dell'entità reale primordiale, che è Dio, non c'è passato. Perciò la realizzazione ideale del sentimento concettuale assume la precedenza. Dio differisce dalle altre entità reali per il fatto che il principio humiano, del carattere derivato dei sentimenti concettuali, non è valido per lui. C'è ancora, però, lo stesso triplice carattere: I) la natura "primordiale" di Dio è la concrescenza di un'unità di sentimenti concettuali, che includono fra i loro dati tutti gli oggetti eterni. La concrescenza è diretta dalla tendenza soggettiva a far sí che le forme soggettive dei sentimenti siano tali da rendere gli oggetti eterni un'esca rilevante per diver-

si sentimenti appropriati a tutte le condizioni basilari realizzabili. II) La "natura conseguente" di Dio è la prensione fisica da parte di Dio delle realtà dell'universo che si evolve. Questa natura primordiale impianta tali prospettive di oggettivazione che ogni nuova realtà nel mondo temporale fornisce gli elementi che può a una realizzazione in Dio, libera da inibizioni di intensità dovute al disaccordo. III) La natura "supergettiva" di Dio è il carattere del valore pragmatico della sua soddisfazione specifica che qualifica la creatività trascendente nei vari esempi temporali.

Questa è la concezione di Dio secondo la quale egli è considerato come il risultato della creatività, il fondamento dell'ordine, e la meta della novità. L'"ordine" e la "novità" sono solo gli strumenti della tendenza soggettiva che è l'intensificazione dell'"immediatezza formale". Bisogna notare che ogni entità reale, incluso Dio, è qualcosa di individuale in se stesso; e perciò trascende il resto della realtà. E anche bisogna notare che ogni entità reale, incluso Dio, è una creatura trascesa dalla creatività che essa qualifica. Una occasione temporale rispetto al secondo elemento del suo carattere, e Dio rispetto al primo, soddisfano la definizione spinoziana di sostanza, come *causa sui*. Essere *causa sui* vuol dire che il processo della concrenza è ragione a se stesso della decisione rispetto al rivestimento qualitativo dei sentimenti. È definitivamente responsabile della decisione con la quale ogni esca per il sentimento è ammessa nell'efficienza. La libertà inerente all'universo è costituita da questo elemento di autocausazione.

Nella discussione che seguirà, "entità reale" verrà preso a significare un'entità reale condizionata del mondo temporale, a meno che Dio sia espressamente incluso

nella discussione. Il termine "occasione reale" escluderà sempre Dio dal suo ambito.

La filosofia dell'organismo è l'inversione della filosofia kantiana. *La critica della ragione pura* descrive il processo mediante il quale i dati soggettivi si trasformano nell'apparenza di un mondo oggettivo. La filosofia dell'organismo cerca di descrivere come i dati oggettivi si trasformino nella soddisfazione soggettiva, e come l'ordine dei dati oggettivi conferisca intensità alla soddisfazione soggettiva. Per Kant il mondo emerge dal soggetto; per la filosofia dell'organismo, il soggetto emerge dal mondo — un "supergetto" piuttosto che un "soggetto". La parola "oggetto" significa così un'entità che è una potenzialità di essere un componente del sentimento; e la parola "soggetto" significa l'entità che è costituita dal processo del sentimento, e include questo processo. Colui che sente è l'unità emergente dai propri sentimenti; e i sentimenti sono i dettagli del processo mediatore fra questa unità e i suoi numerosi dati. I dati sono le potenzialità del sentimento; cioè essi sono oggetti. Il processo è l'eliminazione dell'indeterminatezza del sentimento dall'unità di un'esperienza soggettiva. Il grado di ordine del dato è misurato dal grado di ricchezza dell'esca oggettiva. L'"intensità" raggiunta appartiene alla forma soggettiva della soddisfazione.

2. È stato spiegato nella sezione precedente che la nozione di ordine è applicabile in primo luogo ai dati oggettivati delle entità reali individuali. È stato necessario dare uno schizzo di qualche categoria applicabile ad un'entità reale al fine di mostrare come questo possa verificarsi. Ma c'è un senso derivato del termine "ordine" che è più comunemente presente alla nostra mente quando usiamo questa parola. Noi parliamo dell'"ordine della natura" volendo dire con questo l'ordine che

regna in quella porzione limitata dell'universo,² o persino della superficie della terra, che è venuta sotto la nostra osservazione. Parliamo anche di un uomo dalla vita ordinata, o dalla vita disordinata. In ognuno di questi sensi, il termine "ordine" si applica evidentemente alle relazioni reciproche godute da molte entità reali, che formano perciò una società. Il termine "società" verrà sempre limitato al significato di nesso di entità reali che sono "ordinate" fra loro nel senso che verrà spiegato in questa sezione.³ Il punto essenziale di una "società", nel senso in cui il termine viene usato qui, è che si sostiene da sola; in altre parole che è la propria ragion d'essere. Così una società è più che un gruppo di entità alle quali conviene lo stesso nome di classe: cioè essa implica più che una concezione puramente matematica di "ordine". Per costituire una società, il nome di classe deve convenire ad ogni membro, a causa della derivazione genetica da altri membri della stessa società. I membri della società sono simili perché, a causa del loro carattere comune, essi impongono ad altri membri della società le condizioni che conducono a quella somiglianza.

Questa somiglianza⁴ consiste nel fatto che I) un certo elemento di "forma" è un componente contribuyente alla soddisfazione individuale di ogni membro della società; e che II) il contributo di questo elemento all'oggettivazione di ogni membro della società per prensione da parte di altri membri promuove la sua riproduzione analoga nella soddisfazione di quegli altri membri. Così un gruppo di entità è una società I) in

² Cfr. *The Fitness of the Environment*, New York, Macmillan, 1913, e *The Order of Nature*, Harvard, Univ. Press, 1917, e *Blood*, Harvard Univ. Press, 1928, cap. I, tutti del Prof. L. J. HENDERSON. Questi lavori sono fondamentali per ogni discussione su questo tema.

³ Cfr. anche parte I, cap. III, sez. II.

⁴ Cfr. parte I, cap. III, sez. II.

virtù di una "caratteristica definitoria" condivisa dai suoi membri, e II) in virtù della presenza dell'elemento definitorio caratteristico dovuto all'ambiente fornito dalla società stessa.

Per esempio la vita di un uomo è una sequenza storica di occasioni reali che in una misura notevole — che verrà discussa più compiutamente in seguito — ereditano una dall'altra. Questo gruppo di occasioni, che partono dalla sua prima acquisizione della lingua greca e includono tutte quelle occasioni fino alla sua perdita di una qualsiasi conoscenza adeguata di quella lingua, costituisce una società in riferimento alla conoscenza della lingua greca. Tale conoscenza è una caratteristica comune ereditata da occasione a occasione lungo la sequenza storica. Questo esempio è stato scelto proprio per il suo riferimento ad un elemento di ordine un po' banale, cioè la conoscenza della lingua greca; un carattere più importante d'ordine sarebbe stato quel carattere complesso in virtù del quale si considera che un uomo sia la stessa persona durevole dalla nascita alla morte. Anche in questo esempio i membri della società sono sistemati in ordine di serie rispetto alle loro relazioni generiche. Si dice⁵ che una tale società possiede un "ordine personale".

Così una società è, per ognuno dei suoi membri, un ambiente con qualche elemento di ordine in sé, persistente a causa delle relazioni generali fra i propri membri. Un tale elemento di ordine è l'ordine prevalente nella società.

Ma non c'è società in isolamento. Ogni società deve essere considerata nello sfondo di un ambiente più vasto di entità reali, che anche forniscono le loro oggettivazioni, alle quali i membri della società devono conformarsi. Così i contributi dati dall'ambiente devono al-

⁵ Cfr. parte I, cap. III, sez. II.

meno permettere l'auto-sostentamento della società. Inoltre, in proporzione alla sua importanza, questo sfondo deve fornire quei caratteri generali che il carattere più speciale della società presuppone per i suoi membri. Ma questo significa che l'ambiente, insieme con la società in questione, deve formare una società più vasta rispetto a qualche carattere più generale di quelli che definiscono la società dalla quale siamo partiti. Così arriviamo al principio che ogni società ha bisogno di uno sfondo sociale, del quale essa stessa è parte. In riferimento ad ogni società data il mondo delle entità reali deve essere concepito come formante uno sfondo di strati di ordine sociale, in cui le caratteristiche definitorie diventano sempre più vaste e più generali a mano a mano che allarghiamo lo sfondo. Naturalmente le qualità remote dello sfondo hanno le loro specifiche caratteristiche di vari tipi di ordine sociale. Ma tali caratteristiche specifiche sono diventate irrilevanti per la società in questione a causa delle inibizioni e attenuazioni introdotte dal disaccordo, cioè dal disordine.

Le caratteristiche metafisiche di un'entità reale — nel senso generale proprio di "metafisica" — dovrebbero essere quelle che si applicano a tutte le entità reali. Ci si potrebbe chiedere se tali concetti metafisici siano mai stati formulati nella loro rigorosa purezza — tenendo conto anche dei principi più generali della logica e della matematica. Dobbiamo limitarci a società sufficientemente vaste, e tuttavia tali che le loro caratteristiche definitorie non possono essere sicuramente ascritte a tutte le entità reali che sono state o potranno essere.

Le leggi causali che dominano un ambiente sociale sono il prodotto della caratteristica definitoria di quella società. Ma la società è efficiente solo attraverso i suoi membri individuali. Così in una società i membri pos-

sono esistere solo a causa delle leggi che dominano la società, e le leggi vengono all'esistenza a causa dei caratteri analoghi dei membri della società.

Ma non c'è nessun raggiungimento perfetto di un ordine ideale, mediante il quale la durata indefinita di una società sia assicurata. Una società nasce dal disordine, dove "disordine" è definito in riferimento all'ideale di quella società; lo sfondo favorevole di un ambiente più vasto o si deteriora esso stesso o cessa di favorire la persistenza della società dopo qualche stadio di crescita: la società allora cessa di riprodurre i propri membri, e finalmente dopo uno stadio di decadenza cessa di esistere. Così un sistema di "leggi" che determinano la riproduzione in qualche porzione dell'universo, diventa gradualmente dominante; ha il suo stadio di durata e cessa di esistere con il decadere della società da cui emana.

Gli elementi arbitrari, per così dire "dati", delle leggi della natura ci avvertono che ci troviamo in una speciale epoca cosmica. Qui l'espressione "epoca cosmica" è usata per significare quella società più vasta di entità reali, della cui rilevanza immediata per noi si possono seguire le tracce. Questa epoca è caratterizzata da entità reali elettroniche e protoniche, e da entità reali ancora più ultime che possono essere appena distinte nei quanti di energia. Le equazioni di Maxwell del campo elettromagnetico sono valide per le folle di elettroni e di protoni. Inoltre ogni elettrone è una società di occasioni elettroniche, e ogni protone è una società di occasioni protoniche. Queste occasioni sono le ragioni delle leggi elettromagnetiche; ma la loro capacità di riproduzione, per cui ogni elettrone e ogni protone ha una lunga vita, e per cui nuovi elettroni e nuovi protoni vengono ad esistere, è dovuta essa stessa a queste medesime leggi. C'è però disordine nel senso che

le leggi non sono perfettamente obbedite, e che la riproduzione è mescolata a casi di fallimento. C'è di conseguenza una transizione graduale verso nuovi tipi di ordine, che sopravvengono col sorgere graduale a posizione di preminenza delle leggi naturali attuali.

Ma i fattori arbitrari nell'ordine di natura non si limitano alle leggi elettromagnetiche. Ci sono le quattro dimensioni del continuo spazio temporale, gli assiomi geometrici, persino il carattere semplicemente dimensionale del continuo — a parte il numero particolare delle dimensioni — e il fatto della misurabilità. In capitoli che verranno in seguito (cfr. parte IV) sarà evidente che tutte queste proprietà si aggiungono al fatto più basilare dell'estensione; inoltre, che persino l'estensione ammette gradi di specializzazione, in un modo arbitrario o nell'altro, prima ancora dell'introduzione di queste nozioni aggiuntive. A causa di questa scoperta le investigazioni logiche e matematiche degli ultimi due secoli sono importantissime per la filosofia. Giacché le teorie cosmologiche di Cartesio, Newton, Locke, Hume e Kant furono formulate nell'ignoranza di quel fatto. Invero, nel *Timeo*, Platone sembra esserne più conscio di tutti i suoi successori; nel senso che egli formula affermazioni il cui significato è chiarito dal suo esplicito riconoscimento. Questi fattori "dati" in geometria indicano la società più vasta, della quale l'epoca cosmica elettronica costituisce un frammento.

Una società non crea in nessun senso il complesso di oggetti eterni che costituisce la sua caratteristica definitoria. Essa rende soltanto importante quel complesso per i suoi membri; e assicura la riproduzione del proprio corpo sociale. Parlando di una società — a meno che il contesto richieda espressamente un'altra interpretazione — "corpo sociale" si riferirà sempre alle occasioni reali, e non agli oggetti durevoli subordinati, composti

di occasioni reali, come la vita di un elettrone o di un uomo. Queste ultime società sono fasci di ordine "personale" che entrano in molte società; in generale, ogni volta che siamo in presenza di uno spazio occupato, trattiamo di questo tipo ristretto di società corpuscolari; e ogni volta che pensiamo al campo fisico nello spazio vuoto trattiamo di società del tipo più vasto. Sembra quasi che la traiettoria delle onde luminose illustri la transizione dal tipo più ristretto al tipo più vasto.

Così la nostra epoca cosmica deve essere concepita primariamente come una società di occasioni elettromagnetiche, incluse occasioni elettroniche e protoniche, e solo occasionalmente — per brevità di espressione — come una società di elettroni e protoni. C'è la stessa differenza che fra pensare ad un esercito come a una classe di uomini o come a una classe di reggimenti.

3. Così le relazioni fisiche, le relazioni geometriche di misura, le relazioni dimensionali, e i vari gradi di relazioni estensionali impliciti nella teoria della natura fisica e geometrica, sono derivati da una serie di società di sempre maggiore larghezza di prevalenza, dove le società più specifiche sono incluse nelle società più vaste. Questa situazione costituisce l'ordine fisico e geometrico della natura. Al di là di queste società c'è il disordine, dove "disordine" è un termine relativo che esprime la mancanza di importanza posseduta dalle caratteristiche definitorie delle società in questione al di là dei loro confini. Quando queste società decadono, non vorrà dire che le loro caratteristiche definitorie cessano di esistere; ma che esse diventano irrilevanti per le entità reali in questione. Il termine "disordine" si riferisce a una società che riesce solo parzialmente ad imprimere le sue caratteristiche sotto forma di leggi pre-

valenti. Questa dottrina, che l'ordine è un prodotto sociale, appare nella scienza moderna quale teoria statica delle leggi naturali, e nell'accento posto sulla relazione genetica.

Ma può evidentemente esservi uno stato nel quale non ci siano società prevalenti che assicurino una qualsiasi congruente unità di effetto. Questo è uno stato di disordine caotico; è un disordine che si avvicina al senso assoluto del termine. In tale stato ideale, quello che è dato per qualsiasi entità reale è il risultato di decisioni opposte e contrarie al mondo stabilito. Disordine caotico significa mancanza di una definizione dominante dei contrasti compatibili nelle soddisfazioni raggiunte, e un conseguente indebolimento dell'intensità. Significa la caduta verso una realtà più debole. Concepire una realtà più debole come un approccio verso il non essere è una naturale figura retorica, ma soltanto una figura retorica. Invero non ci si può avvicinare a nulla, perché non c'è nulla a cui avvicinarsi. È un avvicinamento verso la futilità di essere un debole compromesso fra ragioni contrarie. Il predominio di società, che abbiano armoniosamente bisogno l'una dell'altra, è la condizione essenziale della profondità della soddisfazione.

Il *Timeo* di Platone, e lo *Scolio* di Newton — quest'ultimo già citato in gran parte — sono le due formulazioni della teoria cosmologica che hanno esercitato l'influenza principale sul pensiero occidentale. Per il lettore moderno, il *Timeo*, considerato come una formulazione di dettagli scientifici, è in paragone con lo *Scolio* semplicemente sciocco. Ma quello che gli manca nel dettaglio superficiale, esso l'ha in profondità filosofica. Se è letto come una allegoria, possiede una profonda verità; laddove lo *Scolio* è una formulazione infinitamente abile di dettagli, dei quali, benché astratti e inadeguati filosoficamente, ci si può fidare completa-

mente, entro certi limiti, per dedurre verità al loro stesso livello di astrazione. La conseguenza negativa della sua deficienza filosofica è che lo *Scolio* non dà indicazioni intorno ai limiti della propria applicazione. L'effetto pratico è che i lettori, e quasi certamente Newton stesso, interpretano il suo significato in modo tale che cadono in quello che ho chiamato altrove⁶ "l'errore della concretezza malposta". Il compito della metafisica è di determinare i limiti dell'applicabilità di tali nozioni astratte.

Lo *Scolio* tradisce la sua astrattezza nel non dare alcuna indicazione di quell'aspetto dell'auto-produzione, della generazione, della φύσις della *natura naturans*, che è così prominente nella natura. Per lo *Scolio* la natura è semplicemente e completamente là, esternamente disegnata e obbediente. La dottrina moderna dell'evoluzione nel suo pieno sviluppo avrebbe confuso il Newton dello *Scolio*, ma avrebbe illuminato il Platone del *Timeo*. Per quello che riguarda Newton, abbiamo a favore di questa dichiarazione, le sue stesse parole. In una lettera a Bentley egli scrive: "Quando scrissi il mio trattato sul nostro sistema, mi preoccupavo di trovare principi capaci di fare effetto su uomini che tenessero in considerazione la fede in una Divinità..."⁷ La concezione che Newton aveva in mente è quella di un sistema completamente articolato che richieda per quella articolazione un'origine soprannaturale definita. Questa è la forma della prova cosmologica, ora generalmente abbandonata come non valida; perché la nostra nozione di causa concerne le relazioni degli stati delle cose entro il mondo reale, e solo illegittimamente può essere estesa in una derivazione trascendente. La nozione

⁶ Cfr. *Science and the Modern World*, cap. III, (tr. cit.).

⁷ Questa citazione è presa dalla *Life of Bentley* di JEBB, cap. II. *Life of Bentley* è pubblicato nella serie "English Men of Letters".

di Dio che sarà discussa più tardi (cfr. parte V), è quella di una entità reale immanente nel mondo reale, ma che trascende ogni epoca cosmica finita — un essere ad un tempo reale, eterno, immanente e trascendente. La trascendenza di Dio non gli è peculiare. Ogni entità reale, in virtù della sua novità, trascende il proprio universo, Dio incluso.

Nello *Scolio*, lo spazio e il tempo, con tutte le loro proprietà matematiche correnti, sono predisposti per le masse materiali. Le masse materiali sono predisposte per le "forze" che costituiscono la loro azione e reazione; e spazio e tempo e masse materiali e forze sono similmente predisposti per i movimenti iniziali che la Divinità imprime in tutto quanto l'universo. Non è possibile estrarre dallo *Scolio* — concepito con concretezza mal posta — sia un teismo che un ateismo, o una epistemologia che possa reggere ad un paragone con i fatti. Questa è la conclusione ineluttabile che si deduce dai *Dialoghi sulla religione naturale* di Hume. La biologia è pure ridotta ad un mistero; ed infine la fisica stessa ha raggiunto ora uno stadio di conoscenza sperimentale inesplicabile nei termini delle categorie dello *Scolio*.

Nel *Timeo* ci sono molte espressioni e dichiarazioni che trovano la loro lucida espressione definitiva nello *Scolio*. Mentre notiamo questa convergenza dei due grandi testi cosmologici che guidano il pensiero occidentale, non si capirà mai troppo chiaramente che, entro i propri limiti di astrazione, quello che lo *Scolio* dice è vero, e che è espresso con la lucidità del genio. Così ogni testo cosmologico che non possa essere letto come una interpretazione dello *Scolio* è senza valore. Ma c'è un altro lato del *Timeo* che non trova analogia nello *Scolio*. In termini generali questo lato del *Timeo* può essere chiamato il suo carattere metafisico,

cioè il suo tentativo di connettere il *comportamento* delle cose con la *natura formale* delle cose. Il comportamento separato dalle cose è astratto, e così pure le cose separate dal loro comportamento. Newton — saggiamente, per i suoi fini — fece questa astrazione che il *Timeo* tenta di evitare.

In primo luogo il *Timeo* connette il comportamento con i caratteri molecolari ultimi delle entità reali. Platone concepisce la nozione di una società definita di entità reali molecolari in modo tale, che ciascuna è dotata delle sue caratteristiche definitorie. Egli non concepisce questo raggruppamento di società come *causa sui*. Lo concepisce invece come il lavoro di divinità subordinate, che sono i principi animatori di quei settori della natura. Nel pensiero greco, sia poetico che filosofico, la separazione fra la φύσις e tali divinità non aveva quel carattere assoluto che ha per noi, che abbiamo ereditato il semitico Jehova.

Newton avrebbe potuto accettare una teoria molecolare altrettanto facilmente quanto Platone, ma c'è questa differenza fra di loro: Newton sarebbe stato sorpreso dalla teoria moderna dei quanti e della dissoluzione dei quanti in vibrazioni; Platone se lo sarebbe aspettato. Mentre notiamo le molte cose dette da Platone nel *Timeo* che sono ora sciocchezze, dobbiamo anche dargli atto di quell'aspetto del suo insegnamento, nel quale egli precorse i tempi di duemila anni.

Platone spiegò le nette differenze fra i tipi di cose naturali, assumendo un'approssimazione delle molecole dei tipi fondamentali rispettivamente alle forme matematiche dei solidi regolari. Egli assunse, inoltre, che certi contrasti qualitativi nei singoli casi, come quelli fra le note musicali, dipendessero dalla partecipazione di quei casi ad alcuni dei rapporti più semplici fra i numeri integrali. Ottenne così una ragione per cui ci

dovrebbe essere approssimazione alle differenze nette fra i tipi di molecole, e per cui ci dovrebbero essere delle relazioni nette di armonia che si distinguono in mezzo alla dissonanza. Così il "contrasto" — come l'opposto dell'incompatibilità — dipende da una certa semplicità della situazione; ma i contrasti piú alti dipendono dalla riunione di una molteplicità di contrasti piú bassi, dove questa riunione di nuovo mostra tipi piú alti di semplicità.

È bene ricordarsi che la teoria moderna dei quanti, con il suo sorprendente trattamento dell'atomo, è soltanto l'ultimo esempio di un ben marcato carattere della natura, che in ogni particolare esempio è spiegato soltanto da qualche assunzione dogmatica *ad hoc*. La teoria dell'evoluzione biologica non ci condurrebbe, in se stessa, ad aspettarci i generi e le specie nettamente distinti che troviamo in natura. Ci potrebbe essere un occasionale raggrupparsi di individui intorno a certe forme tipiche; ma non c'è nessuna spiegazione della quasi completa assenza di forme intermedie. Di piú lo *Scolio* newtoniano non dà suggerimenti sulle novantadue possibilità di atomi, o del numero limitato di modi in cui gli atomi possono combinarsi in modo da formare le molecole. I fisici spiegano ora questi fatti chimici mediante concezioni che Platone avrebbe accolto con gioia.

C'è un altro punto su cui la filosofia organica non fa che ripetere Platone. Nel *Timeo* l'origine dell'epoca cosmica presente è fatta risalire fino ad un disordine originario, caotico rispetto ai nostri ideali. Questa è la teoria evolucionistica della filosofia dell'organismo. La nozione platonica ha confuso i critici, ossessionati dalla teoria semitica⁸ di un Dio completamente trascendente,

⁸ Il libro della Genesi è troppo primitivo per avere importanza su questo punto.

creatore dal nulla di un universo accidentale. Newton sostenne la teoria semitica. Lo *Scolio* non si interessò alla evoluzione della materia — molto naturalmente, dal momento che l'argomento era al di fuori del suo campo. Il risultato fu che la non-evoluzione della materia è stata un presupposto tacito di tutto il pensiero moderno. Fino a questi ultimi anni le sole alternative erano: o l'universo materiale, con il suo tipo presente di ordine, è eterno; oppure è venuto all'esistenza e cesserà di esistere, secondo il decreto di Jehova. Così, per ogni lato, l'allegoria Platonica, dell'evoluzione di un nuovo tipo di ordine basato su nuovi tipi di società dominanti, divenne un sogno ad occhi aperti, imbarazzante per i commentatori.

Milton, abbastanza stranamente, nel suo *Paradiso perduto* è incerto fra il *Timeo* e la dottrina semitica. Questo è soltanto un altro esempio della mescolanza di nozioni classiche ed ebraiche da cui dipende il fascino del suo pensiero. Nella descrizione del viaggio di Satana attraverso il Caos, Satana scopre:

i gran segreti dell'antico abisso, un buio illimitato oceano senza fine, né dimensione, dove si perdono lunghezza, larghezza e altezza, e tempo e spazio; dove la Notte primigenia e il Caos, di Natura antenati, serbano eterna anarchia fra rumor d'interminabili guerre e sol per confusione sussistono.⁹

Qui Milton compie per Platone la stessa versione poetica che Lucrezio compì per Democrito — con minor ragione, dal momento che Platone avrebbe benissimo potuto essere il poeta di se stesso. Anche il fatto

⁹ Cfr. *Il Paradiso perduto*, Libro II.

del viaggio di Satana serví ad evolvere l'ordine; perché egli lasciò un sentiero permanente, utile per i diavoli e i dannati.

L'appello a Platone in questa sezione è stato un appello ai fatti contro i modi di espressione prevalenti in questi ultimi secoli. Questi recenti modi di espressione sono in parte il risultato di una mescolanza di teologia e filosofia, e in parte sono dovuti alla fisica newtoniana, pure non piú accettata come espressione fondamentale. Ma il linguaggio e il pensiero sono stati costruiti secondo quel modello; ed è necessario ricordarci che questo non è il modo in cui il mondo è stato descritto da alcuni dei piú grandi intelletti. Sia per Platone che per Aristotele il processo del mondo reale è stato concepito come un effettivo trapelare di forme nella potenzialità effettiva, il che dà luogo a quell'insieme effettivo che è una cosa reale. Inoltre per il *Timeo*, la creazione del mondo è il divenire di un tipo di ordine che stabilisce un'epoca cosmica. Non è l'inizio della materia, ma il divenire di un certo tipo di ordine sociale.

4. Il resto di questo capitolo sarà dedicato a una discussione — largamente congetturale — della gerarchia delle società che compongono la nostra epoca presente. In questo modo la nostra precedente discussione dell'"ordine" può risultare chiarita. Bisogna osservare attentamente che stiamo ora abbandonando la generalità metafisica. Considereremo le possibilità piú speciali di una spiegazione consistente con la nostra dottrina cosmologica generale, ma non necessariamente richiesta da essa.

Il mondo fisico è tenuto insieme da un tipo generale di relazione che lo costituisce come continuo estensionale. Quando analizziamo le proprietà di questo con-

tinuo, scopriamo che esse cadono in due categorie, delle quali l'una — piú speciale — presuppone l'altra — piú generale.¹⁰

Il tipo piú generale di proprietà esprime il semplice fatto della "connessione estensionale", del "tutto e la parte", di vari tipi di "elementi geometrici" derivabili per "astrazione estensionale"; ma escludendo l'introduzione di proprietà piú speciali, mediante le quali le rette sono definibili,¹¹ e la misurabilità viene quindi introdotta.

In queste proprietà generali di connessione estensionale, noi scorgiamo la caratteristica definitoria di un nesso vasto, che si estende molto al di là della nostra epoca cosmica immediata. Esso contiene in se stesso altre epoche, con caratteristiche particolari incompatibili l'una con l'altra. Allora, dal punto di vista della nostra epoca presente, la società fondamentale, in quanto trascende la nostra propria epoca, sembra una vasta confusione, mitigata dai pochi deboli elementi di ordine contenuti nella sua caratteristica definitoria di "connessione estensionale". Non possiamo distinguere le sue altre epoche di ordine vigoroso, e la concepiamo semplicemente come contenente il debole flusso dell'albeggiare dell'ordine della nostra epoca. Quest'ultima vasta società costituisce l'intero ambiente nel quale giace la nostra epoca, nella misura in cui caratteristiche sistematiche sono distinguibili da noi nel nostro stadio presente di sviluppo. In futuro lo sviluppo della teoria potrà dotare i nostri successori di poteri piú acuti di discernimento.

La nostra analisi logica, insieme all'intuizione immediata (*inspectio*), ci rende capaci di discernere una società piú speciale entro la società della pura estensione.

¹⁰ Cfr. parte IV, per una discussione dettagliata.

¹¹ Cfr. parte IV, cap. III, IV, V.

Questa è la società "geometrica". In questa società¹² sono valide le relazioni specializzate, in virtù delle quali sono definite le rette. La geometria sistematica è illustrata in tale società geometrica; e le relazioni metriche possono essere definite in termini di analogie di funzione entro allo schema di qualsiasi geometria sistematica. Queste "analogie di funzione" sono quello che si intende con la nozione di "congruenza". Questa nozione non ha senso indipendentemente da una geometria sistematica. L'inclusione della *quantità estensiva* fra le nozioni categoriche fondamentali è completamente errata. Questa nozione è definibile nei termini di ogni geometria sistematica che trovi la sua applicazione in una società geometrica. Bisogna notare che una geometria sistematica è determinata dalla definizione delle rette applicabili alla società in questione. Contrariamente all'opinione generale, questa definizione è possibile indipendentemente dalla nozione di "misura". Non si può comunque provare che nella medesima società geometrica non possano esserci famiglie rivali di luoghi con eguali pretese allo stato di famiglia completa di rette.

Data una famiglia di rette che esprimano un sistema di relazioni in una società "geometrica", la nozione di "congruenza" e quindi di "misura" è ora determinabile in modo sistematico in tutta quanta la società. Ma anche in questo caso ci sono certamente sistemi rivali di misura. Quindi in connessione con *ogni* famiglia di rette — dato che ve ne sia più di una famiglia — ci sono sistemi¹³ alternativi di geometria *metrica*, tali che nessun sistema è più fondamentale dell'altro. La nostra epoca cosmica presente è formata da una società "elet-

¹² Cfr. parte IV, specialmente cap. III, IV, V.

¹³ L'esistenza di sistemi alternativi fu dimostrata da Cayley nel suo *Sixth Memoir on Quantities*, in R.S., Trans., 1859.

tromagnetica"; che è una società più speciale contenuta entro la società geometrica. In queste società si possono ottenere caratteristiche definitorie ancora più speciali. Queste caratteristiche presuppongono quelle delle due società più vaste entro le quali la società "elettromagnetica" è contenuta. Ma nella società "elettromagnetica" l'ambiguità riguardo alla importanza relativa di famiglie rivali di rette (se ci sono tali famiglie rivali), e l'ambiguità riguardo alla importanza relativa di definizioni rivali della congruenza, sono determinate in favore di una famiglia e di una¹⁴ definizione di congruenza. Questa determinazione è effettuata da un gruppo addizionale di relazioni fisiche in tutta quanta la società. Ma questo gruppo ha perduto il suo carattere semplicemente sistematico perché esso costituisce il luogo in cui viviamo. Queste relazioni implicano componenti espressive di certe diversità individuali, e identità fra le occasioni che sono i membri del nesso. Ma queste diversità e identità sono correlate secondo una legge sistematica esprimibile nei termini delle misure sistematiche derivate dal nesso geometrico. Arriviamo qui alla nozione di quantità fisiche che variano da individuo a individuo; questa è la nozione della sistematizzazione delle differenze individuali, la nozione di "legge".

L'ideale dei fisici matematici è di formulare questa legge sistematica nella sua generalità completa per la nostra epoca. È sufficiente per i nostri fini indicare il carattere presunto di questa legge chiamando i membri della società "occasioni elettromagnetiche". Così la nostra epoca presente è dominata da una società di occasioni elettromagnetiche. Nella misura in cui questo predominio si approssima alla completezza, la legge si-

¹⁴ Le trasformazioni di una varietà indefinita di coordinate, alle quali si riferisce la "teoria tensoria" presuppongono tutte una certa definizione di congruenza. L'invarianza del "ds" di Einstein esprime questo fatto.

stematica che la fisica ricerca è assolutamente predominante. Nella misura in cui il suo predominio è incompleto l'obbedienza è un fatto statistico con le sue corrispondenti lacune.

La società elettromagnetica esemplifica il campo elettromagnetico fisico, che è il tema della scienza fisica. I membri di questo nesso sono le occasioni elettromagnetiche.

Ma, a sua volta, questa società elettromagnetica non offrirebbe un ordine adeguato per la produzione di occasioni individuali realizzanti "intensità" particolari di esperienza, a meno che non fosse pervasa da società più speciali, veicoli di un tale ordine. Il mondo fisico mostra una complessità sbalorditiva di tali società, che ora si favoriscono l'un l'altra, ora rivaleggiano l'una con l'altra.

Gli esempi più generali di tali società sono serie di onde regolari, elettroni individuali, protoni, molecole, società di molecole, come i corpi inorganici, le cellule viventi, e società di cellule, quali i corpi vegetali e animali.

5. È ovvio che la semplice classificazione (cfr. parte I, cap. III, sez. II) delle società in "oggetti durevoli", "società corpuscolari", e "società non corpuscolari" richiede un'estensione. Bisogna introdurre la nozione di una società che includa società subordinate e nessi dotati di un disegno di interrelazioni strutturali. Tali società saranno dette "strutturate".

Una società strutturata provvede nel suo insieme un ambiente favorevole per le società subordinate che racchiude dentro di sé. Anche l'intera società deve essere posta in un ambiente più vasto che ne permetta la continuazione. Alcuni dei gruppi di occasioni componenti di una società strutturata possono essere chiamati "socie-

tà subordinate". Ma altri gruppi come questi, possono essere designati in modo più vasto come "nessi subordinati". La distinzione sorge perché in alcuni esempi un gruppo di occasioni, come ad esempio un'entità durevole particolare, potrebbe aver mantenuto i tratti dominanti della sua caratteristica definitoria nell'ambiente generale, indipendentemente dalla società strutturata. Avrebbe perduto qualche tratto; in altre parole, il tipo analogo di entità durevole nell'ambiente generale è, nel suo modo di definitezza, non completamente identico con l'entità durevole entro l'ambiente strutturato. Ma, astraendo tali dettagli addizionali dalla caratteristica definitoria generalizzata, l'oggetto durevole dotato di quella caratteristica generalizzata può essere concepito come indipendente dalla società strutturata entro cui si trova. Per esempio, parliamo di una molecola entro una cellula vivente, perché i suoi tratti molecolari generali sono indipendenti dall'ambiente della cellula. Così una molecola è una società subordinata nella società strutturata che chiamiamo la "cellula vivente".

Ma ci possono essere altri nessi inclusi in una società strutturata che, eccettuate le caratteristiche sistematiche generali dell'ambiente esterno, non presentano tratti capaci di conservarsi genericamente fuori dell'ambiente speciale provveduto da quella società strutturata. Perciò chiamare un tale nesso una "società", quando lo si considera in astrazione dall'intera società strutturata, può confondere e riuscire equivoco. In tale astrazione non si possono assegnare tratti "sociali". Ricorrendo all'esempio di una cellula vivente, si arguirà che le occasioni che compongono lo spazio "vuoto" entro la cellula mostrano tratti speciali di cui le occasioni analoghe fuori della cellula sono prive. Così il nesso, che è lo spazio vuoto entro una cellula vivente, è chiamato un "nesso subordinato", ma non una "società subordinata".

Le molecole sono società strutturate, e così pure lo sono con ogni probabilità, i singoli elettroni e protoni. I cristalli sono società strutturate. Ma i gas non sono società strutturate in nessun senso importante del termine; sebbene le loro molecole individuali siano società strutturate.

Bisogna ricordare che ogni occasione individuale entro una forma speciale di società include tratti che non si trovano in occasioni analoghe nell'ambiente esterno. Il primo stadio di investigazione sistematica deve sempre essere l'identificazione delle analogie tra le occasioni interne alla società e le occasioni esterne ad essa. Il secondo stadio è costituito dal procedimento piú sottile di notare le differenze di comportamento dentro e fuori la società, differenze di comportamento mostrate da occasioni che pure hanno analogia stretta l'una con l'altra. La storia della scienza è segnata dalla negazione veemente, dogmatica, di tali differenze, fino al momento in cui vengono scoperte.

Un esempio ovvio di tale distinzione di comportamento è offerto dalla nozione della deformazione della forma di un elettrone secondo le variazioni della sua posizione fisica.

Una società "strutturata" può essere piú o meno "complessa" rispetto alla molteplicità delle sue sottosocietà e dei sottonei associati e alla complessità del loro disegno strutturale.

Una società strutturata fortemente complessa può essere altrettanto favorevole ad un'intensità di soddisfazione per certi gruppi dei suoi membri componenti. Questa intensità sorge a causa dell'ordinata complessità dei contrasti che la società organizza per quei componenti.

Le relazioni strutturali acquistano intensità da questa intensità delle esperienze individuali. Così lo sviluppo

di una società strutturata complessa esemplifica il fine generale che pervade la natura. La semplice complessità dell'essere dato che provoca incompatibilità è stata sostituita dalla complessità dell'ordine che provoca contrasti.

6. La dottrina che ogni società richiede un ambiente sociale piú vasto conduce alla distinzione che una società può essere piú o meno "stabilizzata" in rapporto a certi tipi di cambiamenti in quell'ambiente. Una società è "stabilizzata" in rapporto ad una specie di cambiamento quando può persistere in un ambiente, le cui parti rilevanti mostrano quel tipo di cambiamento. Se la società cessasse di persistere in un ambiente dotato di quel tipo di eterogeneità allora la società sarebbe, rispetto ad esso, "instabile". Una società complessa che sia stabile, purché l'ambiente mostri certi tratti, è considerata "specializzata" rispetto a quei tratti. La nozione di "specializzazione" sembra includere sia quella di "complessità" che quella di "stabilità" strettamente condizionata.

Una società non specializzata può sopravvivere attraverso a cambiamenti importanti nel suo ambiente. Questo significa che essa può assumere funzioni differenti rispetto alla sua relazione con un ambiente che cambia. In generale la caratteristica definitoria di una tale società non includerà nessuna determinazione particolare del disegno strutturale. A causa di questa flessibilità del disegno strutturale, la società può adottare quel disegno speciale che è adatto alle circostanze del momento. Così una società non specializzata difetta per lo piú di disegno strutturale, se vista nel complesso. In generale essa non assicura condizioni favorevoli per l'intensità della soddisfazione fra i suoi membri. Laddove una società strutturata con un alto grado di complessità sarà

in generale deficiente in valore di sopravvivenza. In altre parole, tali società saranno in generale "specializzate", nel senso di abbisognare di un tipo molto speciale di ambiente.

Così il problema che si pone alla Natura è la produzione di società "strutturate" dotate di elevata "complessità", al tempo stesso "non specializzate". In tal modo, l'intensità è congiunta con la sopravvivenza.

7. Due sono i modi in cui le società strutturate hanno risolto questo problema. Entrambi dipendono da quell'intensificazione del polo mentale, che è un fattore dell'intensità dell'esperienza. Un modo è di provocare un'oggettivazione media di massa in un nesso, mentre si eliminano le diversità particolari dei vari membri del nesso in questione. Questo metodo, infatti, ricorre all'espedito di bloccare all'esterno i dettagli che non interessano. Esso poggia sulla verità fondamentale che l'oggettivazione è astrazione. Utilizza questa astrazione inerente all'oggettivazione in modo da eliminare colle prensioni negative gli elementi ostruttori di un nesso.

Al tempo stesso l'intensità complessa della società strutturata è sostenuta dalle oggettivazioni di massa dei numerosi nessi ambientali, ognuno preso nella sua unità come *un* nesso, e non nella sua molteplicità come *molte* occasioni reali.

Questo modo di soluzione richiede l'intervento della psichicità che opera in accordo con la categoria di tramutazione (cioè l'obbligazione categoriale VI). Esso ignora la diversità dei dettagli mascherando il nesso mediante un'uniformità congeniale che lo pervade. L'ambiente può quindi cambiare indefinitamente per quanto riguarda i dettagli ignorati — fino a quando essi possono essere ignorati.

L'associazione stretta di tutti i corpi fisici, sia organici

che inorganici, con "luoghi presentati" definibili¹⁵ da rette suggerisce che questo sviluppo di psichicità è caratteristico delle occasioni reali costituenti le società strutturate che noi conosciamo come "corpi materiali". Questa associazione stretta è attestata dall'importanza dell'"accelerazione" nella scienza della dinamica. Perché la "accelerazione" non è altro che un modo di valutare il passaggio da una famiglia di "luoghi presentati" ad un'altra famiglia simile (cfr. parte IV).

Tale psichicità rappresenta il primo grado di ascesa al di là del semplice stadio riproduttivo, che non impiega niente di più che la categoria della riproduzione concettuale (cioè l'obbligazione categoriale IV).

C'è qualche iniziativa di integrazione concettuale, ma non originalità nella prensione concettuale. Questa iniziativa appartiene alla categoria della tramutazione e l'originalità esclusa appartiene alla categoria della reversione.

Questi corpi materiali appartengono al livello più basso delle società strutturate e sono ovvi alle nostre rozze apprensioni. Essi comprendono società di vari tipi di complessità — cristalli, rocce, pianeti, e soli. Tali corpi sono senza dubbio le società più longeve che noi conosciamo, che possano essere seguite attraverso la storia delle loro vite individuali.

Il secondo modo di risolvere il problema è mediante una iniziativa nelle prensioni concettuali, cioè di appetizione. Il fine di questa iniziativa è di trasformare gli elementi nuovi dell'ambiente in sentimenti espliciti, con forme soggettive tali da conciliarli con le esperienze complesse convenienti ai membri della società strutturata. Così in ogni occasione concretescente la sua tendenza soggettiva dà origine ad una novità che concorda con la novità dell'ambiente.

¹⁵ Cfr. il cap. IV di questa parte e anche la parte IV.

Nel caso degli organismi piú alti questa iniziativa concettuale significa *pensare* circa le esperienze diverse; nel caso degli organismi piú bassi questa iniziativa concettuale significa semplicemente una inconscia correzione dell'intonazione estetica in obbedienza ad un ideale di armonia. In entrambi i casi la determinazione creativa che trascende l'occasione in questione è stata deviata da un impulso originale per quell'occasione. Questa deviazione, in generale, dà origine ad una reazione auto-conservatrice nell'intera società. Potrà essere infelice e inadeguata; e nel caso di fallimento persistente siamo nel campo della patologia.

Questo secondo tipo di soluzione presuppone anche il tipo di prima. Così le categorie della reversione concettuale e della tramutazione sono entrambe chiamate in causa.

Le società strutturate in cui il secondo tipo di soluzione ha importanza sono chiamate "viventi". È ovvio che una società strutturata può avere piú o meno "vita", e che non c'è un taglio netto tra società "viventi" e "non viventi". Per certi fini, quale "vita" ci sia in una società può essere importante; e per altri fini, non importante.

Una società strutturata, in cui il secondo tipo è irrilevante e il primo importante, sarà denominata "inorganica".

In concordanza con questa dottrina della "vita", il significato principale di "vita" è la produzione di novità concettuale — novità di appetizione. Tale produzione può avvenire soltanto in concordanza con la categoria della reversione. Così una società può essere denominata "vivente", solo in senso derivato. Una "società vivente" è una società che include alcune "occasioni viventi".

Così una società può essere piú o meno "vivente", a

seconda della prevalenza in essa di occasioni viventi. Inoltre un'occasione può essere piú o meno vivente a seconda dell'importanza relativa dei fattori nuovi nella sua soddisfazione finale.

Così i due modi in cui i membri dominanti delle società strutturate assicurano la stabilità fra le novità ambientali sono I) l'eliminazione delle diversità di dettaglio e II) la produzione di novità di reazione concettuale. Come risultato si ha una sottrazione o un'addizione di quei particolari dell'intonazione, mediante i quali la tendenza soggettiva dirige l'integrazione delle prensioni nelle fasi concrescenti dei membri dominanti.

8. C'è ancora un altro fattore nelle società "viventi" che richiede un'analisi piú imparziale. Una società strutturata consiste nell'intrecciarsi del disegno di vari nessi con caratteristiche definitorie decisamente diverse. Alcuni di questi nessi sono di tipi piú bassi che altri, e alcuni saranno di tipi decisamente piú alti. Ci saranno i nessi "servili" e i nessi "regnanti" entro la stessa società strutturata. Questa società strutturata provvederà l'ambiente immediato che sostiene ognuna delle sue sottosocietà, sia servili che regnanti. In una società vivente soltanto alcuni dei suoi nessi saranno tali che i poli mentali di tutti i loro membri abbiano una qualsiasi reazione *originale*. Questi saranno i suoi nessi "interamente viventi", e in pratica una società è chiamata "vivente" solo quando tali nessi sono regnanti. Così, una società vivente implica nessi che sono "inorganici", e nessi inorganici non hanno bisogno della protezione dell'intera società "vivente" per la loro sopravvivenza in un ambiente esterno mutevole. Tali nessi sono società. Ma i nessi "interamente viventi" hanno bisogno di tale protezione, se debbono sopravvivere. Secondo questa teoria generale, un nesso "interamente vivente"

te" non è una "società". Questa è la teoria del corpo animale, ivi incluso, come caso particolare, un corpo unicellulare. Un sistema inorganico complesso di interazione è costruito per la protezione dei nessi "veramente viventi", e le azioni produttive degli elementi viventi proteggono l'intero sistema. D'altro canto, la reazione dell'intero sistema provvede l'ambiente necessario per i nessi "interamente viventi". Non si sa di nessuna società vivente priva del suo apparato servile di società inorganiche.

La "fisiologia fisica" tratta dell'apparato inorganico servile; e la "fisiologia psicologica" cerca di trattare dei nessi "interamente viventi", in parte facendo astrazione dall'apparato inorganico, in parte considerandoli rispetto alla loro reazione all'apparato inorganico, e alla loro reazione reciproca. La fisiologia fisica si è costituita nell'ultimo secolo come una scienza unificata; la fisiologia psicologica è ancora in processo di incubazione.

Bisogna ricordare che una società vivente integrale, come noi la conosciamo, non solo include l'apparato inorganico servile, ma include pure molti nessi viventi, almeno uno per ognuna delle "cellule".

9. Congetturare qualche principio fondamentale della fisiologia psicologica, così come viene suggerito dalla cosmologia e dalle congetture precedenti riguardo alle "società" della nostra epoca, getterà luce sulla cosmologia della filosofia dell'organismo. Tali principi non sono resi necessari da questa cosmologia; ma sembrano essere i principi più semplici che s'accordano con quella cosmologia, ed anche corrispondono ai fatti.

In primo luogo, si consideri una singola cellula vivente. Tale cellula include società inorganiche servili, come molecole ed elettroni. Così la cellula è un "corpo animale", e dobbiamo presupporre la "fisiologia

fisica" adatta a questo esempio. Ma che cosa sarà delle occasioni viventi individuali?

La prima domanda che dobbiamo porci è se le occasioni viventi, quando si astragga dalle occasioni inorganiche del corpo animale, formino una sotto-società corpuscolare, così che ogni occasione vivente sia membro di una entità durevole con il suo ordine personale. In particolare ci possiamo chiedere se questa società corpuscolare rappresenta il caso limite di tale società, cioè un'entità durevole con il suo ordine personale unico.

Le testimonianze dinanzi a noi sono naturalmente estremamente deboli, ma per quel che valgono, suggeriscono una risposta negativa ad entrambe queste domande. Una cellula non offre assolutamente nessuna evidenza di una singola psichicità unificata, guidata in ognuna delle sue occasioni dall'eredità del proprio passato. Il problema da risolvere è quello di una certa originalità nella reazione di una cellula allo stimolo esterno. La teoria di un'entità durevole con la propria psichicità ereditaria ci dà una ragione per cui questa psichicità dovrebbe essere deviata da parte del proprio passato. Chiediamo qualche cosa di originale in quel momento, e ci si dà una ragione per limitare l'originalità. La vita è una richiesta di libertà: un'entità durevole lega ognuna delle sue occasioni alla linea dei suoi antenati. La dottrina dell'anima durevole con le sue caratteristiche permanenti è esattamente la risposta irrilevante al problema che la vita presenta. Il problema è: come può esserci originalità? E la risposta spiega come l'anima non sia necessariamente più originale di una pietra.

La teoria di una società corpuscolare, costituita da molte entità durevoli non si accorda meglio con l'evidenza. Le stesse obiezioni restano valide. Il fatto fondamentale è che la "durata" è un sistema mediante

il quale un'occasione è vincolata in un modo particolare da una linea singola di antenati fisici, mentre la "vita" significa novità, prodotta in accordo con la categoria della reversione concettuale. Le stesse obiezioni valgono per le *molte* tradizioni come l'*unica* tradizione. Quello che bisogna spiegare è la originalità della reazione allo stimolo. Questo significa che un organismo è vivo quando le sue reazioni sono in qualche misura inspiegabili mediante una *qualsiasi* tradizione di pura eredità fisica.

La spiegazione mediante la "tradizione" è semplicemente un'altra terminologia per la spiegazione mediante la "causa efficiente". Noi abbiamo bisogno di una spiegazione mediante la "causa finale". Così un'occasione singola è viva quando il fine soggettivo che determina il suo processo di concrenza ha introdotto una novità di definitezza, che non può essere trovata nei dati ereditari della sua fase primaria. La novità è introdotta concettualmente e disturba l'adattamento "reattivo" ereditario delle forme soggettive. Esso altera i "valori", nel senso che l'artista dà a quel termine.

Segue da queste considerazioni che un nesso "interamente vivente", astratto dal suo corpo animale, non è, propriamente, una società, dal momento che la "vita" non può essere una caratteristica definitoria. Essa è sinonimo di originalità e non di tradizione. La semplice reazione allo stimolo è caratteristica di tutte le società, sia inorganiche che viventi. L'azione e la reazione sono legate insieme. La caratteristica della vita è la reazione adatta alla cattura di intensità, entro una larga varietà di circostanze. Ma la reazione è dettata dal presente e non dal passato. È un afferrare la vivida immediatezza.

ro. Un'altra caratteristica di una società vivente è che essa necessita di cibo. In un museo i cristalli sono te-

nuti in cassette di vetro; nei giardini zoologici gli animali vengono nutriti. Se si bada all'universalità delle reazioni con l'ambiente, la distinzione non è proprio assoluta. Non può, comunque, essere ignorata. I cristalli non sono agenti che richiedono la distruzione di società elaborate derivate dall'ambiente; una società vivente è un tale agente. Le società che essa distrugge sono il suo cibo. Questo cibo viene distrutto dissolvendolo in elementi sociali in qualche modo più semplici. Esso è stato derubato di qualcosa. Così, tutte le società hanno bisogno di scambi con il loro ambiente, e nel caso di società viventi questo scambio prende l'aspetto di un furto. La società vivente può, o no, essere un tipo di organismo più alto del cibo che essa disintegra. Ma, sia o no per il bene generale, la vita è un furto. È a questo punto che la morale diventa urgente nella vita. Il ladro ha bisogno di una giustificazione.

Le appetizioni primordiali che insieme costituiscono il proposito di Dio, cercano intensità e non conservazione. Poiché esse sono primordiali, non c'è nulla da conservare. Nella sua natura primordiale Egli non è mosso da amore per questo o quel particolare; perché in questo processo di fondazione della creatività, non ci sono particolari precostituiti. Nei fondamenti del suo essere Dio è ugualmente indifferente alla conservazione ed alla novità. Non gli interessa se una occasione immediata sia vecchia o nuova, per quel che riguarda la sua derivazione dai suoi antenati. In questo, Egli tende¹⁶ all'approfondimento della soddisfazione come a un passo intermedio verso il perfezionamento del proprio essere. La sua tenerezza si dirige verso ogni occasione reale, non appena essa nasce.

Così il fine di Dio nell'incremento creativo è l'evocazione di intensità. L'evocazione di società è semplice-

¹⁶ Cfr. la parte V.

mente sussidiaria rispetto a questo fine assoluto. La caratteristica di una società vivente è che una struttura complessa di società inorganiche è intessuta insieme per la produzione di un nesso non-sociale, caratterizzato dalle esperienze intensamente fisiche dei suoi membri. Ma tale esperienza è derivata dall'ordine complesso del corpo animale materiale, e non dal semplice "ordine personale" delle occasioni passate con esperienza analoga. C'è un'esperienza intensa, senza i ceppi della reiterazione del passato. Questa è la condizione per la spontaneità della reazione concettuale. La conclusione da trarsi da questa argomentazione è che la vita è una caratteristica dello "spazio vuoto" e non dello spazio "occupato" da qualsiasi società corpuscolare. In un nesso di occasioni viventi, c'è una certa deficienza sociale. La vita adocchia fra gli interstizi di ogni cellula vivente e fra gli interstizi del cervello. Nella storia di una società vivente, le sue manifestazioni più vivide si volgono verso qualsiasi parte riceva dal corpo animale una varietà enorme di esperienza fisica. Questa esperienza, se è trattata inorganicamente, deve essere resa compatibile mediante l'adattamento normale di una mera reazione reattiva. Questo significa il ripudio degli elementi incompatibili nelle pressioni negative.

La complessità del corpo animale è ordinata in modo tale che nei punti critici dei suoi interstizi il dato variabile della esperienza è complesso, e supera il limite di una compatibilità raggiungibile mediante un trattamento semplicemente inorganico. Una pressione concettuale nuova disturba le forme soggettive della fase reattiva iniziale. Alcune pressioni negative sono così evitate, e contrasti più alti sono introdotti nella esperienza.

Per quello che riguarda il funzionamento del corpo animale, il risultato totale è che la trasmissione di influenza fisica in tutto lo spazio vuoto entro di esso

non è stata interamente in conformità con le leggi fisiche valevoli per le società inorganiche. Le molecole entro un corpo animale mostrano certe particolarità di comportamento che non si osservano fuori del corpo animale. Le società viventi, infatti, esemplificano la dottrina che le leggi naturali si sviluppano insieme alle società che costituiscono un'epoca. Ci sono espressioni statistiche di tipi prevalenti di interazione. In una cellula vivente l'equilibrio statistico è stato disturbato.

La connessione del "cibo" con la "vita" è ora evidente. Le società inorganiche altamente complesse richieste per la struttura di una cellula, o altro corpo vivente, perdono la loro stabilità in mezzo alla diversità dell'ambiente. Ma, nel campo fisico dello spazio vuoto prodotto dall'originalità delle occasioni viventi, si verificano dissociazioni e associazioni chimiche, che altrimenti non avverrebbero. La struttura crolla ed è riparata. Il cibo è il rifornimento, proveniente dal di fuori, di società altamente complesse le quali, sotto l'influenza della vita, entreranno nelle associazioni necessarie a riparare la distruzione. La vita agisce così come se fosse un agente catalitico.

Il riassunto, in breve, di questa descrizione di una cellula vivente è il seguente: I) una struttura chimica estremamente complessa e delicatamente equilibrata; II) per le occasioni nello spazio "vuoto" degli interstizi, un dato oggettivo complesso derivato da questa struttura complessa; III) sotto un trattamento "reattivo" normale, privo di originalità, il particolare complesso ridotto a semplicità fisica da pressioni negative; IV) questo particolare conservato per il sentimento positivo dagli adattamenti emotivi e finali prodotti dalla originalità del sentimento concettuale (appetizione); V) la distorsione fisica del campo che conduce alla instabilità della struttura; VI) la struttura che ammette di essere restaurata dall'ambiente mediante il cibo.

II. La complessità della natura è inesauribile. Finora abbiamo sostenuto che la natura della vita non deve essere cercata nella sua identificazione con qualche società di occasioni, che sono viventi in virtù della caratteristica definitoria di quella società. Un nesso "interamente vivente", è non-sociale rispetto alla propria vita. Ogni membro del nesso deriva le necessità del suo essere dalle pressioni del suo complesso ambiente sociale. In se stesso il nesso manca di quel potere genetico che appartiene alle "società". Ma un nesso vivente, sebbene non sociale in virtù della sua "vita" può sopportare un filo di ordine personale lungo qualche sequenza storica dei suoi membri. Una tale entità durevole è una "persona vivente". Non è parte dell'essenza della vita di essere una persona vivente. In verità una persona vivente ha bisogno che il suo ambiente immediato sia un nesso vivente non-sociale.

La caratteristica definitoria di una persona vivente è qualche tipo di pressioni ibride trasmesse da occasione a occasione della sua esistenza. Il termine "ibrido" è definito più particolarmente nella parte III. È sufficiente dire qui che una pressione "ibrida" è la pressione da parte di un soggetto di una pressione concettuale, o di una pressione "impura", appartenente alla psichicità di un altro soggetto. Mediante questa trasmissione l'originalità mentale delle occasioni viventi riceve un carattere ed una profondità. In questo modo la originalità è sia "canalizzata" — per usare il termine bergsoniano — sia intensificata. La sua portata è allargata entro certi limiti. Senza la canalizzazione la profondità dell'originalità significherebbe il disastro per il corpo animale. Con essa, la psichicità personale può svilupparsi, in modo da combinare la sua originalità individuale con la sicurezza dell'organismo materiale dal quale essa dipende. Così la vita ritorna entro la società: li-

mita l'originalità entro confini, e guadagna la corposità dovuta al carattere reiterato.

Nel caso delle cellule singole, della vegetazione e delle forme più basse di vita animale, non abbiamo ragione di congetturare una personalità vivente. Ma nel caso degli animali superiori c'è una direzione centrale, che suggerisce che nel loro caso ogni corpo animale contiene una persona vivente o persone viventi. La nostra autocoscienza è una coscienza diretta di noi stessi come tali persone.¹⁷ Ci sono limiti a tale controllo unificato, che indicano una dissociazione della personalità, personalità multiple in alternanze successive, e persino personalità multiple in possesso comune. Quest'ultimo caso appartiene alla patologia della religione, e nei tempi primitivi è stato interpretato come possessione demoniaca. Così, sebbene la vita nella sua essenza rappresenti un acquisto di intensità nella libertà, tuttavia può anche sottomettersi alla canalizzazione e guadagnare così la corposità dell'ordine. Ma non è necessario presupporre semplicemente il caso drastico dell'ordine personale. Possiamo congetturare, sebbene senza molta evidenza, che persino nella forma più bassa della vita il nesso interamente vivente è canalizzato in qualche debole forma di conformità reciproca. Tale conformità non è altro che un ordine sociale dipendente dalle pressioni ibride di originalità nei poli mentali dei membri antecedenti del nesso. Si spiega così il potere di sopravvivenza, sorgente dall'adattamento e dalla rigenerazione. Così la vita è un passaggio dall'ordine fisico alla originalità mentale pura e dalla originalità mentale pura alla originalità mentale canalizzata. Bisogna inoltre notare che la originalità mentale pura opera mediante la canalizzazione della rilevanza, nascente dalla natura

¹⁷ Questa descrizione di una personalità vivente ha bisogno di essere completata da un riferimento alla sua oggettivazione nella natura conseguente di Dip. Cfr. parte V, cap. II.

primordiale di Dio. Così l'originalità del mondo temporale è condizionata, sebbene non determinata, da una tendenza soggettiva iniziale fornita dal terreno di ogni ordine e di ogni originalità.

Infine, dobbiamo considerare il tipo di società strutturale che dà origine al problema tradizionale corporalmente. Per esempio, la psichicità umana è in parte il risultato del corpo umano, in parte l'agente direttivo unico del corpo, in parte un sistema di pensieri che hanno una certa irrilevanza alle relazioni fisiche del corpo. La filosofia cartesiana è basata sul fatto appariscente — il fatto ovvio — di un corpo e di una mente che sono due sostanze in associazione casuale. Per la filosofia dell'organismo il problema si trasforma.

Ogni realtà è essenzialmente bipolare, fisica e mentale, e l'eredità fisica è essenzialmente accompagnata da una reazione concettuale, che in parte si conforma a un nuovo contrasto rilevante e in parte lo introduce, ma che sempre introduce intonazione, valutazione e scopo. L'integrazione del lato fisico e di quello mentale in una unità di esperienza è un'autoformazione, che è un processo di concrenza, e che, mediante il principio della immortalità oggettiva, caratterizza la creatività che la trascende. Così, sebbene la psichicità non sia spaziale, la psichicità è sempre una reazione da, e una integrazione con una esperienza fisica che è spaziale. È ovvio, e non dobbiamo pensare a un'altra psichicità che presiede a queste altre realtà (una specie di zio Sam collocato al di sopra di tutti i cittadini degli Stati Uniti). Tutta la vita del corpo è la vita delle cellule individuali. Ci sono così milioni e milioni di centri di vita in ogni corpo animale. Perciò, quello che ha bisogno di essere spiegato non è la dissociazione della personalità ma il controllo unificatore, a causa del quale non solo abbiamo un comportamento unificato

che può essere osservato da altri, ma anche la coscienza di un'esperienza unificata.

Moltissime azioni non sembrano essere dovute al controllo unificante; per esempio con eccitanti adatti si può far continuare a battere un cuore dopo che è estratto dal corpo. Ci sono centri di reazione e controllo che non possono essere identificati con il centro dell'esperienza. Questo è ancora più vero degli insetti. Per esempio, i vermi e le meduse sembrano essere semplicemente cellule in armonia, molto poco centralizzate; quando sono tagliate in due, le loro parti continuano a compiere indipendentemente le loro funzioni. Attraverso una serie di animali possiamo seguire un progressivo elevarsi alla centralità del controllo. Gli insetti hanno un certo controllo centrale; persino nell'uomo molte delle azioni del corpo sono compiute con una certa indipendenza, ma con un organo di controllo centrale di carattere molto elevato nel cervello.

Lo stato delle cose, secondo la filosofia dell'organismo, è molto differente dal punto di vista scolastico di San Tommaso d'Aquino, della mente informatrice del corpo. Il corpo vivente è una coordinazione di occasioni reali elevate; ma in un corpo vivente di basso tipo le occasioni sono molto più vicine ad una democrazia. In un corpo vivente di altro tipo ci sono livelli di occasioni coordinati dalle loro linee ereditarie attraverso il corpo, in modo tale che una particolare ricchezza di eredità è goduta da varie occasioni in alcune parti del corpo. Infine, il cervello è coordinato in modo tale che una particolare ricchezza di eredità è goduta ora da questa ora da quella parte; e così si produce la personalità che presiede al corpo in quel momento. A causa della delicata organizzazione del corpo c'è un'influenza di ritorno, un'eredità di carattere derivante dall'occasione che presiede, e modificante le occasioni seguenti in tutto quanto il resto del corpo.

Dobbiamo ricordare l'estrema generalità della nozione di oggetto durevole — un carattere genetico ereditato attraverso una sequenza storica di occasioni reali. Alcuni tipi di oggetti durevoli formano corpi materiali, mentre altri no. Ma proprio come la differenza fra occasioni viventi e non viventi non è netta, ma è questione di più o meno, così la distinzione fra un oggetto durevole che è un corpo materiale atomico e uno che non lo è, è ugualmente una questione di più o meno. Così il problema, se chiamare un oggetto durevole una transizione della materia o del carattere, è in larga misura un problema verbale circa il punto nel quale è opportuno tracciare la linea divisoria fra le varie proprietà (cfr. il modo in cui la distinzione fra materia ed energia radiante è ora svanita).

Così in un corpo animale l'occasione che presiede, se ce n'è una, è il nodo finale o intersezione di una struttura complessa di molti oggetti durevoli. Tale struttura pervade il corpo umano. Le relazioni armonizzate delle parti del corpo costituiscono questa ricchezza di eredità in un'armonia di contrasti che diventa intensità di esperienza. Le inibizioni degli opposti sono state adattate nei contrasti degli opposti. La mente umana è così cosciente della sua eredità corporea. C'è pure un oggetto durevole formato dall'eredità da un'occasione che presiede all'altra. Questa durata della mente è solo un nuovo esempio del principio generale, in base al quale il corpo è costruito. Questa sequenza di occasioni che presiedono vaga probabilmente da una parte all'altra del cervello, dissociata dagli atomi materiali fisici. Ma la predominanza personale centrale è solo parziale, e in casi patologici tende a svanire.

CAPITOLO IV

GLI ORGANISMI E L'AMBIENTE

1. Finora la discussione si è concentrata soprattutto sulla discriminazione dei modi di funzionamento che in germe, o come semplice capacità, sono rappresentati nella costituzione di ogni entità reale. Presumere che ci sia un solo genere di entità reali costituisce un ideale della teoria cosmologica al quale la filosofia dell'organismo tenta di conformarsi. La descrizione del carattere generico di un'entità reale dovrebbe includere Dio, non meno che la più bassa delle occasioni reali, sebbene ci sia una differenza specifica fra la natura di Dio e quella di qualsiasi altra occasione.

Inoltre le differenze fra le occasioni reali, che sorgono dai caratteri dei loro dati, dalla ristrettezza e ampiezza dei loro sentimenti e dalla importanza comparativa dei vari stadi, rendono possibile una classificazione mediante la quale queste occasioni sono riunite in vari tipi. Dal punto di vista metafisico questi tipi non possono essere nettamente discriminati; da quanto risulta dall'osservazione empirica, le occasioni sembrano appartenere a classi abbastanza distinte.

Il carattere di un'entità reale è infine governato dal suo dato; quale che sia la libertà del sentimento sorgente nella concrescenza non ci può essere trasgressione delle limitazioni delle capacità inerenti al dato.

Il dato limita ed insieme arricchisce. Deriva da

questa dottrina che il carattere di un organismo dipende da quello del suo ambiente. Ma il carattere di un ambiente è la somma dei caratteri delle varie società di entità reali, che insieme costituiscono quell'ambiente; sebbene non sia più di un'assunzione quella che ogni ambiente sia completamente ricoperto da società di entità. Sparse in tutto l'ambiente ci possono essere molte entità che non possono essere assegnate ad alcuna società di entità. Le società di un ambiente costituiranno il suo elemento ordinato, e le entità reali non sociali costituiranno il suo elemento di caos. Non c'è ragione, per quanto riguarda la nostra conoscenza, di concepire il mondo reale come puramente ordinato o come puramente caotico.

A parte la reiterazione ottenuta dalle sue società, un ambiente non offre la robustezza d'intonazione capace di allontanare i suoi elementi contrari in prensioni negative. Un ideale di profondità della soddisfazione, sorgente dalla combinazione di ristrettezza e di ampiezza, può essere raggiunto soltanto attraverso un ordine adeguato. In proporzione al caos c'è banalità. Ci sono tipi differenti di ordine; e non è vero che in proporzione all'ordine ci sia profondità. Ci sono diversi tipi di ordine, ed alcuni di essi offrono una soddisfazione più banale di quanto non facciano altri. Così, se ci deve essere progresso al di là degli ideali limitati, il corso della storia deve avventurarsi in un'evasione lungo i confini del caos, nella sua sostituzione di tipi più alti con tipi più bassi di ordine.

L'immanenza di Dio offre una giustificazione all'opinione che il puro caos è intrinsecamente impossibile. All'estremo opposto, l'immensità del mondo rende negativa l'opinione che un qualsiasi stato di ordine possa essere stabilito in modo tale, che al di là di esso non ci possa essere progresso. Questa fede in un ordine fi-

nale, diffusa nel pensiero religioso e filosofico, sembra essere dovuta all'equivoco prevalente che ogni tipo di serialità implichi necessariamente casi limite. Ne segue che l'espressione di Tennyson,

... quel lontano evento divino
verso il quale la creazione intera muove,
offre una concezione falsa dell'universo.

Un'entità reale deve essere classificata rispetto alla sua "soddisfazione", e questa nasce dal dato mediante le operazioni che costituiscono il "processo". Le soddisfazioni possono essere classificate con riferimento alla loro "banalità", "imprecisione", "ristrettezza", "ampiezza". La banalità e l'imprecisione sono caratteristiche della soddisfazione che hanno le loro origini rispettivamente in caratteristiche opposte del dato. La banalità nasce dalla mancanza di coordinazione nei fattori del dato, di modo che nessun sentimento nascente da un fattore è rinforzato da un sentimento nascente da un altro fattore.

In altre parole, la costituzione specifica dell'entità reale in questione non è tale da estrarre profondità di sentimento da contrasti così presentati. L'incompatibilità ha predominato sul contrasto. Allora il processo non può implicare nessuna intensificazione coordinatrice, proveniente da una ristrettezza rinforzata o da una intensificazione di rilevanza dovuta ai contrasti più alti, derivati dalla larghezza armonizzata. La banalità è dovuta al tipo sbagliato di ampiezza; cioè è dovuta all'ampiezza senza alcuna ristrettezza rinforzata nelle sue categorie più alte. L'armonia è così una combinazione di ampiezza e ristrettezza. Una certa concentrazione ristretta su un gruppo limitato di effetti è essenziale per la profondità; ma la differenza sorge al livello delle categorie di contrasto implicate. Una categoria alta implica una potenzialità non provata di realizzare profon-

dità nei suoi componenti piú bassi. Così la "banalità" nasce da un eccesso di differenziazione incompatibile.

D'altro lato, l'"imprecisione" è dovuta ad un eccesso di identificazione. Nel dato le oggettivazioni delle varie entità reali sono repliche con deboli coordinazioni di un contrasto prospettico. Sotto queste condizioni, i contrasti fra le varie oggettivazioni sono deboli e c'è una deficienza nel sentimento supplementare discriminante gli oggetti uno dall'altro. Ci può essere così una ristrettezza intensiva nella prensione dell'intero nesso, a causa del carattere comune combinato con l'imprecisione, che è la irrilevanza delle differenze fra le entità reali definite del nesso. Le entità oggettivate si rinforzano reciprocamente mediante la loro somiglianza. Ma c'è una mancanza di differenziazione fra le oggettivazioni componenti, dovuta alla deficienza di contrasti rilevanti.

In questo modo un gruppo di entità reali contribuisce alla soddisfazione come un tutto esteso. Esso è divisibile, ma le divisioni reali, e le loro sporadiche differenze di carattere sono sprofondate in una relativa irrilevanza, eccetto quel carattere che appartiene al tutto e ad ognuna delle sue parti.

A causa dell'imprecisione, i molti contano come uno, e sono soggetti ad indefinite possibilità di divisione in tali unità molteplici. Quando c'è una tale vaga prensione, le differenze fra le entità reali così prese sono deboli caratteri caotici nell'ambiente, e sono state quindi relegate nell'irrilevanza. Così, l'imprecisione è una condizione essenziale per la ristrettezza, che è una condizione per la profondità della rilevanza. Essa permette a uno sfondo di fornire il suo apporto rilevante, e a un gruppo sociale in primo piano di conquistare una rilevanza concentrata per la sua comunità di carattere. Il giusto caos, e la giusta imprecisione sono congiuntamente necessari per qualsiasi armonia riuscita. Essi producono la semplicità corposa che è stata espressa dal termine

"ristrettezza". Così il caos non deve essere identificato con il male; perché l'armonia ha bisogno della appropriata coordinazione di caos, imprecisione, ristrettezza e ampiezza.

Secondo questa descrizione lo sfondo in cui l'ambiente è posto deve essere diviso in due strati. C'è prima lo sfondo rilevante, che provvede una uniformità sistemica corposa. Questo sfondo è il mondo presupposto, al quale tutte le proposizioni ordinarie si riferiscono. In secondo luogo c'è lo sfondo caotico piú remoto che ha semplicemente una banalità irrilevante, per quel che riguarda l'oggettivazione diretta nell'entità reale in questione. Questo sfondo rappresenta quelle entità le quali nel mondo reale sono dotate di tale lontananza prospettica, che c'è persino un caos di epoche cosmiche diverse. Nello sfondo c'è banalità, imprecisione e uniformità corposa; in primo piano discriminazione e contrasti, ma sempre prensioni negative di diversità irrilevanti.

2. L'intensità è il compenso della ristrettezza. Il predominio sull'ambiente da parte di alcuni pochi gruppi sociali è il fattore che produce sia la imprecisione della discriminazione fra le entità reali sia la intensificazione della rilevanza delle caratteristiche comuni. Questi sono i due requisiti della ristrettezza. Gli organismi inferiori possiedono tipi di ristrettezza di basso livello; gli organismi superiori hanno contrasti intensificati nelle categorie piú alte. Nel descrivere le capacità, realizzate o irrealizzate, di una occasione reale, noi abbiamo, con Locke, preso tacitamente l'esperienza umana come un esempio sul quale fondare la descrizione generalizzata, necessaria alla metafisica. Ma quando ci volgiamo a considerare gli organismi inferiori, dobbiamo prima di tutto determinare quali fra tali capacità scivolino dalla rea-

lizzazione nell'irrelevanza, in paragone, s'intende, con la esperienza umana che è la nostra norma.

In ogni schema metafisico fondato sulle tradizioni kantiana o hegeliana, l'esperienza è il prodotto di operazioni che sono fra i modi umani piú alti di funzionamento. Secondo tali schemi, l'esperienza ordinata è il risultato di una schematizzazione di modi del *pensiero*, riguardanti la causazione, sostanza, qualità, quantità.

Il processo mediante il quale si raggiunge l'unità dell'esperienza, è quindi concepito sotto l'aspetto di modi del pensiero. L'eccezione la si trova nelle sezioni preliminari della "Estetica trascendentale" di Kant, nelle quali egli ricorre allo spazio e al tempo. Ma Kant, seguendo Hume, assume la sconnessione radicale delle impressioni *qua data*; e quindi concepisce la sua estetica trascendentale come se fosse la semplice descrizione di un processo soggettivo che si appropria dei dati, ordinando il sentire.

La filosofia dell'organismo aspira a costruire una critica del puro sentire, nella stessa posizione filosofica in cui Kant ha collocato la sua *Critica della ragione pura*. Essa dovrebbe sostituire anche altre *Critiche* richieste dalla filosofia kantiana. Così, nella filosofia organica l'"Estetica trascendentale" kantiana diventa un frammento distorto di quello che avrebbe dovuto essere il suo soggetto principale. Il dato include le sue interconnessioni, e il primo stadio del processo del sentire consiste nell'essere ricevuto nella conformità reattiva del sentire, mediante la quale il dato, che è semplice potenzialità, diventa la base individualizzata di un'unità complessa di realizzazione.

Questa concezione, come essa si trova nella filosofia dell'organismo, è praticamente identica ai modi del pensiero lockiano nella seconda metà del *Saggio*. Egli

parla delle idee negli oggetti percepiti, e tacitamente presuppone la loro identificazione con le idee corrispondenti nella mente percepiente. Le idee negli oggetti sono state colte per mezzo del funzionamento soggettivo della mente percepiente. Questo tipo di terminologia può essere interpretato come una casuale trascuratezza di linguaggio da parte di Locke, o come un'inconsistenza filosofica. Ma senza questa inconsistenza la filosofia lockiana cade a pezzi; come infatti è fatalmente accaduto nelle mani di Hume.

C'è, però, un'incomprensione fondamentale che troviamo in Locke e nelle dottrine prevalenti della percezione. Essa concerne la risposta alla domanda circa la descrizione dei tipi primitivi di esperienza. Locke assume che la percezione sensibile è assolutamente originaria. La fisica del diciassettesimo secolo, coi suoi complessi di qualità primarie e secondarie, avrebbe dovuto mettere in guardia i filosofi sul fatto che la percezione sensibile appartiene a modi complessi di funzionamento. Il sentire originario si trova ad un livello inferiore. L'errore era naturale per i filosofi medioevali e greci: perché essi non avevano la fisica moderna davanti a loro come un chiaro ammonimento. Con la percezione sensibile noi abbiamo attraversato il Rubicone che divide la percezione diretta dalle forme piú alte di psichicità, che hanno parte con l'errore e fondano così imperi intellettuali.

I tipi piú originari di esperienza riguardano la ricezione sensibile, e non la percezione sensibile. Questa affermazione avrà bisogno di una lunga spiegazione, ma la linea del ragionamento può essere indicata adottando l'ammirevole terminologia bergsoniana: la ricezione sensibile è "non spazializzata", e la percezione sensibile è "spazializzata". Nella ricezione sensibile ciò che è sentito è la definitezza dell'emozione: si tratta

di forme emotive trasmesse di occasione in occasione. Infine, in qualche occasione di complessità adeguata, la categoria della tramutazione le dota della nuova funzione di caratterizzare i nessi.

3. In primo luogo, quegli oggetti eterni che verranno classificati sotto il nome di "dati sensoriali" costituiscono la categoria piú bassa di oggetti eterni. Tali oggetti eterni non esprimono un tipo di relazione fra altri oggetti eterni. Essi non sono contrasti o strutture. I dati sensoriali sono componenti necessari in qualsiasi entità reale, rilevanti per la realizzazione dei livelli piú alti. Ma un dato sensoriale non ha bisogno, per la propria realizzazione, di alcun oggetto eterno di grado piú basso, sebbene esso implichi potenzialità di disegno, e guadagni un incremento di intensità da qualche realizzazione della propria condizione in una struttura realizzata. Perciò un dato sensoriale ha bisogno, per sottrarsi alla sua tenuità di ampiezza zero, di qualche rilevanza selettiva di oggetti eterni complessi piú vasti, che lo includano come un componente; ma non implica la rilevanza di un qualsiasi oggetto eterno che esso presupponga. Così, in certo senso, un dato sensoriale è semplice; perché la sua realizzazione non implica la realizzazione concorrente di oggetti eterni definiti, che siano i suoi componenti semplici definiti. Ma, in un altro senso, ogni dato sensoriale è complesso; perché non può essere dissociato dalla propria potenzialità di accesso ad *una qualche* entità reale, e per la propria potenzialità di contrasti e di relazioni strutturali con altri oggetti eterni. Ogni dato sensoriale condivide così la caratteristica comune a tutti gli oggetti eterni, cioè introduce la nozione di variabile logica, in entrambe le forme, il "qualsiasi" non selettivo, e il "qualche" selettivo.

È possibile che questa definizione di "dati sensoriali" escluda alcuni casi di contrasto che sono normalmente chiamati "dati sensoriali", e includa alcune qualità emotive che vengono normalmente escluse. La sua utilità consiste nel fatto che è fondata su un principio metafisico e non su un'indagine empirica della fisiologia del corpo umano.

La ristrettezza della categoria piú bassa raggiunge quell'intensità che può appartenere a tale esperienza, ma non ha successo a causa della deficienza di vastità. Il contrasto estrae la profondità, e soltanto una tenue esperienza è possibile quando c'è mancanza di contrasto strutturale. Hume nota il relativo fallimento della facoltà superiore dell'immaginazione riguardo ai semplici dati sensoriali. Egli amplifica questo fallimento relativo in un dogma dell'impossibilità assoluta di immaginare un dato sensoriale; laddove l'esempio che egli stesso adduce, dell'immaginazione di una nuova sfumatura di colore per riempire un vuoto in una scala graduata di sfumature, mostra che un contrasto fra le sfumature date può essere esteso con l'immaginazione, in modo da generare l'immaginazione della sfumatura che manca. Ma l'esempio umano mostra anche che l'immaginazione trova la sua libertà piú facile fra le categorie piú alte degli oggetti eterni.

Una struttura in un certo senso è semplice: una struttura è il "modo" di un contrasto complesso, isolato dagli oggetti eterni specifici che costituiscono la "materia" del contrasto. Ma la struttura si riferisce non selettivamente a qualsiasi oggetto eterno capace di diventare un elemento della "materia" di qualche contrasto in quel "modo".

Una struttura ed un dato sensoriale sono così entrambi semplici, nel senso che nessuno dei due implica altri oggetti eterni specifici per la propria realizzazione. Il

modo di una struttura è la essenza individuale della struttura. Ma nessuna essenza individuale è realizzabile prescindendo da alcune delle sue potenzialità di reazione, cioè a prescindere dalla sua essenza relazionale. Ma una struttura manca di semplicità in un altro senso, in cui un dato sensoriale conserva invece la semplicità. La realizzazione di una struttura implica necessariamente la realizzazione concorrente di un gruppo di oggetti eterni capaci di contrasto in quella struttura. La realizzazione della struttura avviene attraverso la realizzazione di questo contrasto. La realizzazione sarebbe potuta avvenire mediante un altro contrasto nella stessa struttura, ma qualche complesso contrasto in quella struttura è necessario. Ma la realizzazione di un dato sensoriale nella sua tenuità ideale di intensità, con ampiezza zero, non ha bisogno di alcun altro oggetto eterno che il suo apparato intrinseco di essenza individuale e relazionale; esso può rimanere puramente se stesso, con le sue potenzialità irrealizzate di contrasti strutturati. Una entità reale con questa ristrettezza assoluta ha una debolezza ideale di soddisfazione, che differisce dallo zero ideale del caos, ma che è ugualmente impossibile. Perché realizzazione vuol dire accesso ad un'entità reale, e questo implica la sintesi di tutti gli ingredienti coi dati derivati da un universo complesso. La realizzazione è distinguibile dall'accesso dei contrasti idealmente, ma non di fatto.

Il livello più semplice delle occasioni reali deve essere concepito come un'esperienza di pochi dati sensoriali, con il minimo di contrasto strutturato. I dati sensoriali sono allora esperiti emotivamente e costituiscono i sentimenti specifici, le cui intensità si assommano nell'unità della soddisfazione. In tali occasioni il processo è deficiente nelle sue fasi più alte; il processo è lo schiavo del dato. C'è bensì la fase individualizzante

del sentire, ma le fasi creative di un ulteriore sentire concettuale sono trascurabili.

4. Secondo questa descrizione l'esperienza di grado più semplice di una entità reale deve essere concepita come la reazione infeconda al dato, con il suo semplice contenuto sensoriale. Il dato è semplice perché presenta le esperienze oggettivate del passato sotto l'aspetto della semplicità. Le occasioni A, B e C entrano nella esperienza dell'occasione M come se esse stesse sperimentassero che i dati sensoriali s_1 e s_2 sono unificati da qualche debole contrasto fra s_1 e s_2 . L'occasione M sente reattivamente i dati sensoriali s_1 e s_2 come sue proprie sensazioni. C'è così una trasmissione di emozioni sensoriali da A B e C ad M. Se fosse capace di autoanalisi, M saprebbe di avere sentito i propri dati sensoriali, a causa di una trasposizione da A, B e C a se stesso. Così la percezione diretta (inconscia) di A, B e C è semplicemente l'efficacia causale di A, B e C, come elementi della costituzione di M. Tale percezione diretta soffrirà di imprecisione; perché se A, B e C raccontano la stessa storia con una piccola variazione di intensità, la discriminazione reciproca di A B e C sarà irrilevante. Mantiene così un senso la efficacia causale di presenze reali, le cui relazioni esatte nel mondo esterno sono celate. Così l'esperienza di M deve essere concepita come un'emozione quantitativa nascente dai dati sensoriali forniti da A, B, C, e ai quali M si conforma proporzionalmente.

Estendendo il linguaggio della fisica, l'esperienza di M è un'intensità nascente da dati sensoriali specifici, diretta da A, B e C. C'è infatti un influsso del sentire quantitativo, diretto da A, B e C, nascente da forme specifiche del sentire. L'esperienza ha un carattere vettore, una misura comune di intensità, e forme

specifiche di sentire che trasmettono quell'intensità. Se sostituiamo il termine "energia" al concetto di un'intensità emotiva quantitativa, e il termine "forma di energia" al concetto di "forma specifica del sentire", e ricordiamo che in fisica "vettore" indica una trasmissione definita da un altro punto, vediamo che questa descrizione metafisica degli elementi piú semplici della costituzione delle entità reali è in completo accordo con i principi generali, secondo cui sono costruite le nozioni della fisica moderna. Il "dato" della metafisica è la base della teoria del vettore in fisica; la soddisfazione quantitativa della metafisica è la base della localizzazione scalare di energia in fisica; i "dati sensoriali" della metafisica sono la base della diversità delle forme specifiche di cui l'energia si riveste. Le descrizioni scientifiche sono naturalmente intessute dei dettagli specifici della geometria e delle leggi fisiche che nascono dall'ordine speciale dell'epoca cosmica in cui ci troviamo. Ma i principi generali della fisica sono esattamente quello che ci dovremmo aspettare, come esemplificazione specifica della metafisica, richiesta dalla filosofia dell'organismo. Le filosofie moderne hanno avuto il torto di non fare luce su alcun principio scientifico. La scienza dovrebbe investigare le specie particolari, e la metafisica le nozioni generali sotto cui quei principi specifici devono cadere. Tuttavia, i realismi moderni non hanno avuto nulla da dire circa i principi scientifici; e gli idealismi moderni hanno semplicemente avanzato la proposta inservibile che il mondo fenomenico è una delle occupazioni inferiori dell'Assoluto.

La percezione diretta mediante cui il dato del soggetto immediato è ereditato dal passato può così, con una astrazione, essere concepita come il trasferimento dei sussulti dell'energia emotiva, rivestita delle forme

specifiche provvedute dai sensi. Dal momento che l'imprecisione nel soggetto dell'esperimento getterà un velo sulle oggettivazioni separate, in cui ci sono contributi individuali alla soddisfazione totale, l'energia emotiva della soddisfazione finale avrà l'aspetto di una intensità totale capace di tutte le gradazioni della variazione ideale. Ma nella sua origine essa rappresenta la totalità nascente dei contributi di oggetti separati a quella forma di energia. Così, se si bada alla sua origine, una struttura atomica effettiva di ogni forma di energia può benissimo essere distinta almeno da ogni occasione reale oggettivata; e solo un numero finito di occasioni reali sarà rilevante.

Questa percezione diretta, caratterizzata da una reattività semplicemente soggettiva e dalla mancanza di creatività nelle fasi piú alte, mostra la costituzione di un'entità reale sotto l'aspetto della ricettività. Nel linguaggio della causalità, essa descrive la causalità efficiente che opera nel mondo reale. Nel linguaggio dell'epistemologia, come fu costruito da Locke, descrive come le idee degli esistenti particolari siano assorbite nella soggettività del percipiente e siano il dato per la sua esperienza del mondo esterno. Nel linguaggio della scienza descrive come l'intensità quantitativa di un'energia localizzata porti in se stessa i segni vettori della propria origine e le peculiarità delle proprie forme specifiche; essa dà anche una ragione per i quanti atomici che possono essere distinti nella formazione di una certa quantità di energia. In tal modo la filosofia dell'organismo — come è giusto — si appella ai fatti.

5. Le descrizioni correnti della percezione sono la roccaforte delle moderne difficoltà metafisiche. Esse hanno la loro origine nella stessa incomprendimento che condusse all'incubo delle categorie di sostanza-qualità.

I Greci guardarono ad una pietra e percepirono che era grigia. I Greci ignoravano la fisica moderna; ma i fisici moderni discutono la percezione in termini di categorie derivate dai Greci. I Greci partirono dalla percezione nella sua forma piú elaborata e sofisticata, cioè, la percezione visiva. Nella percezione visiva, la percezione grezza è completamente rifatta nelle fasi creative dell'esperienza, fasi che sono semplicemente prominenti nella esperienza umana. Se vogliamo sciogliere le due fasi prensive antecedenti — le fasi recettive, cioè il dato e la reazione soggettiva — dalle fasi creative piú avanzate, dobbiamo considerare quello che è comune a tutti i modi della percezione pur tra la stupefacente varietà dell'amplificazione creativa.

Su questo punto mi accontento di appellarmi a Hume. Egli scrive: "Ma i miei sensi indirizzano verso di me solo le impressioni di punti colorati disposti in un certo modo. Se l'occhio è *sensibile* a qualche altra cosa vorrei che me la mostrasse."¹ E poi: "È generalmente concesso dagli scrittori di ottica che l'occhio in ogni momento vede un numero uguale di punti fisici e che un uomo sulla cima di una montagna non ha presente ai suoi sensi un'immagine piú vasta di quanto egli non l'abbia, quando sia confinato nel cortile o nella stanza piú ristretta."²

In ciascuna di queste citazioni Hume afferma esplicitamente che l'occhio vede. Il commento convenzionale a questo passo è che Hume per essere intelligibile usa forme correnti di espressione; che egli sta parlando in realtà solo di impressioni sulla mente e che nell'oscuro futuro qualche colto studioso diventerà famoso correggendo "occhio" in "ego". La ragione per cui citiamo i due passi è di rafforzare la tesi che la forma del

¹ Cfr. *Trattato*, parte II, sez. III. Il corsivo non è sup.

² Cfr. parte III, sez. IX.

discorso è letteraria e intelligibile, perché esprime la verità ultima della percezione animale. Il momentaneo "ego" ultimo ha come suo dato l'"occhio in quanto esperisce tale e tale visione". Nella seconda citazione, il riferimento al numero dei punti fisici è un riferimento all'area stimolata sulla retina. Così l'"occhio in quanto esperisce tale e tale visione" è trasmesso come un dato delle cellule della retina attraverso la serie di entità reali che formano i nervi interessati fino al cervello. Ogni relazione diretta dell'occhio al cervello è interamente messa in ombra da questa intensità di trasmissione indiretta. Naturalmente questa affermazione è semplicemente una pallida astrazione per la teoria fisiologica della visione. Ma la descrizione fisiologica non pretende di essere nulla piú che conoscenza induttiva indiretta. Il punto che bisogna notare qui è la ovvia immediatezza letteraria dell'espressione: "l'occhio in quanto esperisce tale e tale visione". Questa è proprio la ragione per cui Hume usa l'espressione nonostante la sua filosofia. La conclusione tratta dalla filosofia dell'organismo è che nell'esperienza umana il fatto fondamentale della percezione è l'inclusione, nel dato, dell'oggettivazione di una parte antecedente del corpo umano con tali e tali esperienze. Hume è d'accordo con questa conclusione quanto basta per argomentare, partendo da essa, quello che è utile per i suoi fini. Egli scrive: "Io chiederei volentieri a quei filosofi che fondano tanta parte dei loro ragionamenti sulla distinzione di sostanza e accidente e immaginano che noi abbiamo delle idee chiare di ciascuna di queste cose, se l'idea di sostanza sia derivata dalle impressioni della sensazione o riflessione. Se essa ci viene dai nostri sensi, io chiedo, da quali di essi e in quale modo? Se fosse percepita cogli occhi dovrebbe essere un colore;

se con le orecchie, un suono; se col palato, un gusto; e così per gli altri sensi. ”³

Possiamo allungare l'elenco di Hume: la sensazione della pietra è *nella mano*; la sensazione del cibo è il male *allo stomaco*; il provar compassione è *nei precordi*, secondo gli scrittori biblici; il senso di benessere è nei visceri *qui e là*; il cattivo umore è il tono emotivo che deriva dal fegato in disordine.

In questo elenco, quello di Hume e il suo prolungamento, per qualche caso — per esempio per la vista — la fase supplementare nel soggetto ultimo supera in importanza il dato ereditato dall'occhio. In altri casi, come nel tatto, il dato della “sensazione nella mano” mantiene la sua importanza, per quanto l'intensità, e persino il carattere della sensazione possa essere dovuto ad una aggiunta del soggetto ultimo: questo esempio dovrebbe essere messo in contrasto con quello della vista. Nel caso del mal di stomaco, lo stomaco, come dato, è d'importanza somma, e il cibo, sebbene sentito oscuramente, è secondario — almeno fino all'analisi intellettuale della situazione dovuta al medico, professionista o dilettante. Nei casi della compassione, del benessere e del cattivo umore, le sensazioni supplementari nel soggetto ultimo predominano, sebbene ci siano oscuri riferimenti agli organi del corpo come dati ereditati.

Questo sguardo di insieme giustifica l'opinione che la base predominante della percezione è la percezione dei vari organi del corpo, in quanto trasmettono le loro esperienze mediante canali di trasmissione e di amplificazione. È questa la dottrina accettata nella scienza fisica che un corpo vivente deve essere interpretato secondo quanto è conosciuto di altri settori dell'universo fisico. È questo un solido assioma; ma è a doppio taglio. Perché porta con sé la deduzione opposta che altri

³ Cfr. parte I, sez. VI.

settori dell'universo debbano essere interpretati in accordo con quello che sappiamo del corpo umano. È pure una buona regola che tutte le interpretazioni debbano essere basate su una *vera causa*. Ora la fisica moderna ha mostrato che la fiducia originaria nella “pietra grigia” è dovuta al fraintendimento di una situazione complessa; ma noi abbiamo conoscenza diretta della relazione della nostra intelligenza centrale con i nostri sensi corporei. Secondo questa interpretazione il corpo umano deve essere concepito come un complesso “amplificatore” — per usare la terminologia della tecnologia dell'elettromagnetismo. Le varie entità reali, che compongono il corpo, sono coordinate in modo che le esperienze di ogni parte del corpo sono trasmesse ad una o più occasioni centrali che saranno ereditate con amplificazioni crescenti lungo la via, o aggiunte da ultimo grazie all'integrazione finale. La personalità durevole è la sequenza storica delle occasioni viventi, che sono rispettivamente dominanti nel corpo nei successivi istanti. Il corpo umano raggiunge così, in una gamma di efficienza concentrata, un tipo di organizzazione sociale, che con ogni gradazione di efficienza costituisce quell'ordine, mediante il quale un'epoca cosmica accoglie in se stessa l'intensità della soddisfazione.

Il brutto carattere originario della percezione diretta è l'eredità. Quello che è ereditato è il tono di sentimento con la testimonianza della sua origine. In altre parole, il tono vettore del sentimento. Nei livelli più alti della percezione un vago tono di sentimento si differenzia in vari tipi di dati sensoriali — quelli del tatto, della vista, dell'odorato, ecc. — ognuno trasformato nella prensione definita di un nesso tonale contemporaneo da parte del percepiente finale,

6. In teoria, il corpo animale è soltanto la parte piú altamente organizzata e piú immediata dell'ambiente generale per la sua occasione reale dominante, che è il percipiente ultimo. Ma la transizione dall'esterno del corpo al suo interno segna il passaggio da livelli piú bassi a livelli piú alti di occasioni reali. Piú alto è il livello, piú vigorosa e piú originale è l'intensificazione della fase supplementare. La ricettività e la trasmissione pure azionano uno scatto della vita, grazie al quale c'è un'emissione di energia in forme nuove. Così il dato trasmesso acquista dati sensoriali esaltati nella loro rilevanza, o persino cambiati nel carattere nel passaggio da un mondo esterno di basso livello all'interiorità del corpo umano. Il dato trasmesso dalla pietra diventa il sentimento tattile nella mano, ma conserva il carattere vettore della sua origine dalla pietra. Il sentimento tattile nella mano con la sua origine vettrice dalla pietra è trasmesso al percipiente nel cervello. Così la percezione finale è la percezione della pietra attraverso il tatto nella mano. In questa percezione la pietra è vagamente e debolmente rilevante in paragone con la mano. Ma per quanto debole, è lì.

Nella trasmissione di eredità da A , a B , a C , a D , A è oggettivato mediante l'oggetto eterno S , in quanto dato per B ; dove S è un dato sensoriale o una struttura complessa di dati sensoriali. D è allora oggettivato per C . Ma il dato per B è, di conseguenza, in qualche modo rilevante per C , cioè, A in quanto oggettivato per B viene rioggettivato per C ; e così via fino a D , e lungo tutta quanta la linea delle oggettivazioni.

Per il soggetto ultimo M il dato include dunque A , in quanto trasmesso così, B , in quanto trasmesso così, e così via. Le oggettivazioni finali di M sono effettuate

da un gruppo S di oggetti eterni, che è una modificazione del gruppo S originale. La modificazione consiste in parte nel relegare certi elementi in relativa irrilevanza, in parte nell'esaltare la rilevanza di altri elementi, in parte nell'aggiungerne, facendo passare a grande importanza alcuni oggetti eterni non contenuti nell'originale S . Generalmente vi sarà indeterminatezza nella distinzione fra A , e B e C e D ecc., nella loro funzione quali componenti del dato di M . Alcuni membri della serie A e C , per esempio, possono chiaramente distinguersi, a causa di qualche particolare tratto dell'integrazione originale, che conserva la sua importanza non indebolita nella trasmissione seguente. Altri membri della catena potranno sprofondar nell'oblio. Nel tatto, per esempio, c'è un riferimento alla pietra in contatto con la mano, ed un riferimento alla mano; ma nelle operazioni fisiche sane e normali la catena delle occasioni lungo il braccio si riduce sullo sfondo, quasi in completo oblio. Così M , che ha qualche coscienza analitica del suo dato, è conscio del sentimento nella sua mano, in quanto la mano tocca la pietra. Secondo questa descrizione, la percezione, nella sua forma primaria, è coscienza dell'efficacia causale del mondo esterno, a causa del quale il percipiente è una crescita da un dato definitamente costituito. Il carattere vettore del dato è questa efficacia causale.

Così la percezione, in questo senso primario, è percezione del mondo stabilito nel passato, in quanto costituito dai suoi toni di sentimento e in quanto efficace a causa di quei toni di sentimento. La percezione, in questo senso del termine, sarà chiamata "percezione secondo il modo dell'efficacia causale". La memoria è un esempio di percezione secondo questo modo. Perché la memoria è una percezione che si riferisce ai dati ottenuti da una sequenza storica di soggetti percipienti

ultimi M^1 , M^2 , M^3 , ecc., che conduce fino ad M , che è il percipiente che ha memoria.

7. È evidente che la “percezione secondo il modo dell'efficacia causale” non è quel tipo di percezione che ha ottenuto l'attenzione maggiore nella tradizione filosofica. I filosofi hanno sdegnato le conoscenze dell'universo ottenute attraverso le loro sensazioni viscerali, e si sono concentrati sulle sensazioni visive.

Quelle che noi chiamiamo generalmente le nostre percezioni visive sono il risultato di stadi ulteriori nella concrenza dell'occasione percipiente. Quando registriamo nella coscienza la nostra percezione visiva di una pietra grigia, intendiamo qualcosa di più che la semplice visione. La “pietra” ha un riferimento al proprio passato quando avrebbe potuto essere usata come un proiettile, se abbastanza piccola o come un sedile, se abbastanza grande. Una “pietra” ha certamente una storia, e probabilmente un futuro. È uno degli elementi del mondo reale a cui bisogna riferirsi come ad una ragione reale e non come ad una potenzialità astratta. Ma noi tutti sappiamo che la semplice visione implicita nella percezione della pietra grigia è la visione di una forma grigia contemporanea al percipiente e a certe relazioni spaziali con il percipiente, più o meno vagamente definite. Così la semplice visione si limita all'esemplificazione della relazione prospettica geometrica di una certa regione spaziale contemporanea con il percipiente, dove l'esemplificazione è effettuata dalla mediazione del “grigio”. Il dato sensoriale “grigio” sottrae quella regione alla sua vaga confusione con altre regioni.

La percezione che semplicemente, mediante un dato sensoriale, sottrae alla indeterminatezza una regione spaziale contemporanea, rispetto alla sua forma spaziale

e alla sua prospettiva spaziale per il percipiente, sarà chiamata “percezione secondo il modo della immediatezza di presentazione”.

La percezione secondo questo modo è già stata considerata nella parte II, capitolo II. Una discussione più elaborata di essa può ora venire intrapresa.⁴ La definizione che è stata appena data si estende al di là del caso particolare della visione. L'elucidazione della complessa influenza reciproca fra i due modi della percezione — efficacia causale e immediatezza di presentazione — è uno dei problemi principali della teoria della percezione.⁵ La comune discussione filosofica della percezione si interessa quasi completamente di questa influenza reciproca e ignora i due modi puri che sono essenziali per la sua giusta spiegazione. L'influenza reciproca fra i due modi verrà chiamata “riferimento simbolico”.

Tale riferimento simbolico è così familiare nell'esperienza umana che è necessaria una grande attenzione per distinguere i due modi. Al fine di trovare degli esempi evidenti del modo puro dell'efficacia casuale dobbiamo ricorrere ai visceri e alla memoria; e per trovare esempi del modo puro dell'immediatezza di presentazione dobbiamo ricorrere alle percezioni chiamate “illusorie”. Per esempio l'immagine di una pietra grigia, quale è vista in uno specchio, esemplifica lo spazio oltre lo specchio; le illusioni ottiche che nascono da qualche delirio o qualche eccitamento dell'immaginazione esemplificano le regioni spaziali circostanti; analogamente per la doppia visione dovuta al cattivo adatta-

⁴ Vedi anche le discussioni seguenti nelle parti III e IV.

⁵ Cfr. le mie “Barbour-Page lectures” *Symbolism, Its Meaning and Importance*, tenute alla University of Virginia, Aprile 1927, Macmillan. Un'altra discussione di questo problema vi è intrapresa, con altre esemplificazioni. Cfr. inoltre i *Prolegomena to an Idealist Theory of Knowledge*, del Prof. NORMAN KEMP SMITH, Macmillan, 1924.

mento degli occhi; la visione notturna delle stelle e nebulose e della via lattea esemplifica regioni vaghe del cielo contemporaneo; le sensazioni negli arti amputati esemplificano spazi al di là del corpo reale; un dolore corporeo, riferito a qualche parte che non sia la causa del male, esemplifica la regione dolente anche se non la regione che dà dolore. Tutti questi sono esempi perfettamente validi del modo puro della immediatezza di presentazione.

L'epiteto "illusorio" che vale per molti, se non per tutti questi casi di immediatezza presentativa è una dimostrazione che l'oggetto eterno che media non deve essere ascritto alla donazione della regione percipiente. Esso deve avere acquistato il suo accesso in questo modo da una delle fasi creative dell'occasione percipiente. Fino a questo punto la filosofia dell'organismo si accorda con la dottrina seicentesca delle qualità primarie e secondarie, dove l'oggetto eterno che offre la mediazione, in questo modo dell'accesso, è una qualità secondaria. Ma nella filosofia dell'organismo la dottrina non ha le conseguenze che ne derivano nelle filosofie più antiche.

La descrizione della percezione nel modo puro della immediatezza di presentazione che abbiamo dato proprio ora, è in accordo assoluto con la dottrina cartesiana della percezione in generale, per quanto si può giudicare dagli argomenti che in essa presuppongono la percezione, e mettendo da parte alcuni pochi passi staccati in cui si avvicina alla dottrina dell'"oggettivazione" e alla seconda dottrina lockiana delle "idee determinate di esistenti particolari". In ogni modo, ne segue immediatamente la sua conclusione che nella percezione così descritta, tutto ciò che è percepito è che l'oggetto ha estensione ed è incluso in un complesso di relazioni spaziali con il corpo animale del perci-

piante. Parte delle difficoltà della filosofia cartesiana, e di qualsiasi filosofia che accetti questa descrizione come una descrizione completa della percezione, consiste nello spiegare come possiamo conoscere più di questo scarno fatto intorno al mondo, sebbene la nostra unica via di conoscenza diretta ci vincoli a questo sterile residuo. Inoltre, se questo è tutto ciò che percepiamo circa il mondo fisico, non abbiamo alcuna base per ascrivere l'origine dei dati sensoriali che operano la mediazione ad una funzione del corpo umano. Siamo così condotti al dualismo cartesiano delle sostanze, corpi e menti. La percezione deve essere ascritta al funzionamento mentale riguardo all'universo esteso sterile. Abbiamo già fatto violenza alla nostra convinzione immediata coll'espungere così il corpo umano fuori dalla storia, perché, come lo stesso Hume dichiara, sappiamo di vedere *mediante gli occhi* e di sentire il gusto *mediante il palato*. Ma quando siamo arrivati fino a questo punto è inevitabile fare un altro passo e rifiutare l'altra nostra convinzione, che percepiamo un mondo di cose reali, tra cui ci troviamo. Perché un mondo esteso e sterile non è in realtà quello che abbiamo in mente. Riduciamo così le percezioni alla coscienza di impressioni prodotte sulla mente, consistenti in dati sensoriali con "maniere di relazione". Veniamo poi a Hume e a Kant. La filosofia kantiana è un tentativo di ritrovare qualche significato per le convinzioni che abbiamo successivamente rifiutate. Abbiamo notato che Locke è incerto nella descrizione della percezione, in modo che nella parte prima del *Saggio* egli è d'accordo con Hume, e nella parte seguente con la filosofia dell'organismo. Abbiamo anche notato che Hume è inconsistente al punto di argomentare partendo da una convinzione che è rifiutata nella sua filosofia.

8. L'immediatezza di presentazione esemplifica il mondo contemporaneo rispetto alla sua potenzialità di suddivisione spaziale in realtà atomiche e rispetto allo schema di relazioni prospettiche che ne risultano. Ma non dà nessuna informazione riguardo all'atomizzazione reale di questa "potenzialità" effettiva contemporanea. Con le sue limitazioni essa esemplifica la dottrina già dichiarata sopra, che il mondo contemporaneo si realizza indipendentemente dall'occasione reale, alla quale è contemporaneo. Questa è infatti la definizione di contemporaneità (cfr. parte II, cap. II, sez. I); cioè che le occasioni reali A e B sono reciprocamente contemporanee quando A non fornisce alcun dato per B , e B non fornisce alcun dato per A , eccetto che sia A che B sono regioni atomiche nello schema potenziale di estensione spazio-temporale che è un dato sia per A che per B .

La polemica humiana riguardo alla causazione è infatti una lunga e convincente argomentazione che la pura immediatezza presentativa non rivela alcuna influenza causale, sia che per mezzo suo un'entità reale sia costitutiva dell'entità reale percipiente, sia che per mezzo suo un'entità reale percepita sia costitutiva di una altra entità reale percepita. La conclusione è, che per quanto riguarda il loro essere rivelato dall'immediatezza presentativa, le entità reali sono casualmente indipendenti una dall'altra.

I due modi puri della percezione rivelano così una varietà di luoghi, definiti mediante riferimento all'occasione percipiente M . Per esempio, ci sono le occasioni reali del mondo stabilito che provvedono il dato per M . Queste giacciono nel passato causale di M . Ci sono poi le occasioni potenziali, per le quali M decide le proprie potenzialità di contribuire ai loro dati; queste giacciono nel futuro causale di M . Ci sono inoltre quelle

occasioni reali che non giacciono né nel passato causale né nel futuro causale di M . Tali occasioni reali sono chiamate i "contemporanei" di M . Questi tre luoghi sono unicamente definiti dal riferimento al modo puro dell'efficacia causale.

Volgiamoci ora al modo puro della immediatezza di presentazione. Una grande differenza dai modi precedenti di ottenere i luoghi si presenta immediatamente allo sguardo. Nel considerare il modo causale, il passato ed il futuro venivano definiti positivamente, e i contemporanei di M venivano definiti negativamente, in quanto non giacenti né nel passato di M né nel futuro di M . Trattando dell'immediatezza di presentazione si deve prendere la via opposta. Perché l'immediatezza di presentazione dà informazioni positive solo intorno al presente immediato, così com'è definito da se stesso. L'immediatezza di presentazione esemplifica, mediante i dati sensoriali, le suddivisioni potenziali comprese entro una sezione trasversale del mondo, che è in questo modo oggettivato per M . Questa sezione trasversale è il presente immediato di M . Quello che è esemplificato in questo modo è la potenzialità di suddivisione in occasioni atomiche reali; possiamo, inoltre, riconoscere potenzialità di suddivisione di regioni, le cui suddivisioni restano non esemplificate da alcun contrasto dei dati sensoriali. Vi sono ben note limitazioni a tali percezioni dirette di potenzialità non esemplificate, dove una percezione eccede la effettiva esemplificazione della divisione ad opera dei dati sensoriali in contrasto. Tali limitazioni costituiscono i *minima sensibilia*.

La polemica humiana riguardo alla causalità costituisce una prova che il "presente immediato" di M giace entro il luogo dei contemporanei di M . La presentazione ad M di questo luogo, che forma il suo presente immediato, aggiunge al dato di M due fatti circa l'universo: un fatto è che c'è un "unisono di dive-

nire", che costituisce una relazione positiva di tutte le occasioni di questa comunità con ognuna di esse. I membri di questa comunità hanno in comune l'immediatezza; essi sono all'"unisono" riguardo al loro divenire: cioè ogni coppia di occasioni del luogo è contemporanea. L'altro fatto è l'esemplificazione soggettiva della suddivisione spaziale potenziale, con indeterminatezza completa riguardo all'atomizzazione reale. Per esempio, la pietra che nel presente immediato è un gruppo di molte occasioni reali, è esemplificata come una regione spaziale grigia. Ma, per tornare al fatto di prima, le numerose entità reali della pietra presente e del percipiente sono connesse insieme nell'"unisono del divenire immediato". Questa comunità di occasioni concrescenti, che formano il presente immediato di *M*, stabilisce così un principio di relazione comune, un principio realizzato come un elemento del dato di *M*. Questo è il principio della mutua relazione nell'"unisono del divenire". Ma questa mutua relazione è indipendente dall'esemplificazione da parte di quei dati sensoriali, attraverso i quali si effettua l'immediatezza della presentazione di *M*. Inoltre l'esemplificazione da parte di questi dati sensoriali ha una rilevanza diseguale per *M*, nei diversi punti del luogo. Nelle sue parti spazialmente remote essa diventa sempre più vaga, sempre più debole, e tuttavia il principio dell'"unisono del divenire" è ancora valido, nonostante la decrescente importanza dei dati sensoriali. Noi troviamo così che il luogo — cioè il presente immediato di *M* — è determinato dalla condizione del "mutuo unisono", indipendentemente dalle variazioni di importanza rilevante dei dati sensoriali illustrativi di *M* e che esso si estende sino ai loro limiti estremi di debolezza, ed è ugualmente determinato al di là di tali limiti. Otteniamo così la concezione di un luogo, in cui due realtà atomiche qualsiasi sono in "unisono concrescente", e

che è caratterizzato dal fatto che *M* gli appartiene, e così pure tutte le occasioni reali che appartengono alle regioni spaziali che giacciono nel presente immediato di *M*, com'è configurato dai dati sensoriali particolarmente importanti. Questa regione completa è il prolungamento del presente immediato di *M* al di là della percezione diretta di *M*, dove il prolungamento viene effettuato per il principio dell'"unisono concrescente".

Una regione completa che soddisfi il principio dell'"unisono concrescente" sarà chiamata una "durata". Una durata è una sezione trasversale dell'universo; è l'immediata condizione presente del mondo in una qualche epoca, secondo la vecchia teoria "classica" del tempo — una teoria che non è mai stata messa in dubbio fino a questi ultimissimi anni. Si sarebbe dovuto vedere che la filosofia dell'organismo accetta e definisce questa nozione. Un'accettazione anche parziale si impone alla metafisica. Se la nozione è completamente rifiutata nessun appello all'evidenza universale della convinzione potrà più aver peso, dal momento che non ci può essere esempio più forte di questa forza dell'evidenza.

La teoria "classica" del tempo assumeva tacitamente che una durata includesse il presente immediato direttamente percepito da ognuno dei suoi membri. La proposizione opposta segue certamente dalla versione data sopra, che il presente immediato di ogni occasione reale giace in una durata. Si dirà che un'occasione reale è "congregante colla" o "stazionaria nella" durata includente il proprio presente immediato direttamente percepito. L'occasione reale è inclusa nel suo presente immediato; cosicché ogni occasione reale mediante il proprio percepire secondo il modo puro del-

⁶ Cfr. il mio *Principles of Natural Knowledge*, cap. XI, e il mio *Concept of Nature*, cap. V.

l'immediatezza di presentazione — se tale percipienza ha una notevole importanza — definisce una durata in cui è inclusa. L'occasione percipiente è "stazionaria" in questa durata.

Ma la teoria classica assumeva anche l'opposto di questa affermazione. Assumeva che ogni occasione reale giace soltanto in una durata; cosicché se N giace nella durata che include il presente immediato di M , allora M giace nella durata che include il presente immediato di N . La filosofia dell'organismo d'accordo con la fisica piú recente rifiuta questa conversione; sebbene mantenga che tale rifiuto è basato sull'esame scientifico della nostra epoca cosmica e non su un principio metafisico piú generale. Secondo la filosofia dell'organismo, nell'epoca cosmica presente una sola durata include tutto il presente immediato di M ; quest'unica durata sarà chiamata la "durata presenziale" di M . Ma M stesso giace in molte durate; ogni durata che include M include anche alcune porzioni della durata presenziale di M . Nel caso della percezione umana, praticamente tutte le porzioni importanti sono così incluse; inoltre nell'esperienza umana la relazione con tali durate è quella che esprimiamo con la nozione di "movimento".

Per riassumere questa discussione: riguardo ad ogni singola occasione M ci sono tre nessi distinti di occasioni da considerare:

I) Il nesso dei contemporanei di M definito dalla caratteristica che M ed ognuno dei suoi contemporanei si realizzano in indipendenza causale reciproca.

II) Le durate che includono M , ognuna delle quali è definita dalla caratteristica che due qualsiasi dei suoi membri sono contemporanei. (Ne segue che ogni membro di tale durata è contemporaneo con M , e quindi che tali durate sono tutte incluse nel luogo [I].

La proprietà caratteristica di una durata è chiamata "unisono del divenire".)

III) Il luogo presenziale di M , che è il nesso contemporaneo percepito nel modo dell'immediatezza di presentazione, con le sue regioni definite dai dati sensoriali. Si assume sulla base dell'intuizione diretta che il luogo presenziale di M è in relazione stretta con qualche durata che include M . Si assume inoltre, come risultato della teoria fisica moderna, che c'è piú di una durata che include M . La durata singola che è in questa relazione con il luogo presenziale di M , è chiamata la "durata presenziale di M ". Ma questa connessione è criticata nelle sezioni seguenti di questo capitolo. Nella parte IV, si considererà piú particolarmente la connessione di questi luoghi "presenziali" con regioni definite da rette; la nozione di "luoghi di tensione" vi sarà introdotta.

9. La scienza fisica è recentemente arrivata allo stadio in cui la identificazione pratica fatta nella sezione precedente fra il "luogo presenziale" di un'entità reale ed un luogo in "unisono di divenire" con l'entità reale deve essere qualificata.

Le due nozioni di "luogo presenziale" e "unisono di divenire" sono distinte. L'identificazione poggia semplicemente sulla ovvia esperienza della vita quotidiana. In ogni ripensamento è doveroso includere l'identificazione come un'approssimazione pratica alla verità, sufficiente per la vita quotidiana. Subordinatamente a questa limitazione non c'è alcuna ragione di rigettare una delle distinzioni che l'evidenza suggerisce.

In primo luogo il luogo presenziale è definito mediante qualche relazione sistematica con il corpo umano — in quanto noi dipendiamo, come è inevitabile, dall'esperienza umana. Un certo stato di tensione

geometrico nel corpo, ed un certo eccitamento fisiologico qualitativo nelle cellule del corpo, governano l'intero processo dell'immediatezza di presentazione. Nella percezione sensibile l'intera funzione degli accadimenti precedenti al di fuori del corpo è semplicemente di eccitare queste tensioni ed eccitamenti fisiologici entro il corpo. Ma qualsiasi altro mezzo di produzione sarebbe proprio altrettanto valido, purché gli stati rilevanti del corpo si producessero di fatto. Le percezioni sono funzioni degli stati corporei. I particolari geometrici della percezione sensoriale proiettata dipendono dalle tensioni geometriche del corpo, i dati sensoriali qualitativi dipendono dagli eccitamenti fisiologici delle opportune cellule del corpo.

Così il luogo presenziale deve essere un luogo con una relazione geometrica sistematica con il corpo. Secondo ogni evidenza esso è completamente indipendente dalle realtà contemporanee, che in effetti costituiscono il nesso delle realtà del luogo. Per esempio vediamo una figura sul muro con la visione diretta. Ma se voltiamo le spalle al muro e guardiamo in un buon specchio vediamo la stessa visione come un'immagine al di là dello specchio. Così, dato l'opportuno stato fisiologico del corpo, il luogo presenziale nella percezione sensoriale è indipendente dai particolari degli avvenimenti reali che esso include. Questo non vuol dire che la percezione sensoriale sia irrilevante per il mondo effettivo. Essa ci mostra il continuo estensionale effettivo, nei cui termini questi avvenimenti contemporanei hanno le loro esperienze qualificate. La sua informazione addizionale in termini di dati sensoriali qualitativi ha rilevanza proporzionale alla rilevanza dello stato corporeo immediato per gli avvenimenti immediati in tutto il luogo. Entrambi derivano da un passato che è praticamente comune a tutti loro. Così c'è sempre qualche

rilevanza; l'interpretazione corretta di questa rilevanza è l'arte di utilizzare il modo percettivo dell'immediatezza di presentazione quale strumento per capire il mondo come ambiente.

Ma il problema di maggiore interesse per questa discussione è come si possa definire questa rilevanza sistematica del corpo al luogo presenziale. Questa non è una questione semplicemente logica. Il problema è di indicare quell'elemento nella natura delle cose che costituisce una tale rilevanza geometrica del corpo al luogo presenziale. Se si dà un tale elemento possiamo capire come un certo stato del corpo possa innalzarlo a fattore importante della nostra esperienza.

Gli unici elementi possibili capaci di questa rilevanza *sistematica* estesa al di là del corpo sono le rette e i piani. I piani sono definibili in termini di rette, di modo che possiamo concentrare l'attenzione sulle rette.

È un dogma della scienza che le linee rette non siano definibili in termini di semplici nozioni di estensione. Così nelle esposizioni della teoria fisica più recente le rette sono definite in termini di avvenimenti fisici reali. Lo svantaggio di questa dottrina è che non c'è nessun metodo per caratterizzare le possibilità degli esempi fisici prima del loro reale accadimento. È facile verificare che in effetti c'è una rilevanza tacita al sistema sottostante, in riferimento al quale i luoghi fisici — inclusi quelli chiamati "rette" — vengono definiti. Il problema è come definire questo sistema sottostante in termini di "pure" rette, determinabili senza un riferimento ai particolari casuali degli avvenimenti.

Si mostrerà in seguito (cfr. parte IV, capp. III e IV) che questo dogma della impossibilità di definire le rette è errato. Così la relazione *sistematica* del corpo con il

luogo presenziale non dà occasione a nessuna difficoltà teoretica.

Ogni misurazione è effettuata per mezzo dell'osservazione dei dati sensoriali dotati di relazioni geometriche compresi entro questo luogo presenziale. Inoltre tutta l'osservazione scientifica del carattere immutato delle cose dipende in ultima analisi dal mantenimento delle analogie geometriche direttamente osservate entro tali luoghi.

Per quanto avanti si spinga l'esame degli strumenti, ogni interpretazione scientifica è basata alla fine sull'assunzione dell'immutabilità di qualche strumento direttamente osservato per secondi, per ore, per mesi, per anni. Quando esaminiamo questa assunzione possiamo soltanto usare un altro strumento, e non si può dare un regresso all'infinito di strumenti.

Così, in ultima analisi, tutta la scienza dipende dall'osservazione diretta dell'omologia delle condizioni entro un sistema. Inoltre il sistema osservato è il complesso delle relazioni geometriche entro un certo luogo presenziale.

Secondariamente, un luogo di entità in "unisono di divenire" dipende ovviamente dalle entità reali particolari. Il problema circa il modo in cui il continuo estensionale sia di fatto atomizzato dalle realtà atomiche è rilevante per la determinazione del luogo. Il fattore della durata temporale prescelta per qualsiasi realtà singola dipenderà dalla sua "tendenza soggettiva" iniziale. Le condizioni categoriali che governano la "tendenza soggettiva" saranno discusse più tardi nella parte III. Esse consistono generalmente nel soddisfare qualche condizione di massima, da ottenersi mediante la trasmissione di tipi ereditati di ordine. Questa è la fondazione delle condizioni "stazionarie", nei cui termini le formulazioni ultime della scienza fisica

possono essere espresse matematicamente. Così, i luoghi di "unisono del divenire" sono determinabili solo nei termini degli avvenimenti reali del mondo. Ma le condizioni che essi soddisfano sono espresse nei termini delle misure derivate dalla qualificazione delle realtà mediante il carattere sistematico del continuo estensionale.

Il termine "durata" sarà usato per un luogo di "unisono del divenire", e i termini "luogo presenziale" e "luogo di tensione" per il luogo sistematico incluso nella immediatezza presentativa.⁷

I luoghi di tensione danno alla geometria sistematica la sua omologia di relazioni in tutte quante le sue regioni; le durate condividono la deficienza di omologia caratteristica del campo fisico, che nasce dalle peculiarità degli eventi reali.

10. Possiamo ora riassumere questa discussione degli organismi, dell'ordine, delle società, dei nesi.

La filosofia dell'organismo tende a esprimere una cosmologia coerente basata sulle nozioni di "sistema", "processo", "progresso creativo verso la novità", "*res vera*" (nel senso cartesiano), "fatto bruto", "unità individuale dell'esperienza", "sentire", "tempo come perpetuo perire", "permanenza come ricreazione", "scopo", "universali come forme della definitezza", "particolari — cioè *res verae* — come agenti ultimi del cieco fatto".

Ognuna di queste nozioni è formulata esplicitamente o da Cartesio o da Locke. Inoltre nessuna può essere abbandonata senza far violenza al senso comune. Ma né Cartesio né Locke connettono queste nozioni in un sistema coerente di cosmologia. In quanto entrambi i filosofi sono sistematici essi si basano su nozioni

⁷ In *The Concept of Nature* questi due luoghi, cioè durate e luoghi di tensione, non erano distinti.

incompatibili che alla fine conducono all'estremo del sensismo humiano.

Nella filosofia dell'organismo si sostiene che la nozione di organismo ha due significati, interconnessi ma separabili intellettualmente cioè, il significato microscopico e il significato macroscopico. Il significato microscopico riguarda la costituzione formale di un'occasione reale, considerata come il processo di realizzazione di un'unità individuale di esperienza. Il significato macroscopico riguarda l'essere dato del mondo reale, considerato come il fatto bruto, che ad un tempo limita ed offre opportunità all'occasione reale. La canalizzazione dell'impulso creativo, esemplificata nella sua riproduzione corposa di nessi sociali, è per il senso comune l'esemplificazione finale del potere della forza del fatto bruto. Inoltre, nella nostra esperienza, noi sorgiamo essenzialmente dai nostri corpi, che sono i fatti bruti dell'immediato passato rilevante. Siamo, poi, trasportati in avanti dal nostro passato immediato di esperienza personale; finiamo una frase *perché* l'abbiamo cominciata. La frase può contenere un pensiero nuovo mai prima espresso in parole, o uno vecchio riespresso in una nuova forma verbale. Non è necessario che venga utilizzata alcuna associazione fra il suono delle prime parole e quello delle ultime. Ma rimane incontestabilmente vero che finiamo una frase *perché* l'abbiamo cominciata. Siamo governati dal fatto bruto.

Proprio riguardo a questo "fatto bruto" le teorie della filosofia moderna sono più deboli. I filosofi si sono preoccupati delle conseguenze remote, e delle formulazioni induttive della scienza. Essi dovrebbero limitare la loro attenzione al trascorrere della transizione immediata. Le loro spiegazioni apparirebbero allora in tutta la loro assurdità nativa.

CAPITOLO V

LOCKE E HUME

1. Una discussione più particolareggiata di Cartesio, Locke e Hume — in questo e nel capitolo successivo — potrà chiarire quanto profondamente la filosofia dell'organismo sia fondata sul pensiero del diciassettesimo secolo, e come in certi punti critici essa diverga da quel pensiero.

Comprenderemo meglio la discussione, cominciando con una qualche analisi dei presupposti su cui riposa la filosofia di Hume. Questi presupposti non erano originali di Hume e nemmeno sono finiti con lui. Essi vennero in larga misura accettati da Kant e dominano in ampie sezioni della filosofia moderna. La filosofia dell'organismo può essere meglio compresa se ci rendiamo conto che essa accetta larghe parti delle esposizioni di Hume e Kant con l'eccezione di questi presupposti, e di inferenze derivate direttamente da essi. Hume è uno scrittore di chiarezza impareggiabile; e, per quanto possibile, sarà bene lasciare che egli esprima le sue idee con le sue stesse parole. Egli scrive: "Noi dobbiamo osservare che è universalmente ammesso dai filosofi, ed è inoltre bellamente evidente di per sé, che nulla è mai realmente presente alla mente eccetto che le sue percezioni o impressioni e idee, e che gli oggetti esterni ci divengono noti solo mediante le percezioni che essi provocano. Odiare, amare, pensare,

sentire, vedere; tutto questo non è altro che percepire.”¹ E ancora: “Tutte le percezioni della mente umana si riducono a due tipi distinti che chiamerò *impressioni* e *idee*. La differenza fra di essi consiste nei gradi di forza e di vivacità coi quali colpiscono la mente, e si aprono la strada nel nostro pensiero o coscienza. Le percezioni che entrano con la massima forza e violenza le possiamo chiamare *impressioni*; e sotto questo nome comprendo tutte le nostre sensazioni, passioni, ed emozioni, nell’atto in cui esse fanno la loro prima apparizione nell’anima. Per *idee*, intendo le loro immagini sbiadite nel pensiero e nel ragionamento; quali sono per esempio tutte le percezioni eccitate dal discorso presente, tranne quelle soltanto che provengono dalla vista e dal tatto, e l’immediato piacere o disagio che esso può produrre.”²

Le eccezioni fatte nella precedente citazione sono, naturalmente, dovute al fatto che le “percezioni” nascenti nei modi che abbiamo eccettuato sono “impressioni” e non “idee”. Hume attira immediatamente l’attenzione sul fatto che egli abbandona l’uso largo del termine “idea” fatto da Locke, e lo riconduce al suo significato più comune e ristretto. Egli divide sia le idee che le impressioni in “semplici” e “complesse”. Quindi aggiunge: “... ci contenteremo qui di stabilire una proposizione generale: *che tutte le nostre idee semplici, nella loro prima apparizione, sono derivate da impressioni semplici, che corrispondono ad esse, e che esse rappresentano esattamente.*”³

Quando Hume passa alle impressioni e alle idee complesse, la sua ammirevole chiarezza lo abbandona in parte. Egli non riesce a distinguere sufficientemente

¹ *Trattato*, parte II, sez. VI.

² Confronta il *Trattato*, parte I, sez. I.

³ *Trattato*, parte I, sez. I.

fra (I) la “maniera” (o “ordine”) in cui molte idee semplici costituiscono una percezione complessa, cioè un’impressione o idea; (II) il *fatto efficace* a causa del quale nasce questa complessa percezione; e (III) la pura molteplicità delle idee semplici che costituisce la percezione complessa in questa *maniera* definita. Sotto questo aspetto i seguaci di Hume differiscono da Hume soltanto perché difettano un po’ di quella chiarezza, che non lo abbandonò mai del tutto. Ognuna di queste tre nozioni è un elemento essenziale nella sua argomentazione. Egli scrive: “... possiamo concludere con certezza che l’idea di estensione non è altro che una copia di questi punti colorati, e della maniera del loro apparire.”⁴ E anche: “Se le idee fossero interamente slegate e sconnesse, soltanto il mutamento potrebbe congiungerle; ed è impossibile che le stesse idee semplici cadano regolarmente in idee complesse (come normalmente fanno), senza un qualche legame di unione fra di esse, una qualche qualità associativa, mediante la quale una idea ne introduca naturalmente un’altra. Questo principio unificatore fra le idee non deve essere considerato come una connessione inseparabile; perché questo è già⁵ stato escluso dall’immaginazione; e neppure dobbiamo ancora concludere, che senza di esso la mente non può congiungere due idee; perché nulla è più libero che questa facilità; ma dobbiamo considerarlo soltanto come una blanda forza che di solito prevale, ed è la causa per cui, fra le altre cose, le lingue si corrispondono l’un l’altra così da vicino; la Natura stessa, in certo senso, indicando ad ognuno quelle idee semplici, che sono le più adatte ad essere unite in un’idea complessa.”⁶ Co-

⁴ Cfr. il *Trattato*, parte II, sez. III.

⁵ Cfr. la sezione precedente di Hume.

⁶ Cfr. il *Trattato*, parte I, sez. IV.

me ultima citazione, per illustrare l'impiego umano della terza nozione, abbiamo: "L'idea di una sostanza, così come quella di un modo, *non è altro che una collezione* di idee semplici, che sono unite dall'immaginazione, e alle quali si assegna un nome particolare... Ma la differenza fra queste idee consiste in questo, che le qualità particolari che formano la sostanza, vengono di solito riferite ad un *qualcosa* sconosciuto [il corsivo è di Hume], a cui si suppone che esse ineriscano; o, se si concede che questa finzione non abbia luogo, si suppone almeno che siano connesse strettamente e inseparabilmente dalle relazioni di contiguità e causalità. L'effetto di questo è che, qualsiasi nuova qualità semplice noi scopriamo avere la *stessa connessione* con le altre, la includiamo immediatamente fra di esse, anche se non sia entrata nella prima concezione della sostanza... Il *principio di unione*, essendo considerato come la parte più importante dell'idea complessa, permette l'ingresso a qualsiasi qualità che occorre in seguito, e la comprende allo stesso modo delle altre, che per prime si sono presentate..."⁷ In quest'ultima citazione, l'espressione "principio di unione" si colloca fra "maniera" e ragione "efficace". In ambedue i sensi essa è inconsistente con l'espressione "null'altro che una collezione", che all'inizio della citazione risolve così semplicemente la nozione di "sostanza".

Ritornando alla prima di questo gruppo di tre citazioni, notiamo che ogni particolare "maniera" di composizione deve essere essa stessa un'idea semplice, o impressione. Perché altrimenti abbiamo bisogno ancora di un'altra "maniera" di composizione per la maniera originale, e così via all'infinito. Così vi è o una fal-

⁷ Cfr. il *Trattato*, parte I, sez. VI. Il corsivo non si trova nell'edizione citata, tranne che quando è stato notato.

sa infinità, o un'ultima idea semplice. Ma Hume ammette che ci sono nuove idee composte che non sono copie di impressioni composte. Così egli dovrebbe ammettere pure che c'è una nuova idea semplice che porta la "maniera" nuova, la quale non è copia di un'impressione. Egli stesso, inoltre, ha attirato l'attenzione su un'altra eccezione riguardante le sfumature cromatiche mancanti in uno schema graduato di colori. Questa eccezione non può essere ristretta al colore, e deve essere estesa al suono, all'odore e a tutte le gradazioni delle sensazioni. Così la proposizione umana, che le idee semplici sono tutte copie di impressioni semplici, è soggetta a eccezioni così considerevoli da non poter essere presa per un principio filosofico ultimo, o almeno non quando lo si enunci nel modo inaccurato di Hume. Lo stesso Hume, nel passo (parte I, sez. IV) citato sopra per la sua importanza per la dottrina dell'associazione delle idee, dice: "... perché nulla è più libero di quella facoltà (cioè l'immaginazione)". Ma egli ne limita la libertà alla produzione di nuove idee complesse, trascurando il caso eccezionale di sfumature mancanti. Questo problema della libertà immaginativa, è ovviamente trattato da Hume molto superficialmente. L'immaginazione non è mai veramente libera: essa non sembra limitarsi alle idee complesse, come egli asserisce; ma una libertà qual è quella che essa ha in realtà sembra stabilire il principio della possibilità di entità reali diverse con gradazioni diverse di libertà immaginativa, qualcuna maggiore, qualcun'altra minore che negli esempi in questione.

In questa discussione della dottrina umana della libertà immaginativa altri due punti sono stati lasciati da parte. Uno di tali punti è la differenza fra le varie gradazioni di astrazione generica, per esempio, scarlat-

to, rosso, colore, dato sensoriale, maniera di connessione dei diversi dati sensoriali. L'altro punto è il contrasto fra "semplicità" e "complessità". Possiamo dubitare che "semplicità" sia mai più che un termine relativo, che riguardi qualche procedimento definito di analisi. Io sostengo che le cose stanno proprio così; e a causa di questa opinione trovo ancora un'altra ragione di rifiutare la dottrina humiana che sottrarrebbe l'immaginazione alla libera produzione concettuale di qualsiasi tipo di oggetto eterno, del tipo che Hume chiama "semplice". Ma non c'è qualcosa come la libertà assoluta; ogni entità reale possiede soltanto quella libertà che è inerente nella fase primaria "data" nella sua situazione di relatività rispetto al suo universo reale. Libertà, esser dato, potenzialità, sono nozioni che si presuppongono, e si limitano, reciprocamente.

2. Hume, alla fine del passo sulla connessione delle idee, mette questa frase: "...la Natura stessa, in un certo senso, indicando ad ognuno quelle idee semplici, che sono le più adatte ad essere *unite* in un'idea complessa". La filosofia humiana si occupa della duplice ricerca, primo, delle maniere di unità mediante cui molte idee semplici diventano un'impressione complessa; e secondo, del criterio di opportunità mediante il quale criticare la produzione delle idee.

Hume può trovare soltanto un criterio di opportunità, e cioè la *ripetizione*. La ripetizione è suscettibile di più o meno; quanto più sovente le impressioni sono ripetute, tanto più è conveniente che le idee le copino. Fortunatamente, e senza alcuna ragione per quanto Hume può vedere, le impressioni complesse, spesso ripetute sono anche spesso copiate dalle idee complesse corrispondenti.

Inoltre la frequenza delle idee, che segue alla fre-

quenza delle nuove impressioni correlate, è anche accompagnata da un'attesa della ripetizione dell'impressione. Hume crede anche, senza che egli possa indicare alcuna ragione, che questa attesa è pragmaticamente giustificata. Questa giustificazione pragmatica senza una ragione metafisica costituisce appunto la proprietà connessa alla "ripetizione". Questa è l'analisi della linea di pensiero implicita nella dottrina humiana dell'associazione delle idee in relazione con la causalità, e nell'appello finale di Hume alla pratica.

È un grande errore attribuire a Hume una qualsiasi sfiducia nell'importanza della nozione di "causa ed effetto". In tutto quanto il *Trattato* egli fermamente sostiene la sua fondamentale importanza; ed infine quando non riesce a trovarle posto nella sua metafisica, egli si appella, al di là della sua metafisica, ad una giustificazione ultima fuori di qualsiasi sistematicità razionale. Questa giustificazione è la "pratica".

Hume scrive: "Come i nostri sensi ci mostrano in un *unico* evento due corpi, o movimenti, o qualità, in certe relazioni di successione e contiguità, così la nostra *memoria* ci presenta soltanto una *moltitudine* di eventi in cui troviamo sempre corpi, movimenti o qualità simili, in relazioni simili. Da questa semplice *ripetizione* di una qualsiasi impressione passata, sia pure all'infinito, non sorgerà mai una qualsiasi *nuova idea originale*, come quella di una *connessione necessaria*; e il *numero* delle impressioni non ha in questo caso più efficacia che se ci limitassimo ad *una sola* mente. Ma sebbene questo ragionamento sembri giusto ed ovvio, tuttavia, poiché sarebbe follia subito disperare, continueremo il filo del nostro discorso; e, avendo trovato che dopo la scoperta della *congiunzione costante* di oggetti, traiamo *sempre* un'inferenza da un oggetto ad un altro, esamineremo ora la natura di

quell'inferenza e della transizione dall'impressione all'idea. Forse apparirà, alla fine, che la connessione necessaria dipende dall'inferenza e non la inferenza dalla connessione necessaria... La sola connessione o relazione degli oggetti che può condurci al di là delle impressioni immediate della memoria e dei sensi è quella di *causa ed effetto*; e questo perché è la sola, su cui possiamo fondare un'inferenza corretta da un soggetto ad un altro. L'idea di causa ed effetto è derivata dall'*esperienza* [il corsivo è di Hume], che ci informa, che tali oggetti particolari, in tutti i casi passati, sono stati costantemente connessi l'uno con l'altro; e poiché si suppone che un oggetto simile ad uno di questi sia immediatamente presente nella sua impressione, noi *presumiamo* quindi l'esistenza di un altro oggetto, simile al suo compagno abituale. Secondo questa descrizione delle cose, che è, credo, inattaccabile in ogni punto, la probabilità è fondata sulla presunzione della rassomiglianza fra quegli oggetti di cui abbiamo avuto esperienza, e quelli di cui non ne abbiamo avuta alcuna; e, quindi, è *impossibile* che questa *presunzione* possa sorgere dalla *probabilità*.⁸

La difficoltà di Hume col nesso "causa ed effetto" è che esso giace al di là delle impressioni immediate della memoria e dei sensi. In altre parole, questo *modo* di connessione non è dato in alcuna impressione. Così la base stessa dell'idea, la sua opportunità, deve essere ricondotta alla ripetizione delle impressioni. A questo punto della sua argomentazione, Hume sembra aver trascurato la difficoltà che la "ripetizione" sta rispetto alle "impressioni" esattamente nella stessa posizione del nesso "causa ed effetto". Hume ha confuso una "ripetizione di impressioni" con una "impressione di ripetizioni di impressioni". Secondo le parole

⁸ Cfr. il *Trattato*, parte III, sez. VI. Il corsivo non è nel *Trattato*.

stesse di Hume a proposito di un altro argomento (parte II, sez. V): "Perché donde dovrebbe derivare? Nasce forse da un'impressione di sensazione o di impressione? Indicatecela chiaramente, in modo che possiamo conoscere la sua natura e le sue qualità. Ma se non potete indicare *nessuna impressione* simile [corsivo di Hume], potete essere certi di sbagliarvi quando immaginate di avere una *simile idea*."

La risposta di Hume a questa critica sarebbe, naturalmente, che egli ammette la "memoria". Ma il problema è che cosa sia consistente con la dottrina di Hume. La dottrina humiana della memoria è questa (cfr. parte III, sez. V): "Dal momento che, dunque, la memoria non è conosciuta, né secondo l'ordine delle sue idee *complesse*, né secondo la natura delle sue idee *semplici*, ne segue che la differenza fra essa e l'immaginazione sta nella sua forza e vivacità superiori." Ma (nella parte I, sez. I), egli scrive: "Per *idee* intendo le sbiadite immagini di esse (cioè delle impressioni) nel pensiero e nel ragionamento", e in seguito allarga "sbiadite" in "gradi di forza e vivacità".⁹ Così, diverse soltanto per "forza e vivacità", abbiamo nell'ordine: impressioni, ricordi, idee.

Questa dottrina non è affatto plausibile; e per parlare francamente, è in contraddizione con i fatti più chiari. Ma, quel che è peggio, essa omette il carattere vitale della memoria, cioè che essa è *memoria*. Infatti l'intera nozione di *ripetizione* va perduta nella dottrina della "forza e vivacità". Quello che Hume non spiega è come, alle prese con un tal numero di percezioni differenti immediatamente concorrenti, egli le di-

⁹ Questa dottrina della "forza e vivacità" è ritrattata nell'ultima frase dell'Appendice humiana al *Trattato*. Ma l'argomentazione del *Trattato* è sostanzialmente costruita su di essa. Alla luce della ritrattazione l'intera dottrina "sensistica" ha bisogno di un ripensamento. Questa ritrattazione non può essere considerata come una correzione di poco conto.

vida in tre classi diverse per forza e vivacità. Ma il carattere di ripetizione che egli ascrive alle idee semplici, e che è il punto essenziale della memoria, non trova posto nella sua spiegazione. Né potrebbe essere diversamente, senza una revisione totale delle sue nozioni filosofiche fondamentali.

3. L'argomentazione humiana è divenuta circolare. All'inizio del *Trattato*, egli pone la "proposizione generale" che "tutte le nostre idee semplici nella loro prima apparizione, derivano da impressioni semplici..." E lo prova mediante una verifica empirica. Ma questa stessa proposizione usa — copertamente, almeno per quel che riguarda il linguaggio — la nozione di "ripetizione", che non è certo un'"impressione". Di nuovo, più tardi egli trova la "connessione necessaria"; e la rifiuta perché non può trovare nessuna impressione corrispondente. Ma la proposizione originale era fondata soltanto su una verifica empirica; così l'argomentazione per respingerla è puramente circolare. Inoltre, se Hume avesse fatto attenzione alla sua stessa eccellente parte II, sez. VI, "Delle idee di esistenza, e di esistenza esterna", avrebbe ricordato che qualsiasi cosa noi pensiamo, per questo solo, in certo senso, "esiste". Così avendo l'idea della "connessione necessaria", l'unico problema è la sua esemplificazione nella connessione delle nostre impressioni. Egli confonde l'importanza di un'idea con il fatto che noi abbiamo quell'idea. Non possiamo certo sbagliare nel pensare di pensare la "connessione necessaria", a meno che di fatto noi *non stiamo* pensando la "connessione necessaria". Naturalmente possiamo sbagliare completamente nel pensare che la nozione sia importante.

Le ragioni per questa disamina di Hume, incluse le lunghe citazioni, sono (I) che Hume indica con grande

chiarezza aspetti importanti della nostra esperienza; (II) che i difetti delle sue dichiarazioni sono eminentemente difetti naturali, che emergono con grande chiarezza, a causa della sua eccellente presentazione; e (III) che Hume differisce dalla gran maggioranza dei suoi seguaci, soprattutto per il modo in cui egli affronta i problemi sollevati dalla sua filosofia.

Il primo punto da notare è che la filosofia Humiana è pervasa dalla nozione di "ripetizione", e che la memoria è un esempio particolare di questo carattere proprio dell'esperienza, di portare in un certo senso, intessuto nella sua natura fondamentale, il fatto che essa è una ripetizione di qualche cosa. Strappate via la "ripetizione" dall'"esperienza", e non rimane più nulla. D'altro canto, l'"immediatezza", l'"esser di prima mano", è un altro elemento dell'esperienza. Il sentimento maschera la ripetizione; e rimane il fatto immediato di prima mano, che è il mondo reale in una unità immediata complessa di sentimento.

C'è un'altra coppia di elementi contrastanti nell'esperienza, che si annoda intorno alla nozione di tempo, cioè, "durata" e "cambiamento". Cartesio, il quale pone l'accento sulla nozione di "sostanza", accentua anche il cambiamento. Hume, il quale minimizza la nozione di "sostanza", similmente pone l'accento sul "cambiamento". Egli scrive: "Ora dal momento che il tempo è composto di parti che non sono coesistenti, un oggetto immutabile, poiché non produce se non impressioni coesistenti, non ne produce alcuna che possa darci l'idea del tempo, e, di conseguenza, quell'idea deve essere derivata da una successione di oggetti mutevoli, e il tempo nella sua prima apparizione non può mai essere separato da tale successione."¹⁰ Là dove Cartesio scrive: "...perché questo (cioè "la natura del

¹⁰ Cfr. il *Trattato*, parte II, sez. III.

tempo o della durata delle cose”) è di tale tipo che le sue parti non dipendono l’una dall’altra, e non coesistono mai; e dal fatto che noi ora siamo, non ne segue che saremo l’istante dopo, se una qualche causa — la stessa che ci ha dapprima prodotti — non continua a produrci; cioè, a conservarci.”

E di nuovo: “Avremo in tal modo una concezione molto differente della *durata*, dell’*ordine*, e del *numero*; se, invece di mescolare con l’idea che ne abbiamo quello che, parlando propriamente, riguarda il concetto di sostanza, consideriamo semplicemente che la durata di ogni cosa è un modo sotto il quale considereremo questa cosa fino a che continuerà ad esistere...”¹¹

Noi dobbiamo certamente far posto nella nostra filosofia alle due nozioni contrastanti, una che ogni entità reale dura, e l’altra che ogni mattino è un fatto nuovo con la sua misura di cambiamento.

Questi due aspetti possono essere assommati nell’affermazione che l’*esperienza* implica un *divenire*, e che il *divenire* significa che *qualche cosa diviene*, e che *ciò che diviene*, implica *ripetizione* trasformata in *nuova immediatezza*.

Questa affermazione si oppone direttamente ad uno dei presupposti principali che Cartesio e Hume sono concordi nell’affermare esplicitamente. Questo presupposto è quello della indipendenza individuale delle occasioni temporali successive. Per esempio Cartesio, nel passo citato sopra, scrive: “(La natura del tempo) è tale che le sue parti non dipendono una dall’altra...” Anche le impressioni humane sono auto-contenute, ed egli non può trovare alcun’altra relazione temporale che non sia il semplice ordine seriale. Questa affermazione a proposito di Hume richiede un’eccezione per

¹¹ Cfr. i *Principi*, parte I, 21 e 55.

quello che riguarda la connessione tra “impressioni” e “idee”. C’è una relazione di derivazione delle “idee” dalle “impressioni”, che egli cita sempre e non discute mai. Nella misura in cui merita di essere presa sul serio — poiché egli non la riferisce mai ad un’“impressione” correlata — essa costituisce un’eccezione all’indipendenza individuale delle “percezioni” successive. Questo presupposto dell’indipendenza individuale è quello che altrove¹² ho chiamato l’“errore della localizzazione semplice”. La nozione di localizzazione semplice è inconsistente con qualsiasi ammissione della “ripetizione”. Le difficoltà humane nascono dal fatto che egli comincia con localizzazioni semplici e finisce con la ripetizione. Nella filosofia organica la nozione di ripetizione è fondamentale. La dottrina dell’oggettivazione è un tentativo di esprimere come ciò che è posto nella realtà si ripeta con certe limitazioni, in modo da essere “dato” nell’immediatezza. Più tardi, nella discussione sul “tempo”, questa dottrina sarà chiamata la dottrina della “immortalità oggettiva”.

4. La dottrina dell’indipendenza individuale dei fatti reali deriva dalla nozione che la proposizione del tipo soggetto-predicato apporta una verità che è metafisicamente ultima. Secondo questo punto di vista una sostanza individuale con i suoi predicati costituisce il tipo ultimo di realtà. Se c’è un individuo la filosofia è monistica, se ci sono molti individui la filosofia è pluralistica. Con questo presupposto metafisico le relazioni fra le sostanze individuali costituiscono delle difficoltà metafisiche; non c’è posto per esse. Di conseguenza — nonostante il più franco abbandono dei

¹² Cfr. *Science and the Modern World*, cap. III, (tr. cit.).

“pregiudizi” intuitivistici — ogni filosofia rispettabile del tipo soggetto-predicato è monistica.

Il predominio esclusivo della metafisica della sostanza-qualità è stato enormemente favorito dalla propensione logica del periodo medioevale. È stato ritardato dallo studio di Platone e Aristotele. Questi autori contenevano già le linee di pensiero che sbocciarono in questa dottrina, ma le contenevano mescolate ad altre nozioni con esse inconsistenti. La metafisica della sostanza-qualità trionfò con predominio esclusivo nelle dottrine di Cartesio. Sfortunatamente egli non si rese conto che la sua nozione di “*res vera*” non implicava la stessa disgiunzione dei fatti ultimi che era implicata dalla nozione aristotelica di “sostanza primaria”. Locke guidò una rivolta contro questo predominio, ma inconsistentemente. Per lui e anche per Hume, nello sfondo e tacitamente presupposta in tutte le spiegazioni, rimaneva la mente con le sue percezioni. Le percezioni, per Hume, sono quello che la mente conosce di se stessa; e tacitamente i fatti conoscibili sono sempre trattati come qualità di un soggetto — dove il soggetto è la mente. La sua critica finale della nozione di “mente” non muta il semplice fatto che l'intera discussione precedente ha incluso questo presupposto. La critica finale humiana rivela soltanto la superficialità metafisica della sua esposizione precedente.

Nella filosofia dell'organismo una proposizione del tipo soggetto-predicato è considerata come esprimente un'alta astrazione.

La superiorità metafisica di Locke su Hume appare nell'uso largo del termine “idea”, che lo stesso Locke introdusse e Hume abbandonò. Il suo uso rivela che la tacita propensione per il nesso soggetto-predicato ha uno scarso effetto distortente. Dapprima (I, I, 8) egli spiega: “...Io l'ho usata (cioè l'idea) per esprimere qual-

siasi cosa si voglia dire con fantasma, nozione, specie, o quella qualunque cosa che la mente possa occuparsi a pensare...” Ma più tardi (III, III, 6 e 7), senza alcuna indicazione esplicita dell'estensione dell'uso, scrive: “...le idee *diventano*¹³ *generalì* quando si separino da loro le circostanze di tempo e luogo, e tutte quelle altre idee che possono determinarle rispetto a *questa o quella esistenza particolare*”. Qui, per Locke, le operazioni della mente traggono origine da idee “determinate” rispetto a esistenti particolari. Questo è un principio fondamentale per Locke; è una concessione accidentale alle abitudini del linguaggio per Hume; ed è un principio fondamentale per la filosofia dell'organismo. In una sezione precedente (II, XXIII, 1) Locke esprime più vagamente la stessa dottrina, sebbene in questo contesto egli la diluisca immediatamente in una non chiarita nozione di “andare costantemente insieme”: “La mente, essendo... fornita di un gran numero di idee semplici apportate dai sensi, così come esse si trovano nelle *cose esterne*, ...avverte anche che un certo numero di queste idee semplici *vanno costantemente insieme*”.

Ma Locke ondeggia nell'uso di questo principio di qualche tipo di percezione di “esistenti particolari”; e Hume cerca coerenza nell'abbandonarlo; mentre la filosofia dell'organismo cerca di ricostruire Locke, abbandonando quelle parti della sua filosofia che sono inconsistenti con questo principio. Tuttavia il principio stesso può trovarsi chiaramente affermato in Locke.

Hume ammette soltanto impressioni della “sensazione” e della “riflessione”. Egli scrive: “Il primo tipo nasce nell'anima originariamente, da cause sconosciute.”¹⁴

¹³ Il corsivo è mio.

¹⁴ *Trattato*, Libro I, sez. II.

Si noti la tacita presupposizione dell'anima "come soggetto" e dell'"impressione della sensazione" come predicato. Inoltre si noti la rinuncia a qualsiasi rilevanza intrinseca rispetto ad un esistente particolare, che pure è esistente nello stesso senso dell'"anima"; ladove Locke chiarisce il suo significato riferendolo (cfr. III, III, 7) ad un "bambino", corrispondente all'"anima" nell'espressione *humana*, e alla sua "bambinaria", di cui il bambino ha l'idea.

Certo Hume è incoerente, perché non può interamente trascurare il senso comune. Ma le sue incoerenze sono violente, e la sua argomentazione principale nega l'uso lockiano. Come un esempio di lampante incoerenza terminologica, si noti: "Riguardo a quelle *impressioni* che nascono dai sensi, la loro causa ultima è, a mio avviso, perfettamente inspiegabile con la ragione umana, e sarà sempre impossibile decidere con certezza, se esse arrivino immediatamente dall'oggetto, o siano prodotte dal potere creativo della mente, o derivino dall'Autore del nostro essere."¹⁵ Qui egli parla incoerentemente dell'*oggetto*, mentre non ha nulla in mano nella sua filosofia che giustifichi l'articolo indicativo "lo". Nel secondo riferimento "*l'oggetto*" è emerso in piena luce. Egli scrive: "Non c'è nessun oggetto che implichi l'esistenza di un altro oggetto qualsiasi, se consideriamo questi oggetti in se stessi, e non guardiamo mai oltre alle idee che ci formiamo di essi". Questa citazione mostra un'ingegnosa confusione, grazie a cui Hume trae il massimo vantaggio dai due mondi metafisici, il mondo con il principio lockiano, e il suo mondo che è privo del principio lockiano.

Ma il principio lockiano non è altro che questo: che ci sono molti esistenti reali, e che, in certo senso,

¹⁵ Cfr. il *Trattato*, Libro III, sezz. V e VI.

un esistente reale si ripete in un altro esistente reale, di modo che nell'analisi del secondo esistente si può scoprire una "componente" determinata rispetto al primo esistente. La filosofia dell'organismo esprime questo principio mediante le due dottrine della "prensione" e dell'"oggettivazione". Locke suppone sempre che la coscienza sia coscienza delle idee nella mente cosciente. Ma non separa mai le "idee" dalla "coscienza". La filosofia dell'organismo opera questa separazione, e relega perciò la coscienza in una posizione metafisica subordinata; e dà una interpretazione metafisica del *Saggio* lockiano, che non era nelle intenzioni di Locke. Questa separazione asserisce il principio kantiano: "I pensieri senza contenuto sono vuoti, le intuizioni senza concetti sono cieche."¹⁶ Ma il principio kantiano è applicato qui nel modo esattamente opposto all'uso kantiano di esso. Kant è ossessionato dalla psichicità dell'"intuizione", e quindi dalla sua necessaria presenza in una coscienza. Resta soppressa la premessa "le intuizioni non sono mai cieche".

5. Riguardo a un punto importante i concetti filosofici *humani* mostrano una netta superiorità su quelli lockiani. Nel *Saggio sull'intelletto umano*, l'accento è posto sulla struttura morfologica "dell'intelletto umano". Si esaminano le relazioni logiche dei vari tipi di "idee". Ora, così in fisica e in biologia che altrove, la morfologia, nel senso dell'analisi delle relazioni logiche, costituisce il primo stadio della conoscenza. Essa è la base del nuovo metodo "matematico" che Cartesio introdusse. La morfologia si occupa delle proposizioni analitiche, come sono chiamate da Kant. Per esempio Locke scrive: "I nomi comuni delle sostanze, come pure gli altri termini generali, stanno a

¹⁶ *Critica della ragione pura*, Logica Trascendentale, Introduzione I.

significare tipi: il *che non è altro se non*¹⁷ esser fatti segni di tali idee complesse, in cui convengono o potrebbero convenire numerose sostanze particolari, così da poter essere comprese in un concetto comune, ed essere significate da un unico "nome". E di nuovo: "Le nostre idee astratte sono per noi le misure delle specie". E ancora: "E che nessuno dica che il potere di propagazione, negli animali mediante l'accoppiamento del maschio e della femmina, e nelle piante mediante i semi, mantiene distinte ed intatte le supposte specie reali."¹⁸ In linguaggio tecnico, Locke non vuol saperne di evoluzioni genetiche.

D'altro lato la linea di pensiero di Hume mette involontariamente l'accento sul "processo". Il suo stesso scetticismo non è altro che la scoperta che c'è qualche cosa nel mondo che non può essere espresso in proposizioni analitiche. Hume scoprì che "assassiniamo per sezionare". Non lo disse, perché apparteneva alla metà del diciottesimo secolo; e così lasciò l'osservazione a Wordsworth. Ma, in effetti, Hume scoprì che un'entità reale è al tempo stesso un processo, ed è atomica; di modo che in nessun senso essa è la somma delle sue parti. Hume proclamò il fallimento della morfologia.

La descrizione humiana del processo che si può scoprire nell'"anima" è la seguente: dapprima, le impressioni della sensazione, di origine sconosciuta; poi le idee di tali impressioni, "derivate dalle" impressioni; poi le impressioni della riflessione "derivate dalle" idee antecedenti; e poi, le idee delle impressioni della riflessione. In qualche punto di questo processo si può trovare la ripetizione delle impressioni, e di qui, con "l'abitudine" — per cui possiamo supporre

¹⁷ Il corsivo è mio.

¹⁸ III, IV, 1, 22, 23.

che si intenda un modo particolare della derivazione una ripetizione delle idee correlate; e quindi l'aspettazione della ripetizione delle impressioni correlate. Questa aspettazione sarebbe un'"impressione della riflessione". È difficile capire perché Hume non sottoponga l'"abitudine" alla stessa critica che egli applicò alla nozione di "causa". Non abbiamo nessuna "impressione" dell'"abitudine", proprio come non abbiamo nessuna "impressione" della "causa". Causa, ripetizione, abitudine, sono tutte nella stessa situazione.

Con qualche incoerenza, Hume non permette mai alle impressioni della sensazione di derivare dalle idee correlate; sebbene, dal momento che la differenza fra di loro consiste soltanto nella "forza e vivacità", la ragione di questo rifiuto non possa nella sua filosofia essere fondata. La verità è che Hume conserva una fede ostinata in un mondo esterno, che i suoi principi gli proibivano di ammettere nelle sue costruzioni filosofiche. Egli riservò quella fede alla vita quotidiana, agli scritti storici e sociologici, e ai *Dialoghi sulla religione naturale*.

Il merito della descrizione humiana, è che il processo descritto è interno all'"anima". Nella filosofia dell'organismo "l'anima", come appare in Hume, e "la mente", come appare in Locke e Hume, sono sostituite dalle espressioni "l'entità reale" e "la occasione reale", tra loro sinonime.

Due difetti che si trovano ugualmente in Locke e in Hume sono, primo, la confusione fra una "idea" lockiana e la coscienza di tale idea; e, secondariamente, le relazioni poste tra le "idee" di sensazioni e le "idee" di riflessioni. Nel linguaggio humiano, questo secondo punto riguarda le relazioni fra le "impressioni della sensazione" e le "impressioni della riflessione". Hume e Locke, con la propensione iperintellettualistica prevalente fra i filosofi, assumono che i

sentimenti emotivi siano necessariamente derivati dalle sensazioni. Le cose non stanno assolutamente così; la correlazione fra tali sentimenti e le sensazioni è nell'insieme un effetto secondario. Le emozioni spazzano via in modo evidente le sensazioni e si legano agli oggetti "particolari" rispetto ai quali — nell'espressione lockiana — certe "idee" sono "determinate". Limitare la nostra prensione di altre entità reali alla mediazione delle sensazioni private è puro mito. La dottrina opposta è più vicina alla verità: il modo più primitivo dell'oggettivazione avviene tramite il tono emotivo, e soltanto in organismi eccezionali l'oggettivazione sopravviene con qualche efficacia tramite la sensazione. Nella loro dottrina su questo punto Locke e Hume probabilmente non fecero che seguire la tradizione medioevale; e tramandarono la tradizione ai loro successori. Ciò non di meno la dottrina non è fondata su alcuna necessità di pensiero e manca di conferma empirica. Se consideriamo la cosa fisiologicamente, il tono emotivo dipende soprattutto dalla condizione di visceri che sono particolarmente impotenti nel generare sensazioni. Così l'intera nozione di prensione dovrebbe essere invertita. Noi prendiamo altre entità reali, in modo più primitivo mediante la diretta mediazione del tono emotivo, e solo in modo secondario ed intermittente grazie alla mediazione diretta del senso. I due modi si fondono con effetti importanti sulla nostra conoscenza percettiva. Questo argomento deve essere riservato (cfr. parti III e IV) ad una ulteriore discussione; ma è fondamentale nella filosofia dell'organismo. Ciò che rende difficile appellarsi alla psicologia moderna, al fine di un'indagine preliminare della natura della esperienza, è che tanta parte di quella scienza è basata sul presupposto della mitologia sensistica. Così le più semplici e ingenui indagini di Locke e Hume sono filosoficamente le più utili.

Più avanti, nella parte III, una "prensione" sarà analizzata in "soggetto prendente", "oggetto preso", e "forma soggettiva". La filosofia dell'organismo segue Locke nell'ammettere "cose esteriori" particolari entro la categoria dell'"oggetto preso". Segue anche Hume nell'ammissione che egli fa alla fine della appendice al *Trattato*: "Se avessi detto che due idee dello stesso oggetto possono essere differenti soltanto per il loro *esser sentite* diversamente, sarei stato più vicino alla verità". Quello che Hume chiama qui "esser sentito" è allargato nella filosofia dell'organismo nella dottrina della "forma soggettiva". Ma c'è ancora un'altra differenza ineliminabile fra alcune prensioni, cioè la diversità dei soggetti prendenti, quando le due prensioni sono diverse sotto quell'aspetto. Gli usi successivi del termine "sentire" sono nel senso del tipo "positivo" delle prensioni, e *non* nel senso in cui Hume lo usa nella citazione fatta sopra.

L'approssimazione della filosofia dell'organismo alla dottrina di Santayana della "fede animale" è effettuata con questa dottrina dell'oggettivazione operata con la mediazione del "sentimento".

Santayana negherebbe che la "fede animale" abbia in se stessa la presenza di un qualsiasi dato. Questo diniego è fatto, si può presumere, in ossequio alla dottrina sensistica, che ogni conoscenza del mondo esterno nasce dalla mediazione delle sensazioni private. Se ammettiamo che il termine "fede animale" descrive un tipo di percezione che è stato trascurato dalla tradizione filosofica, allora praticamente tutta la discussione¹⁹ di Santayana si accorda con la filosofia organica.

La divergenza da, e l'analogia con, la dottrina di Santayana può essere compresa citando due frasi: "Pro-

¹⁹ Cfr. il suo *Scepticism and Animal Faith*.

pongo quindi di usare la parola esistenza... per designare non i dati dell'intuizione ma i fatti, o gli eventi che si crede avvengano nella natura. Questi fatti o eventi includeranno, in primo luogo, le intuizioni stesse, o stati di coscienza, come dolori o piaceri, e tutte le esperienze ricordate e il discorso mentale; e secondariamente le cose e gli eventi fisici che abbiano una relazione trascendente con i dati dell'intuizione che, nella fede, possono essere usati come loro segni..."

Si può osservare di passaggio che questa citazione illustra l'ammirevole chiarezza di pensiero di Santayana, una caratteristica che egli ha in comune con gli uomini di genio del diciassettesimo e diciottesimo secolo. Ora il punto preciso in cui Santayana diverge dalla filosofia organica è nella sua assunzione implicita che le "intuizioni stesse" non possono essere fra i "dati dell'intuizione", cioè dati di altre intuizioni. Questa possibilità è ciò che Santayana nega e la filosofia organica afferma.

Sotto questo aspetto Santayana dà voce alla posizione che, implicitamente o esplicitamente, pervade la filosofia moderna. Egli si distingue soltanto per la chiarezza del suo pensiero. Se si ammette la posizione di Santayana, c'è un velo fenomenico, una credulità primitiva associata all'azione e alla valutazione, e un simbolismo misterioso del velo rispetto alla realtà al di là del velo. La sola differenza fra tali filosofi sta nella loro lettura del simbolismo, alcuni vi leggono più ed altri meno. Non ci può essere scelta fra di loro, dal momento che non ci sono principi razionali che penetrino dal velo allo scuro sfondo della realtà.

La filosofia organica nega questa dottrina perché, prima di tutto, è contraria alla esperienza ingenua, in secondo luogo la "memoria" è un caso specialissimo di atto antecedente della esperienza che diviene un dato dell'intuizione per un altro atto dell'esperienza, in ter-

zo luogo, la dottrina rifiutata deriva dalla incomprendimento lockiana, già notata prima (cfr. parte II, cap. I, sez. VI), del fatto che la semplicità logica non può essere identificata con la priorità nel processo concrecente. Locke, nei suoi primi due libri, tenta di costruire l'esperienza con gli elementi basilari delle "idee" semplici delle sensazioni. Queste idee semplici sono praticamente le "intuizioni delle essenze", di Santayana. Santayana esplicitamente ripudia questa incomprendimento, ma nel fare così egli spazza via uno dei fondamenti della sua dottrina. Una quarta ragione per il rifiuto della dottrina è che ci si apre in tal modo la via per uno schema razionale di cosmologia nel quale una realtà finale è identificata con gli atti dell'esperienza.

DA CARTESIO A KANT

1. Un paragone dei modi differenti in cui Cartesio e Locke, rispettivamente, concepirono l'estensione delle loro ricerche, chiarisce immediatamente l'importantissimo cambiamento che Locke introdusse nella tradizione del pensiero filosofico. Cartesio pose la domanda metafisica fondamentale: Che cosa vuol dire essere un'entità reale? Egli trovò tre tipi di entità reali, cioè menti pensanti, corpi estesi e Dio. Il suo termine per indicare un'entità reale fu "sostanza". La proposizione fondamentale per cui l'analisi della realtà poteva essere portata a termine prese la forma di predicare una qualità della sostanza in questione. Una qualità o era un accidente o un attributo essenziale. Nella filosofia cartesiana c'era posto per tre tipi distinti di cambiamento: uno era il cambiamento degli accidenti di una sostanza durevole; un altro era la creazione di una sostanza individuale; e il terzo era il cessare dell'esistenza di una sostanza durevole. Qualsiasi individuo appartenente ad uno dei due primi tipi di sostanze non aveva bisogno di alcun altro individuo di uno di questi tipi per esistere, ma aveva bisogno del concorso di Dio. Così gli attributi essenziali di una mente erano la sua dipendenza da Dio e i suoi pensieri; e gli attributi essenziali di un corpo erano la sua dipendenza da Dio e la sua

estensione. Cartesio non applica il termine "attributo" alla "dipendenza da Dio"; ma essa è un elemento essenziale nella sua filosofia. È del tutto ovvio che le relazioni accidentali fra diverse sostanze individuali costituiscono una grande difficoltà per Cartesio. Per poter essere incluse nel suo schema del mondo reale devono essere qualità di una sostanza. Così una relazione è la correlazione di una coppia di qualità, di cui una appartiene esclusivamente ad un individuo e l'altra esclusivamente all'altro individuo. La correlazione stessa deve essere riferita a Dio come una delle sue qualità accidentali. Questo è esattamente il procedimento usato da Cartesio nella sua teoria delle idee rappresentative. In questa teoria l'individuo percepito ha una qualità, l'individuo percipiente ne ha un'altra, che è l'"idea" rappresentante questa qualità; Dio è conscio della correlazione e la conoscenza che il percipiente ha di Dio lo assicura della veracità della sua idea. Non è necessario criticare questa descrizione artificiosissima di quello che il senso comune considera come la nostra conoscenza diretta di altre entità reali. Ma è la sola descrizione consistente con il materiale metafisico offerto da Cartesio, insieme all'assunzione di una molteplicità di entità reali. In questa assunzione di una molteplicità di entità reali la filosofia dell'organismo segue Cartesio. Tuttavia è ovvio che ci sono solo due modi per uscire dalle difficoltà cartesiane; un modo è ricorrere a qualche forma di monismo; l'altro, ricostruire il meccanismo della metafisica cartesiana.

Ma Cartesio afferma un principio che è la base di ogni filosofia. Egli sostiene che l'intera piramide della conoscenza è basata sull'operazione immediata del conoscere che è o un elemento essenziale (per Cartesio), o un elemento concomitante nella composizione di una entità reale immediata. Questo è anche un primo prin-

cipio per la filosofia dell'organismo. Ma Cartesio consente alla proposizione del tipo soggetto-predicato, e alla tradizione filosofica che ne deriva, di determinare il suo successivo sviluppo metafisico. Nella sua filosofia, "realtà" significava "essere una sostanza con qualità inerenti". Nella filosofia dell'organismo l'occasione percipiente è il suo proprio criterio della realtà. Se nella sua conoscenza compaiono altre entità reali, questo può accadere soltanto perché esse si conformano al suo criterio della realtà. Ci può essere evidenza di un mondo di entità reali solo se l'entità reale immediata le mostra come essenziali alla propria composizione. La nozione cartesiana di un'esperienza non essenziale del mondo esterno è completamente estranea alla filosofia organica. Questo è il punto radicale della divergenza ed è la ragione per cui la filosofia organica deve abbandonare qualsiasi approccio alla nozione della realtà come sostanza-qualità. La filosofia organica interpreta l'esperienza come l'"auto-godimento di essere uno fra i molti, e di essere uno nascente dalla composizione di molti". Cartesio interpreta le esperienze come significanti l'auto-godimento, da parte di una sostanza individuale, della sua qualificazione mediante idee.

2. Locke esplicitamente rifiuta la metafisica. La sua ricerca ha una estensione limitata: "Essendo questo perciò il mio scopo, di investigare nell'originale la certezza e l'estensione della conoscenza umana, insieme con i fondamenti ed i gradi dell'opinione, della fede e dell'assenso, non mi occuperò per il momento della considerazione fisica della mente, né mi preoccuperò di esaminare in che cosa consista la sua essenza... sarà sufficiente, per il mio scopo presente, considerare le facoltà umane di discernimento di un uomo, così come sono impiegate negli oggetti con cui hanno a che fa-

re... ”¹ L'importanza durevole dell'opera di Locke viene dal suo candore, dalla chiarezza ed adeguatezza con cui egli mostrò l'evidenza, senza lasciarsi influenzare dai preconcetti dalla teoria metafisica. Egli spiegò, nel senso di mostrare chiaramente, e non in quello più comune di “dissolvere”. Per un ironico sviluppo della storia del pensiero, i successori di Locke che si arrogarono il titolo di “empiristi” si sono soprattutto occupati di dissolvere gli ovvi fatti dell'esperienza in obbedienza alla dottrina aprioristica del sensismo, ereditato da quella filosofia medioevale che essi disprezzavano. Il *Saggio* lockiano è una preziosissima miniera per coloro che vogliono confrontare le loro costruzioni metafisiche con un ricorso ai fatti.

Hume restrinse la sua spiegazione a causa di questa teoria aprioristica, che egli dichiara esplicitamente nella prima citazione da noi fatta dal suo *Trattato*, nel capitolo precedente. Non la si ripeterà mai troppo sovente: “Possiamo osservare che è universalmente ammesso dai filosofi, ed è inoltre piuttosto ovvio di per se stesso, che nulla è mai realmente presente nella mente, eccetto le sue percezioni o impressioni ed idee; e che gli oggetti esterni sono conosciuti da noi soltanto mediante quelle percezioni a cui danno origine. Odiare, amare, pensare, sentire, vedere; tutto questo non è altro che percepire.”

Hume, d'accordo con quello che “è universalmente ammesso dai filosofi”, interpreta questa dichiarazione in un significato sensistico. Secondo questo significato, una impressione non è altro che un caso particolare della coscienza mentale di un universale, che o può essere semplice, o può essere un modo di unione di molti universali semplici. Per Hume odiare, amare, pensare, sentire, non sono altro che percezioni derivate da queste

¹ Cfr. il *Saggio*, I, I, 2,

impressioni fondamentali. Questo è l'aprioristico dogma sensistico, che vincola tutte le scoperte humane nel campo dell'esperienza. È probabile che Locke abbia avuto in mente questo dogma in tutta quanta la prima parte del suo *Saggio*. Ma Locke non ricercava la coerenza con un dogma aprioristico. Inoltre nell'esperienza egli trova “idee” con caratteristiche che le “determinano a questo o a quell'esistente particolare”. Tale incoerenza con il loro dogma scandalizza gli empiristi, che rifiutano di ammettere l'esperienza, nuda ed impudica, priva della loro aprioristica foglia di fico. Locke dichiara semplicemente quello che in pratica nessuno mette in dubbio. Ma Locke sarebbe stato d'accordo con Hume nel rifiutare di ammettere che le “idee della riflessione” possano essere direttamente “determinate rispetto a qualche esistente particolare”, senza l'intervento delle “idee della sensazione”. Sotto questo aspetto Locke era un sensista, e la filosofia dell'organismo non è sensistica. Ma la rinuncia lockiana alla metafisica lo condusse solo ad uno stadio di pensiero nel quale la metafisica è necessaria alla chiarezza. I problemi riguardanti la condizione di un “esistente particolare”, e di una “idea determinata rispetto a un esistente particolare”, esigono una discussione metafisica. Locke non si stanca mai di screditare la nozione di “sostanza”, ma non suggerisce alcun'altra categoria da impiegarsi in sua vece nell'analisi delle nozioni di “entità reale” e di “realtà effettiva”. Il suo *Saggio*, comunque, contiene una linea di pensiero che può svilupparsi in una metafisica. In primo luogo egli chiaramente sostiene che le idee di esistenti particolari — per esempio l'idea che il bambino ha di sua madre — costituiscono i dati fondamentali che il funzionamento mentale fonde in unità mediante un determinato processo di assorbimento, che comprende il confronto, la accentuazione e l'astrazione. Egli sostiene inoltre che si

debbono attribuire a particolari esistenti "facoltà", dalle quali è condizionata la costituzione di altri particolari. Analogamente, sostiene che la costituzione di esistenti particolari deve essere descritta in modo da mostrare le loro "capacità" di essere condizionati da tali "facoltà" di altri particolari. Egli sostiene ancora che tutte le qualità hanno in sé, in certo senso, un elemento di relazione. Forse, sebbene Locke non lo dica, questa nozione dell'elemento di relazione presente nelle qualità è illustrata nel passo seguente: "Inoltre, si troverebbe difficilmente una cosa particolare esistente, che in alcune sue idee semplici non comunichi con una quantità, ora più grande ora più piccola, di esseri particolari..."² Locke esprime qui la nozione di una identità fra due idee semplici nella forma di una "comunicazione" fra gli esistenti particolari che possiedono quella qualità comune. Questo passo, inoltre, illustra l'abitudine lockiana di usare il termine "idea", in un senso diverso da quello di contenuto particolare di un atto di coscienza. Infine la nozione che Locke ebbe del passare del tempo è che qualcosa sta "continuamente perendo". Se egli avesse compreso la nozione che l'entità reale "perisce" nel passare del tempo, in tal modo che nessuna entità reale muta, egli sarebbe arrivato al punto di vista della filosofia dell'organismo. Egli parla di: "parti di successione che continuamente periscono".³ Qui come altrove l'aver Locke trascurato i problemi ultimi si ritorce contro di lui. Nulla può rendere le varie parti del suo *Saggio* reciprocamente consistenti. Egli non fa mai una revisione delle categorie di sostanza-qualità, che restano presupposte in tutti i fondamenti della sua dottrina delle idee. Questi libri sono implicitamente dominati dalla nozione delle

² Cfr. il *Saggio*, III, IX, IV.

³ Cfr. II, XIV, I.

idee, come semplici qualificazioni della mente intesa come sostrato. Nel terzo libro del *Saggio* egli sembra passare all'applicazione della dottrina delle idee da lui stabilita al problema subordinato della funzione del linguaggio. Ma tacitamente introduce una nuova dottrina delle idee, che è difficilmente conciliabile con la dottrina sensistica dei libri precedenti. Hume si concentra sulla dottrina dei primi libri di Locke; la filosofia dell'organismo si concentra su quella degli ultimi libri del *Saggio*. Se il *Saggio* lockiano deve essere interpretato come uno schema coerente di pensiero, indubbiamente ha ragione Hume; ma tale interpretazione fa violenza al contributo lockiano alla filosofia.

3. Nella filosofia dell'organismo si assume che un'entità reale sia composta. La "realtà" è l'esemplificazione fondamentale della composizione; tutti gli altri significati di "composizione" si riferiscono a questo significato radicale. Ma "realtà" è un termine generale, che indica semplicemente questo tipo ultimo di unità composta: ci sono molte unità composte alle quali questo termine generale si applica. Non c'è un fatto generale di composizione, non esprimibile nei termini delle costituzioni composte delle occasioni individuali. Ogni proposizione entra nella costituzione di una qualche entità reale, o altrimenti nella costituzione di molte entità reali. Questo è soltanto un altro modo di formulare il "principio ontologico". Segue dal principio ontologico, così interpretato, che la nozione di un "mondo comune" deve trovare la sua esemplificazione nella costituzione di ogni entità reale presa in se stessa per l'analisi. Perché una entità reale non può essere membro di un "mondo comune", se non nel senso che il "mondo comune" sia un componente della sua stessa costituzione. Ne segue che ogni elemento dell'universo,

incluse tutte le altre entità reali, è un componente della costituzione di ogni entità reale. Questa conclusione è già stata sfruttata sotto la denominazione di "principio della relatività". Questo principio della relatività è l'assioma mediante cui il principio ontologico si salva dal cadere in un monismo estremo. Hume adombra questo principio nella sua nozione della "ripetizione".

È ora necessario qualche principio per salvare le entità reali dall'essere ripetizioni indifferenziate, una dell'altra, con una semplice differenza numerica. Questo requisito è offerto dal "principio della rilevanza intensiva". La nozione di rilevanza intensiva è fondamentale per il significato di concetti come "possibilità alternative mutuamente esclusive", "più o meno", "importante o trascurabile". Il principio afferma che qualsiasi elemento dell'universo, per quanto improbabile come pensiero astratto, o remoto come entità reale, ha una propria gradazione di rilevanza, in quanto è preso nella costituzione di ogni entità reale; avrebbe potuto aver una maggiore o anche una minore rilevanza, sino allo zero di rilevanza, implicito nella prensione negativa; ma di fatto esso ha proprio *quella* rilevanza, per cui trova la sua condizione nella costituzione di *quella* entità reale. Si ricorderà che Hume trova necessario introdurre la nozione di variazioni di "forza e vivacità". Egli fa qui un'applicazione particolare — e, credo, un'applicazione non riuscita — del principio generale della rilevanza intensiva.

C'è interconnessione fra i gradi di rilevanza degli elementi differenti della stessa entità reale. Questo fatto dell'interconnessione è affermato nel "principio della compatibilità e del contrasto". Ci sono elementi che, in certe gradazioni rispettive di rilevanza, sono contrari l'uno all'altro; di modo che quegli elementi, con

le loro intensità rispettive di rilevanza, non possono coesistere nella costituzione di una entità reale. Se un gruppo di elementi, con la loro varietà di rilevanza, possono coesistere in un'entità reale, allora il gruppo, per quanto così variamente rilevante, è un gruppo compatibile. Le varie essenze specifiche di un genere mediante cui un'entità reale può appartenere ad una o ad un'altra specie, ma non a più di una, esemplificano l'incompatibilità fra due gruppi di elementi. Inoltre, in quanto un'essenza specifica è complessa, l'essenza specifica è necessariamente composta di elementi compatibili, e c'è stata qualche esemplificazione della specie. Ma i "sentimenti" sono le entità che sono primariamente "compatibili" o "incompatibili". Ogni altro uso di questi termini è derivato.

Le parole "effettivo" e "potenziale" sono prese in questa esposizione in sensi antitetici. Nel loro senso primario, esse qualificano gli "oggetti eterni". Questi oggetti eterni determinano *come* il mondo delle entità reali entri nella costituzione di ognuno dei suoi membri tramite i suoi sentimenti. Essi esprimono anche *come* la costituzione di ogni entità reale sia analizzabile in fasi, in rapporto di presupposte e presupponenti. Gli oggetti eterni esprimono *come* la fase precedente è assorbita nella fase susseguente senza esserne limitata, ma con le aggiunte necessarie per la determinazione di un'entità reale nella forma della soddisfazione individuale. Le *entità reali* entrano nelle costituzioni reciproche nei *limiti* imposti dalle incompatibilità⁴ dei sentimenti. Tali incompatibilità riducono ad intensità zero, chiamata "irrilevanza", vari elementi

⁴ Il Dr. H. M. Sheffer ha messo in rilievo l'importanza logica fondamentale della nozione di "incompatibilità"; cfr. *Trans. Amer. Math. Soc.*, Vol. XIV, pp. 481-488; e Introduzione al Vol. I dei *Principia Mathematica* (2^a ediz.).

nelle costituzioni degli oggetti sentiti. Le *fasi precedenti* entrano nei loro successori con aggiunte che eliminano le indeterminazioni. I *come* delle limitazioni, e i *come* delle addizioni sono egualmente la *realizzazione* di oggetti eterni nella costituzione dell'entità reale in questione. Un oggetto eterno, indipendentemente da ogni entità reale particolare, è una potenzialità di accesso ad entità reali. Nel suo accesso ad un'entità reale, o come rilevante, o come irrilevante, esso conserva la sua potenzialità di una indefinita diversità di modi di accesso, una indeterminazione potenziale resa determinata in questo caso. L'accesso definito ad una entità reale particolare non deve essere concepito come la semplice evocazione di quell'oggetto eterno dal "non essere" all'"essere"; esso è l'evocazione della determinazione dalla indeterminazione. La potenzialità diviene realtà; e tuttavia conserva il suo messaggio di alternative che l'entità reale ha scartato. Nella costituzione di una entità reale: qualsiasi componente rosso avrebbe potuto essere verde; e qualsiasi componente amato avrebbe potuto essere freddamente apprezzato. Il termine "universale" è infelice nella sua applicazione agli oggetti eterni; perché sembra negare, ed infatti si voleva che negasse, che anche le entità reali cadono nel campo in cui si applica il principio della relatività. Se il termine "oggetti eterni" non piace, il termine "potenzialità" potrebbe fare al caso. Gli oggetti eterni sono le potenzialità pure dell'universo; e le entità reali differiscono le une dalle altre nella loro realizzazione di potenzialità. Il termine "idea", nell'uso primario che Locke ne fa nei primi due libri del *Saggio*, significa l'accesso determinato di un oggetto eterno nell'entità reale in questione. Ma egli introduce pure limitazioni della psichicità cosciente che sono qui abbandonate.

Così nella filosofia dell'organismo, al primo uso lo-

ckiano del termine "idea" corrisponde la teoria dell'"accesso" degli oggetti eterni nelle entità reali; e al suo secondo uso del medesimo termine corrisponde la teoria dell'"oggettivazione" delle entità reali. Le due dottrine non possono essere spiegate separatamente l'una dall'altra: esse sono applicazioni dei due principi fondamentali — il principio ontologico ed il principio della relatività.

I quattro stadi costitutivi di un'entità reale sono stati dichiarati sopra nella parte II, cap. III, sez. I. Essi possono essere chiamati: il dato, il processo, la soddisfazione, la decisione. I due stadi finali hanno a che fare con il "divenire", nel senso della transizione dal mondo stabilito alla nuova entità reale, in rapporto alla quale questa stabilizzazione è definita. Ma tale "definizione" deve trovarsi come un elemento nelle entità reali che la riguardano. La "stabilizzazione" che un'entità reale "trova" è il suo dato. Esso deve essere concepito come una prospettiva limitata del mondo "stabilito" offerta dagli oggetti eterni interessati. Questo dato è "deciso" dal mondo stabilito. Esso è "preso" dalla nuova entità che sopravviene. Il dato è il contenuto oggettivo dell'esperienza. La decisione, che dà luogo al dato, è un trasferimento di appetizione auto-limitata; il mondo stabilito dà la "potenzialità effettiva" che le sue molte realtà siano sentite compatibilmente; e la nuova concrescenza inizia da questo dato. La prospettiva è offerta dall'eliminazione delle incompatibilità. Lo stadio finale, la "decisione", mostra come l'entità reale, avendo raggiunto la sua "soddisfazione" individuale, aggiunge in tal modo una condizione determinata alla stabilizzazione del futuro al di là di se stesso. Così il "dato" è la "decisione ricevuta", e la "decisione" è la "decisione trasmessa". Fra queste due decisioni, ricevuta e trasmessa, giacciono i due stadi del "processo"

e della "soddisfazione". Il dato è indeterminato per quel che riguarda la soddisfazione finale. Il "processo" è l'aggiunta di quegli elementi del sentimento, mediante cui queste indeterminazioni vengono dissolte in connessioni determinate che raggiungono l'unità reale di un'entità reale individuale. L'entità reale, nel divenire se stessa, risolve anche il problema riguardo a ciò che dev'essere. Così il processo è lo stadio in cui l'idea creativa lavora alla definizione ed al raggiungimento di un'individualità determinata. Il processo è lo sviluppo e il raggiungimento di un termine finale. La progressiva definizione del termine finale è la condizione efficace del suo raggiungimento. L'unità determinata di un'entità reale è tenuta insieme dalla causa finale, tendente a un ideale definito progressivamente dalla sua relazione progressiva con le determinazioni e indeterminazioni del dato. L'ideale, esso stesso sentito, definisce quale "soggetto" nascerà dal dato; e l'ideale è anche un elemento del soggetto che viene così a nascere.

Secondo questa descrizione, la causa efficiente esprime la transizione da una entità reale ad un'altra entità reale, e la causa finale esprime il processo interno mediante cui l'entità reale diviene se stessa. C'è il divenire del dato, che deve trovarsi nel passato del mondo, e c'è il divenire del soggetto immediato del dato. Quest'ultimo divenire è il processo reale immediato. Un'entità reale è, a un tempo, il prodotto del passato efficiente, ed anche, secondo l'espressione spinoziana, *causa sui*. Ogni filosofia riconosce, in una forma o nell'altra, questo fattore di autocausazione in quello che essa considera come il fatto reale ultimo. Le parole di Spinoza sono già state citate. L'argomentazione Cartesiana assume dal fatto stesso del pensare che questa operazione liberamente prodotta è perciò costitutiva di una occasione nella durata di un'entità reale. Egli

scrive (*Meditazione II*): "Sono, esisto, è necessariamente vero ogni volta che io lo pronuncio, o lo concepisco mentalmente". Cartesio nella sua filosofia concepisce il pensatore come creatore di quel particolare pensiero. La filosofia dell'organismo inverte l'ordine, e concepisce il pensiero come un'operazione costitutiva della creazione di quel particolare pensatore. Il pensatore è il termine finale in vista del quale c'è il pensiero. In questa inversione sta il contrasto supremo fra una filosofia della sostanza e una filosofia dell'organismo. Le operazioni di un organismo sono dirette verso l'organismo come "supergetto", e non sono dirette dall'organismo come "soggetto". Le operazioni sono dirette *da* organismi precedenti e *verso* organismi immediati. Esse sono "vettrici", nel senso che indirizzano la molteplicità delle cose alla costituzione dell'unico supergetto. Il processo creativo è ritmico: va dalla pubblicità di molte cose all'intimità individuale; e ritorna dall'individuo privato alla pubblicità dell'individuo oggettivo. Il primo momento è dominato dalla causa finale, che è l'ideale; e il secondo è dominato dalla causa efficiente, che è reale.

4. Dal punto di vista della filosofia dell'organismo, bisogna dare atto a Hume d'aver posto l'accento sul "processo" inerente al fatto di essere una mente. La sua analisi di quel processo è errata nei particolari. Non poteva che esserlo; perché con Locke egli concepì erroneamente il problema come l'analisi delle operazioni mentali. Avrebbe dovuto invece concepirlo come l'analisi delle operazioni che costituiscono le entità reali. Egli avrebbe trovato allora le operazioni mentali al loro giusto posto. Kant seguì Hume in questa incomprendimento; e fu così condotto a fondare il mondo sul pensiero — dimentico della scarsa quantità del pensiero.

Ma Hume, Kant, e la filosofia dell'organismo ammettono tutti che il compito della ragione critica è l'analisi delle costruzioni; e "costruzione" è "processo". La analisi humana della costruzione che costituisce una occasione mentale è: impressioni della sensazione, idee delle impressioni della sensazione, impressioni della riflessione, idee delle impressioni della riflessione. Questa analisi può essere trovata oscuramente in Locke. Ma Hume la mostra come un processo ordinato; e poi si sforza — senza riuscirci — di esprimere in quei termini le nostre opinioni comuni, che egli condivide.

Negli empiristi posteriori il piacere del dogma ha prevalso sulla regola metafisica dell'evidenza: che dobbiamo inchinarci a quelle presunzioni, che, nonostante la critica, noi usiamo ancora per guidare le nostre vite. Tali presunzioni sono imperative nell'esperienza. Il razionalismo è la ricerca della coerenza di tali presunzioni. Hume, nella sua serie delle idee e delle impressioni derivate da impressioni di sensazioni, implicitamente ammette che la costruzione dell'esperienza è un processo di accrescimento rispetto ai dati originali. La filosofia dell'organismo, riguardo a ciò, è d'accordo con Hume. Non è d'accordo con Hume riguardo alla giusta caratterizzazione dei dati primari. Nella filosofia humana le impressioni primarie sono caratterizzate in termini universali, per esempio nella prima sezione del suo *Trattato* egli ricorre al colore "rosso" come ad un'esemplificazione. Questa è anche la dottrina dei primi due libri del *Saggio* lockiano. Ma nel terzo libro di Locke appare una dottrina differente, e i dati primari sono esplicitamente dichiarati "idee di esistenti particolari". Secondo la seconda dottrina di Locke le idee degli universali sono derivate da questi dati primari mediante un processo di paragone e di analisi. La filosofia dell'organismo concorda in linea di prin-

cipio con questa seconda dottrina di Locke. È difficile e importante determinare la misura esatta dell'accordo; perché le esposizioni di Locke e Hume includono anche le operazioni assolutamente derivate che implicano la coscienza. La filosofia organica non sostiene che gli "esistenti particolari" siano presi indipendentemente dagli universali; al contrario essa mantiene che essi sono presi con la mediazione degli universali. In altre parole, ogni realtà è presa mediante qualche elemento della sua definitezza. Questa è la dottrina della "oggettivazione" delle entità reali. Così lo stadio primario nella concrescenza di una entità reale è il modo in cui l'universo precedente entra nella costituzione dell'entità in questione, in modo da costituire la base della sua individualità nascente. Un modo opposto di guardare a questa verità è affermare che la rilevanza ad altre entità reali della sua situazione nel mondo reale è il dato iniziale del processo della sua concrescenza. Quando si desidera accentuare questa interpretazione del dato, la espressione "contenuto oggettivo" verrà usata come sinonimo del termine "dato". Naturalmente, per parlare con proprietà, gli universali a cui Hume limita il dato sono anche "oggetti"; ma l'espressione "contenuto oggettivo" serve ad eccettuare la dottrina dell'"oggettivazione" delle entità reali. Se l'esperienza non è basata su un contenuto oggettivo, non c'è modo di uscir fuori da un solipsismo soggettivistico. Ma Hume e Locke, nella loro dottrina principale, non riescono a fornire l'esperienza di alcun contenuto oggettivo. Kant, per cui il "processo" è soprattutto un processo di pensiero, accetta la dottrina humana circa il "dato"; e fa del contenuto oggettivo "apparente" il punto d'arrivo della costruzione. Fino a questo punto, il contenuto oggettivo "apparente" di Kant sembra occupare il posto della "soddisfazione" nella filosofia dell'organi-

smo. In questo modo non ci può essere una effettiva via di uscita dalla difficoltà del solipsismo. Ma Kant nel suo appello alla "ragion pratica" ammette anche la "soddisfazione" in un senso analogo a quello della filosofia dell'organismo; e mediante un'analisi del suo carattere complesso, egli arriva alle realtà ultime che, secondo la sua descrizione, non possono essere scoperte mediante alcuna analisi della "semplice apparenza". Questa è una dottrina molto complessa, che è stata ripresa in tutte le filosofie derivate da Kant. La dottrina assegna ogni entità reale a due mondi, un mondo di semplice apparenza, e l'altro formato di fatti sostanziali ultimi. A questo proposito, ossia riguardo all'assenza di "contenuto oggettivo" nel dato dell'esperienza, Santayana⁵ sembra essere d'accordo con Hume e Kant. Ma, se il suo ricorso alla "fede animale" deve essere preso come una revisione del dato sotto l'influenza della conclusione scettica della dottrina humiana, allora, nella sua seconda teoria, egli riafferma praticamente la seconda teoria lockiana. Se invece si appella alla "pratica" prescindendo dall'esame critico delle nostre fonti di informazioni, deve essere collocato accanto a Hume e Kant, sebbene differisca da essi in ogni particolare del procedimento. Dato l'antirazionalismo del soddisfatto appello humiano alla "pratica", è molto difficile capire, eccetto che come un altro esempio di antirazionalismo, la solida obiezione, condivisa da Hume e dai suoi seguaci "empiristi", contro la base antirazionalistica di certe forme di fede religiosa.

Questa tendenza anti-razionalistica, che Locke e Hume introdussero esplicitamente nella filosofia, segna il trionfo finale della reazione antirazionalistica contro il razionalismo del Medioevo. Il razionalismo è la convinzione che si può raggiungere la chiarezza soltanto spin-

⁵ Cfr. *Scepticism and Animal Faith*.

gendo la spiegazione sino ai suoi limiti estremi. Locke, che sperava di raggiungere la chiarezza finale nella sua analisi dell'intelletto umano indipendentemente dalla metafisica, era in ciò antirazionalista. Ma Hume, in quanto c'è ragione di pensare che si sia accontentato di due gruppi non coordinati di convinzioni, basati uno sull'esame critico delle nostre fonti di conoscenza, e l'altro sull'esame critico delle *convinzioni implicite* nella "pratica", raggiunge il massimo livello di antirazionalismo in filosofia, perché una "spiegazione" è un'analisi della coordinazione.

5. Il processo mediante cui un'entità reale, muovendo dal suo contenuto oggettivo, raggiunge la sua soddisfazione individuale, sarà più particolarmente analizzato nella parte III. Il carattere primario di questo processo è il suo essere individuale all'entità reale; esso esprime come il dato che implica il mondo reale diviene un componente dell'entità reale singola. Non ci deve perciò essere alcun ulteriore riferimento ad altre entità reali; gli elementi ottenibili per la spiegazione sono, semplicemente, il contenuto oggettivo degli oggetti eterni, e la concrescenza selettiva dei sentimenti, mediante cui un'entità reale diviene se stessa. Bisogna ricordare che il contenuto oggettivo è analizzabile in entità reali, entro prospettive limitate offerte alla loro stessa natura; queste prospettive limitate implicano oggetti eterni in gradazione di rilevanza. Se il "processo" fosse primariamente un processo dell'intelligenza, dovremmo notare che le "gradazioni di rilevanza" sono soltanto altri oggetti eterni in gradazione di rilevanza, e così via all'infinito. Ma non abbiamo un tipo di intelligenza che abbracci tali processi indefiniti. Di conseguenza c'è qui un regresso vizioso, se il processo è essenzialmente un processo dell'intelligenza. Ma questa non è la descri-

zione primaria di esso; il processo è un processo del "sentimento". Nel sentimento ciò che è sentito non è necessariamente analizzato; nell'intelligenza ciò che è capito è analizzato nella misura in cui è capito. L'intelligenza è una forma speciale del sentimento. Così non c'è alcun regresso vizioso nel sentimento, a causa della complessità indefinita di ciò che è sentito. Kant, nella sua "Estetica trascendentale", sottolinea la dottrina che nell'intuizione un dato complesso è intuito come uno.

Inoltre la selezione a cui allude l'espressione "concrezione selettiva" non è una selezione fra i componenti del contenuto oggettivo; perché, per ipotesi, il contenuto oggettivo è un dato. La compatibilità e incompatibilità che impongono la prospettiva, trasformando il mondo reale in un dato, sono inerenti alla natura delle cose. Così la selezione è una selezione degli oggetti eterni rilevanti, mediante cui quello che è un dato esterno è trasformato nella sua completa determinazione come un fatto interno. Il problema che la concrezione risolve è come i molteplici componenti del contenuto oggettivo possano essere unificati in un unico contenuto, sentito con la sua complessa forma soggettiva. Quest'unico contenuto sentito è la "soddisfazione", grazie a cui l'entità reale è quel particolare soggetto individuale; per usare l'espressione cartesiana, qualcosa "che non ha bisogno di nulla se non di se stesso per esistere". Nel concetto dell'entità reale nella fase della soddisfazione, l'entità ha raggiunto la distinzione individuale dalle altre cose; ha assorbito il dato e non si è ancora persa nel ritorno alla "decisione", mediante cui la sua appetizione diviene un elemento dei dati delle altre entità che la sostituiscono. Il tempo si è fermato — se solo lo potesse.

Così il processo è l'ammissione di oggetti eterni nel

loro nuovo ruolo di rivestire il dato dell'individualità del soggetto. Il dato, in quanto semplice dato, include le molteplici individualità del mondo reale. La soddisfazione include queste molteplici individualità come contribuenti subordinati a quell'unica individualità. Il processo ammette o rifiuta oggetti eterni, che con il loro assorbimento nelle forme soggettive dei vari sentimenti effettuano questa integrazione. Il raggiungimento della soddisfazione riduce tutti gli oggetti eterni che non sono "sentiti" o come determinanti la definitezza dei dati, o come determinanti la definitezza della forma soggettiva della soddisfazione, alla condizione di contrari degli oggetti eterni così sentiti. Tutte le indeterminazioni riguardanti le potenzialità dell'universo sono così risolte definitivamente per quanto riguarda la soddisfazione del soggetto in questione.

Il processo può essere analizzato geneticamente in una serie di fasi subordinate che presuppongono i loro antecedenti. Né le fasi intermedie, né il dato che è la fase primaria di tutto determinano la fase finale della individuazione determinata. Così un'entità reale, sotto lo aspetto soggettivo, non è altro che quello che l'universo è per essa, incluse le sue reazioni. Le reazioni sono le forme soggettive dei sentimenti, portate a definitezza attraverso gli stadi del processo. Una entità reale raggiunge la propria unità mediante i suoi sentimenti determinati riguardo ad ogni elemento del dato. Ogni oggettivazione individuale del dato riceve la propria prospettiva dai suoi oggetti eterni, con la loro rilevanza compatibile con la rilevanza di altre oggettivazioni. Ognuna di tali oggettivazioni, e ognuno di tali complessi di oggettivazioni si incontra nel dato con un sentimento corrispondente, di forma soggettiva determinata, fino a che i molti diventano un'esperienza unica, la soddisfazione. Le filosofie della sostanza presup-

pongono un soggetto che tardi incontra un dato, e solo allora reagisce al dato. La filosofia dell'organismo presuppone un dato che si incontra con sentimenti, e raggiunge progressivamente l'unità di un soggetto. Ma in questa dottrina "supergetto" sarebbe un termine più appropriato che "soggetto". Le "idee di riflessione" lockiane sono i sentimenti, in quanto sono entrati nella coscienza.

Proprio in riferimento ai sentimenti la nozione di "immediatezza" trova il suo significato. La semplice oggettivazione delle entità reali mediante oggetti eterni manca di "immediatezza". Essa è "ripetizione"; e questo è il contrario dell'"immediatezza". Ma il "processo" è il flusso dei sentimenti mediante cui una situazione di seconda mano raggiunge un'immediatezza soggettiva; in questo modo la forma soggettiva cancella la ripetizione, e la trasforma in una soddisfazione immediatamente sentita; l'oggettività è assorbita nella soggettività. È utile paragonare quest'analisi della costruzione di un atto di esperienza con quella di Kant. In primo luogo l'atto di esperienza kantiano è essenzialmente conoscenza. Così, tutto ciò che non è conoscenza è necessariamente rudimentale, e semplicemente in progresso verso la conoscenza. Paragonando il procedimento kantiano con quello della filosofia dell'organismo, bisogna ricordare che un contenuto oggettivo "apparente" è il termine del processo kantiano, e quindi prende nel processo, così come esso è analizzato nella filosofia dell'organismo, il posto della "soddisfazione". Nella terminologia usata da Kant all'inizio della *Critica della ragione pura*, ci si riferisce a questo contenuto oggettivo "apparente" come ad "oggetti". Inoltre egli accetta la descrizione sensistica humiana del dato. Kant mette all'inizio della sua *Critica* questa proposizione: "Gli oggetti, dunque, ci sono dati attra-

verso la sensibilità, ed essa sola ci fornisce le intuizioni; vengono però pensati attraverso l'intelletto e da esso sorgono i concetti." ⁶ Questo è allargato più tardi in una forma che rende più esplicita l'adesione kantiana alla dottrina humiana del dato: "e qui vediamo che le impressioni dei sensi danno il primo impulso all'intera facoltà della conoscenza rispetto ad essi, e producono così l'esperienza che consiste di due elementi assolutamente eterogenei, cioè a dire la materia della conoscenza, derivata dai sensi (*eine Materie zur Erkenntnis aus den Sinnen*), e una certa forma secondo cui essa è disposta, derivata dalla sorgente interna dell'intuizione pura e del pensiero puro, messo in opera dalla prima e poi produttore concetti." ⁷ Inoltre: "I pensieri senza contenuto sono vuoti, le intuizioni senza i concetti sono cieche." ⁸ In questa ultima dichiarazione la filosofia dell'organismo è d'accordo con Kant; ma per una ragione differente. È ammesso che la funzione dei concetti è un fattore essenziale alla conoscenza, di modo che "le intuizioni senza i concetti sono cieche". Ma per Kant, senza i concetti nulla può essere conosciuto, dal momento che gli oggetti correlati in un mondo conoscibile sono il prodotto della funzione concettuale, mediante la quale si introduce la forma categoriale del dato sensibile, che altrimenti è intuito nella forma di un semplice flusso spazio-temporale di sensazioni. La conoscenza richiede che questo semplice flusso sia particolarizzato dalla funzione concettuale, mediante cui il flusso viene compreso come un nesso di "oggetti". Così per Kant il processo grazie al quale si dà esperienza è un processo dalla soggettività all'og-

⁶ "Vermittelt der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen; durch den Verstand aber werden sie gedacht, und von ihm entspringen Begriffe".

⁷ Cfr. *Analitica trascendentale*, cap. II, sez. I.

⁸ Cfr. *Logica trascendentale*, Introduzione, sez. I.

gettività apparente. La filosofia dell'organismo inverte questa analisi, e spiega il processo come procedente dall'oggettività alla soggettività, cioè dall'oggettività, per cui il mondo esterno è un dato, alla soggettività, per cui c'è una esperienza individuale. Così, secondo la filosofia dell'organismo, in ogni atto di esperienza ci sono oggetti di conoscenza; ma, senza la inclusione della funzione intellettuale nell'atto d'esperienza, non c'è conoscenza.

Siamo ora arrivati a Kant, il grande filosofo che per primo, pienamente ed esplicitamente, introdusse nella filosofia il concetto di un atto d'esperienza, come funzione costruttiva, che trasforma la soggettività in oggettività, o l'oggettività in soggettività; l'ordine è senza importanza, in confronto all'idea generale. Troviamo i primi inizi della concezione in Locke ed in Hume. In verità, in Locke, il processo è concepito nel suo ordine giusto, almeno per quel che riguarda la filosofia dell'organismo. Ma l'intera nozione è soltanto vagamente e inadeguatamente concepita. La piena realizzazione di questa nozione è dovuta a Kant. La seconda metà del periodo moderno del pensiero filosofico deve essere datata da Hume a Kant. In esso lo sviluppo della cosmologia è stato reso difficile dall'accento posto sull'uno o sull'altro di questi tre equivoci:

- I) La dottrina della realtà come sostanza-qualità.
- II) La dottrina sensistica della percezione.
- III) La dottrina kantiana del mondo oggettivo come una costruzione operata dall'esperienza soggettiva.

L'influenza combinata di questi errori concomitanti ha avuto l'effetto di limitare la filosofia ad una influenza trascurabile nella formazione dei modi contemporanei di pensiero. Lo stesso Hume introduce il pericoloso appello alla "pratica" — non nella critica delle premesse, ma come supplemento alle sue con-

clusioni. Bradley, il quale rifiuta Hume, trova "inconsistente se preso come reale" il mondo oggettivo in cui viviamo, ci muoviamo, e siamo. Nessuna delle parti accorda la propria concezione filosofica di un mondo reale con il mondo dell'esperienza quotidiana.

CAPITOLO VII

IL PRINCIPIO SOGGETTIVISTICO

I. Non si esaminerà mai troppo attentamente il carattere da assegnarsi al dato dell'atto d'esperienza. L'intero sistema filosofico dipende da ciò. La dottrina humana delle "impressioni della sensazione" (*Trattato*, Libro I, parte I, sez. II) è duplice. Chiamerò una parte di questa dottrina "Il principio soggettivistico" e l'altra parte "Il principio sensistico". Generalmente le si combina sotto il titolo di "dottrina sensistica"; ma in realtà sono impliciti due principi, e molti filosofi — per esempio Locke — non sono ugualmente coerenti nella loro adesione ad entrambi. La filosofia dell'organismo nega tutte e due queste dottrine, nella forma in cui esse sono considerate in questo capitolo, sebbene accetti un principio soggettivistico riformato (Cfr. sez. II, sotto e parte II, Capo IX). Locke accettò il principio sensistico, e fu inconsistente nelle sue affermazioni riguardo al principio soggettivistico. Seppure con qualche violazione, egli accettò il secondo nei due primi libri del *Saggio*, e lo rifiutò tacitamente, ma persistentemente, nel terzo e quarto libro. Kant (nella *Critica della ragione pura*) accettò il principio soggettivistico e rifiutò il principio sensistico.

Il principio sensistico acquista un'importanza dominante, se si accetta il principio soggettivistico. L'essersi Kant reso conto di questa importanza costituì la base

del suo contributo alla filosofia. La storia della filosofia moderna è la storia dei tentativi di sfuggire alle conseguenze inflessibili del principio soggettivistico, esplicitamente o implicitamente accettato. Il grande merito di Hume e di Kant è la franchezza con cui essi fecero fronte alla difficoltà.

Il principio soggettivistico è che il dato dell'atto di esperienza può essere adeguatamente analizzato in termini di puri universali.

Il principio sensistico è che l'attività primaria dell'atto di esperienza è il semplice possesso soggettivo del dato, privo di qualsiasi forma soggettiva di ricezione. Questa è la dottrina della *semplice* sensazione.

Il principio soggettivistico deriva da tre premesse: I) l'accettazione della nozione di "sostanza-qualità" come esprime il principio ontologico ultimo; II) l'accettazione della definizione aristotelica di una sostanza primaria, come ciò che è sempre soggetto e mai predicato; III) l'assunzione che il soggetto esperiente è una sostanza primaria. La prima premessa afferma che il fatto metafisico finale deve sempre essere espresso come una qualità inerente ad una sostanza. La seconda premessa divide le qualità e le sostanze primarie in due classi reciprocamente esclusive. Le due premesse insieme sono il fondamento della distinzione tradizionale fra universali e particolari. La filosofia dell'organismo nega le premesse su cui è fondata questa distinzione. Essa ammette due classi ultime di entità reciprocamente esclusive. Una classe consiste di "entità reali", che nella tradizione filosofica sono malamente descritte come "particolari"; e l'altra di forme di definitezza, chiamate qui "oggetti eterni", che a paragone delle entità reali sono malamente descritte come "universali". Queste descrizioni imperfette sono già state considerate (parte II, cap. I, sez. V).

Cartesio sostenne con qualche lampo di inconsistenza, nascente dall'uso della "*realitas objectiva*", il principio soggettivistico riguardo al dato. Ma egli sosteneva anche che questa mitigazione del principio sensistico rendeva il "processo" dell'esperienza capace di includere una solida argomentazione dell'esistenza di Dio; e, di qui, una solida argomentazione del carattere veridico generale di quelle presunzioni intorno al mondo esterno che in qualche modo sorgessero nel processo.

Secondo la filosofia dell'organismo, soltanto mediante l'introduzione di inconsistenze nascoste nel principio soggettivistico, come esso è qui affermato, ci può essere una scappatoia da quello che Santayana chiama il "solipsismo del momento presente". Così o il tipo di scappatoia cartesiano è illusorio oppure le sue premesse non sono dichiarate completamente. Questa introduzione nascosta nasce sempre perché il senso comune è inflessibilmente oggettivista. Noi percepiamo altre cose, che sono nel mondo delle realtà, nello stesso senso in cui noi siamo. Anche le nostre emozioni sono dirette verso altre cose, inclusi naturalmente i nostri organi corporei. Queste sono le nostre persuasioni primarie, che i filosofi prendono a sezionare.

Ora, la filosofia ha sempre proceduto in base al solido principio che la sua generalizzazione deve essere basata sugli elementi primari della esperienza reale, assunti come punti di partenza. La filosofia greca ricorse alle forme comuni del linguaggio per suggerire le sue generalizzazioni. Essa trovò la tipica dichiarazione: "quella pietra è grigia"; e giunse alla affermazione generale che il mondo reale può essere concepito come una collezione di sostanze primarie qualificate da qualità universali. Naturalmente, questa non fu l'unica generalizzazione raggiunta; la filosofia greca era sottile e multiforme, ma anche non inflessibilmente coerente. Ma

questa nozione generale influenzò sempre il pensiero, esplicitamente o implicitamente.

Una teoria della conoscenza era pure necessaria. Di nuovo la filosofia partì dal solido principio, che tutta la conoscenza è basata sulla percezione. La percezione fu quindi analizzata, e si trovò che essa era la coscienza che una qualità universale qualifica una sostanza particolare. Così percepire significa cogliere una qualità universale nell'atto in cui qualifica una sostanza particolare. Ci si chiese, allora, come il percipiente percepisca; e la risposta è: mediante i suoi organi di senso. Così le qualità universali che qualificano le sostanze percepite sono, rispetto al percipiente, le sue sensazioni private riferite a sostanze particolari diverse da lui. Fino a questo punto la tradizione filosofica include, fra gli altri elementi, un fattore di oggettivismo estremo in metafisica, mediante cui la forma della proposizione del tipo soggetto-predicato è presa come esponente una verità metafisica fondamentale. Cartesio modificò la filosofia tradizionale in due modi opposti. Egli fece cadere con maggior insistenza l'accento metafisico sulle forme di pensiero del tipo sostanza-qualità. Le cose reali "non avevano bisogno di nulla eccetto che se stesse per esistere", e dovevano essere pensate nei termini delle loro qualità, concepite alcune come attributi essenziali, e altre come modi accidentali. Inoltre egli pose il principio che quelle sostanze, che sono soggetti di esperienze coscienti danno i dati primari della filosofia, cioè se stesse nell'atto di avere tale esperienza. Questa è la famosa propensione soggettivistica che entrò nella filosofia moderna per mezzo di Cartesio. Con questa dottrina Cartesio senza dubbio fece la più grande scoperta filosofica dal tempo di Platone e Aristotele. Perché la sua dottrina rovesciava decisamente la nozione che la proposizione: "questa pietra è grigia" esprima la for-

ma primaria di un fatto conosciuto, da cui la metafisica possa partire per le sue generalizzazioni. Se noi dobbiamo retrocedere all'atto soggettivo di esperienza, il punto di partenza primario è del tipo: "La mia percezione di questa pietra come grigia". Gli uomini primitivi non erano dei metafisici, e neppure erano interessati ad esprimere l'esperienza completa. Il loro linguaggio esprimeva semplicemente astrazioni utili, come: "il grigio della pietra". Ma come Colombo che non visitò mai l'America, Cartesio non ebbe coscienza dell'intera portata della sua scoperta, ed egli e i suoi successori, Locke e Hume, continuarono ad interpretare le operazioni dell'atto soggettivo di esperienza secondo le categorie di sostanza-qualità. Tuttavia, se l'aver esperienza è il fatto soggettivo costitutivo, queste categorie hanno perso ogni pretesa a qualsiasi carattere fondamentale in metafisica. Hume — per passare immediatamente all'esponente coerente di questo metodo — cercò una qualità universale che qualificasse la mente, per mezzo della spiegazione della sua esperienza percettiva. Ora, se analizziamo "la mia percezione di questa pietra come grigia" allo scopo di trovare un universale, l'unico possibile candidato è il "grigio". Di conseguenza, per Hume, il "grigio", funzionante come sensazione che qualifica la mente, è un fatto di tipo fondamentale per la generalizzazione metafisica. Ne risultano le semplici impressioni della sensazione di Hume, che formano il punto di partenza della sua filosofia. Ma questa è una gran confusione perché la mente percipiente non è grigia, e così il grigio è ora costretto a sostenere un nuovo ruolo. Dal fatto originario, "la mia percezione di questa pietra come grigia", Hume ricava la "coscienza della sensazione di grigio", e la dà come il dato ultimo di questo elemento dell'esperienza.

Nella sua ricerca di una qualità universale egli ha

rifiutato la realtà oggettiva dell'immagine della pietra: questa "realtà oggettiva" è la "*realitas objectiva*" cartesiana. La ricerca humeana venne intrapresa in obbedienza ad un principio metafisico che aveva perso ogni pretesa di validità se si accettava la scoperta cartesiana. Egli si contenta dunque della "sensazione di grigio", che è altrettanto particolare quanto la originaria immagine della pietra. Egli si rende conto di "questa sensazione di grigio". Quello che egli ha fatto è di asserire arbitrariamente che i principi "soggettivistico" e "sensistico" si riferiscono al dato dell'esperienza: la nozione "questa sensazione di grigio" non si riferisce ad alcun'altra entità reale. Hume applica così al soggetto esperiente il principio cartesiano, che esso non ha bisogno di alcuna altra entità reale per esistere. Il fatto che Hume critichi da ultimo la nozione cartesiana della mente, non cambia l'altro fatto che le sue argomentazioni precedenti presuppongono quella nozione.

Bisogna notare che Hume può soltanto analizzare la sensazione in termini di un universale e della sua realizzazione nella mente prendente. Ad esempio, per prendere i primi esempi di tale analisi che egli dà nel suo *Trattato*, troviamo "rosso", "scarlatto", "arancione", "dolce", "amaro". Così Hume descrive le "impressioni delle sensazioni" nei termini esatti in cui la filosofia dell'organismo descrive i sentimenti concettuali. Essi sono sentimenti particolari di universali, e non sentimenti di altri esistenti particolari, che esemplifichino gli universali. Hume ammette questa identificazione e non riesce a trovare nessuna distinzione se non "per forza e vivacità". Egli scrive: "La prima circostanza che colpisce il mio occhio, è la grande somiglianza fra le nostre impressioni e idee in ogni particolare, eccetto il loro grado di forza e vivacità".

In contrasto con Hume, la filosofia dell'organismo

mantiene "questa pietra come grigia" dentro al dato dell'esperienza in questione. Essa è, infatti, il "dato oggettivo" di un certo sentimento fisico, che appartiene ad un tipo originato in una fase tarda di concrescenza. Ma questa dottrina accetta pienamente la scoperta cartesiana, che l'esperienza soggettiva è la situazione metafisica primaria che si offre all'analisi della metafisica. Questa dottrina è il "principio soggettivistico riformato", menzionato prima in questo capitolo. Di conseguenza la nozione "questa pietra come grigia" è una astrazione derivata, necessaria invero come elemento della descrizione del sentimento fondamentale dell'esperienza, ma illusoria come punto di partenza metafisico. Questa astrazione derivata è chiamata un'"oggettivazione".

La giustificazione di questo procedimento è, in primo luogo, il senso comune, e, secondariamente, che si evitano le difficoltà scaturite dai principi soggettivistico e sensistico della filosofia moderna. La scoperta fatta da Cartesio sul versante del soggettivismo ha bisogno di essere controbilanciata da un principio "oggettivistico" riguardo al dato dell'esperienza. Inoltre, con l'avvento del soggettivismo cartesiano, la categoria di sostanza-qualità ha perduto ogni pretesa alla supremazia metafisica; e, con questa rinuncia alla sostanza-qualità, possiamo rifiutare la nozione di sostanze individuali, ognuna con il suo mondo privato di qualità e sensazioni.

2. Nella filosofia dell'organismo la conoscenza si riduce a una fase intermedia del processo. Il riconoscimento appartiene al genere delle forme soggettive che sono ammesse, o non ammesse, alla funzione di assorbire il contenuto oggettivo nella soggettività della soddisfazione. La sua "importanza" non è perciò un elemento necessario della concreta entità reale. Nel caso di una simile entità, essa può semplicemente costituire

un esempio di quello che Locke chiama "una capacità". Se consideriamo la società delle occasioni reali successive nella sequenza storica che forma la vita di un oggetto durevole, alcune delle prime occasioni reali possono essere senza conoscenza, ed alcune delle ultime possedere conoscenza. In tal caso l'uomo che non conosceva è diventato l'uomo che conosce. Non c'è nulla di sorprendente in questa conclusione; accade giornalmente alla maggior parte di noi, quando dormiamo la notte e ci svegliamo al mattino. Ogni entità reale è capace di conoscenza, e c'è gradazione nell'intensità dei vari elementi della conoscenza; ma, in generale, la conoscenza sembra essere trascurabile, senza una particolare complessità nella costituzione di una qualche occasione reale.

Noi — come oggetti durevoli dotati di ordine personale — oggettiviamo le occasioni del nostro passato con particolare completezza nel nostro presente immediato. Troviamo in quelle occasioni, in quanto conosciute dal nostro punto di vista presente, una variazione, sorprendente per estensione e intensità, della nostra conoscenza realizzata. Dormiamo; siamo mezzi svegli; siamo vividamente assorbiti entro una piccola regione di pensiero astratto e dimentichi del mondo circostante; ci preoccupiamo delle nostre emozioni — un torrente di passione — di esse e di null'altro; siamo morbosamente dispersivi nell'estensione della nostra attenzione; e finalmente ricadiamo nel temporaneo oblio del sonno o dell'incoscienza. Inoltre possiamo ricordare fattori esperiti nel nostro passato immediato, che allora non abbiamo notato. Quando esaminiamo la storia variegata della nostra capacità di conoscenza, il senso comune ci permette di credere che le operazioni del giudizio, operazioni che richiedono una definizione in termini di apprensione cosciente, sono le operazioni fondamentali dell'esistenza, e come attributo essenziale di un'entità

reale, o come il culmine ultimo nel quale l'esperienza raggiunge l'unità!

Il caso generale¹ della percezione cosciente è la percezione negativa, cioè "percepire questa pietra come non grigia". Il "grigio" ha allora accesso nel suo pieno carattere di novità concettuale, che esemplifica un'alternativa. Nel caso positivo, "percepire questa pietra come grigia", il grigio ha accesso nel suo carattere di novità possibile, ma di fatto accentua con la sua conformità il grigio del dato ciecamente sentito. La coscienza è il sentimento della negazione: nella percezione della "pietra come grigia", tale sentimento è nel più semplice germe; nella percezione della "pietra come non grigia" tale sentimento è pienamente sviluppato. Così la percezione negativa è il trionfo della coscienza. Finalmente essa si leva sino alle cime della libera immaginazione, in cui le novità concettuali esplorano un universo in cui non sono esemplificate come dati.

La coscienza è la forma soggettiva implicita nel sentimento del contrasto fra la "teoria" che può essere errata ed il fatto che è "dato". Così la coscienza implica il levarsi ad importanza del contrasto fra gli oggetti eterni designati dalle parole "qualsiasi" e "proprio quello". La percezione cosciente è perciò la forma più primitiva di giudizio. La filosofia organica sostiene che la coscienza nasce soltanto in una tarda fase derivata di integrazioni complesse. Se un'occasione reale è tale che le fasi di questo tipo sono trascurabili nella sua concrescenza, allora nella sua esperienza non c'è conoscenza; per il fatto che la coscienza è una forma soggettiva che appartiene alle fasi tardive, le prensioni che essa irradia direttamente sono di tipo "impuro". La coscienza illumina i tipi più primitivi di prensione soltanto in quanto queste prensioni sono ancora elementi

¹ Cfr. parte III per una descrizione completa.

dei prodotti dell'integrazione. Così quegli elementi della nostra esperienza che si distinguono chiaramente e distintamente nella nostra coscienza non ne sono i fatti basilari, bensì le modificazioni derivate che sorgono nel processo. Per esempio, la coscienza illumina soltanto debolmente le prensioni nel modo della efficacia causale, perché queste prensioni sono elementi primitivi della nostra esperienza. Ma le prensioni nel modo della immediatezza di presentazione sono fra quelle prensioni che noi abbiamo con più vivida coscienza. Queste prensioni sono tardi derivati della concrescenza di un soggetto esperiente. Le conseguenze del trascurare questa legge, che gli elementi derivati tardivamente sono illuminati dalla coscienza più chiaramente che gli elementi primitivi, sono state fatali all'analisi corretta di un'occasione esperiente. Infatti la maggior parte delle difficoltà della filosofia è prodotta da ciò. L'esperienza è stata spiegata in un modo completamente capovolto, mettendo avanti la parte sbagliata. In particolare si sono fatte derivare l'esperienza emotiva e deliberata dalle humane impressioni della sensazione.

Per concludere: I) la coscienza è una forma soggettiva nascente nelle fasi più alte della concrescenza; II) la coscienza illumina soprattutto la fase più alta in cui sorge, e soltanto derivatamente le prime fasi, in quanto esse rimangono come componenti nella fase più alta; III) ne segue che l'ordine in cui gli oggetti sorgono, chiaramente e distintamente, nella coscienza non è l'ordine della priorità metafisica.

3. La forma fisica primitiva è emotiva — emozione cieca — ricevuta come sentita altrove in un'altra occasione e fatta propria conformemente come passione soggettiva. Nel linguaggio appropriato agli stadi più alti di esperienza, l'elemento primitivo è la *simpatia*, cioè,

sentire il sentimento *in* un altro e sentire conformemente *con* un altro. Siamo così abituati a considerare l'alta astrazione "la pietra come verde", che abbiamo difficoltà nel prendere coscienza che la nozione di "verde" qualifica un'emozione. Tuttavia, i sentimenti estetici, per cui c'è un'arte figurativa, non sono altro che i prodotti dei contrasti di una varietà di colori che qualificano l'emozione, contrasti che sono resi possibili dalla loro reciproca rilevanza strutturale. La separazione dell'esperienza emotiva dalla intuizione presentativa è una alta astrazione del pensiero. Così l'esperienza primitiva è fatta di sentimenti emotivi, sentiti nella loro rilevanza ad un mondo trascendente. Il sentimento è cieco e la rilevanza è vaga. Inoltre il sentimento, ed il riferimento ad un mondo esteriore, trapassano nell'appetizione, che è il sentimento della rilevanza determinata ad un mondo che sta per venire all'essere. Nella terminologia della fisica quest'esperienza primitiva è un "sentimento vettore", cioè un sentimento che proviene da un al di là che è determinato e punta verso un al di là che deve essere determinato. Ma il sentimento è soggettivamente radicato nell'immediatezza dell'occasione presente; è quello che l'occasione sente per se stessa, in quanto deriva dal passato e si immerge nel futuro. In questa trasmissione vettrice del sentimento primitivo, la primitiva offerta di estensione per il contrasto è assicurata dalle pulsazioni dell'emozione, che nella divisione coordinata delle occasioni (Cfr. parte IV) compaiono come lunghezze d'onda e vibrazioni. In ogni particolare epoca cosmica, l'ordine della natura ha assicurato la necessaria differenziazione di funzione, in modo da evitare incompatibilità, raggruppando ciascuno dei dati sensoriali caratteristici di quella epoca in una associazione dotata di una pulsazione definita. Così la trasmissione di ciascun dato sensoriale è associata alla propria lun-

ghezza d'onda. In fisica, tale trasmissione può essere concepita come corpuscolare o ondulatoria, secondo la importanza speciale di certi tratti particolari del caso considerato. Le fasi più alte dell'esperienza aumentano la dimensione dell'estensione, e provocano contrasti di tipo più alto. L'urto di emozioni non coordinate è evitato nelle categorie più basse: l'aspetto di inibizione e di soddisfazione transitoria è diminuito. L'esperienza si realizza come elemento di ciò che è perenne. (Cfr. parte V, cap. II), e come incarnante in sé la componente perenne dell'universo. Questo vantaggio non implica necessariamente la coscienza. Inoltre implica una accresciuta enfasi soggettiva. L'occasione è diventata meno un dettaglio e più una totalità, per quello che riguarda la sua esperienza soggettiva. Il sentimento di questa estensione, con il suo aumento di permanenza, prende la forma di una cieca euforia, che può diventare autodistruttiva per eccesso di enfasi soggettiva. Le inibizioni dell'euforia, per mancanza di un'estensione adeguata alla combinazione dei contrari inerenti all'ambiente, conduce alla distruzione del tipo di ordine in questione. Ogni aumento di sensibilità richiede un'evoluzione verso l'adattamento. Bisogna ricordare, però, che l'emozione nell'esperienza umana, o anche nell'esperienza animale, non è semplice emozione. Essa è emozione interpretata, integrata, e trasformata in categorie più alte del sentimento. Ma, anche così, gli elementi emotivi appetitivi della nostra esperienza cosciente sono quelli che rassomigliano più da vicino agli elementi basilari di tutta la esperienza fisica.

4. La diversità fra i vari stadi della concrescenza consiste nei diversi modi di accesso degli oggetti eterni implicati. La decisione immanente, per cui si ha un sopravvenire di stadi in una entità reale, è sempre l'ele-

mento determinante di un processo di integrazione, mediante il quale si arriva al completamento, almeno a quel completamento formale che è proprio di un'entità reale singola. Questa determinazione ha origine nelle prensioni concettuali che concorrono all'integrazione delle prensioni fisiche, che modificano sia i dati che le forme soggettive.

La limitazione, per cui c'è una riduzione prospettica degli oggetti eterni presenti nello sfondo, è la caratteristica della decisione. La decisione trascendente include la decisione divina. Dio è l'entità reale in virtù della quale l'*intera* molteplicità degli oggetti eterni ottiene la sua rilevanza graduata in ogni stadio della concrescenza. Senza Dio non ci potrebbe essere nessuna novità rilevante. Qualsiasi cosa nasca nell'ambito delle entità reali dalla decisione divina, nasce prima concettualmente, ed è poi tramutata nel mondo fisico (Cfr. parte III). Nella "decisione trascendente" c'è una transizione dal passato all'immediatezza del presente; e nella "decisione immanente" c'è il processo di acquisizione della forma soggettiva e l'integrazione dei sentimenti. In questo processo la creatività, universale in tutta la realtà, è caratterizzata dal dato del passato; e va incontro a questo dato morto — universalizzato in un carattere della creatività — con la vivificante novità della forma soggettiva, selezionata tra le molteplicità della potenzialità pura. Nel processo il vecchio va incontro al nuovo, e questo incontro costituisce la soddisfazione di un individuo particolare immediato. Gli oggetti eterni, in ognuno dei loro modi di accesso soggettivo, funzionano allora quali novità soggettive, incontrando il dato oggettivo del passato. La parola "sentimento" è semplicemente un termine tecnico; ma è stato scelto per suggerire quell'operazione attraverso cui la realtà concrescente si appropria del

dato in modo da farlo proprio. Ci sono tre fasi successive di sentimenti, cioè una fase di sentimenti "conformi", una di sentimenti "concettuali", e una di sentimenti "comparativi", includendo i sentimenti "proposizionali" in quest'ultimo tipo. Nei sentimenti conformi il *come* del sentimento riproduce quello che è sentito. Una qualche conformità è necessaria come base della transizione vettrice per cui il passato è sintetizzato con il presente. Il singolo oggetto eterno, nella sua duplice funzione, come determinante del dato e come determinante della forma soggettiva, è perciò relazionale. In questo senso la solidarietà dell'universo è basata sul funzionamento relazionale degli oggetti eterni. Le due prime fasi possono essere raggruppate insieme come fase "supplementare".

Un oggetto eterno, quando ha accesso mediante la sua funzione di oggettivare il mondo reale in modo da presentare il dato della prensione, funziona "dativamente". Quindi, per concludere, ci sono quattro modi di funzionamento mediante cui un oggetto eterno ha accesso nella costituzione di un'entità reale: I) come accesso dativo, II) nel sentimento fisico conforme, III) nel sentimento concettuale, IV) nel sentimento comparativo.

Ma l'aggiunta di oggetti eterni diversi non è essenziale alla "supplementazione": l'essenza consiste nell'adattamento dell'importanza soggettiva mediante il funzionamento dell'origine soggettiva. La graduale intensità emotiva del soggetto si costituisce da se stessa in riferimento ai dati fisici, dativamente presenti e conformemente sentiti. Ogni ricorso all'"attenzione" si riferisce generalmente a quella supplementazione in cui l'aggiunta di oggetti eterni diversi è in misura minima; laddove il ricorso alla "emozione" si riferisce generalmente a tale supplementazione, complicata da

una larga aggiunta di oggetti eterni diversi. Il sentimento supplementare è emotivo e deliberato, perché esso è quello che è sentito semplicemente a causa dell'appropriazione soggettiva dei dati oggettivi. Ma è essenziale al sentimento supplementare di non mettere alla prova la sua fase iniziale di sentimento conforme con alcun riferimento all'incompatibilità. Gli stadi dell'accesso soggettivo degli oggetti eterni implicano la compatibilità essenziale. Il processo mostra una continuità inevitabile di funzionamento.

Ogni stadio porta in se stesso la promessa del proprio successore, ed ogni stadio che succede porta in se stesso l'antecedente da cui è nato. Per esempio la complessità del dato porta in se stessa la transizione dai sentimenti di conformità ai sentimenti supplementari in cui i contrasti, latenti nel dato, raggiungono un'unità effettiva fra i componenti. Così i componenti del dato che sono, in quanto dativi, diversi, si unificano in un contrasto specifico realizzato. Come elementi del dato, i componenti sono dati individualmente con la potenzialità di un contrasto, che nello stadio supplementare è o inclusa o esclusa. Lo stadio conforme trasforma semplicemente il contenuto oggettivo in sentimenti soggettivi. Ma lo stadio supplementare aggiunge, o esclude, la realizzazione dei contrasti per cui il dato originale passa nella sua unità emotiva.

Questa descrizione ci rende capaci di concepire lo stadio di coscienza come un prolungamento dello stadio di supplementazione. La concrescenza è una individualizzazione dell'intero universo. Ogni oggetto eterno, sia rilevante che irrilevante per il dato, subisce ancora i suoi contrasti con il dato. Il processo per cui tali contrasti sono ammessi o rifiutati implica lo stadio del sentimento concettuale; e la coscienza è, evidentemente, soltanto una ulteriore esplicitazione di questo stadio

di sentimento supplementare. I sentimenti concettuali non implicano necessariamente la coscienza. Questo punto viene elaborato in particolare nella parte III.

Di nuovo, in questa spiegazione, il "contrasto" è apparso come il caso generale, mentre l'"identificazione" è una sottospecie che nasce quando uno ed un solo oggetto eterno è in contrasto nei suoi due modi di funzionare.

Così i due ultimi stadi del sentimento sono costituiti dalla realizzazione di modi specifici della diversità e della identità, dove la realizzazione implica anche un adattamento delle intensità della rilevanza.

La semplice diversità e la semplice identità sono termini generici. Due componenti della costituzione di un'entità reale sono specificamente diversi e specificamente identici a causa del contrasto potenziale definito, implicito nella diversità degli oggetti eterni interessati, e a causa della definita autoidentità di ciascun oggetto eterno. L'identità specifica, nascente dalla sintesi dei modi diversi di funzionamento di un oggetto eterno, è l'"essenza individuale" di quell'oggetto eterno. Ma la concrenza raggiunge la meta richiesta dalla categoria dell'unità oggettiva, che in ogni soggetto una singola entità possa essere sentita soltanto una volta. Nulla può venire duplicato. Le molte potenzialità di una entità devono essere sintetizzate in un unico fatto. Di qui nascono le incompatibilità che producono l'eliminazione.

Per parlare rigorosamente, i modi di funzionamento vengono paragonati e quindi evocano contrasti specifici e identificazioni specifiche. I due ultimi stadi del sentimento sono gli stadi del paragone; questi stadi includono paragoni, e paragoni di paragoni, e l'ammissione, o l'esclusione, di una complessità indefinita di potenzialità di paragone, in gradi ascendenti.

L'ultimo raggiungimento è la "soddisfazione". Questa è la caratterizzazione finale dell'unità di sentimento di quella entità reale, il "supergetto", che è comunemente chiamato il "soggetto". In un certo senso questa soddisfazione ha due dimensioni. Ha una dimensione di ristrettezza e una dimensione di larghezza. La dimensione della ristrettezza si riferisce all'intensità delle emozioni individuali nascenti dai componenti individuali del dato. In questa dimensione, i livelli più alti della coordinazione sono irrilevanti. La dimensione della larghezza nasce dai livelli più alti della coordinazione, per cui le intensità della dimensione della ristrettezza diventano subordinate ad una coordinazione che dipende dai livelli più alti del paragone. L'assaporare la complessità dell'universo può entrare nella soddisfazione soltanto attraverso la dimensione della larghezza. Le profondità emotive a bassi livelli hanno i loro limiti: la funzione della larghezza è di rendere più profondo l'oceano del sentimento, e di togliere le diminuzioni di profondità prodotte dall'interferenza di emozioni diverse, non coordinate ad un livello più alto. Al posto della gerarchia hegeliana delle categorie del pensiero, la filosofia dell'organismo trova una gerarchia delle categorie del sentimento.

5. Il principio soggettivistico riformato adottato dalla filosofia dell'organismo è semplicemente un'altra affermazione del principio della relatività (la quarta categoria della spiegazione). Questo principio dichiara che è nella natura di un "essere" di essere una potenzialità di ogni "divenire". Così tutte le cose debbono essere concepite come qualificazioni di occasioni reali. Secondo la nona categoria della spiegazione, il *come* una entità reale diviene costituisce *ciò che* quella entità reale è. Questo principio dichiara che l'*essere* di

una *res vera* è costituito dal suo "divenire". Il modo in cui una entità reale è qualificata da altre entità reali è l'"esperienza" del mondo reale, vissuta da quella entità reale come soggetto. Il principio soggettivistico è che l'universo intero consiste di elementi scoperti nell'analisi delle esperienze dei soggetti. Il processo è il divenire dell'esperienza. Ne segue che la filosofia dell'organismo accetta interamente la propensione soggettivistica della filosofia moderna. Essa accetta pure la dottrina humiana che nulla deve essere incluso nello schema filosofico che non si possa scoprire tra gli elementi dell'esperienza soggettiva. Questo è il principio ontologico. Così la richiesta humiana che la causalità sia descrivibile come un elemento dell'esperienza è, in base a questi principi, pienamente giustificabile. Il principale capo d'accusa contro il procedimento humiano è che abbiamo un'intuizione diretta dell'eredità e della memoria: così, l'unico problema è di descrivere il carattere generale dell'esperienza in modo tale che queste intuizioni possano esservi incluse. È proprio qui che Hume fallisce. Anche quei moderni empiristi che sostituiscono "legge" a "causalità" falliscono in modo ancora peggiore di Hume. Perché la "legge" non regge all'esame humiano meglio della "causalità". Non c'è alcuna "impressione" della legge e della illegalità. Anche concedendo la memoria, secondo i principi humiani quello che è successo nell'esperienza è successo nell'esperienza, e questo è tutto ciò che si può dire. Qualsiasi altra cosa è finzione combinata coll'inserimento fraudolento della "probabilità" in una conclusione che richiede "pura ignoranza".

Le difficoltà di tutte le scuole di filosofia moderna stanno nel fatto che, avendo accettato il principio soggettivistico, esse continuano ad usare categorie filosofiche derivate da un altro punto di vista. Queste categorie non sono errate, ma trattano di astrazioni che non

servono all'uso metafisico. È per questa ragione che le nozioni del "continuo estensionale" e della "immediatezza di presentazione" richiedono una discussione tanto attenta da ogni punto di vista. Le nozioni di "foglia verde" e di "palla rotonda" sono alla base della metafisica tradizionale. Esse hanno generato due equivoci: *uno* è il concetto della realtà vuota, priva di esperienza soggettiva; e *l'altro* è il concetto della qualità inerente alla sostanza. Nel loro giusto carattere, quali alte astrazioni, entrambe queste nozioni sono della più grande utilità pragmatica. In effetti, il linguaggio è stato foggato soprattutto per esprimere tali concetti. È per questa ragione che il linguaggio, nei suoi usi ordinari, penetra solo per breve spazio nei principi della metafisica. Infine, occorre ribadire il principio soggettivistico riformato: che senza le esperienze dei soggetti non c'è nulla, nulla, nulla, il puro niente.

È ora evidente che l'analogia finale con i filosofi della scuola hegeliana, notata nella Prefazione, non è accidentale. L'universo è a un tempo la molteplicità e la solidarietà delle *res verae*. La solidarietà è essa stessa l'efficienza della *res vera* macroscopica, la quale incarna il principio della permanenza illimitata, che acquista novità attraverso il flusso. La molteplicità è composta di *res verae* microscopiche, ciascuna delle quali incarna il principio del flusso limitato che acquista permanenza "perenne". Da un lato, l'uno diviene molti; e dall'altro, i molti divengono uno. Ma *quello che* diviene è sempre una *res vera*, e la conoscenza di una *res vera* è lo sviluppo di una tendenza soggettiva. Questo sviluppo non è altro che l'hegeliano sviluppo di un'idea. L'elaborazione di questo aspetto della filosofia dell'organismo, al fine di ottenere un'interpretazione dell'esperienza religiosa dell'umanità, è intrapresa nella parte V di queste lezioni.

La storia cosmologica, in ogni parte ed in ogni capitolo, parla dell'azione reciproca della visione statica e della storia dinamica. Ma l'intera storia è compresa entro la descrizione della conoscenza soggettiva delle *res verae*.

CAPITOLO VIII

IL RIFERIMENTO SIMBOLICO

I. Il modo puro dell'immediatezza di presentazione non dà alcuna informazione intorno al passato o al futuro. Esso presenta semplicemente una porzione esemplare della durata presente. Definisce con ciò una sezione trasversale dell'universo; ma non definisce di per se stessa da che lato giaccia il passato e da che lato il futuro. Per risolvere tali problemi arriviamo ora all'interazione fra i due modi puri. Questo modo misto di percezione è chiamato qui "riferimento simbolico". L'incapacità di porre il giusto accento sul riferimento simbolico è una delle ragioni delle difficoltà metafisiche; essa ha ridotto ad un mistero la nozione di "significato".

Il primo principio che spiega il riferimento simbolico è che per tale riferimento si richiede un "piano comune". Ma questa necessità di un "piano comune" vuol dire che ci devono essere componenti nell'esperienza che sono direttamente riconosciute come identiche in ognuno dei modi percettivi puri. Nella transizione ad una fase più alta di esperienza c'è una concrescenza, in cui le prensioni nei due modi sono condotte ad unità di sentimento. Questa unità concrescente sorge da una congruenza delle loro forme soggettive, in virtù della relazione di identità fra le due prensioni, dovuta ad alcuni componenti comuni. Così il riferimento

simbolico appartiene ad una delle ultime fasi creative dell'esperienza. Queste ultime fasi si distinguono per il loro nuovo elemento di libertà creativa. Di conseguenza mentre i due modi percettivi puri non possono commettere errori, il riferimento simbolico introduce questa possibilità. Quando si tratta dell'esperienza umana, "percezione" significa quasi sempre "percezione nel modo misto del riferimento simbolico". Così, in generale, la percezione umana è soggetta all'errore, perché, rispetto a quei componenti che sono più chiari nella coscienza, essa è interpretativa. In effetti, l'errore è il segno degli organismi più alti, ed è il maestro ad opera del quale c'è evoluzione verso l'alto. Per esempio, l'uso evolutivo dell'intelligenza consiste nel suo rendere l'individuo capace di trarre profitto dall'errore senza esserne distrutto. Ma, per il momento, non stiamo considerando il funzionamento concettuale e intellettuale.

Un elemento importante del piano comune, condiviso dai due modi puri, è il luogo presenziale. Questo luogo entra subordinatamente nel modo percettivo dell'efficacia causale, vagamente esemplificando la sua partecipazione allo schema generale di interconnessione spaziale, incluso nella potenzialità effettiva. Non è rivelato da quel modo percettivo in alcun'altra maniera; o almeno non è rivelato direttamente. L'ultima rivelazione deve essere indiretta, dal momento che gli eventi contemporanei sono esattamente quelli che non causano l'occasione reale percipiente; e neppure ne sono causati. Ora, sebbene i vari passati causali (o "mondi reali") delle occasioni reali contemporanee non siano interamente identici col passato causale dell'occasione reale percipiente, tuttavia, per quel che riguarda la rilevanza importante, questi passati causali sono praticamente identici. Così c'è, nel modo dell'efficacia causale, una

percezione diretta di quelle occasioni reali antecedenti che sono causalmente efficaci sia per il percipiente che per gli eventi rilevanti nel luogo presenziale. Il percipiente prende, quindi, nei limiti della propria prospettiva, le influenze causali a cui il luogo presenziale è soggetto nelle sue regioni importanti. Ciò non è altro che una percezione indiretta di questo luogo, una percezione in cui i componenti diretti appartengono al modo puro dell'efficacia causale. Se ora ci volgiamo al modo percettivo dell'immediatezza di presentazione, le regioni percepite rispettivamente con conoscenza diretta e indiretta sono invertite rispetto all'altro modo. Il luogo presenziale è direttamente esemplificato dai dati sensoriali; mentre il passato causale, il futuro causale, e gli altri eventi contemporanei sono percepiti solo indirettamente mediante le loro relazioni spaziali col luogo presenziale. Bisogna ricordare che il luogo presenziale ha la sua quarta dimensione di spessore temporale "spazializzato", come presente specioso del percipiente. Così il luogo presenziale, con il corpo animale del percipiente come la regione da cui le prospettive sono messe a fuoco, è l'origine regionale, in riferimento alla quale lo schema completo delle regioni spaziali è reso determinante in questo modo percettivo. I ruoli rispettivi dei due modi percettivi dell'esperienza sono chiaramente esemplificati dal fatto che tutte le osservazioni scientifiche, come misure, determinazioni di posizione spaziale relativa, determinazione di dati sensoriali quali colori, suoni, sapori, odori, sensazioni di temperatura, sensazioni tattili ecc., vengono fatte nel modo percettivo dell'immediatezza di presentazione, e grande cura viene posta nel mantenere questo modo puro, cioè privo di riferimento simbolico all'efficacia causale. Si garantisce così l'accuratezza, nel senso che l'osservazione diretta è purgata di ogni interpretazione. D'altro canto tutta la

teoria scientifica è formulata in termini che si riferiscono esclusivamente allo schema della relazione, che, per quanto si può osservare, implica i percepiti nel modo puro dell'efficacia causale. Risulta così immediatamente che quello che vogliamo conoscere, dal punto di vista e della curiosità e della tecnologia, risiede soprattutto in quegli aspetti del mondo rivelati dall'efficacia causale; ma quello che possiamo registrare distintamente può essere soprattutto trovato fra ciò che è percepito nel modo dell'immediatezza di presentazione.

Il luogo presenziale è un piano comune per il riferimento simbolico, perché è percepito direttamente e distintamente nell'immediatezza di presentazione, ed è percepito indistintamente e indirettamente nell'efficacia causale. Nel secondo modo la mancanza di distinzione è tale che le relazioni geometriche particolari sono, in gran parte, incurabilmente vaghe. In generale le regioni particolari sono, in questo modo percettivo, non distinguibili. Riguardo a ciò, l'efficacia causale è in contrasto con l'immediatezza di presentazione che esemplifica direttamente certe regioni distinte.

Ma ci sono eccezioni a questa mancanza di distinzione geometrica dell'efficacia causale. In primo luogo, la divisione dello schema spaziale potenziale in passato e futuro è secondo il modo dell'efficacia causale e non secondo quello dell'immediatezza presentativa. Le misure matematiche, derivabili dal secondo modo, sono indifferenti a questa distinzione; laddove la teoria fisica, espressa nei termini del primo, vi è interessatissima. In secondo luogo, il corpo animale del percipiente è una regione per cui l'efficacia causale acquista una certa accuratezza nella distinzione delle regioni — non proprio la distinzione dell'altro modo, ma sufficiente per permettere identificazioni importanti. Per esempio

vediamo *con* gli occhi, gustiamo *con* il palato, tocchiamo *con* le mani ecc.: qui l'efficacia causale definisce regioni che sono identificate con se stesse, quali vengono percepite con maggiore distinzione nell'altro modo. Per fare un esempio, la leggera tensione oculare nell'atto di vedere è un esempio di definizione regionale mediante l'immediatezza di presentazione. Ma, in se stesso, non può essere messo in relazione con la visione proiettata più di quanto non lo sia un contemporaneo mal di stomaco, o un crampo nel piede. La correlazione ovvia della tensione oculare con la visione nasce dalla percezione, nell'altro modo, dell'*occhio* come capace di vedere. Questa correlazione ha luogo in virtù dell'identità delle due regioni, la regione della tensione oculare e la regione della funzionalità oculare. Ma la tensione oculare è così incommensurabilmente superiore nel suo potere di definizione regionale, che di solito dipendiamo da essa per esplicite correlazioni geometriche con altre parti del corpo. In questo modo, il corpo animale è il grande piano centrale che giace al di sotto di ogni riferimento simbolico. Rispetto alle percezioni corporee i due modi raggiungono il massimo del riferimento simbolico, e mettono in comune i loro sentimenti che si riferiscono a regioni identiche. Ogni affermazione circa le relazioni geometriche di corpi fisici nel mondo è da ultimo riferibile a certi corpi umani, definiti come origine del riferimento. Un viaggiatore che abbia perduto la strada non dovrebbe chiedere: dove sono? Quello che egli vuole sapere in realtà è: dove sono gli altri luoghi? Egli ha bensì il suo proprio corpo, ma, quelli, li ha persi.

2. Il secondo "piano" del riferimento simbolico è la connessione fra i due modi effettuata dall'identità di un oggetto eterno che entri in entrambi. Si ricor-

derà che il “piano” precedente era l'identità della regione spaziale in tutti gli stadi di percezione e sintesi diretta, quando vi fosse una diversità di oggetti eterni, per esempio, regione oculare, dati sensoriali visivi, tensione oculare. Ma ora passiamo ad una diversità di regioni combinata con un'identità dell'oggetto eterno, per esempio i dati sensoriali visivi, forniti dall'efficacia della regione oculare, e la regione della pietra percepita nel modo dell'immediatezza di presentazione, per indicazione dello stesso senso visivo. In questo contesto il carattere “illusorio” dell'empirismo moderno può essere chiaramente mostrato giustapponendo due passi¹ molto lontani del *Trattato* humiano: “Le impressioni possono essere divise in due tipi, quelle della *sensazione* e quelle della *riflessione*. Il primo tipo nasce originariamente nell'anima da *cause sconosciute*”. E: “*Se è percepito cogli occhi, dev'essere un colore...*”.

Il primo passo testimonia dell'illusione humiana, quando egli pensa ai suoi principi filosofici. Egli riferisce allora le sensazioni visive “nell'anima” a “cause sconosciute”. Ma, nel secondo passo, il calore dell'argomentazione gli strappa la sua vera convinzione — la vera convinzione di ognuno — che le sensazioni visive nascono “mediante gli occhi”. Le cause non sono affatto “sconosciute”, e fra di esse normalmente si trova la funzionalità degli occhi. Se Hume si fosse fermato ad investigare le altre cause dell'occorrenza delle sensazioni visive — per esempio la vista e l'eccessivo consumo di alcool — può darsi che egli avrebbe esitato nella sua professione di ignoranza. Se le cause fossero infatti sconosciute, sarebbe assurdo perdere tempo con la vista e con l'intossicazione. La regione dell'esistenza degli oculisti e dei proibizionisti è che parecchie cause *sono* conosciute.

¹ Cfr. Libro I, parte I, sezz. II e VI (il corsivo è mio).

Possiamo ora completare la nostra descrizione dell'immediatezza di presentazione. In questo modo percettivo i dati sensoriali sono “dati” per il percipiente, ma questo dono non deve essere ascritto all'oggetto spaziale che è così presentato, la pietra, per esempio. Ora, è una dottrina fondamentale che ciò che è “dato” è dato a causa delle oggettivazioni di entità reali del passato già stabilito. Noi quindi cerchiamo le occasioni reali alle cui oggettivazioni questo dono deve essere ascritto. In questo procedimento siamo d'accordo soltanto con lo *spirito* del cinquantaduesimo principio (parte I) cartesiano: “Per questa ragione quando percepiamo un qualsiasi attributo, concludiamo quindi che qualche cosa esistente, o sostanza a cui esso possa essere attribuito, è necessariamente presente”. Il senso comune, la teoria fisica, e la teoria fisiologica si uniscono per indicare una sequenza storica ereditaria da un'occasione reale ad un'altra occasione reale successiva, prima fisicamente nell'ambiente esterno, poi fisiologicamente — attraverso gli occhi, nel caso dei dati visivi — su per i nervi sino al cervello. Il dono — prendendo la vista come esempio — non si limita a dati sensoriali definiti, come le sfumature cromatiche: esso include anche le relazioni geometriche con l'ambiente generale. In questa catena di eredità, l'occhio è scelto per essere elevato a prominenza percettiva, perché da esso inizia un'altra sequenza in cui un'occasione posteriore (quasi identica con la prima) è esemplificata nel modo della immediatezza di presentazione dalla “tensione oculare sensoriale”; ma questa tensione oculare è un'altra storia concomitante. Nel dato visivo del percipiente ci sono in primo luogo questi componenti di sensazioni cromatiche combinate con relazioni geometriche col mondo esterno del passato stabilito; secondariamente, ci sono anche nel dato le relazioni geometriche generali che formano il completamento di questo schema potenziale nel

mondo contemporaneo, e nel futuro. La fase reattiva assorbe questi dati come materiale per un'unità soggettiva del sentimento; lo stadio supplementare innalza la rilevanza delle sensazioni cromatiche e integra le relazioni geometriche del passato scegliendo la regione contemporanea della pietra, perché sia il rappresentante contemporaneo delle sequenze storiche efficaci. Si costituisce allora, nel modo dell'immediatezza di presentazione, la percezione della regione illustrata dal dato sensoriale "grigio". Il termine "pietra" è applicato primariamente a una certa sequenza storica del passato, che è un elemento efficace in questa linea di circostanze. È applicato giustamente alla regione contemporanea esemplificata da "grigio", soltanto assumendo che questa regione contemporanea sia il prolungamento di quella sequenza storica nel luogo presenziale. Questa assunzione può essere vera o no. Inoltre l'esemplificazione della regione contemporanea "grigio" può essere dovuta a sequenze storiche efficaci del tutto diverse — per esempio, ad effetti di luce ricercati da produttori teatrali — e in tal caso, il termine "pietra" può suggerire un errore ancora più grave che nel primo esempio. Quello che è direttamente percepito, certamente e senza ombra di dubbio, è una regione grigia del luogo presenziale. Ogni altra interpretazione, istintiva e mediante il giudizio intellettuale, deve essere attribuita al riferimento simbolico.

Questa descrizione chiarisce che il modo percettivo dell'immediatezza di presentazione nasce nelle ultime fasi integrative e creative del processo della concrescenza. Il modo percettivo dell'efficacia causale deve essere riportato alla costituzione del dato, a causa del quale c'è una entità percipiente concreta. Dobbiamo perciò assegnare il modo dell'efficacia causale alla costituzione fondamentale di una occasione, cosicché in germe questo modo

appartiene perfino a organismi del tipo più basso; mentre il modo dell'immediatezza di presentazione richiede l'attività più sofisticata degli ultimi stadi del processo, in modo da appartenere soltanto ad organismi di un tipo relativamente alto. Per quanto possiamo giudicare, tali organismi di alto tipo sono relativamente pochi, in paragone con l'intero numero degli organismi nel nostro ambiente immediato. L'immediatezza di presentazione è uno sviluppo del dato complesso procurato dall'efficacia causale. Ma mediante il potere creativo della fase supplementare, quello che era vago, mal definito, e scarsamente rilevante nell'efficacia causale, diviene distinto, ben definito, e notevolmente rilevante nella immediatezza di presentazione. Nella fase creativa il colore grigio, e le relazioni geometriche fra le sequenze corporee efficaci e le occasioni contemporanee, erano una sensazione soggettiva associata con relazioni geometriche appena rilevanti: essi rappresentavano le qualità sensibili vivide, nel cui possesso il soggetto percipiente a stento distingueva le vaghe relazioni indirette con il mondo esterno. La fase supplementare porta la durata presentazionale a vivida distinzione, di modo che la vaga efficacia del mondo esterno indistinto nel passato immediato si riversa sulle regioni rappresentative nel presente contemporaneo. Nel linguaggio comune, le sensazioni sono proiettate. Questa terminologia è infelice; perché non ci sono mai state sensazioni a prescindere da queste relazioni geometriche. L'immediatezza di presentazione è l'aumento dell'importanza delle relazioni che erano già presenti nel dato, vagamente e con poca rilevanza. Questo fatto, che l'"immediatezza di presentazione" si occupi dello stesso dato di cui si occupa anche l'"efficacia causale", dà la ragione ultima per cui c'è un "piano" comune per il "riferimento simbolico". I due modi esprimono lo stesso dato in proporzioni differenti

di rilevanza. I due processi genetici implicanti l'immediatezza di presentazione devono essere attentamente distinti. C'è prima il complesso processo genetico in cui l'immediatezza di presentazione ha origine. Questo processo si estende fino alle occasioni che appartengono alle sequenze storiche di certi tipi di oggetti durevoli inorganici, cioè a quegli oggetti durevoli i cui aggregati formano l'argomento della scienza della dinamica newtoniana. In secondo luogo, le prensioni nel modo dell'immediatezza di presentazione sono implicate come componenti nelle integrazioni con altre prensioni che sono per lo più, sebbene non sempre, secondo altri modi. Queste integrazioni implicano spesso vari tipi di "riferimento simbolico". Questo riferimento simbolico è l'elemento interpretativo contenuto nell'esperienza umana. Il linguaggio si riferisce quasi esclusivamente all'immediatezza di presentazione come è interpretata dal riferimento simbolico. Per esempio, diciamo che "vediamo la *pietra*" dove *pietra* è un'interpretazione della *immagine-della-pietra*; inoltre diciamo che "vediamo l'*immagine-della-pietra* con gli occhi"; questa è una interpretazione che nasce dalla complessa integrazione (I) dell'efficacia causale dell'occhio antecedente alla visione (II) dell'immediatezza di presentazione della *immagine-della-pietra*, (III) dell'immediatezza di presentazione della tensione oculare. Quando diciamo che "vediamo la *pietra* con gli occhi", le interpretazioni di questi due casi si combinano.

3. La discussione del problema, costituito dalla connessione fra causalità e percezione, è stata affrontata dalle varie scuole di pensiero derivate da Hume e da Kant nell'equivoco generato da un'inversione della costituzione vera dell'esperienza. L'inversione era esplicita negli scritti di Hume e di Kant: per entrambi

l'immediatezza presentativa era il fatto primario della percezione e qualsiasi apprensione della causalità doveva, in un modo o nell'altro, essere ricavato da questo fatto primario. Questo modo di considerare la relazione tra causalità e percezione, come elementi dell'esperienza, non è stato inventato da questi grandi filosofi. Lo si può trovare presupposto in Locke e Cartesio; ed essi lo ripresero dai loro predecessori medioevali. Ma il movimento critico moderno sorse in filosofia quando Hume e Kant misero l'accento sull'importanza fondamentale, ineluttabile che questa dottrina possiede per qualsiasi filosofia che ne ammetta la verità. La filosofia dell'organismo non ne ammette la verità e così rifiuta la *pietra filosofale*, che è l'arma neolitica della filosofia "critica". Bisogna ricordare che la chiarezza della coscienza non è una testimonianza di primitivismo nel processo genetico: la dottrina opposta è più vicina alla verità.

A causa della sua lunga predominanza, si è assunto comunemente, come un fatto ovvio, il primato dell'immediatezza di presentazione. Apriamo gli occhi e gli altri organi di senso; quindi osserviamo il mondo contemporaneo decorato di visioni, suoni, e sapori; e poi, con il solo aiuto di queste informazioni sul mondo contemporaneo così decorato, traiamo tutte le conclusioni possibili circa il mondo reale. Nessun filosofo, in realtà, sostiene che questa sia l'unica sorgente di informazione: Hume e i suoi seguaci si appellano vagamente alla "memoria" e alla "pratica", al fine di integrare la loro informazione diretta; e Kant scrisse altre "Critiche" per integrare la sua *Critica della ragione pura*. Ma il procedimento generale del moderno "criticismo" filosofico è di legare strettamente gli oppositori alla porta principale della immediatezza di presentazione, come all'unica fonte di informazione, men-

tre la propria filosofia scappa via da una porta secondaria, nascosta sotto gli usi comuni del linguaggio.

Se questa dottrina "humiana" è vera, certe conclusioni circa il "comportamento" dovrebbero seguirne, conclusioni che, nel modo piú lampante, non si verificano. È quasi indecente attirare l'attenzione dei filosofi sui piccoli commerci della vita quotidiana, distogliendola dalle fonti classiche della conoscenza filosofica; ma, dopo tutto, sono gli empiristi che cominciarono ad appellarsi a Cesare.

Secondo Hume, il nostro comportarci presupponendo la causalità è dovuto alla ripetizione di esperienze di presentazione associate. Così la vivida rappresentazione di ciò che è stato precedentemente percepito dovrebbe vividamente generare, nell'azione o nel pensiero, il comportamento orientato verso il conseguente associato. La chiara, distinta, predominante percezione dell'uno è la ragione predominante per la transizione soggettiva all'altro. Perché il comportamento, interpretabile come implicante la causalità, è secondo questa teoria la reazione soggettiva all'immediatezza di presentazione. Secondo Hume questa risposta soggettiva è l'inizio e la fine di tutto quanto si può dire intorno alla causalità. Nella teoria humiana la reazione è una reazione all'immediatezza di presentazione e a null'altro. Inoltre, la situazione provocata nella reazione è null'altro che una presentazione immediata, o il suo ricordo. Applichiamo questa spiegazione all'azione riflessa: nell'oscurità, la luce elettrica viene accesa improvvisamente e gli occhi dell'uomo ammiccano. C'è una semplice spiegazione fisiologica per questo banale incidente.

Ma questa spiegazione fisiologica è formulata interamente nei termini dell'efficacia causale: essa è la versione congetturale del viaggio dell'eccitamento spasmodico lungo i nervi sino a qualche centro nodale, e

del ritorno della contrazione spasmodica sino alle palpebre. La terminologia tecnica corretta non cambierebbe il fatto che la spiegazione non implica alcun appello all'immediatezza di presentazione, né per le occasioni reali che risiedono nei nervi, né per l'uomo. Al massimo c'è un presupposto tacito, circa quello che un fisiologo, il quale in effetti non era lì, avrebbe potuto vedere se ci fosse stato; e avesse potuto vivisezionare l'uomo senza danneggiare questi eventi; e avesse potuto osservare con un microscopio, che anche di fatto mancava. Così la spiegazione fisiologica rimane, dal punto di vista della filosofia humiana, un insieme di assurdità. Essa presuppone un lato dell'universo di cui, per la teoria humiana, siamo destinati a restare completamente ignoranti.

Lasciamo ora la fisiologia e volgiamoci all'esperienza privata dell'uomo che ammicca. La serie delle percezioni, nel modo dell'immediatezza di presentazione, sono un lampo di luce, la sensazione di chiudere gli occhi, un'istante di oscurità. Le tre sono praticamente simultanee; sebbene il lampo mantenga la sua priorità sulle altre due, e queste ultime due percezioni siano indistinguibili quanto a priorità. Secondo la filosofia dell'organismo, l'uomo ha pure esperienza di un'altra percezione nel modo dell'efficacia causale. Egli sente che le esperienze dell'*occhio* riguardo al lampo sono quelle che lo fanno ammiccare. Quanto a lui, l'uomo non ne dubiterà affatto. In effetti è il sentimento di causalità che rende l'uomo capace di distinguere la priorità del lampo; e l'inversione dell'argomentazione, per cui la serie temporale "dal lampo all'ammiccare" diventa la premessa per credere nella "causalità", ha la sua origine nella pura teoria. L'uomo spiegherà la sua esperienza dicendo: "Il lampo mi ha fatto ammiccare"; e se la sua dichiarazione verrà messa in dubbio: "Lo so, perché l'ho sentito".

La filosofia dell'organismo accetta la dichiarazione dell'uomo, che il lampo lo *ha fatto* ammiccare. Ma Hume interviene con un'altra spiegazione. Egli prima chiarisce che nel modo dell'immediatezza di presentazione non c'è alcuna percezione del fatto che il lampo *faccia* ammiccare l'uomo. In questo modo ci sono semplicemente le due percezioni — il lampo e l'ammiccare — che combinano le ultime due delle tre percezioni sotto l'unico termine "l'ammiccare". Hume si rifiuta di ammettere la protesta dell'uomo, che la necessità di ammiccare è proprio quello che egli ha sentito. Il rifiuto è basato sul dogma che tutte le percezioni sono nel modo dell'immediatezza di presentazione — un dogma che non può essere capovolto da un semplice appello all'esperienza diretta. Inoltre Hume ha un'altra interpretazione dell'esperienza dell'uomo: quello che l'uomo ha sentito realmente è stata la sua *abitudine* di ammiccare dopo i lampi. La parola "associazione" spiega tutto questo, secondo Hume. Ma come può una "abitudine" essere sentita, quando una "causa" non può essere sentita? C'è forse qualche immediatezza di presentazione nel sentire un'"abitudine"? Hume con uno stratagemma confonde una "abitudine di sentire gli occhi ammiccare dopo i lampi" con "un sentimento dell'abitudine di sentire gli occhi ammiccare dopo i lampi".

Abbiamo qui un esempio perfetto dell'uso di applicare la prova della immediatezza di presentazione per ottenere il rifiuto critico di qualche dottrina; e di permettere ad altre dottrine di sgusciare dalla porta di dietro, in modo da evitare la prova. La nozione di causalità è sorta perché l'umanità vive in mezzo a esperienze operate nel modo della efficacia causale.

4. Noi ci terremo all'appello all'esperienza comune, e considereremo un'altra situazione, che la filosofia

humiana non ha la possibilità di spiegare bene. Il "sentimento causale" sorge, secondo quella dottrina, dalla lunga associazione di ben marcate presentazioni di dati sensoriali, una precedente all'altra. Sembrerebbe quindi che le inibizioni dei dati sensoriali, offerti nell'immediatezza di presentazione, dovessero essere accompagnate da una corrispondente assenza di "sentimento causale"; perché la spiegazione di come ci sia "un sentimento causale" presuppone i ben marcati dati sensoriali familiari dell'immediatezza di presentazione. Sfortunatamente si verifica il caso in contrario. Una inibizione dei dati sensoriali familiari può benissimo lasciarci in preda a vaghi terrori di fronte a un mondo circostante di operazioni causali. Nel buio ci sono presenze vaghe che ci fanno dubitare e temere; nel silenzio, l'irresistibile efficacia casuale della natura preme su di noi; nel vago, basso ronzio degli insetti di una foresta in agosto, siamo sopraffatti dal flusso dei sentimenti che penetrano in noi dalla natura circostante; nella debole coscienza del dormiveglia le rappresentazioni dei sensi svaniscono, e rimaniamo con il vago sentimento della influenza di cose vaghe intorno a noi. È assolutamente falso che i sentimenti dei vari tipi di influenza dipendano dalla familiarità di ben marcati dati sensoriali nella presentazione immediata. In qualsiasi modo si omettano i dati sensoriali ancora restiamo preda di vaghi sentimenti di influenza. Tali sentimenti, separati dai dati sensoriali immediati, sono piacevoli e spiacevoli, secondo l'umore, ma sono sempre vaghi quanto alla definizione spaziale e temporale, sebbene la loro predominanza esplicita nell'esperienza possa elevarsi nell'assenza di dati sensoriali. Inoltre l'esperienza delle nostre varie parti corporee consta principalmente di percezioni di esse come *ragioni* dei dati sensoriali "proiettati": la mano è la *ragione* della sensazione tattile

proiettata, l'occhio è la *ragione* della sensazione visiva proiettata. La nostra esperienza corporea è in primo luogo un'esperienza della dipendenza dell'immediatezza di presentazione dall'efficacia causale. La dottrina umana inverte questa relazione, rendendo l'efficacia causale, come esperienza, dipendente dalla immediatezza di presentazione. Questa dottrina, quali che siano i suoi meriti, non è basata su nessun appello all'esperienza.

Le esperienze corporee, nel modo dell'efficacia causale, si distinguono per la relativa accuratezza della loro definizione spaziale. Le influenze causali del corpo hanno perduto l'estrema imprecisione di quelle che vengono dal mondo esterno. Ma, persino per il corpo, l'efficacia causale è accompagnata da imprecisione, se paragonata all'immediatezza di presentazione. Queste conclusioni sono confermate se discendiamo la scala degli esseri organici. Non sembra essere il senso della coscienza causale ciò di cui mancano le cose inferiori viventi, ma piuttosto la varietà di presentazione sensoriale e poi la distinzione vivida dell'immediatezza di presentazione. Ma gli animali e persino i vegetali, nelle forme più basse di organismi, mostrano modi di comportamento diretti all'autoconservazione. C'è ogni indicazione di un sentimento vago di relazione causale con il mondo esterno, con qualche intensità vagamente definita quanto alla qualità, e con qualche vaga definizione quanto alla località. Una medusa avanza e si ritrae, e facendo così mostra una qualche percezione della relazione causale con il mondo intorno a lei; una pianta cresce in giù verso la terra umida, e in su verso la luce. C'è così qualche ragione diretta di attribuire loro deboli, lenti sentimenti del nesso causale, sebbene non abbiamo ragione per ascrivere loro percezioni nel modo dell'immediatezza di presentazione.

Ma la filosofia dell'organismo attribuisce "sentimen-

to" a tutto quanto il mondo reale. Essa basa questa dottrina sul fatto direttamente osservato che il "sentimento" sopravvive come un elemento noto, costitutivo dell'esistenza formale delle entità reali che possiamo meglio osservare. Inoltre quando osserviamo il nesso causale, privo di interconnessione con la presentazione sensoriale, ciò che troviamo è l'influsso del sentimento con una vaga definizione qualitativa e "vettrice". Il predominio della qualità fisica *scalare* dell'inerzia nella fisica newtoniana ha oscurato il riconoscimento della verità che tutte le qualità fisiche fondamentali sono *vettrici* e non *scalari*.

Quando passiamo alle occasioni reali inorganiche, abbiamo perduto le sue fasi creative più alte nel processo, cioè la fase "supplementare" e la fase "mentale". Esse sono perdute nel senso che, fin dove arrivano le nostre osservazioni, sono trascurabili. All'influsso delle oggettivazioni delle realtà del mondo, in quanto veicoli organizzati del sentimento, si risponde con una semplice appropriazione soggettiva di tali elementi del sentimento nella loro rilevanza ricevuta. Le occasioni inorganiche sono semplicemente quello che il passato causale permette loro di essere.

Passando al mondo inorganico, la causalità non sembra nemmeno per un istante lasciare la presa. Ciò che va perduto è la creatività, e qualsiasi evidenza di assorbimento immediato nel presente. Per quel che possiamo vedere le entità inorganiche sono veicoli per ricevere un tovagliolo, immagazzinarlo, e restituirlo senza perdita né guadagno. Nel mondo reale noi distinguiamo quattro gradi di occasioni reali, gradi che non debbono essere nettamente distinti fra di loro. Nel primo, e più basso, ci sono le occasioni reali del cosiddetto "spazio vuoto"; nel secondo ci sono le occasioni reali che sono momenti delle biografie degli oggetti durevoli

non viventi, come gli elettroni o altri organismi primitivi; nel terzo, ci sono le occasioni reali che sono momenti delle biografie degli oggetti durevoli viventi; nel quarto, ci sono le occasioni reali che sono momenti delle biografie degli oggetti durevoli dotati di coscienza cosciente.

Possiamo congetturare con l'immaginazione che il primo grado debba essere identificato con le occasioni reali, per cui "le durate presenziali" sono elementi trascurabili fra i loro dati, a causa della trascurabile immediatezza di presentazione. Così nessuna definizione intelligibile di riposo e movimento è possibile per le sequenze storiche che le includono, perché non corrispondono ad alcuna spazializzazione inerente del mondo reale.

Il secondo grado deve essere identificato con le occasioni reali per cui le "durate presenziali" sono elementi importanti dei loro dati, ma con una limitazione che si può osservare solo nei momenti più bassi dell'esperienza umana. In tali occasioni i dati delle sensazioni provate, derivati dai dati più primitivi dell'efficacia causale, sono proiettati sul "luogo presenziale" contemporaneo senza alcuna esemplificazione chiara delle regioni speciali di quel luogo. Il passato è stato riassunto nel presente, ma le vaghe differenziazioni del passato non sono state trasformate in nessuna differenziazione precisa entro il presente. L'aumento della precisione non è avvenuto.

Il terzo grado deve essere identificato con le occasioni in cui l'immediatezza di presentazione ha assunto una maggior precisione, di modo che il "trasferimento simbolico" ha elevato ad importanza le ragioni precisamente discriminate della "durata presenziale". Le delicate attività dell'autoconservazione diventano ora possibili per il trasferimento del vago messaggio del pas-

sato nelle regioni più precisamente discriminate della durata presenziale. Il trasferimento simbolico dipende da quei lampi di creatività concettuale che costituiscono la vita.

Il quarto grado deve essere identificato con l'importanza canalizzata delle libere operazioni concettuali, per cui l'esperienza cieca è analizzata nel confronto con la realizzazione fantastica della semplice potenzialità. In questo modo, l'esperienza ottiene una riorganizzazione dell'importanza relativa dei suoi esponenti dalla operazione congiunta dell'esperienza fantastica e del giudizio. Lo sviluppo della ragione sta nell'importanza crescente del giudizio critico nella disciplina dell'esperienza fantastica.

5. Una ragione delle difficoltà filosofiche circa la causalità è che Hume, e in seguito Kant, concepirono il nesso causale come derivato, nel suo carattere primario, dalla serie presupposta delle rappresentazioni immediate. Ma se noi interroghiamo l'esperienza, si verifica esattamente l'opposto; il modo percettivo della presentazione immediata ci informa delle percezioni ottenute secondo il modo più primitivo dell'efficacia causale.

Così il riferimento simbolico, sebbene nella complessa esperienza umana funzioni in entrambi i modi, deve essere pensato soprattutto come il chiarimento delle percezioni nel modo dell'efficacia causale mediante l'intervento fluttuante delle percezioni nel modo dell'immediatezza di presentazione.

Il primo modo produce delle percezioni che sono vaghe, impossibili da controllarsi, gravide di emozioni: produce il senso della derivazione da un passato immediato, e del passaggio ad un immediato futuro; un senso di sentimento emotivo appartenente al proprio pas-

sato, che trapassa nel presente, e dal presente nel futuro; un senso dell'influsso dell'influenza di altre presenze piú vaghe del passato, localizzate e tuttavia sfuggenti a una definizione locale, che modifica, esalta, inibisce, distoglie il corso del sentimento che riceviamo, unifichiamo, proviamo e trasmettiamo. Questo è il nostro senso generale di esistere, come un elemento tra gli altri in un mondo reale efficace.

Con una diversione dell'attenzione possiamo inibirgli l'entrata nella coscienza; ma, sia che venga mentalmente analizzato oppure no, esso rimane la base incontrollata su cui, come su un dato, il nostro carattere si intesse. I nostri corpi sono, in grande misura, imposizioni per mezzo delle quali una qualche occasione reale centrale può ereditare queste esperienze basilari delle sue parti precedenti. Così nei corpi organici le parti sono coordinate da una vividezza particolare della loro eredità reciproca. In un certo senso, la differenza fra un organismo vivente e l'ambiente inorganico è soltanto una questione di grado; ma è una diversità di grado che fa grandissima differenza — in effetti, è una differenza di qualità.

Le percezioni nel modo dell'immediatezza di presentazione hanno le caratteristiche opposte. In paragone esse sono distinte, definite, controllabili, capaci di essere immediatamente sperimentate, e con un minimo di riferimento al passato o al futuro. Noi siamo soggetti alle nostre percezioni nel modo dell'efficacia, ci adattiamo alle nostre percezioni nel modo dell'immediatezza. Ma, in effetti, il nostro processo di autoconstruzione per il raggiungimento dell'esperienza unificata produce un nuovo risultato, in cui le percezioni in un modo e le percezioni nell'altro sono sintetizzate in un unico sentimento soggettivo. Per esempio, noi percepiamo davanti agli occhi una pietra grigia.

Troveremo che in generale — sebbene non sempre — i termini aggettivanti esprimono un'informazione derivata dal modo dell'immediatezza, mentre i sostantivi riportano le nostre percezioni deboli nel modo dell'efficacia. Per esempio, "grigio" si riferisce alla forma grigia immediatamente presente agli occhi: questa percezione è definitiva, limitata, controllabile, piacevole e spiacevole, e con nessun riferimento al passato o al futuro. Proprio questa specie di percezione ha condotto alla definizione cartesiana delle sostanze come "non aventi bisogno di null'altro che di se stesse per esistere", e alla sua nozione dell'"estensione" come l'attributo principale di un tipo di sostanze. Essa ha anche condotto alla nozione humaniana delle "impressioni della sensazione" che nascono da fonti sconosciute, e in completa indipendenza per quanto riguarda un qualsiasi nesso discernibile. Ma l'altro elemento della percezione composta ha un carattere largamente differente. La parola "pietra" è scelta, senza dubbio, perché il suo significato nel dizionario darà un certo aiuto per la comprensione delle particolari percezioni significate. Ma si intende riferire la parola a sentimenti particolari di efficacia nel passato immediato, combinati con anticipazioni dell'immediato futuro; questo sentimento è vagamente localizzato, e congetturalmente identificato con la localizzazione ben definita della percezione di "grigio".

Così, per quanto riguarda il giudizio cosciente, il riferimento simbolico è l'accettazione dell'evidenza delle percezioni, nel modo dell'immediatezza, come evidenza della localizzazione e discriminazione di percezioni vaghe nel modo dell'efficacia. Per quanto riguarda i sentimenti corporei c'è un certo controllo diretto su questo procedimento; ma al di là del corpo, ci si appella alle conseguenze pragmatiche, implicanti un qualche sta-

to futuro di sentimenti corporei che possano essere controllati.

Ma in tutta questa discussione della percezione si è troppo accentuato la fase mentale del processo dell'esperienza. Questo è inevitabile, perché possiamo soltanto discutere le esperienze che sono entrate nell'analisi cosciente. Ma la percezione è un sentimento che ha sede nelle due prime fasi del processo dell'esperienza, cioè la fase "reattiva", e la fase "supplementare". La percezione, in queste fasi, è l'appropriazione del dato da parte del soggetto, in modo da trasformare il dato in un'unità di sentimento soggettivo. Il modo dell'efficacia appartiene alla fase reattiva, in cui le oggettivazioni sono sentite a seconda della loro rilevanza nel dato: il modo dell'immediatezza appartiene alla fase supplementare, in cui la debole rilevanza indiretta, nel dato, di relazioni con le regioni del luogo presenziale è elevata a rilevanza distinta e preminente. Il problema riguardo a quali regioni abbiano relazioni con altri componenti del dato — come "grigio" per esempio — così accentuate, dipende dalla coordinazione degli organi corporei attraverso cui passano le sequenze ereditarie. In un corpo animale felicemente costruito, questa selezione è determinata soprattutto dall'eredità che gli organi superficiali — la pelle, gli occhi ecc. — ricevono dall'ambiente esterno, e conserva la rilevanza del carattere vettore di quell'eredità esterna. Quando questo accade il modo percettivo dell'immediatezza ha una rilevanza definita per l'efficacia futura dell'ambiente esterno, e quindi esemplifica indirettamente l'eredità che il luogo presente riceve dal passato immediato.

Ma questa esemplificazione non ottiene la sua importanza primaria in alcuna analisi razionale. I due modi sono unificati da un riferimento cieco simbolico, median-

te cui i sentimenti supplementari derivati dall'intenso, ma vago modo dell'efficacia si riversano sulle regioni distinte esemplificate nel modo dell'immediatezza. L'integrazione dei due modi nel sentimento supplementare rende distinto ciò che sarebbe stato vago, e intenso ciò che sarebbe stato tenue. Questa è la percezione della pietra grigia, nel modo misto del riferimento simbolico.

Tale percezione può essere errata, nel senso che il sentimento associa le regioni del luogo presenziale con le eredità del passato, che di fatto non sono state in tal modo trasmesse nelle regioni presenti. Nel modo misto la determinazione percettiva è dovuta soltanto agli organi corporei, e così c'è un salto nella logica della percezione — per così dire. Questo salto non è dovuto ad alcuna libertà concettuale da parte del soggetto ultimo. Non è un errore dovuto alla coscienza. Esso è dovuto al fatto che il corpo, come strumento per la sintesi e l'esaltazione dei sentimenti, è manchevole, nel senso che produce sentimenti che hanno solo un leggero riferimento allo stato effettivo della durata presenziale.

6. Il riferimento simbolico fra i due modi percettivi offre l'esempio maggiore dei principi che governano tutto il simbolismo. I requisiti del simbolismo sono che ci siano due specie di percezioni; e che una percezione di una specie abbia un certo "piano" in comune con una percezione dell'altra specie, di modo che si stabilisca una correlazione fra le coppie delle percezioni. I sentimenti, e le emozioni, e le caratteristiche generali associate con i membri di una specie, sono in qualche modo decisamente diversi da quelli associati all'altra specie. Quindi c'è un "riferimento simbolico" fra le due specie quando la percezione di un membro di una specie evoca il suo correlato nell'altra

specie, e riversa su questo correlato la fusione di sentimenti, emozioni, e azioni derivate, che appartengono ad entrambi i due correlati della coppia, che sono pure esaltati da questa correlazione. La specie da cui parte il riferimento simbolico è chiamata la "specie dei simboli", e la specie con cui essa finisce è chiamata la "specie dei significati". In questo modo ci può essere un riferimento simbolico fra due specie dello stesso modo percettivo: ma il caso piú cospicuo di simbolismo, su cui è basata gran parte delle vite degli animali di alto livello, è quello fra i due modi percettivi.

Il simbolismo può essere giustificato, o ingiustificato. La prova della giustificazione deve essere sempre pragmatica. In quanto il simbolismo ha condotto ad una sequenza ereditaria lungo le occasioni percipienti che formano la "persona" percipiente, la quale costituisce una evoluzione riuscita, il simbolismo è giustificato; e in quanto il simbolismo ha condotto ad una evoluzione fallita, esso è ingiustificato. In un senso leggermente piú ristretto il simbolismo può essere giusto o sbagliato; e la correttezza o scorrettezza sono anche provate pragmaticamente. Lungo la "sequenza storica" si ha eredità dei sentimenti derivati dal riferimento simbolico: ora, se i sentimenti che riguardano qualche elemento definito dell'esperienza sono dovuti a due sorgenti, una sorgente formata da questa eredità, e l'altra dalla percezione diretta in uno dei modi puri, allora, se i sentimenti che scaturiscono dalle due sorgenti si esaltano reciprocamente nella sintesi, il riferimento simbolico è giusto, ma se sono in disaccordo in modo da deprimersi reciprocamente, il riferimento simbolico è sbagliato. La correttezza o scorrettezza del simbolismo è un esempio del fatto che il simbolismo è riuscito o mancato; ma la semplice "correttezza", nel senso sopra

definito, non include tutto quanto può essere incluso nel concetto piú generale di "riuscita". Tanta parte dell'esperienza umana è legata al riferimento simbolico che non sarebbe, forse, esagerato dire che il vero significato della verità è pragmatico. Ma sebbene questa affermazione non sia, forse, una esagerazione, in un altro senso essa è egualmente una esagerazione, perché la prova pragmatica non può mai funzionare, se in qualche occasione — nel futuro, o nel presente — non ci sia una determinazione definita di ciò che è vero in quell'occasione. Altrimenti il povero pragmatista rimane un Amleto intellettuale, che rinvia continuamente la decisione del giudizio a una data piú tarda. Secondo le dottrine sostenute qui, il giorno del giudizio arriva quando il "significato" è sufficientemente distinto e rilevante, come percezione nel proprio giusto modo puro, per permettere un paragone con il precipitato del sentimento derivato dal riferimento simbolico. Non c'è una distinzione inerente fra quel tipo di percezione che sono i simboli, e quel tipo di percezione che sono i significati. Quando due specie sono correlate da un "piano" di relazione, dipende dal processo dell'esperienza che costituisce il soggetto percipiente decidere quale specie sia il gruppo dei simboli, e quale il gruppo dei significati. Inoltre dipende ugualmente dal percipiente se ci sia in alcun modo un qualsiasi riferimento simbolico.

Il linguaggio è l'esempio di simbolismo che si presta piú naturalmente alla considerazione degli usi del simbolismo. Il suo carattere in qualche modo artificiale rende piú evidenti i vari elementi costitutivi del simbolismo. Per semplicità, considereremo qui soltanto il linguaggio parlato.

Una parola singola non è un suono definito. Ogni caso in cui essa è pronunciata differisce per qualche

aspetto da ogni altro caso: l'altezza della voce, l'intonazione, l'accento, la qualità del suono, le relazioni ritmiche dei suoni componenti, l'intensità del suono, tutto varia. Così una parola è una specie di suoni, con identità specifica e differenze individuali. Quando riconosciamo la specie, abbiamo sentito la parola. Ma quello che abbiamo sentito è specialmente il suono, dolce o aspro, concordante o discordante, dagli altri suoni che lo accompagnano. La parola è udita nel modo percettivo puro dell'immediatezza, e di per sé suscita semplicemente contrasti e identità con le altre percezioni di quel modo. Sino a questo punto non c'è alcuna integrazione simbolica.

Se il significato della parola è un evento, allora o quell'evento è direttamente conosciuto come una percezione ricordata da un'occasione antecedente della vita del percipiente, o quell'evento è conosciuto solo vagamente, nel suo definito nesso spazio-temporale con eventi che sono conosciuti direttamente. In ogni modo c'è una catena di riferimenti simbolici (ereditati lungo la sequenza storica della vita del percipiente, e rafforzati dalla produzione di nuovi riferimenti simbolici, in varie occasioni lungo quella sequenza) nella quale nel dato dell'occasione percipiente c'è un nesso debolmente rilevante fra la parola pronunciata in quella occasione e l'evento. Il suono della parola nell'immediatezza di presentazione innalza questo nesso a notevole rilevanza mediante riferimenti simbolici, e quindi riversa i sentimenti, e i pensieri, sull'oggettivazione esaltata dell'evento. Tale rilevanza esaltata dell'evento può essere infelice o persino ingiustificata, ma le parole hanno appunto la funzione di produrla. La discussione della psichicità è riservata alla parte III: è un errore pensare alle parole principalmente come al veicolo dei pensieri,

Il linguaggio illustra la dottrina che, in una coppia di cose di specie esattamente correlate, dipende dalla costituzione del soggetto percipiente stabilire quale specie agisca come "simbolo", e quale come "significato". La parola "foresta" può suggerire ricordi di foreste; ma ugualmente la vista di una foresta, o ricordi di foreste, possono suggerire la parola "foresta". A volte ci indispettiamo perché l'esperienza immediata non ha provocato la parola che vogliamo. In tal caso la parola dotata del giusto tipo di correlazione con l'esperienza non è riuscita a diventare notevolmente rilevante nella costituzione della nostra esperienza.

Ma in generale non pensiamo alle cose come a simbolizzazioni delle parole ad esse correlate. Questa incapacità di invertire le nostre idee nasce dall'aspetto più utile del simbolismo. In generale i simboli sono elementi più maneggevoli della nostra esperienza che i significati. Possiamo dire la parola "foresta" quando vogliamo; ma solo in certe condizioni possiamo avere una esperienza diretta di una foresta esistente. Procurarsi una tale esperienza generalmente implica un problema di trasporto, possibile soltanto nelle vacanze. Inoltre non è facile nemmeno ricordare scene di foresta con una certa vividezza; e generalmente troviamo che la esperienza immediata della parola "foresta" ci aiuta a suscitare tali rievocazioni. In tal modo il linguaggio è uno strumento funzionale di comunicazione lungo le occasioni successive della sequenza storica che forma la vita di un individuo. Estendendo questi stessi principi di comportamento, esso comunica dalle occasioni di un individuo alle successive occasioni di un altro individuo. Gli stessi mezzi che si possono usare per procurare a se stessi la presentazione immediata di una parola sono ugualmente efficaci per presentarla ad un'altra persona.

Così possiamo avere un sistema doppio di riferimento simbolico che implichi due persone A e B. La foresta rievocata da A, simboleggia la parola "foresta"; quindi, per l'efficacia dell'ambiente e delle parti corporee di B, e per l'esaltazione supplementare dovuta al processo dell'esperienza di B, la parola "foresta" è percepita da B nel modo dell'immediatezza; e finalmente, mediante il riferimento simbolico, B ricorda vagamente varie scene di foresta. In quest'uso del linguaggio per la comunicazione fra due persone, non c'è in linea di principio nulla di diverso dall'uso che ne fa una persona per comunicare lungo la sequenza delle proprie occasioni reali.

Questa discussione mostra che il fine essenziale dei simboli nasce dalla loro funzionalità. Per questa ragione il papiro egiziano faceva della lingua egizia, scritta con l'inchiostro, un simbolismo più utile della lingua babilonese, graffita sulla creta. È più facile odorare l'incenso che produrre certe emozioni religiose; così, se le due cose possono essere correlate, l'incenso è un simbolo appropriato per tali emozioni. In verità, per molti scopi, certe esperienze estetiche che sono facili da produrre, sono simboli migliori delle parole scritte o parlate. Le dispute sul simbolismo costituiscono una delle molte cause della discordia religiosa. Una difficoltà del simbolismo è che i significati non funzionali sono sovente vaghi. Così accade, ad esempio, alle percezioni nel modo dell'efficacia che sono simboleggiate da percezioni nel modo dell'immediatezza: inoltre, come altro esempio, l'incenso è definito, ma le emozioni religiose tendono ad essere indefinite. Il risultato è che i significati sono spesso mutevoli e indeterminati. Questo succede persino nel caso delle parole: gli altri fraintendono la loro portata. Inoltre, nel caso dell'incenso, le esatte emozioni religiose finalmente

raggiunte sono molto dubbie: forse preferiremmo che alcune di esse non fossero mai suscitate.

Il simbolismo è essenziale per i livelli più alti della vita: e gli errori di simbolismo non possono mai essere del tutto evitati.

LE PROPOSIZIONI

1. Un'occasione vivente è caratterizzata da un lampo di novità fra le appetizioni del suo polo mentale. Tali "appetizioni" o "prensioni concettuali", possono essere "pure" e "impure". Una prensione "impura" nasce dall'integrazione di una prensione concettuale "pura" con una prensione fisica che ha origine nel polo fisico. Il dato di una prensione concettuale pura è un oggetto eterno, il dato di una prensione impura è una proposizione, chiamata altrimenti una "teoria".

L'integrazione di una prensione concettuale e di una fisica non dà luogo necessariamente a una prensione impura: l'oggetto eterno come semplice potenzialità, indeterminata riguardo alla sua realizzazione fisica, può perdere la sua indeterminazione, cioè la sua universalità, autointegrandosi come un elemento della definitezza realizzata dal dato fisico della prensione fisica. In questo caso otteniamo quello che nella parte III è chiamato uno "scopo fisico". In uno scopo fisico la forma soggettiva ha acquisito un'appetizione speciale — attrazione o avversione — rispetto a quell'oggetto eterno, come elemento realizzato della definitezza in quel dato fisico. Questa acquisizione deriva dall'apprensione concettuale. La "subitanità" delle operazioni mentali è qui esemplificata. Il dato fisico esemplifica in sé un

numero indefinito di oggetti eterni. Lo "scopo fisico" ha messo a fuoco l'appetizione su un oggetto eterno subitaneamente selezionato.

Ma con la crescita dell'intensità nel polo mentale, messa in rilievo dal lampo della novità nell'appetizione, l'appetizione prende la forma di una "prensione proposizionale". Queste prensioni saranno studiate più particolarmente nella parte III. Esse sono le prensioni di "teorie". È evidente, però, che la funzione primaria delle teorie è quella di essere un'esca per il sentimento, e di fornire così immediatezza d'esperienza e scopo. Disgraziatamente le teorie, con il nome di "proposizioni", sono state passate ai logici, i quali hanno incoraggiato la dottrina che la loro unica funzione è di essere giudicate riguardo alla loro verità o falsità. In realtà Bradley non menziona le "proposizioni" nella sua logica. Egli scrive unicamente di "giudizi". Altri autori definiscono le proposizioni come componenti del giudizio. La dottrina qui esposta è che, nella realizzazione delle proposizioni, il "giudizio" è un componente molto raro, e così pure la "coscienza". L'esistenza di una letteratura fantastica avrebbe dovuto avvertire i logici che la loro ristretta dottrina è assurda. È difficile credere che tutti i logici, mentre leggono il soliloquio di Amleto: "Essere o non essere...", comincino col giudicare se la proposizione iniziale è vera o falsa, e prolunghino il compito del giudizio per tutti i trentacinque versi. Sicuramente, a un certo punto della lettura, il giudizio viene oscurato dal godimento estetico. Il soliloquio, per il pubblico in teatro, è puramente accademico, una semplice esca per il sentimento.

Consideriamo ancora una forte emozione religiosa — consideriamo un cristiano che mediti sui detti dei Vangeli. Egli non giudica "vero o falso", estrae il loro valore come elementi del sentimento. Invero, egli

potrebbe fondare il suo giudizio di verità sulla sua realizzazione del valore. Ma tale procedimento è impossibile, se la funzione primaria delle proposizioni è di essere elementi dei giudizi.

L'"esca per il sentimento" è la causa finale che guida la concrescenza dei sentimenti. In questa concrescenza il dato molteplice della fase primaria è raccolto nell'unità della soddisfazione finale del sentimento. L'"esca oggettiva" è la discriminazione fra gli oggetti eterni introdotta nell'universo dalle effettive costituzioni interne delle occasioni reali che formano il dato della concrescenza sottoposta all'analisi. Questa discriminazione implica anche gli oggetti eterni esclusi dal valore nelle occasioni temporali di quel dato, oltre a implicare gli oggetti eterni inclusi in tali occasioni.

Per esempio, consideriamo la battaglia di Waterloo. Questa battaglia finì nella sconfitta di Napoleone, e in una costituzione del nostro mondo reale basata su quella sconfitta. Ma le emozioni astratte che esprimono le possibilità di un diverso corso della storia, che sarebbe potuto seguire alla sua vittoria, sono rilevanti ai fatti che sono realmente avvenuti. Possiamo pensare che non sia di importanza pratica che storici fantasiosi si interessino a queste ipotetiche alternative. Ma riconosciamo la loro importanza col fatto stesso di pensarle, persino nell'atto di rifiutarle. Ma qualche scrittore fantasioso non rifiuta tali idee. Così nel mondo reale di oggi c'è una penombra di oggetti eterni, costituita dalla rilevanza alla battaglia di Waterloo. Alcuni ammettono elementi di questo complesso crepuscolare nel sentimento effettivo, e altri li escludono completamente. Alcuni sono consci di questa decisione interiore di ammetterli o rifiutarli; per altri le idee si presentano alla mente come sogni ad occhi aperti senza coscienza di decisione deliberata; in altri ancora il tono emotivo, di

piacere o dispiacere, di amicizia o di odio, è oscuramente influenzato da questa penombra di alternative, senza alcuna analisi cosciente del suo contenuto. Gli elementi di questa penombra sono prensioni proposizionali, e non prensioni concettuali pure; perché la loro implicazione del nesso particolare che è la battaglia di Waterloo è un elemento essenziale.

Così un elemento di questo complesso crepuscolare è ciò che viene chiamato una "proposizione". Una proposizione è un tipo nuovo di entità. È una forma ibrida fra le potenzialità pure e le realtà. Una proposizione "singolare" è la potenzialità di un mondo reale, che include un gruppo definito di entità reali in un nesso di reazioni, implicanti l'accesso ipotetico di un gruppo definito di oggetti eterni.

Una proposizione "generale" differisce da una proposizione "singolare" soltanto per la generalizzazione di "un gruppo definito di entità reali" in "un qualsiasi gruppo che appartenga ad un certo tipo di gruppi". Se il tipo dei gruppi include tutti i gruppi dotati della potenzialità di quel nesso di reazioni, la proposizione è chiamata "universale".

Per semplicità, limiteremo l'attenzione alle proposizioni singolari; sebbene una breve elaborazione della spiegazione possa facilmente estendere la discussione, così da includere le proposizioni generali e universali.

Il gruppo definito delle entità reali incluse è detto dei "soggetti logici della proposizione"; e il gruppo definito degli oggetti eterni inclusi è detto dei "predicati della proposizione". I predicati definiscono una potenzialità di relazione dei soggetti. I predicati formano un oggetto eterno complesso: questo è "il predicato complesso". La proposizione "singolare" è la potenzialità di questo predicato complesso che trova la sua realizzazione nel nesso delle reazioni fra i sog-

getti logici, che hanno situazioni definite nella struttura dei diversi soggetti logici.

In una proposizione i vari soggetti logici inclusi sono imparzialmente considerati. La proposizione non riguarda un soggetto logico più che un altro. Ma, secondo il principio ontologico, ogni proposizione deve essere in qualche luogo. Il "luogo" di una proposizione consiste in quelle occasioni reali, i cui mondi reali includono i soggetti logici della proposizione. Quando un'entità reale appartiene al luogo di una proposizione, allora, inversamente, la proposizione è un elemento dell'esca per il sentimento di quell'entità reale. Se, con la decisione della concrecenza, la proposizione è stata ammessa nel sentimento, allora la proposizione costituisce *quello che* il sentimento ha sentito. La proposizione costituisce un'esca per un membro del suo luogo a causa dell'affinità del predicato complesso con i soggetti logici, tenendo conto delle forme della definitezza del mondo reale di quel membro, e delle sue fasi precedenti di sentimento.

L'interesse logico, che domina i filosofi iperintellettualisti, ha oscurato la funzione principale che le proposizioni hanno nella natura delle cose. Esse non servono principalmente per l'opinione, ma per il sentimento, al livello fisico dell'incoscienza. Esse costituiscono una fonte per la produzione del sentimento, che non è legata al semplice dato. Una proposizione è "realizzata" da un membro del suo luogo, quando è ammessa nel sentimento.

Ci sono due tipi di relazioni fra una proposizione e il mondo reale di un membro del suo luogo. La proposizione può essere conforme o non conforme al mondo reale, vera o falsa.

Quando una proposizione conforme è ammessa nel sentimento, la reazione al dato è consistita semplicemente

te nel conformarsi del sentimento al fatto, con qualche aumento o diminuzione emotivi, per cui i sentimenti inerenti al fatto estraneo sono sintetizzati in una nuova valutazione individuale. La prensione della proposizione ha subitamente accentuato una forma di definitezza esemplificata nel fatto.

Quando una proposizione non conforme è ammessa nel sentimento, la reazione al dato è consistita nella sintesi del fatto con la potenzialità contraria del predicato complesso. Una novità è emersa nella creazione. La novità può promuovere l'ordine; può essere buona o cattiva. Ma è nuova, un nuovo tipo di individuo, e non semplicemente una nuova intensità del sentimento individuale. Quel membro del luogo ha introdotto una nuova forma nel mondo reale; o, almeno, una vecchia forma in una funzione nuova.

Concepire le proposizioni come semplice materia per i giudizi è fatale a qualsiasi comprensione del loro ruolo nell'universo. Sotto l'aspetto puramente logico una proposizione non conforme è semplicemente sbagliata, e perciò peggio che inutile. Ma nel loro ruolo primario, esse aprono la via lungo la quale il mondo avanza nella novità. L'errore è il prezzo che paghiamo per il progresso.

Il termine "proposizione" si adatta a queste entità ibride purché sostituiamo la nozione larga di "sentimento" alle nozioni più ristrette di "giudizio" e "opinione". Una proposizione è un elemento dell'esca oggettiva *proposta al sentimento*, e quando è ammessa nel sentimento costituisce *quello che è sentito*. Il "sentimento fantastico" (cfr. parte III) di una proposizione è uno dei modi di sentirlo; e l'opinione intellettuale è un altro modo di sentire quella proposizione, un modo che presuppone il sentimento fantastico. Il giudizio

è la decisione che ammette una proposizione nell'opinione intellettuale.

Chiunque, al momento di coricarsi, ripensi coscientemente agli eventi del giorno, inconsciamente li proietta contro il crepuscolare ondeggiamento delle alternative. Egli sceglie anche, inconsciamente, certi sentimenti, così da aumentare al massimo il suo sentimento primario, e assicurarne la propagazione al di là dell'occasione presente immediata. Considerando la biografia delle occasioni, che formano la sequenza storica di un oggetto fisico durevole, ci sono tre possibilità riguardo agli scopi soggettivi che dominano la concrescenza interna delle occasioni separate: I) le soddisfazioni delle occasioni precedenti possono essere mutuamente uniformi, e ciascuna nel suo interno senza disaccordo né incitamento alla novità. In tal caso, senza una nuova discordanza introdotta dall'ambiente, si ha la semplice trasformazione conforme del sentimento appartenente al dato nel sentimento identico appartenente al soggetto immediato. Tale conformazione pura implica l'esclusione di tutti i contrari inclusi nell'esca, con i loro vari gradi di prossimità e lontananza. Questo è un estremo assoluto di sopportazione indifferenziata, della quale non abbiamo testimonianza diretta. In ogni caso nel quale analizziamo, per quanto imperfettamente, le costituzioni formali delle occasioni successive, queste costituzioni sono caratterizzate da contrari che sopravvengono ai dati originari. Ma con una regolarità di alternanza che conferisce stabilità biografica. Si ottiene così un contrasto. Nella scienza fisica si ha allora "vibrazione". È questo il carattere principale della biografia di un oggetto fisico inorganico, di tipo stabilizzato.

Oppure II), c'è una forte tendenza all'esaltazione di qualche elemento dominante del sentimento, ricevuto

dai dati, esaltato da una decisione che ammette la non conformità del sentimento concettuale con gli altri elementi del dato, e culminante nella soddisfazione che trasmette l'esaltazione dell'elemento dominante, a causa di nuovi contrasti e inibizioni. Una tale biografia implica uno sviluppo dominato da un unico termine finale. Questo è il carattere principale dell'oggetto fisico in processo di sviluppo. Tali oggetti fisici sono per lo più "organici", per quanto riguarda la nostra conoscenza attuale del mondo.

O anche III), c'è una forte tendenza all'eliminazione di tutti gli elementi dominanti del sentimento, ricevuti dai dati. In tal caso la sequenza perde presto la sua individualità storica. È il caso della decadenza.

Il primo punto da notare è che l'ammissione degli elementi scelti dell'esca, sentiti come contrari, genera in primo luogo uno scopo; termina poi nella soddisfazione; e la soddisfazione qualifica la causa efficiente. Ma un "contrario" sentito è coscienza in germe. Quando i contrasti e le identità di tali sentimenti sono essi stessi sentiti, abbiamo la coscienza. Si tratta della coscienza delle idee, nel senso lockiano del termine. La coscienza richiede più che il semplice possesso di una teoria. È il sentimento del contrasto della teoria, come *semplice* teoria, con il fatto, come *semplice* fatto. Questo contrasto sussiste, sia che la teoria sia corretta oppure no.

Una proposizione, indipendentemente da qualsiasi particolare entità reale che possa realizzarla nel sentimento, è un tipo di affinità di un certo gruppo di oggetti eterni con un certo gruppo di entità reali. Ogni proposizione presuppone quelle entità reali che sono i suoi soggetti logici. Presuppone inoltre certe definite entità reali, o un certo tipo di entità reali entro un

vasto nesso sistematico. Nel caso estremo, questo nesso può comprendere ogni entità reale in assoluto.

I soggetti logici presupposti possono non trovarsi nel mondo reale di qualche entità reale. In questo caso, la proposizione non esiste per quella entità reale. Il concetto puro di *tale* proposizione si riferisce ad un futuro ipotetico, al di là di quella entità reale. La proposizione stessa aspetta i suoi soggetti logici. Così le proposizioni crescono coll'incremento creativo del mondo. Esse non sono né potenzialità pure, né pure realtà; sono un tipo di nesso potenziale che implica potenzialità pure e pure realtà. Sono un nuovo tipo di entità. Le entità di questo tipo impuro presuppongono i due tipi puri di entità.

Il modo primario della realizzazione di una proposizione in un'entità reale non si ha mediante il giudizio, ma mediante il possesso. Si possiede una proposizione quando essa è ammessa nel sentimento. L'orrore, il sollievo, lo scopo, sono sentimenti primari che implicano il possesso di una proposizione.

In conclusione, ci sono nell'universo quattro tipi principali di entità, di cui due sono tipi primari e due sono tipi ibridi. I tipi primari sono le entità reali e le potenzialità pure (gli oggetti eterni); i tipi ibridi sono i sentimenti e le proposizioni (le teorie). I sentimenti sono i componenti "effettivi" delle entità reali. Le proposizioni sono realizzabili soltanto come una specie di dato "oggettivo" dei sentimenti.

L'elemento primario dell'"esca per il sentimento" è la prensione da parte del soggetto della natura primordiale di Dio. Si generano sentimenti concettuali, e, per integrazione con i sentimenti fisici, sopravviene una fase susseguente di sentimenti proposizionali. L'esca per il sentimento si sviluppa con le fasi concrecenti del

soggetto in questione. Ho parlato di questo altrove (cfr. *Science and the Modern World*, cap. XI).

“Questa estensione realizzata della relazione eterna al di là della mutua relazione delle occasioni reali prende in ogni occasione l'intera portata della relazione eterna. Chiamo questa subitanea realizzazione la ‘visione graduata’ che ogni occasione prende nella sua sintesi. Questa visione è il modo in cui il reale include come fattore positivo del proprio raggiungimento ciò che ‘in certo senso’ è ‘non essere’. Essa è la sorgente dell'errore, della verità, dell'arte, dell'etica, e della religione. In essa, il fatto è messo a confronto con le alternative.”

2. Tutte le teorie metafisiche che ammettono una separazione fra gli elementi componenti l'esperienza individuale da un lato, e gli elementi componenti il mondo esterno dall'altro, debbono inevitabilmente incorrere in difficoltà riguardo alla verità e falsità delle proposizioni, e ai fondamenti del giudizio. La prima difficoltà è metafisica, la seconda epistemologica. Ma tutte le difficoltà riguardo ai principi primi sono solo difficoltà metafisiche mascherate. Così anche la difficoltà epistemologica è risolvibile con un appello all'ontologia. La prima difficoltà pone il problema della giustificazione della verità e della falsità. E la seconda difficoltà pone il problema della giustificazione della percezione intuitiva della verità e della falsità. La prima riguarda le proposizioni, la seconda i giudizi. C'è una connessione degli elementi componenti l'esperienza individuale. Questa “connessione” ha lo specifico significato peculiare di una “connessione dell'esperienza”. È una connessione di tipo suo proprio, non spiegabile con alcun riferimento ad altro. Per lo scopo di questa discussione è indifferente che parliamo di un “flusso”

di esperienza, o di una “occasione” di esperienza. Nella prima alternativa c'è una connessione del flusso, e nella seconda una connessione dell'occasione. In entrambi i casi, c'è l'unica “connessione dell'esperienza”.

La considerazione della connessione dell'esperienza solleva il problema metafisico finale: se ci sia un altro significato di “connessione”. La negazione di un altro significato, cioè di un significato non ricavato dal significato dell'esperienza, è la dottrina “soggettivistica”. Una versione riformata della dottrina soggettivistica è la dottrina della filosofia dell'organismo.

La dottrina contraria, che c'è una “connessione” che non deriva dalla connessione dell'esperienza, conduce alla separazione dei componenti dell'esperienza soggettiva dalla comunità del mondo esterno. Questa separazione crea la difficoltà insormontabile dell'epistemologia. Perché il giudizio intuitivo si occupa della connessione dell'esperienza, e non c'è alcun ponte fra la connessione dell'esperienza e la connessione del tipo non sperimentale.

Questa difficoltà è il punto cruciale della critica “trascendentale” di Kant. Egli adottò una posizione soggettivistica di modo che il mondo temporale era semplicemente esperito. Ma, data la forma della dottrina soggettivistica della *Critica della ragion pura*, nessun elemento del mondo temporale poteva a sua volta essere un soggetto di esperienza. Il mondo temporale, come appare in quella *Critica*, era nella sua essenza morto, spettrale, fenomenico. Kant era un fisico matematico, e la sua soluzione cosmologica era sufficiente per le astrazioni alle quali si limita la fisica matematica.

Le difficoltà della dottrina soggettivistica nascono quando essa si combina con la dottrina “sensistica” riguardo all'analisi dei componenti che stanno insieme

nell'esperienza. Secondo quell'analisi, gli unici elementi di tale composto non contrassegnati dalla particolarità dell'"occasione" individuale — o "flusso" — dell'esperienza sono gli universali, come il "rosso" o la "forma". Con l'assunzione sensistica, e con qualsiasi generalizzazione di quella dottrina, sino a che gli elementi in questione sono universali, le sole alternative sono, o la dottrina di Bradley, di un unico soggetto dell'esperienza, l'assoluto, o la dottrina leibniziana delle molte monadi senza finestre. Kant, nella sua metafisica finale, deve o ritornare a Leibniz o procedere verso Bradley. Entrambe le alternative contrassegnano l'esperienza con una certa aria di illusorietà. La soluzione leibniziana può mitigare l'illusorietà solo ricorrendo a una pia dipendenza da Dio. Questo principio fu invocato da Cartesio e da Leibniz, perché servisse alla loro epistemologia. È un espediente che ripugna ad un razionalismo coerente. La possibilità stessa della conoscenza non dovrebbe essere un accidente della bontà divina; dovrebbe dipendere dalle nature intessute insieme delle cose. Dopo tutto, la conoscenza divina deve anch'essa essere spiegata.

La filosofia dell'organismo ammette la dottrina soggettivistica (come è qui formulata); ma rifiuta la dottrina sensistica: di qui la sua dottrina dell'oggettivazione di un'occasione reale nell'esperienza di un'altra occasione reale. Ogni entità reale è una pulsazione di esperienza che include il mondo reale entro il proprio campo di attività. I problemi della causa efficiente e della conoscenza trovano una spiegazione comune nel riferimento alla trama delle occasioni reali. La teoria del giudizio, nella filosofia dell'organismo, può essere descritta tanto come una teoria "della corrispondenza" quanto come una teoria "della coerenza". È la teoria della corrispondenza, perché descrive il giudizio come la forma soggettiva della prensione integrale della

conformità, o della non conformità, della proposizione e di un nesso oggettivato. La prensione in questione nasce dalla sintesi di due prensioni, una fisica e l'altra mentale. La prensione fisica è la prensione del nesso delle occasioni reali oggettivate. La prensione mentale è la prensione della proposizione. Quest'ultima prensione è necessariamente "impura", e nasce da una storia di sintesi precedenti, con cui una prensione concettuale pura trasforma il suo dato nel predicato della relazione ipotetica delle realtà del dato di una qualche prensione fisica (cfr. parte III). Ma la produzione di una prensione proposizionale non ci riguarda in questa descrizione del giudizio. Il solo punto in questione è la sintesi di una prensione fisica e di una prensione proposizionale in una prensione "intellettuale" (cfr. parte III), la cui forma soggettiva implica il giudizio.

Questo giudizio riguarda la conformità di due componenti di un'unica esperienza. Abbiamo così una teoria della "coerenza". Esso riguarda anche la conformità di una proposizione, non limitata a quell'esperienza individuale, con un nesso la cui relazione deriva dalle varie esperienze dei suoi membri e non da quella dell'esperimento giudicante. In questo senso c'è una teoria della "corrispondenza". Ma, a questo punto dell'argomentazione, bisogna fare una distinzione. Diremo che una proposizione può essere *vera* o *falsa*, e che un giudizio può essere *corretto*, o *scorretto*, o *sospeso*. Secondo questa distinzione possiamo vedere che c'è una teoria "della corrispondenza" della verità e falsità delle proposizioni, e una teoria della "coerenza" della correttezza, scorrettezza e sospensione dei giudizi.

Nella dottrina "organica" si è fatta una chiara distinzione fra un giudizio e una proposizione. Un giudizio è un sentimento nel "processo" del soggetto del giudizio. Ed è corretto o scorretto rispetto a *quel* sog-

getto. Esso entra, come valore, nella soddisfazione di quel soggetto; e può essere criticato soltanto nei giudizi delle entità reali future. Un giudizio riguarda l'universo in processo di prensione da parte del soggetto giudicante. Esso riguarderà in primo luogo una selezione definita di entità reali oggettivate e di oggetti eterni; e affermerà l'oggettivazione fisica — per il soggetto giudicante — di quelle entità reali mediante l'accesso di quegli oggetti eterni, così che vi sarà un nesso oggettivato di quelle entità reali, giudicate come effettivamente interconnesse, e qualificate da quegli oggetti eterni. Questo giudizio afferma, correttamente o scorrettamente, un fatto reale nella costituzione del soggetto giudicante. Qui non c'è posto per alcuna qualificazione del carattere categoriale del giudizio. Il giudizio è dato su se stesso dal soggetto giudicante ed è sentimento nella costituzione del soggetto giudicante. Le entità reali, di cui il giudizio esplicitamente si occupa, comprendono i soggetti "logici" del giudizio, e gli oggetti eterni prescelti formano "le qualità" e le "relazioni" che sono affermate dei soggetti logici.

Questa affermazione intorno a soggetti logici è, ovviamente, un' "affermazione" in un senso derivato dal significato di "affermazione" circa il soggetto giudicante. L'identificazione dei due significati porterebbe all'errore. Nel secondo significato si fa astrazione dal soggetto giudicante. Il principio soggettivistico è stato superato, e il giudizio ha spostato il suo accento dal nesso oggettivato al valore di verità della proposizione in questione. Tenendo conto del fatto che il giudizio riguarda la forma soggettiva di un sentimento impuro nascente dall'integrazione di sentimenti più semplici, notiamo che i giudizi sono divisibili in due tipi. Questi sono: I) giudizi intuitivi e II) giudizi derivati. In un giudizio intuitivo l'integrazione del dato fisico con la pro-

posizione rende sensibile l'intero complesso dei particolari della proposizione, confrontati, quanto all'identità o alla diversità, col complesso dei particolari del dato fisico. Il giudizio intuitivo è la coscienza di questo complesso e dettagliato confronto che comprende l'identità e la diversità. Un tale giudizio è per sua natura corretto, perché esso è la coscienza di *quello che è*.

In un giudizio derivato l'integrazione del dato fisico con la proposizione rende sensibile l'intero complesso dei particolari della proposizione, ma non rende sensibile il pieno confronto di questi particolari con il complesso dei particolari del fatto fisico. C'è un certo confronto che implica tutti gli altri particolari. Ma la forma soggettiva abbraccia la totalità della proposizione, invece di assumere una struttura complessa che distingua tra i componenti confrontati e quelli non confrontati. Nei giudizi derivati ci può essere errore. La logica è l'analisi delle relazioni tra le proposizioni, in virtù delle quali i giudizi derivati non introdurranno altri errori, che quelli già legati ai giudizi sulle premesse. La maggior parte dei giudizi è derivata; tali giudizi esemplificano la dottrina che la forma soggettiva di un sentimento è affetta dalla totalità dell'occasione reale. Questo fatto è stato chiamato la "sensibilità" dei sentimenti di un'occasione. In un giudizio intuitivo la forma soggettiva dell'assenso o del dissenso è stata limitata, così da derivare il suo carattere unicamente dai contrasti del dato. Persino in questo caso la forma emotiva del giudizio, nell'atto in cui trapassa nello scopo, deriva dall'intero soggetto giudicante.

Inoltre, il soggetto giudicante e i suoi soggetti logici si riferiscono ad un universo dotato del carattere metafisico generale che rappresenta il suo "sopportare" quei soggetti, e anche il suo "sopportare" quegli oggetti eterni. In ogni giudizio l'universo è distribuito in una

gerarchia di società sempre piú vaste, come è stato spiegato sopra (cfr. parte II, cap. III). Ne segue che la distinzione tra i soggetti logici, con le loro qualità e relazioni, e l'universo come sfondo sistematico non è definita cosí nettamente come la spiegazione precedente suggerirebbe. Perché è una questione di convenzione decidere quali società prossime siano considerate come soggetti logici e quali come sfondo. Un altro modo di enunciare il fatto che i soggetti logici svaniscono nello sfondo, consiste nel dire che la sopportazione da parte dell'universo di un fatto reale nel soggetto giudicante è una sopportazione gerarchica, che implica gradazioni sistematiche di carattere. Questa discussione rafforza la dichiarazione fatta sopra (cfr. parte I, cap. I, sez. V), che una enunciazione verbale non è mai l'espressione completa di una proposizione.

Ricorriamo ora alla distinzione fra una proposizione e un giudizio. Una proposizione emerge dall'analisi di un giudizio; ed è il dato del giudizio indipendentemente dal soggetto giudicante e dalla forma soggettiva. Un giudizio¹ è un sentimento sintetico, che abbraccia due sentimenti subordinati in un'unità di sentimento. Di questi sentimenti subordinati uno è proposizionale, e possiede semplicemente la proposizione che è il suo dato. La stessa proposizione può costituire il contenuto di giudizi diversi dati rispettivamente da diverse entità giudicanti. La possibilità che diverse entità reali diano giudizi diversi aventi lo stesso contenuto (della "proposizione" in contrasto col "nesso"), richiede che lo stesso complesso di soggetti logici oggettivati attraverso gli stessi oggetti eterni possano entrare come un costituente parziale nelle essenze "effettive" delle diverse entità reali. Il giudizio è una decisione del sentimento,

¹ Cfr. parte III, cap. VI.

la proposizione è ciò che è sentito; ma è soltanto parte del dato sentito.

Ma, dal momento che ogni mondo reale è relativo alla situazione, soltanto alcune entità reali avranno situazioni tali da poter includere nel loro mondo reale le entità reali che costituiscono i soggetti logici della proposizione. Cosí ogni proposizione definisce i soggetti giudicanti per cui essa è una proposizione. Ogni proposizione presuppone qualche definita entità reale, stabilita nel mondo reale del soggetto giudicante; e cosí i suoi possibili soggetti giudicanti devono avere queste entità reali nel mondo reale di ognuno di essi. Ogni giudizio richiede conoscenza delle entità reali presupposte. Cosí, in aggiunta alla composizione necessaria del mondo reale presupposta da una proposizione, ogni giudizio, sia esso corretto oppure scorretto, presupporrà necessariamente la conoscenza di quel mondo. Per le entità reali, i cui mondi reali non hanno la composizione richiesta, la proposizione è non esistente; per le entità reali, senza la conoscenza richiesta, il giudizio è impossibile. È verissimo che una proposizione piú astratta può essere modellata sulle linee della proposizione originale, in modo da evitare la presupposizione di alcune o di tutte le entità reali stabilite che sono i soggetti logici della proposizione originale. Questa nuova proposizione avrà significato per un piú vasto gruppo di soggetti possibili che non la proposizione originale. Alcune proposizioni ci sembrano aver significato per tutti i possibili soggetti giudicanti. Questo può darsi; ma io non oso affermare che le nostre capacità metafisiche siano sufficientemente sviluppate per poter garantire alcuna certezza su questo punto. Forse noi presupponiamo sempre una vasta società, al di là della quale la nostra immaginazione non può andare. Ma l'imprecisione delle affermazioni verbali è tale che la medesima specie di

parole viene usata per un intero gruppo di proposizioni concomitanti di vari gradi di astrazione.

Un giudizio indebolisce o rafforza la decisione per cui la proposizione giudicata, in quanto componente dell'esca, è ammessa come elemento efficiente della crescita, con rafforzamento della conoscenza. Un giudizio è la critica di un'esca per il sentimento.

3. Rimane ora da considerare il senso in cui il mondo reale, in qualche aspetto sistematico, entra in ogni proposizione. Questa indagine riguarda interamente la nozione dei soggetti logici della proposizione. Questi soggetti logici sono, nel vecchio senso del termine, "particolari". Essi non sono concetti messi a confronto con altri concetti; sono fatti particolari in una struttura potenziale.

Ma i particolari debbono essere indicati; perché la proposizione riguarda proprio quei particolari e non altri. Così l'indicazione fa parte della proposizione; cioè: "Quei particolari *in quanto così indicati* in questa e questa struttura predicativa" costituiscono la proposizione. Senza questa indicazione non c'è proposizione perché non ci sono particolari determinati. Dobbiamo quindi studiare la teoria dell'*indicazione*.

Alcune definizioni sono necessarie:

Una "relazione" fra occasioni è un oggetto eterno esemplificato nel complesso delle pressioni reciproche, in virtù del quale quelle occasioni costituiscono un nesso.

Una relazione è chiamata "relazione doppia" quando il nesso in cui è realizzata consiste di due, e solo due, occasioni reali. È una "relazione tripla" quando ci sono tre occasioni, e così via.

Ci sarà, in generale, un numero indefinito di oggetti eterni così esemplificato nelle pressioni reciproche delle

occasioni in un nesso qualsiasi; cioè c'è un numero indefinito di relazioni realizzate fra le occasioni di un qualsiasi nesso particolare.

Un "principio generale" è un oggetto eterno che è esemplificato soltanto attraverso le sue "applicazioni", che sono anche oggetti eterni. Così la realizzazione di un'applicazione è anche la realizzazione del principio generale di cui quell'oggetto eterno è un'applicazione. Ma l'opposto non è vero; cioè la realizzazione di un principio generale non implica la realizzazione di un'applicazione particolare, sebbene renda necessaria la realizzazione di una qualche applicazione. Così ciascuna applicazione implica il principio generale, ma il principio generale implica soltanto almeno una applicazione. In generale le applicazioni di un principio generale si escludono a vicenda, di modo che la realizzazione di un'applicazione implica l'esclusione delle altre applicazioni. Per esempio, il colore è un principio generale e i colori ne sono le applicazioni. Così, se tutti i corpi sensibili mostrano il principio generale, che è il colore, ogni corpo mostra un qualche colore definito.

Inoltre ogni corpo che mostri un colore definito è perciò "colorato".

Un nesso mostra un "sistema indicativo" di relazioni doppie fra i suoi membri, quando I) una, e solo una, relazione del sistema mette in relazione ogni coppia dei suoi membri; e II) queste relazioni sono applicazioni di un principio generale; e III) la relazione (nel sistema) fra qualsiasi membro A e qualsiasi altro membro B non mette anche in relazione A e un membro del nesso che non sia B; e IV) le relazioni (nel sistema) fra A e B e fra A e C sono sufficienti a definire la relazione (nel sistema) fra B e C, dove A, B e C sono tre membri qualsiasi del nesso.

Così se A e X sono due membri qualsiasi del nesso, e se X ha conoscenza della relazione sistematica di A con se stesso e anche delle relazioni sistematiche di A con B, C e D dove B, C e D sono membri del nesso, allora X ha conoscenza delle proprie relazioni sistematiche con B, C e D e delle reciproche relazioni sistematiche fra B, C e D. Tale nesso ammette la precisa indicazione dei suoi membri dal punto di vista di ognuno di essi. Il "dove" relativo presuppone un nesso che mostri un sistema indicativo. Si possono definire tipi più complessi di sistemi indicativi ma il tipo più semplice basta ad esemplificare il principio implicito. Abbiamo definito la categoria aristotelica di "posizione". Si noterà che in un nesso dotato di un sistema indicativo di relazioni l'aspetto soggettivo dell'esperienza può essere eliminato dalle proposizioni che vi sono incluse. Perché una conoscenza di B e C e D, quale può essere posseduta da A, produce una proposizione riguardante C e D, quali possono essere conosciuti da B. Così la nozione prevalente, che il soggetto particolare dell'esperienza non può mai, nel caso specifico, essere eliminato dal fatto esperito, è assolutamente falsa.

Ogni proposizione presuppone qualche nesso generale dotato di un sistema indicativo di relazioni. Questo nesso include il suo luogo dei soggetti giudicanti ed anche i suoi soggetti logici. Questo presupposto è parte della proposizione, e la proposizione non può essere posseduta da nessun soggetto, per cui il presupposto non sia valido. Così, in una proposizione, certe caratteristiche sono presupposte dal soggetto giudicante e dai soggetti logici. La presupposizione di questo carattere può essere spinta al di là di quanto è richiesto dalle semplici esigenze dell'indicazione. Per esempio, in "Socrate è mortale" il semplice sistema indicativo spazio-temporale può essere sufficiente per indicare "Socrate". Ma la proposi-

zione può significare "l'uomo Socrate è mortale", oppure "il filosofo Socrate è mortale". L'ulteriore indicazione può essere parte della proposizione. In ogni modo, si è ora spiegato il principio che una proposizione presuppone un mondo reale che mostri qualche aspetto sistematico.

Questa discussione può essere esemplificata dalla proposizione: "Cesare ha attraversato il Rubicone". Questo insieme di parole simboleggia un numero indefinito di proposizioni diverse. Nella sua forma meno astratta "Cesare" sta per una società di entità reali stabilite nel mondo reale dal punto di vista del soggetto giudicante, con le loro oggettivazioni coscientemente percepite dal soggetto. L'intera teoria della percezione sarà ripresa per la discussione in un capitolo seguente (cfr. parte III); a questo punto possiamo prenderla come una assunzione. La parola "Rubicone" deve essere spiegata nello stesso modo che la parola "Cesare". I soli punti lasciati ambigui riguardo a "Cesare" e "Rubicone" consistono nel fatto che si può congetturare che queste società — singolarmente o entrambe, e ognuna con la sua caratteristica definitoria — si prolunghino fin nel mondo contemporaneo del soggetto giudicante, o, perfino, sin nel mondo futuro al di là del soggetto. Il tempo passato della parola "ha" mostra che questa punta di ambiguità è irrilevante, cosicché la proposizione può essere costruita in modo da ignorarlo. Ma non c'è bisogno di costruirla così: uno dei veterani di Cesare potrebbe, a distanza di anni, essersi seduto sulla riva del fiume a meditare sull'assassinio di Cesare e sulla sua traversata del fiumiciattolo, che placidamente gli scorre sotto gli occhi. Questa sarebbe stata una proposizione differente da quella più diretta che esamino ora. Nulla potrebbe illustrare meglio la ambiguità senza speranza del linguaggio; dal momento che entrambe le proposizioni

utilizzano la stessa terminologia verbale. C'è ancora una terza proposizione: un viaggiatore moderno, che sieda sulla riva del Rubicone e mediti sulle sue percezioni dirette delle occasioni reali, può localizzare relativamente a se stesso, mediante specificazioni spazio-temporali, un evento che in base a inferenze e congetture egli ritenga tale da includere una parte della storia passata del Rubicone, quale gli è direttamente nota. Egli, inoltre, con un processo analogo di inferenza, congettura e specificazione spazio-temporale, localizza, relativamente a se stesso, un altro evento che gli sembra contenere la vita di Cesare, del quale egli non ha conoscenza diretta. La proposizione che questo viaggiatore medita, seduto sulla riva del fiume moderno, è evidentemente una proposizione diversa da quella presente alla mente del veterano di Cesare. C'è poi la proposizione che avrebbe potuto essere presente alla mente di un uomo che avesse ascoltato, mescolato alla folla, il discorso di Antonio, e avesse visto Cesare, ma non il Rubicone.

È ovvio che in questo modo si può produrre un numero indefinito di proposizioni altamente specifiche, tutte differenti una dall'altra per sottili sfumature. Tutto dipende dalle differenze della conoscenza percettiva diretta che queste varie proposizioni presuppongono nei loro soggetti. Ma ci sono proposizioni di tipo più generale, nelle quali "Cesare" e "Rubicone" hanno significati più generici e vaghi. In questi significati più vaghi "Cesare" e "Rubicone" indicano le entità, se ce ne sono, localizzate da un qualsiasi membro di un *tipo* di sequenza, a partire da un certo *tipo* di inferenza e congettura. Inoltre ci sono alcune proposizioni in cui il fatto che ci siano tali entità, che debbono essere così localizzate, è parte del contenuto per il quale il giudizio è vero o falso, e ci sono altre proposizioni che sfuggono persino a questa condizione, per quel che riguarda

la verità o falsità. Solo grazie a questi vari tipi di proposizioni più astratte possiamo concepire l'esistenza ipotetica di proposizioni più specifiche, che per alcuni di noi, in quanto soggetti giudicanti, sarebbero insignificanti.

Questa discussione dovrebbe mostrare l'inutilità di prendere una dichiarazione verbale come: "Cesare ha attraversato il Rubicone", per discuterne il significato. Inoltre ogni proposizione che soddisfi la forma verbale, in modo da rappresentare una delle sue possibilità di significato, definisce il luogo dei propri soggetti; e soltanto per tali soggetti si dà la possibilità di un giudizio il cui contenuto sia quella proposizione.

Una proposizione è la potenzialità dell'oggettivazione di certe entità reali presupposte attraverso certe qualità e relazioni, dove l'oggettivazione è operata da qualche soggetto non specificato, per cui il presupposto ha significato nell'esperienza diretta. Il giudizio è l'affermazione conscia da parte di un soggetto particolare — per cui quel presupposto è valido — che questa potenzialità è, o non è, realizzata per esso. Bisogna notare che "realizzato" non significa "realizzato nell'esperienza conscia diretta", ma significa "realizzato come contribuente al dato da cui quel soggetto giudicante trae la sua origine". Dal momento che l'esperienza diretta e cosciente è normalmente assente, un giudizio può essere errato.

Così la proposizione è un esempio di quello che Locke chiama un'"idea determinata rispetto a esistenze particolari". È la potenzialità di tale idea; l'idea realizzata, ammessa alla decisione in un soggetto dato, è il giudizio, che può essere un'idea vera o falsa circa le cose particolari. La discussione di questo problema dovrà essere ripresa (cfr. parte III) quando si esaminerà l'attività concettuale. Ma è evidente che una proposizione è

un'entità complessa che sta fra gli oggetti eterni e le occasioni reali. Paragonata agli oggetti eterni una proposizione partecipa della particolarità concreta delle occasioni reali; e paragonata alle occasioni reali partecipa della generalità astratta degli oggetti eterni. Infine bisogna ricordare che le proposizioni entrano nell'esperienza attraverso altre vie che i sentimenti del giudizio.

4. Una proposizione metafisica — nel senso proprio e generale del termine “metafisico” — significa una proposizione che (I) ha significato per qualsiasi occasione reale, come suo soggetto, (II) è “generale”, nel senso che il suo predicato mette potenzialmente in relazione ogni e qualsiasi gruppo di occasioni reali, procurando il numero adatto di soggetti logici alla struttura predicativa, e (III) ha un “uniforme” valore di verità, nel senso che, a causa della sua forma e portata, il suo valore di verità, è identico al valore di verità di ognuna delle proposizioni singolari che si possano ottenere restringendo l'applicazione del predicato ad un gruppo qualsiasi di soggetti logici. È ovvio che, se una proposizione metafisica è vera, la terza condizione non è necessaria. Perché una proposizione generale può essere vera solo se questa condizione sia soddisfatta. Ma se la proposizione generale è falsa, allora è metafisica soltanto quando per di più è falsa ognuna delle proposizioni singolari derivate. La proposizione generale sarebbe falsa, se ognuna delle proposizioni singolari derivate fosse falsa. Ma la terza condizione è espressa nella proposizione senza alcuna dipendenza dalla determinazione della verità o falsità della proposizione.

Non ci può essere alcuna epoca cosmica per cui le proposizioni singolari derivate da una proposizione metafisica differiscano in valore di verità da quelle di qualsiasi altra epoca cosmica.

Noi certamente pensiamo di possedere proposizioni metafisiche: ma, tenendo conto degli errori del passato riguardo ai principi della geometria, è cosa saggia conservare un po' di scetticismo su questo punto. Le proposizioni che sembrano le più ovviamente metafisiche sono i teoremi aritmetici. Chiarirò perciò le ragioni sia della fiducia che del residuo scetticismo con l'esame di uno dei più semplici di tali teoremi: uno più uno fa due.²

Certamente, questa proposizione, intesa nel senso: “una entità più un'altra entità fanno due entità”, sembra essere chiaramente metafisica senza ombra di limite alla sua generalità, o verità. Ma dobbiamo esitare persino qui, quando notiamo che normalmente è asserita con uguale confidenza riguardo alla generalità della sua verità metafisica, in un senso che è certamente limitato, e talvolta falso. Quando ci riferiamo al mondo reale, raramente consideriamo un'entità reale individuale. Gli oggetti dei nostri pensieri sono quasi sempre società, o gruppi meno rigidi di entità reali. Ora, per semplicità, consideriamo una società del tipo “personale”. Tale società sarà una successione lineare di occasioni reali formanti una sequenza storica, in cui ogni occasione eredita una qualche caratteristica definitoria dai suoi predecessori. Una società di questo tipo è un “oggetto durevole”. Probabilmente, un semplice oggetto durevole è più semplice di qualsiasi cosa che ci capiti ordinariamente di percepire o di pensare. È il tipo più semplice di società; e per ogni durata della sua esistenza richiede che il suo ambiente sia largamente composto di oggetti analoghi, semplici, durevoli. Quello che noi normalmente prendiamo in considerazione è la società più vasta in cui si possono trovare molti filoni di oggetti durevoli: una “società corpuscolare”.

² Per la prova di questa proposizione, Cfr. *Principia Mathematica*, Vol. II, 110.643.

Esaminiamo ora due distinti oggetti durevoli. Sarà piú facile pensare ad essi se le loro caratteristiche definitorie sono differenti. Chiameremo queste caratteristiche definitorie a e b , e useremo anche queste lettere, a e b , come nomi dei due oggetti durevoli. Ora la proposizione "un'entità piú un'altra entità fanno due entità" è normalmente interpretata nel senso che, dati due oggetti durevoli, ogni atto di attenzione che comprenda coscientemente un'occasione reale presa da ciascuna delle due sequenze storiche scoprirà necessariamente due occasioni reali, una per ciascuna delle due sequenze distinte. Per esempio, supponiamo che una tazza e un piattino siano due di questi oggetti durevoli, ciò che essi naturalmente non sono; noi assumiamo sempre che fino a che essi sono entrambi nell'esistenza e sono sufficientemente vicini per poter essere visti con una sola occhiata, ogni atto di attenzione, con cui percepiamo la tazza e il piattino, implicherà perciò la percezione di due entità reali, rispettivamente la tazza in un'occasione della sua esistenza e il piattino in un'occasione della sua esistenza. Non ci possono essere dubbi ragionevoli riguardo alla verità di questa assunzione in questo esempio particolare. Ma, facendolo, siamo ben lontani dalla proposizione metafisica da cui siamo partiti. Noi affermiamo in effetti una verità che riguarda le vaste società di entità fra cui le nostre vite sono poste. È una verità che riguarda questo *cosmo*, ma non una verità metafisica.

Torniamo ai due oggetti durevoli veramente semplici, a e b . Inoltre assumiamo che le loro caratteristiche definitorie, a e b , non siano contrarie, di modo che entrambe possano qualificare la stessa occasione reale. Non c'è allora alcuna ragione metafisica generale per cui le sequenze distinte a e b , non dovrebbero intersecarsi in almeno una occasione reale. In effetti, considerando la estrema generalità della nozione di un semplice oggetto

durevole, è praticamente certo che — quando le caratteristiche definitorie a e b siano correttamente scelte — sequenze storiche intersecantisi di a e b debbono essere frequentemente venute all'esistenza. In tale contingenza un essere che potesse coscientemente distinguere i due distinti oggetti durevoli, a e b , in modo da aver conoscenza delle loro caratteristiche definitorie distinte e delle loro distinte sequenze storiche, potrebbe trovare a e b esemplificati in un'entità reale. È come se la tazza ed il piattino fossero per un istante identici; e piú tardi riprendessero la loro esistenza distinta.

Non applichiamo quasi mai l'aritmetica nel suo senso metafisico puro senza l'aggiunta di assunzioni che dipendono per la loro verità dal carattere delle società che dominano l'epoca cosmica in cui viviamo. È appena necessario attirare l'attenzione sul fatto che gli enunciati verbali ordinari non hanno la pretesa di discriminare i diversi significati, in cui si può intendere un enunciato aritmetico.

Non c'è alcuna difficoltà nell'immaginare un mondo — cioè un'epoca cosmica — in cui l'aritmetica sia un argomento fantastico capace di interessare i sognatori, ma inutile per la gente pratica preoccupata dei fatti della vita. Infatti, sembra che siamo appena usciti da un tale stato di cose. Perché è molto probabile che in mezzo alle occasioni reali localizzate nelle zone deserte del cosiddetto "spazio vuoto", e ben lontane dagli oggetti durevoli che vanno a formare i corpi materiali durevoli, la contemplazione dell'aritmetica non orienterebbe la attenzione su alcuna relazione molto importante delle cose. Naturalmente si può soltanto supporre che un'entità reale, presente in un ambiente dalla sistemazione così debolmente coordinata, raggiunga la complessità di costituzione necessaria per le operazioni mentali coscienti.

5. Poniamo la domanda metafisica: Che cosa c'è nella natura delle cose, che permetta di chiamare significativamente "corretti" o "scorretti" un'inferenza induttiva, e un giudizio di verità generale? Per esempio, noi crediamo ora — 1° luglio 1927 — che gli orari delle ferrovie degli Stati Uniti validi per gli scorsi mesi di maggio e giugno, rappresentino fatti che riguardano il movimento già avvenuto dei treni, entro certi limiti marginali di mancanza di puntualità, e concedendo alcuni incidenti particolari. Inoltre crediamo che gli orari correnti per luglio saranno esemplificati con le stesse qualificazioni. Le nostre opinioni sono giustificate in base all'evidenza di cui disponiamo, purché introduciamo nei nostri giudizi una qualche valutazione della elevata probabilità, che è tutto quello che intendiamo affermare. Se prendiamo in considerazione gli eventi astronomici, le nostre affermazioni includeranno la valutazione di una più alta probabilità. Sebbene anche qui potrà esistere un certo margine di incertezza. Le calcolatrici di qualche famoso osservatorio potrebbero aver fatto un errore senza precedenti; o qualche legge fisica sconosciuta potrebbe aver grande rilevanza per la condizione della stella di cui ci si occupa soprattutto, fino a condurle alla sua esplosione inaspettata.³

Questa contingenza astronomica e le opinioni che vi sono connesse, sono state descritte in particolare perché — come esse sono espresse qui — illuminano il problema così come esso si presenta in filosofia. L'esempio degli orari ferroviari illumina anche un altro punto. Perché è possibile, nel Vermont il 1° luglio del 1927, dimenticare momentaneamente che durante quel maggio e giugno erano accadute inondazioni del Mississippi, senza precedenti; cosicché, sebbene la valutazione dell'er-

³ Dopo che questa frase è stata scritta nel luglio 1927, una stella si è inaspettatamente divisa in due nel marzo 1928.

rore di puntualità fosse giustificato dalla evidenza che ci era coscientemente presente, essa non teneva conto in effetti del notevole scompiglio del traffico in certi Stati dell'Unione.⁴ Il punto cruciale di questo esempio preso dai treni è che c'è una conformità con i fatti mostrata da questi giudizi, anche se gli eventi che ci riguardano non sono successi, e non succederanno. Queste considerazioni introducono il principio fondamentale del "giudizio". Esso è che ogni giudizio è categorico; e riguarda una proposizione vera o falsa nella sua applicazione all'occasione reale che è il soggetto del giudizio. Questa dottrina non è lontana dalla dottrina del giudizio di Bradley, come egli la espone nella sua *Logica*. Secondo Bradley, il soggetto ultimo è l'unica sostanza ultima, l'assoluto. Inoltre, secondo lui, il soggetto giudicante è un modo dell'assoluto, autocontraddittorio se preso come reale, indipendentemente da esso. Per Bradley il soggetto giudicante ha una realtà solo derivata, la quale è l'espressione della sua condizione di affezione dell'assoluto. Così nella dottrina di Bradley un giudizio è un'operazione con la quale l'assoluto, nei limiti di una delle sue affezioni, ha l'autocoscienza di avere affezioni. Si noterà che in questo semplice schema della posizione di Bradley, ho preso in prestito da Spinoza l'espressione: "*affectiones substantiae*".

Nella filosofia dell'organismo, un'occasione reale — come è stato dichiarato sopra — è l'intero universo in processo di raggiungimento di una soddisfazione particolare. La dottrina della realtà di Bradley è semplicemente invertita. La realtà finale è il processo particolare, con il suo raggiungimento particolare della soddisfazione. La realtà dell'universo è semplicemente derivata dalla sua solidarietà con ogni entità reale. Bis-

⁴ Ancora meno previste erano state al momento in cui questa frase fu scritta le inondazioni, accadute nel Vermont nel novembre 1927.

gna sostenere che il giudizio riguarda l'universo, in quanto è oggettivato dal punto di vista del soggetto giudicante. Esso riguarda l'universo attraverso quel soggetto.

Avendo in mente questa dottrina, passiamo alla discussione del senso in cui la probabilità può essere un fatto positivo in un'entità reale, cosicché una proposizione che esprima la probabilità di qualche altra proposizione può, sotto questo aspetto, accordarsi o no con la costituzione dell'entità giudicante. La nozione di "probabilità", nel senso più largo del termine, presenta un problema filosofico che lascia perplessi. La teoria matematica della probabilità è basata su certe assunzioni statistiche. Quando queste assunzioni sono valide, il significato della probabilità è semplice; e le sole difficoltà che rimangono riguardano la tecnica del loro sviluppo matematico.

Ma non è facile capire come la teoria statistica possa applicarsi a tutti i casi a cui normalmente si applica la nozione di maggiore o minore probabilità. Per esempio, quando prendiamo in considerazione — come in effetti facciamo — la probabilità di qualche congettura scientifica riguardo alla costituzione interna delle stelle, o al futuro della società umana, dopo qualche sconvolgimento senza precedenti, noi sembriamo influenzati da qualche analogia che è molto difficile cambiare in un appello a un fatto statistico definito. Possiamo considerare che è probabile che il giudizio potrebbe venir giustificato facendo appello alla statistica, se soltanto sapessimo da che parte guardare. Questa è l'opinione che la probabilità statistica sia essa stessa probabile. Ma qui, evidentemente, si fa appello ad un significato più largo della probabilità, per consolidare la probabilità statistica applicabile al caso presente. Si può argomentare che questa probabilità più larga sia essa stessa un'altra probabilità statistica riguardo all'esistenza delle stati-

stiche speciali valide per tali tipi di argomentazione scientifica. Ma in questa spiegazione si stanno accumulando problemi che lasciano perplessi; ed è impossibile evitare il sospetto che siamo messi fuori strada da una di quelle spiegazioni illusorie così utili ai ragionatori che hanno sposato una teoria. La filosofia dell'organismo indica due elementi distinti nell'universo, da cui una intuizione della probabilità può trarre origine. Uno di essi è statistico. In questa sezione e nella prossima, si farà un tentativo di giudicare la teoria statistica. E perciò è ancora più necessario analizzare attentamente le difficoltà a cui dobbiamo far fronte.

In primo luogo, la probabilità si riferisce sempre alle testimonianze; così in base alla teoria statistica, la probabilità numerica vorrà dire la quota numerica dei casi favorevoli rispetto a quelli sfavorevoli nella classe particolare dei "casi" scelti come "piano" per il confronto statistico. Ma certamente esistono altri "piani". Di conseguenza noi dobbiamo offrire una ragione, non basata sulla "probabilità", per cui scegliere un "piano" e non un altro. Possiamo ammettere una tale catena di probabilità sempre più vaghe, in cui il nostro primo "piano" è scelto come statisticamente probabile per la sua superiorità su altri "piani" di altro tipo. Siamo ricondotti così ad un "piano" della probabilità di secondo ordine. Possiamo logicamente procedere a "piani" di terzo ordine, e così via. Ma se la teoria statistica deve essere solidamente fondata, dopo un numero finito di passi dobbiamo raggiungere un "piano" che non sia scelto per una ragione di probabilità. Deve essere scelto perché è il "piano" presupposto da tutti i nostri ragionamenti. Senza tale "piano" ultimo la teoria statistica, presa in considerazione come la spiegazione ultima di tutti i nostri usi della nozione di "probabilità", deve inevitabilmente fallire. Questo falli-

mento avviene a causa della completa arbitrarietà del "piano" ultimo su cui la nostra intera valutazione della probabilità infine riposa.

Secondariamente, il requisito primario di un "piano" opportuno per la probabilità statistica sembra esso stesso appellarsi alla probabilità. I membri della classe chiamata "piano", devono essi stessi essere "casi di probabilità eguale", alcuni favorevoli e altri sfavorevoli, con la possibilità dei casi limite di un "piano" in cui tutti i membri siano favorevoli o tutti i membri siano sfavorevoli. La proposizione in questione, la cui probabilità deve essere valutata, deve essere conosciuta come un membro del "piano"; ma nessun'altra testimonianza, riguardo al gruppo "favorevole o sfavorevole" al quale la proposizione appartiene, è presa in considerazione. È evidente che per il piano ultimo, l'espressione "casi di uguale probabilità" deve essere spiegabile senza riferimento ad alcuna nozione di probabilità. Il principio di tale spiegazione si trova facilmente riferendosi alle sei facce di un dado. Un dado è un fatto dato; e le sue facce non differiscono, in quanto facce, in alcuna circostanza relativa alla sua caduta sull'una o l'altra faccia. Inoltre non sappiamo nulla oltre il fatto dato. Così siamo nuovamente condotti ad un fatto ultimo: ci deve essere una specie ultima, ed il carattere specifico deve essere irrilevante al fatto che i membri della specie siano casi "favorevoli" o "sfavorevoli". Tutto questo deve esser dato nella conoscenza diretta senza alcun appello alla probabilità. Inoltre ci deve essere una conoscenza ugualmente diretta della proposizione riguardante i casi favorevoli o sfavorevoli entro la specie — almeno nei limiti di precisione o imprecisione presupposti dalla conclusione.

In terzo luogo, un altro requisito di un "piano" è che il numero dei casi che esso include sia finito. L'in-

tera teoria dei quozienti dei numeri cardinali, da cui dipende la probabilità statistica, cade quando i numeri cardinali siano infiniti.

In quarto luogo, il metodo del "campione" pretende di evitare due obiezioni. Una di esse è il fallimento, menzionato sopra, che si verifica quando il numero dei casi nel "piano" è infinito. L'altra obiezione, così evitata, è che in pratica il caso in questione è nuovo e non appartiene al "piano" che è in effetti esaminato. Secondo questa seconda obiezione, a meno che non ci siano altre testimonianze, la condizione statistica del piano è una falsa testimonianza della probabilità del caso in questione. Per concludere, il metodo del campione pretende di superare 1) la difficoltà nascente dall'infinità del piano; e 2) quella nascente dalla novità del caso in questione, per cui esso non appartiene al piano esaminato. In questa discussione bisogna ricordare che stiamo considerando quel piano ultimo che non deve esigere alcun appello alla probabilità al di là di se stesso. Così i fatti statistici riguardo al piano devono essere "dati" e non semplicemente "probabili".

1) Quando abbiamo un "piano" infinito, che contiene un numero infinito di casi favorevoli, ed un numero infinito di casi sfavorevoli, analizzare campioni "a caso" non può dare alcun aiuto per stabilire la probabilità statistica; prima di tutto perché non può farsi questione di quozienti per questi insiemi infiniti e anche perché nessun campione è "a caso"; esso ha seguito soltanto un metodo complesso. Un numero finito di campioni, ciascuno dei quali segua un suo metodo particolare, per quanto complesso, darà un risultato statistico dipendente interamente da quei metodi. In quanto la ripetizione dei campioni cosiddetti a caso dà risultati concordanti, l'unica conclusione che può trarsi è che c'è un'analogia rilevante, seppure nascosta, fra i metodi "a caso". Così

un piano finito è essenziale per la probabilità statistica. Si intende che questa argomentazione non implica alcuna critica a un metodo del campione giustamente interpretato, e applicato ad un "piano" finito.

II) Quando il "caso" in questione non appartiene al piano esaminato, non può esserci, senza ulteriore informazione, alcuna interferenza razionale del "piano" rispetto al nuovo caso. Se la probabilità è in verità puramente statistica, e se non ci sono altre informazioni, non si può sfuggire a questa conclusione. Eppure è certo che noi argomentiamo senza esitare da un "piano" che non include il caso in questione ad una conclusione probabile riguardo al caso in questione. Così o tale interferenza è irrazionale, vana e inutile; o, quando c'è una giustificazione, c'è una ulteriore informazione. Questo è il famoso dilemma che lascia perplessi di fronte alle teorie dell'induzione e della probabilità.

6. È evidente che il "piano" ultimo a cui tutti i giudizi probabili debbono riferirsi, non può esser altro che il mondo reale, in quanto oggettivato nei soggetti giudicanti. Un soggetto giudicante dà sempre un giudizio sui propri dati. Così, se la teoria statistica deve essere valida, le relazioni fra il soggetto giudicante e i suoi dati devono essere tali da sfuggire le difficoltà che assillano quella teoria.

Ogni entità reale è per sua natura essenzialmente sociale; e questo in due modi. In primo luogo i tratti del suo carattere sono determinati dai dati che l'ambiente fornisce al suo processo di sentimento. Secondariamente questi dati non sono estrinseci all'entità; essi costituiscono quella manifestazione dell'universo che è inerente alla entità. Così i dati sui quali il soggetto dà il giudizio sono essi stessi componenti che condizionano il carattere del soggetto del giudizio. Ne segue che ogni presuppo-

sto generale riguardo al carattere del soggetto dell'esperienza implica anche un presupposto generale riguardo all'ambiente sociale che offre la manifestazione di quel soggetto. In altre parole una specie di soggetto ha bisogno di una certa specie di dati come fase preliminare della concrecenza. Ma tali dati non sono altro che l'ambiente sociale, isolato per effetto dell'oggettivazione. Inoltre il carattere stesso dell'isolamento dipende dall'ambiente. La specie di dati necessaria per il soggetto presunto del giudizio presuppone un ambiente di un certo carattere sociale.

Così, secondo la filosofia dell'organismo, il ragionamento induttivo trova la sua validità a causa di una premessa soppressa. Questo presupposto tacito è che il futuro particolare che è il soggetto logico del giudizio, induttivamente giustificato, includerà realtà che hanno analogia stretta con qualche soggetto contemporaneo dotato di una esperienza assegnata; per esempio, un'analogia con il soggetto del giudizio in questione, o con qualche tipo di realtà, che si presuppone presente nel mondo reale che è il soggetto logico del giudizio induttivo. Si presume inoltre che questo futuro derivi dal presente per una eredità continua, in cui questa condizione è mantenuta. C'è così il presupposto del mantenimento dell'ambiente sociale generale — o mediante un riferimento ai soggetti del giudizio, o mediante un riferimento più diretto alla conservazione del tipo generale da mondo materiale, richiesto dal carattere presupposto di uno o più soggetti logici della proposizione.

Riguardo a questo, posso soltanto ripetere come conclusione finale un paragrafo del mio *Science and The Modern World* (cap. III): "Osserverete che io non sostengo che l'induzione sia nella sua essenza la derivazione di leggi generali. Essa è la derivazione di qualche caratteristica di un futuro particolare dalle caratte-

ristiche conosciute di un passato particolare. L'assunzione più vasta di leggi generali valide per tutte le occasioni conoscibili sembra un'aggiunta molto poco solida a questa conoscenza limitata. Tutto quello che possiamo chiedere all'occasione presente è che essa determini una comunità particolare di occasioni, che siano sotto qualche aspetto reciprocamente qualificate a causa della loro inclusione entro la medesima comunità. » È evidente che in questa discussione dell'induzione la filosofia dell'organismo appare come un allargamento della premessa posta nelle discussioni etiche: che l'uomo è un animale sociale. Analogamente, ogni occasione reale è sociale, di modo che quando abbiamo presunto l'esistenza di un qualsiasi tipo persistente di occasione reale, abbiamo perciò stesso operato dei presupposti circa i tipi di società compresi nel suo ambiente. Un altro modo di formulare questa spiegazione della validità dell'induzione consiste nel dichiarare che in ogni previsione si presuppone un certo tipo di entità reali e che la domanda che allora si pone è: In quali circostanze si troveranno queste entità? La ragione per cui una risposta può essere data è che il tipo presupposto di entità ha bisogno di un tipo presupposto di dati per le fasi primarie di queste entità reali; e che un tipo presupposto di dati richiede un tipo presupposto di ambiente sociale. Ma le leggi della natura sono il risultato dell'ambiente sociale. Quindi, quando abbiamo presupposto un tipo di occasioni reali, abbiamo già qualche informazione sulle leggi naturali operanti in tutto l'ambiente.

In ogni giudizio induttivo è perciò contenuto un presupposto sul mantenimento dell'ordine generale dell'ambiente immediato, per quel che riguarda le entità reali entro il campo dell'induzione. Il giudizio induttivo prende in considerazione le probabilità statistiche inerenti a questo ordine dato. Le anticipazioni sono prive di

significato fuori del definito ordine cosmico che esse presuppongono. Inoltre la sopravvivenza ha bisogno di ordine, e presupporre la sopravvivenza senza il tipo di ordine che quel tipo di sopravvivenza richiede è una contraddizione. È a questo punto che la filosofia organica differisce da qualsiasi forma della cartesiana "filosofia della sostanza". Perché se una sostanza non ha bisogno di altro che di se stessa per esistere la sua sopravvivenza non può dirci nulla intorno alla sopravvivenza dell'ordine nel suo ambiente. Così non si può trarre alcuna conclusione riguardo alle relazioni esterne con l'ambiente futuro della sostanza che permane. Per la filosofia organica le anticipazioni sul futuro di un pezzo di roccia presuppongono un ambiente con il tipo di ordine che quel pezzo di roccia richiede. Così l'ambiente completamente sconosciuto non entra mai in un giudizio induttivo. L'induzione riguarda le probabilità statistiche di questo ambiente, o la diversa rilevanza che gli oggetti eterni hanno per esso.

Così l'appello a ciò che è semplicemente sconosciuto è automaticamente escluso. Il problema riguardo a ciò che succederà ad una entità non specificata in un ambiente non specificato non ammette risposta. L'induzione riguarda sempre società di entità reali che sono importanti per la stabilità dell'ambiente immediato.

7. Nella sezione precedente è stato fatto un velato appello alla probabilità. Il fine di questa sezione è di spiegare come la probabilità, così invocata, possa essere spiegata secondo la teoria statistica. In primo luogo dobbiamo indicare dove esattamente questo appello alla probabilità entri nella nozione di induzione. Un'argomentazione induttiva include sempre una ipotesi, cioè che l'ambiente che è il soggetto considerato contenga una società di occasioni reali analoga ad una società del pre-

sente. Ma società analoghe hanno bisogno di dati analoghi per le loro varie occasioni, e dati analoghi possono essere forniti solo dalle oggettivazioni fornite da ambienti analoghi. Ma le leggi naturali derivano dai caratteri delle società che dominano l'ambiente. Così le leggi naturali dominanti l'ambiente in questione hanno qualche analogia con le leggi naturali dominanti l'ambiente immediato.

Ora le nozioni di "analogia" e di "predominio" lasciano entrambe un margine di incertezza. Possiamo chiederci: fino a che punto esse sono analoghe? E fino a che punto predominanti? Se vi fosse un'analogia perfetta, e un predominio totale, ci sarebbe una mescolanza di certezza riguardo alle condizioni generali e di ignoranza completa riguardo ai particolari specifici. Ma tale descrizione non si applica né alla nostra conoscenza del presente immediato, o del passato, né alla nostra conoscenza induttiva del futuro. La nostra esperienza cosciente implica una mescolanza sconcertante di certezza, ignoranza, e probabilità.

Ora è evidente che la teoria delle epoche cosmiche, dovute al predominio di società di occasioni reali, offre la base per una spiegazione statistica della probabilità. In ogni epoca c'è un gruppo definito di società dominanti in certe interconnessioni ordinate. C'è inoltre una mescolanza di occasioni caotiche che non possono essere classificate come appartenenti ad alcuna società. Ma tenendo conto dell'enorme estensione di un'epoca cosmica, noi stiamo praticamente trattando di insiemi infiniti, sicché è necessario un metodo di analisi mediante campioni, che abbia radice nella natura del caso e non sia arbitrariamente adottato.

Questo metodo naturale di analisi dei campioni è offerto dai dati che formano la fase primaria di ogni occasione reale. Ogni occasione reale oggettiva le altre

occasioni reali del suo ambiente. Questo ambiente può limitarsi alla porzione rilevante dell'epoca cosmica. È una regione finita del continuo estensionale, per quanto riguarda l'importanza adeguata rispetto alle differenze individuali fra le occasioni reali. Inoltre, rispetto all'importanza delle differenze individuali, possiamo assumere che ci sia un limite inferiore dell'estensione di ogni occasione rilevante entro questa regione. Da questi due presupposti segue che le oggettivazioni rilevanti, che formano i dati rilevanti di ogni occasione, si riferiscono ad un campione finito di occasioni reali nell'ambiente. Di conseguenza la nostra conoscenza del mondo esterno, e delle condizioni da cui dipendono le sue leggi, è interamente di quel carattere numerico che è richiesto da una teoria statistica della probabilità. Una tale teoria non richiede che si facciano esatti calcoli statistici. Tutto ciò che si intende con tale teoria è che i nostri giudizi della probabilità sono in ultima analisi derivabili da vaghe valutazioni di "più o meno" in senso numerico. Abbiamo un'intuizione precisa della base statistica della specie di modo in cui le cose succedono.⁵

8. Sinora l'argomentazione delle due sezioni precedenti è stata dedicata alla spiegazione del piano statistico di un giudizio di probabilità. Ma la stessa discussione rivela pure un diverso piano non statistico di tale giudizio.

La linea principale del nostro pensiero è stata I) che

⁵ La discussione di gran lunga migliore della teoria filosofica della probabilità si trova nel libro: *A Treatise on Probability* di J. MAYNARD KEYNES. Questo trattato rimarrà a lungo un modello sull'argomento. Le mie conclusioni in questo capitolo non mi sembrano differire fondamentalmente da quelle di Keynes, così come esse sono presentate verso la conclusione del suo capitolo XXI. Ma Keynes sembra qui ritornare ad un punto di vista sulla probabilità strettamente analogo a quella forma della "teoria della frequenza", che, come avevo suggerito, egli ha criticato acutamente (e giustamente, per quanto riguarda quella forma specifica) nel suo capitolo VIII.

ogni occasione reale ha alla base della sua costituzione l'ambiente da cui sorge; II) che in questa funzione dell'ambiente si è fatto astrazione dalla molteplicità indefinita delle sue forme di definitezza, in modo da ottenere un'esperienza concordante degli elementi conservati; III) che ogni occasione reale che appartenga ad una specie assegnata ha bisogno di un ambiente adatto a quella specie, cosicché la presupposizione di una specie implica una presupposizione riguardante l'ambiente; IV) che in ogni giudizio induttivo e in ogni giudizio di probabilità c'è presupposizione, implicita o esplicita, di una o più specie di occasioni reali incluse nella situazione considerata, di modo che (per III) c'è una presupposizione di qualche tipo generale di ambiente.

Così la base di ogni probabilità e induzione è il fatto dell'analogia tra un ambiente presupposto e un ambiente direttamente esperito.

L'argomentazione riguardo alla base statistica della probabilità ricorreva quindi alla dottrina dell'ordine sociale. Secondo questa dottrina ogni ordine sociale dipende dal predominio statistico nell'ambiente delle occasioni che appartengono alle società richieste. Le leggi naturali sono leggi statistiche derivate da questo fatto. Così il giudizio di probabilità può derivare da una intuizione — in generale vaga ed imprecisa — riguardo alla base statistica dell'ambiente presupposto. Questo giudizio può derivare dall'analogia con l'ambiente esperito. Ci saranno, nell'esperienza adeguata, fattori tali da giustificare un giudizio del tipo induttivo.

Ma c'è un altro fattore da cui, in combinazione con le quattro premesse, un giudizio non statistico della probabilità può derivare. Il principio della "rilevanza intensiva" graduata degli oggetti eterni rispetto ai dati primari fisici dell'esperienza esprime un fatto reale riguardo alla capacità privilegiata degli oggetti eterni pre-

scelti di adattarsi per nuove occasioni, che traggono origine da un ambiente assegnato.

Questo principio esprime la prensione, da parte di ogni creatura, dell'ordine graduale delle appetizioni costituenti la natura primordiale di Dio. Può esserci così intuizione dell'intrinseca opportunità di qualche risultato definito di una situazione presupposta. Non ci sarà nulla di statistico in questa opportunità. Essa dipende dalla gradazione fondamentale delle appetizioni che è alla base delle cose, e che risolve tutte le indeterminazioni della transizione.

In questo modo può esserci un'intuizione della probabilità della creazione di qualche novità. È evidente che la teoria statistica è del tutto incapace di fornire una base per tali giudizi.

Non bisogna pensare che questi giudizi non statistici siano in qualche senso religiosi. Essi si trovano ad un livello di esperienza molto più basso delle emozioni religiose. La laicizzazione del concetto delle funzioni divine nel mondo è un'esigenza del pensiero per lo meno altrettanto urgente quanto la laicizzazione degli altri elementi dell'esperienza. Il concetto di Dio è certamente un elemento essenziale del sentimento religioso. Ma lo opposto non è vero, il concetto del sentimento religioso non è un elemento essenziale del concetto della funzione divina nell'universo. Sotto quest'aspetto la letteratura religiosa ha purtroppo influenzato negativamente la teoria filosofica, in parte per attrazione e in parte per repulsione.

CAPITOLO X

IL PROCESSO

1. La prima vaga generalizzazione che l'intuizione non sistematizzata e rozzamente analizzata degli uomini abbia prodotto è che "ogni cosa fluisce". Essa è il tema di una parte della migliore poesia ebraica dei Salmi; appare come una delle prime generalizzazioni della filosofia greca nella forma dei detti di Eraclito; in mezzo alla barbarie più tarda del pensiero anglosassone riappare nella storia del passero svolazzante attraverso la sala dei banchetti del re della Northumbria; e in tutti gli stadi della civiltà la sua rievocazione dà pathos alla poesia. Senza dubbio, se dobbiamo ritornare a quell'esperienza ultima e integrale, non deformata dalle sofistizzazioni della teoria, il cui chiarimento è il fine ultimo della filosofia, il flusso delle cose è una generalizzazione ultima intorno a cui dobbiamo tessere il nostro sistema filosofico.

A questo punto abbiamo trasformato l'espressione: "ogni cosa fluisce", nell'altra: "il flusso delle cose". In tal modo la nozione del "flusso" si è innalzata nel nostro pensiero a nozione primaria per l'analisi ulteriore. Ma la frase "ogni cosa fluisce" è fatta di parole — e noi abbiamo cominciato con l'isolare l'ultima delle tre parole. Ritorniamo alla parola precedente "cosa" e chiediamoci: che cosa fluisce? Infine raggiungiamo la

prima parola "ogni" e chiediamoci: qual è il significato delle "molte" cose coinvolte in questo flusso comune, e in che senso, se ce n'è uno, può la parola "ogni" riferirsi a un gruppo ben definito di queste molte cose?

Il chiarimento del significato contenuto nell'espressione: "ogni cosa fluisce" è uno dei compiti maggiori della metafisica.

Ma c'è una nozione rivale che è antitetica alla prima. Non mi riesce, a questo punto, di ricordare un'espressione immortale che la esprima con la stessa completezza con la quale l'altra nozione è stata resa da Eraclito. Quest'altra nozione si occupa della permanenza delle cose — la terra solida, le montagne, le pietre, le piramidi egiziane, lo spirito dell'uomo, Dio.

La migliore espressione dell'esperienza integrale, che ne rivela la forma generale, spogliata dei particolari irrilevanti, si trova spesso nelle manifestazioni dell'aspirazione religiosa. Una delle ragioni dell'inconsistenza di tanta metafisica moderna viene dal suo trascurare questo patrimonio in cui si esprime il sentimento ultimo. Di conseguenza troviamo nei primi due versi di un inno famoso un'espressione piena dell'unione delle due nozioni in un'esperienza integrale.

Resta con me;

Veloce cade la sera.

Qui il primo verso esprime la permanenza: "resta", "me" e l'"Essere" a cui ci si rivolge; e il secondo verso colloca queste permanenze nel flusso ineluttabile. Qui troviamo distesamente formulato il problema completo della metafisica. I filosofi che cominciano dal primo verso ci hanno dato la metafisica della "sostanza"; e quelli che cominciano dal secondo hanno sviluppato la metafisica del "flusso". Ma, in verità, i due versi non possono essere separati in questo modo; e troviamo

che un equilibrio oscillante tra i due caratterizza la maggior parte dei filosofi. Platone trovò le sue permanenze in un cielo statico e spirituale, e il suo flusso nella mescolanza delle forme con le imperfezioni fluenti del mondo fisico. Richiamo qui l'attenzione sulla parola "imperfezione". In ogni asserzione su Platone io parlo con riserva, ma credo che l'autorità di Platone possa essere invocata a sostegno della dottrina che le cose che fluiscono sono imperfette, nel senso di "limitate" e "irrimediabilmente escludenti molte cose che avrebbero potuto essere e non sono". I versi dell'inno citato sono un'espressione quasi perfetta dell'intuizione diretta da cui deriva la posizione principale della filosofia platonica. Aristotele corresse il platonismo in un equilibrio in qualche modo differente. Egli fu l'apostolo della "sostanza ed attributo", e della logica classificatoria che questa nozione suggerisce. Ma, d'altro canto, egli fa una superba analisi della nozione di "generazione". Aristotele espresse in persona propria un'utile protesta contro la tendenza platonica a separare un mondo spirituale da un mondo fluente di esperienza superficiale. Le scuole platoniche posteriori accentuarono questa tendenza: proprio come il pensiero aristotelico medioevale permise alle nozioni statiche della logica aristotelica di formulare alcuni dei problemi metafisici principali nei termini che sono rimasti sino ad oggi.

Nel complesso, la storia della filosofia conferma l'accusa di Bergson, che l'intelletto umano "spazializza l'universo"; cioè, che esso tende a ignorare il fluire, e ad analizzare il mondo in termini di categorie statiche. In effetti Bergson andò più oltre e concepì questa tendenza come una necessità inerente all'intelletto. Io non credo a questa accusa; ma sostengo che la "spazializzazione" è la via più corta per ottenere una filosofia dalle linee nette, espressa in un linguaggio ragionevol-

mente familiare. Cartesio diede un esempio quasi perfetto di un tale sistema di pensiero. Le difficoltà del cartesianesimo, con le sue tre sostanze nettamente definite, e con la "durata" e il "tempo misurato" respinti ben nello sfondo, mostrano il risultato della subordinazione del flusso. Questa subordinazione può trovarsi nel desiderio non analizzato dell'inno, nella visione platonica della perfezione celeste, nei concetti logici aristotelici, e nella mentalità matematica cartesiana. Newton, quel Napoleone del mondo del pensiero, ordinò bruscamente al flusso di ritornare nel mondo, irreggimentato nel suo "tempo matematico assoluto, scorrente egualmente senza riguardo a nulla di esterno". Inoltre gli diede uniformità matematica nella forma della sua teoria delle flussioni.

A questo punto il gruppo dei filosofi del diciassettesimo e diciottesimo secolo fece praticamente una scoperta, che, sebbene stia in primo piano nei loro scritti, fu da loro compresa soltanto a metà. La scoperta è che ci sono due tipi di flusso. Un tipo è la concrescenza che, nel linguaggio lockiano, è "l'effettiva costituzione interna di un esistente particolare". L'altro tipo è la *transizione* da esistente particolare a esistente particolare. Questa transizione, di nuovo nel linguaggio lockiano, è "il continuo perire", che è un aspetto della nozione di tempo; e, sotto un altro aspetto, la transizione è la creazione del presente, in conformità con la "forza" del passato.

L'espressione "l'effettiva costituzione interna di un esistente particolare", la descrizione dell'intelletto umano come un processo di riflessione sui dati, l'espressione "continuo perire" e la parola "facoltà", insieme con la sua chiarificazione, possono tutte essere trovate nel *Saggio* lockiano. Tuttavia, data la portata limitata della sua indagine, Locke non generalizzò né raccolse le sue idee sparse. Questa nozione implicita dei due tipi di flusso trova un'altra inconscia esemplificazione in Hume. È

quasi esplicita in Kant, sebbene, credo, mal formulata. Va perduta, infine, nel monismo evolutivo di Hegel e delle scuole che ne derivano. Con tutte le sue inconsistenze, Locke è il filosofo a cui è più utile ricorrere, quando desideriamo rendere esplicita la scoperta dei due tipi di flusso, necessari alla descrizione del mondo che fluisce. Un tipo è il flusso inerente alla costituzione dell'esistente particolare. Questo tipo l'ho chiamato "concrecenza". L'altro tipo è il flusso per cui il perire del processo, quando l'esistente particolare è completo, fa di tale esistente un elemento originale delle costituzioni di altri esistenti particolari, suscitati dalle ripetizioni del processo. Questo tipo l'ho chiamato "transizione". La concrecenza muove verso la sua causa finale, che è la sua tendenza soggettiva; la transizione è il veicolo della causa efficiente, che è il passato immortale.

La discussione di come le occasioni reali particolari diventino elementi originali di una nuova creazione è detta la teoria dell'oggettivazione. Le occasioni particolari oggettivate insieme hanno l'unità di un dato per la concrecenza creativa. Ma, acquistando questa misura di connessione, i loro inerenti presupposti reciproci eliminano certi elementi delle loro costituzioni, e rendono rilevanti altri elementi. Così l'oggettivazione è un'operazione di astrazione reciprocamente adattata, o della eliminazione, per cui le molte occasioni del mondo reale diventano un unico dato complesso. Questo fatto dell'eliminazione in vista della sintesi è detto talvolta la prospettiva del mondo reale dal punto di vista di quella concrecenza. Ogni occasione reale definisce il mondo reale da cui trae origine. Non ci sono due occasioni che abbiano mondi reali identici.

2. "Concrecenza" è il nome del processo in cui l'universo di molte cose acquista unità individuale in una ri-

duzione determinata di ognuno dei "molti" elementi alla sua subordinazione nella costituzione del nuovo "uno".

Il termine generale "cosa" o, il suo equivalente, "entità" non significa altro che essere uno dei "molti", che trovano il loro posto in ogni caso di concrescenza. Ogni caso di concrescenza è *esso stesso* la nuova "cosa" individuale in questione. Non ci sono "la concrescenza" e la "cosa nuova": quando analizziamo la cosa nuova non troviamo altro che la concrescenza. "Realtà" non vuol dire altro che questa entrata ultima nel concreto, fuori dalla quale c'è semplice non-essere. In altre parole, l'astrazione dalla nozione di "entrata nel concreto" è una nozione autocontraddittoria, dal momento che ci chiede di concepire una cosa come se non fosse una cosa.

Un esempio di concrescenza è detto un'"entità reale" — o, in modo equivalente, una "occasione reale". Non c'è un gruppo completo di cose che siano occasioni reali. Perché il fatto fondamentale e inevitabile è la creatività, in virtù della quale non possono esservi "molte cose" che non siano subordinate in una unità concreta. Così, un gruppo di tutte le occasioni reali è, per la natura stessa delle cose, una situazione per un'altra concrescenza che suscita un'unità concreta da quelle molte occasioni reali. Perciò non possiamo mai analizzare il mondo reale se non dalla posizione di una concrescenza immediata che rende falso il completamento presupposto. La creatività in virtù della quale qualsiasi mondo reale relativo e completo è, per la natura delle cose, il dato di una nuova concrescenza, è detta "transizione". Così, a causa della transizione, "il mondo reale" è sempre un termine relativo e si riferisce a quella base di occasioni reali presupposte che è un dato della nuova concrescenza.

Un'occasione reale è analizzabile. L'analisi rivela ope-

razioni che trasformano entità, che sono individualmente estranee, nei componenti di un complesso che è concretamente uno. Il termine "sentimento" sarà usato come la descrizione generica di tali operazioni. Diciamo così che una occasione reale è una concrescenza effettuata da un processo di sentimenti.

Un sentimento può essere considerato rispetto a 1) le occasioni reali sentite, 2) gli oggetti eterni sentiti, 3) i sentimenti sentiti, 4) le proprie forme soggettive di intensità. Nel processo della concrescenza sentimenti diversi passano in generalità più vaste di sentimento integrale.

Tale generalità più vasta è il sentimento di un complesso di sentimenti, che include i loro elementi specifici di identità e contrasto. Questo processo dell'integrazione del sentimento continua finché si ottiene l'unità concreta del sentimento. In questa unità concreta ogni indeterminazione riguardo alla realizzazione delle possibilità è stata eliminata. Ma molte entità dell'universo, comprese quelle che hanno origine nella concrescenza stessa, trovano i loro ruoli rispettivi in questa unità finale. Questa unità finale è detta la "soddisfazione". La "soddisfazione" è la culminazione della concrescenza in un fatto completamente determinato. In ognuno dei suoi stadi precedenti la concrescenza mostra semplice indeterminazione riguardo al nesso fra i suoi numerosi componenti.

3. Un'occasione reale non è altro che l'unità da ascrivere ad un caso particolare di concrescenza. Così, questa concrescenza non è altro che l'"effettiva costituzione interna" dell'occasione reale in questione. L'analisi della costituzione formale dell'entità reale ha dato tre stadi nel processo del sentimento: I) lo stadio reattivo; II) lo stadio supplementare, e III) la soddisfazione.

La soddisfazione è semplicemente il culmine che segna

l'evaporazione di ogni indeterminazione; cosicché, rispetto a tutti i modi del sentimento e a tutte le unità nell'universo, l'entità reale soddisfatta rappresenta un determinato atteggiamento di "sì" o "no". Così la soddisfazione è il raggiungimento dell'ideale privato che è la causa finale della concrenza. Ma il processo stesso consiste delle prime due fasi. La prima fase è la fase della ricezione pura del mondo reale nel suo aspetto di dato oggettivo della sintesi estetica. In questa fase c'è mera ricezione del mondo reale come molteplicità di centri privati di sentimento, presi in un nesso di presupposizione reciproca. I sentimenti sono sentiti come appartenenti ai centri esterni, e non sono assorbiti nella immediatezza privata. Il secondo stadio è governato dall'ideale privato, che prende gradualmente forma nello stesso processo per cui i molti sentimenti, sentiti in modo derivato come estranei, sono trasformati nell'unica unità di un apprezzamento estetico sentito immediatamente come privato. È questo l'avvento della "appetizione", che nelle sue esemplificazioni più alte chiamiamo "visione". Nel linguaggio della scienza fisica, la forma "scalare" si sostituisce alla forma "vettrice" originale: le origini diventano subordinate all'esperienza individuale. La forma vettrice non è perduta, ma è sommersa come il fondamento della sovrastruttura scalare.

In questo secondo stadio i sentimenti assumono carattere emotivo, a causa di questo influsso dei sentimenti concettuali. Ma la ragione per cui le origini non sono perdute nell'emozione privata è che non c'è alcun elemento nell'universo capace di privatezza pura. Se potessimo ottenere un'analisi completa del significato, la nozione di privatezza pura si rivelerebbe autocontraddittoria. Il sentimento emotivo è ancora soggetto al terzo principio metafisico, che essere "qualche cosa" è "ave-

re la potenzialità di acquistare effettiva unità con altre entità". Quindi, "essere un componente effettivo di una entità reale" è, in qualche modo, "realizzare questa potenzialità". Così l'"emozione" è il "sentimento emotivo"; e "ciò che è sentito" è la situazione vettrice presupposta. Nella scienza fisica questo principio prende la forma, che non bisognerebbe mai perdere di vista nella speculazione fondamentale, dell'affermazione che le quantità scalari sono costruzioni derivate da quantità vettrici. In linguaggio più familiare, questo principio può essere espresso con l'affermazione che la nozione di "processo" è più fondamentale di quella di un fatto individuale privato. Nel linguaggio astratto qui adottato per l'enunciazione metafisica, "processo" diventa "creatività", nel senso che troviamo nel dizionario per il verbo *creare*: "far nascere, generare, procreare, produrre". Così, secondo il terzo principio, nessuna entità può essere separata dalla nozione di creatività. Un'entità è almeno una forma particolare capace di infondere alla creatività la propria particolarità. Un'entità reale, o una fase di un'entità reale, è più di questo, ma è almeno questo.

Le "idee particolari" lockiane sono semplicemente entità reali precedenti, che esercitano la funzione di infondere la propria particolarità nel "processo", che è la fase primaria della "effettiva costituzione interna" dell'entità reale in questione. In obbedienza ad un equivoco diffuso, Locke chiamò "mente" quest'ultima entità; e ne discusse l'"arredamento", quando avrebbe invece dovuto discutere le "operazioni mentali" nella loro capacità di entrare con fasi tardive nella costituzione delle entità reali. Locke stesso enuncia qua e là questa funzione vettrice fondamentale delle sue "idee". In un paragrafo, che fa parte di un passo già citato, egli scrive: "confesso che la forza include in sé una qualche specie

di relazione, — una relazione con l'azione o il mutamento; in effetti, quale delle nostre idee, o quale specie di esse non lo fanno se attentamente considerate?"¹

4. La seconda fase, quella della supplementazione, si divide in due fasi subordinate. Entrambe queste fasi possono essere banali; inoltre esse non sono veramente separabili, dal momento che interferiscono l'una con l'altra intensificandosi o inibendosi. Se entrambe le fasi sono banali, l'intera seconda fase è semplicemente l'esatta negazione della creazione individuale; e il processo passa passivamente nella propria soddisfazione. L'entità reale è quindi il semplice veicolo del trasferimento delle costituzioni ereditarie del sentimento. La sua immediatezza privata esce dal quadro generale. Di queste due sotto fasi, la prima — fino a che c'è ordine — è quella del perfezionamento estetico, e la seconda è quella del perfezionamento intellettuale.

Nel perfezionamento estetico c'è un apprezzamento emotivo dei contrasti e dei ritmi inerenti all'unificazione del contenuto oggettivo della concrenza di un'occasione reale. In questa fase la percezione è intensificata dall'assunzione del dolore e del piacere, della bellezza e del disgusto. Questa è la fase delle inibizioni e delle intensificazioni. È la fase in cui il blu diventa più intenso a causa dei suoi contrasti, e la forma acquista predominio a causa della sua grazia. Quello che era ricevuto come estraneo, è stato ricreato come privato. È la fase della percettività, che include reazioni emotive alla percettività. In questa fase, l'immediatezza privata ha fuso i dati in un nuovo fatto di sentimento cieco. Il perfezionamento estetico puro ha risolto il suo problema. Questa fase ha bisogno di un influsso di sentimenti con-

¹ Cfr. II, XXI, 1.

cettuali e della loro integrazione con i sentimenti puramente fisici.

Ma la "cecità" del processo, sino a questo punto, conserva un'indeterminazione. Ci deve essere o una negazione determinata della "visione" intellettuale, o una ammissione della "visione" intellettuale. Le negazioni della visione intellettuale respingono nell'irrilevanza gli oggetti eterni, nella loro condizione astratta di potenzialità pure. "Quello che potrebbe essere" ha la capacità di un contrasto rilevante con "ciò che è". Se le potenzialità pure, in questa capacità astratta, vengono escluse dalla rilevanza, la seconda sottofase è banale. Il processo costituisce allora un'occasione reale cieca, "cieca" nel senso che nessuna operazione intellettuale è inclusa; sebbene le operazioni siano sempre incluse. Così c'è sempre psichicità nella forma della "visione", ma non sempre c'è psichicità nella forma della "intellettualità" cosciente.

Ma se qualche oggetto eterno, nella sua capacità astratta, è realizzato come rilevante al fatto reale, c'è un'occasione reale dotata di operazioni intellettuali. Il complesso di queste operazioni intellettuali è detto, a volte, la "mente" dell'occasione reale; e l'occasione reale è anche detta "cosciente". Ma il termine "mente" suggerisce una sostanza indipendente. Qui non si intende questo: un termine migliore è la "coscienza", appartenente all'occasione reale.

Un oggetto eterno realizzato riguardo alla sua potenzialità pura in relazione a *determinati* soggetti logici è detto un "sentimento proposizionale" della psichicità dell'occasione reale in questione. La coscienza appartenente ad un'occasione reale è la sua sottofase di perfezionamento intellettuale, quando quella sotto-fase non è semplicemente banale. Questa sottofase è l'evocazione, nel sentimento, del pieno contrasto fra la potenzialità puramente proposizionale e il fatto realizzato.

5. Per concludere: ci sono due specie di processo, macroscopico e microscopico. Il processo macroscopico è la transizione da una realtà raggiunta a una realtà in via di raggiungimento; mentre il processo microscopico è la conversione di condizioni che sono semplici fatti in realtà determinati. Il primo processo effettua la transizione dal "reale" al "semplicemente fattuale"; e il secondo processo effettua lo sviluppo del fattuale in reale. Il primo processo è efficiente; il secondo processo è teleologico. Il futuro è semplicemente fattuale, senza essere reale; mentre il passato è un nesso di realtà. Le realtà sono costituite dalle loro fasi genetiche effettive. Il presente è l'immediatezza del processo teleologico, per cui ciò che è effettivo diventa reale. Il primo processo dà le condizioni che regolano effettivamente il raggiungimento; mentre il secondo processo dà i fini realmente raggiunti. La nozione di "organismo" è combinata con quella di "processo" in una duplice maniera. La comunità delle cose reali è un organismo; ma non è un organismo statico. È un'incompletezza in processo di produzione. Così l'espansione dell'universo rispetto alle cose reali è il significato primo di "processo"; e l'universo in ogni stadio della sua espansione è il significato primo di "organismo". In questo senso un organismo è un nesso.

In secondo luogo, ogni entità reale è essa stessa descrivibile soltanto come un processo organico. Essa ripete nel microcosmo quello che l'universo è nel macrocosmo. È un processo che procede di fase in fase, ogni fase essendo una base effettiva, da cui il suo successore procede verso il completamento della cosa in questione. Ogni entità reale porta nella sua costituzione le "ragioni" per cui le sue condizioni sono quelle che sono. Queste "ragioni" sono le altre entità reali che essa oggettiva.

Un "oggetto" è un elemento trascendente che caratterizza quella *definitezza* a cui la nostra "esperienza"

deve conformarsi. In questo senso, il futuro è *oggettivamente* effettivo nel presente, ma non è *formalmente* reale. Perché è inerente alla costituzione della realtà immediata e presente di essere sostituita da un futuro. Inoltre le condizioni a cui quel futuro deve conferinarsi, comprese le relazioni effettive con il presente, sono effettivamente oggettive nella realtà immediata.

Così ogni entità reale, sebbene completa per quanto riguarda il suo processo microscopico, è tuttavia incompleta a causa della sua inclusione oggettiva del processo macroscopico. Essa esperisce effettivamente un futuro che deve essere reale, sebbene le realtà complete di quel futuro siano indeterminate. In questo senso, ogni occasione reale esperisce la propria immortalità oggettiva.²

² La funzione ascritta qui ad un "oggetto" concorda nell'insieme con un paragrafo (p. 249, II ediz.) del *Commentary* alla *Critica* kantiana del prof. Kemp Smith, dove egli prende in considerazione la "Deduzione oggettiva" kantiana, quale appare nella prima edizione della *Critica*: "Quando esaminiamo l'oggettivo, troviamo che la caratteristica primaria che lo distingue dal soggettivo è che esso esercita una costrizione sulle nostre menti, obbligandoci a pensarlo in un certo modo. Per oggetto si intende qualche cosa che non ci permetterà di pensare a caso."

C'è naturalmente la differenza vitale, fra le altre, che dove Kemp Smith, esponendo Kant, scrive "pensare", la filosofia dell'organismo sostituisce "esperire".

PARTE III

LA TEORIA DELLE PRENSIONI

SOMMARIO

I - LA TEORIA DEI SENTIMENTI

1. - L'analisi genetica e morfologica; la considerazione genetica è l'analisi della concrecenza, l'entità reale *formaliter*; l'analisi morfologica è l'analisi dell'entità reale in quanto concreta, spazializzata, *objective*.
2. - La verità finita, la divisione in prensioni; la successione delle fasi, le prensioni integrali in formazione; i cinque fattori: soggetto, dati iniziali, eliminazione, dato oggettivo, forma soggettiva; il sentimento è determinato.
3. - Il sentimento non può essere astratto dal suo soggetto; il soggetto, la tendenza verso il senziente, la causa finale, la *causa sui*.
4. - Le categorie dell'unità soggettiva, dell'identità oggettiva, della diversità oggettiva.
5. - La categoria dell'unità soggettiva; il soggetto unico è il termine finale condizionante ogni sentimento, un episodio dell'autoproduzione; l'armonia prestabilita, la cocrenza interna di una proposizione, la tendenza soggettiva; la categoria dell'identità oggettiva, una cosa singola ha un singolo ruolo, nessuna duplicità, un singolo fondamento dell'incompatibilità; la categoria della diversità oggettiva, non vi sono elementi diversi con identità di funzione, un altro fondamento dell'incompatibilità.
6. - Il mondo come mezzo di trasmissione; spiegazione; le prensioni negative con forme soggettive.
7. - L'applicazione delle categorie.
8. - L'applicazione (continuazione).
9. - I nessi.
10. - Le forme soggettive; la classificazione dei sentimenti secondo i dati; i sentimenti fisici semplici, i sentimenti concettuali, i sentimenti tramutati; le forme soggettive non sono determinate dai dati, ma condizionate da essi.

11. - La forma soggettiva, la struttura qualitativa, la struttura quantitativa; l'intensità; l'audizione del suono.
12. - Le prensioni non atomiche; la sensibilità reciproca; il numero indefinito delle prensioni; le prensioni come componenti della soddisfazione e il loro sviluppo genetico; la giustificazione dell'analisi della soddisfazione, l'ottava e nona categoria della spiegazione.

II - I SENTIMENTI PRIMARI

1. - Il sentimento fisico semplice, il dato iniziale è una singola entità reale, il dato oggettivo è un sentimento provato da quella entità reale; l'atto di causazione, il dato oggettivo è la causa, il sentimento fisico semplice l'effetto; con espressione sinonima: i "sentimenti causali"; l'atto primitivo della percezione, il dato iniziale è l'entità reale percepita, il dato oggettivo è la prospettiva in generale non c'è percezione cosciente; la ragione della "prospettiva"; la trasmissione vettrice del sentimento; la reviviscenza conforme; l'irreversibilità del tempo; Locke; gli oggetti eterni di relazione, il duplice ruolo, il trasferimento vettore, la riproduzione, la permanenza; i quanti del sentimento trasferiti, la teoria dei quanti in fisica, la memoria fisica; l'atomismo, la continuità, la causalità, la memoria, la percezione, la qualità, la quantità, l'estensione.
2. - I sentimenti concettuali, le prensioni positive e negative; l'impulso creativo bipolare; il dato è un oggetto eterno; l'esclusività degli oggetti eterni come determinanti; la definitezza; l'incompatibilità.
3. - La forma soggettiva della prensione concettuale è la valutazione; l'integrazione introduce la valutazione nei sentimenti impuri, l'intensità; tre caratteristiche della valutazione: (I) la sensibilità reciproca delle forme soggettive, (II) il determinante del procedimento di integrazione, (III) il determinante dell'accento intensivo.
4. - La coscienza è la forma soggettiva; esige il suo dato particolare; il ricordo, Platone, Hume; i sentimenti consci sono sempre impuri; l'esigenza dell'integrazione dei sentimenti fisici e concettuali; l'affermazione e il contrasto negativo; non tutti i sentimenti impuri sono coscienti,

III - LA TRASMISSIONE DEI SENTIMENTI

1. - Il principio ontologico, la determinazione dell'inizio del sentimento; le fasi della concrescenza; Dio, la valutazione inesorabile, il fine soggettivo; l'autodeterminazione fantastica dell'origine, la reviviscenza.
2. - I sentimenti fisici puri, i sentimenti fisici ibridi; i sentimenti ibridi tramutati in sentimenti fisici puri, la separazione disastrosa di corpo e mente è evitata; il principio umano, i sentimenti ibridi aventi Dio come dato.
3. - Applicazione della prima obbligazione categoriale; la fase supplementare nascente dalla produzione concettuale; applicazione delle obbligazioni categoriali quarta e quinta; la reversione concettuale; il piano di identità, la tendenza al contrasto.
4. - La tramutazione; sentire un nesso come uno, il sentimento fisico tramutato; il ruolo del sentimento concettuale imparziale nella tramutazione, la categoria della tramutazione, spiegazione; i sentimenti concettuali che modificano i sentimenti fisici; le prensioni negative sono importanti.
5. - L'armonia soggettiva, la settima obbligazione categoriale.

IV - LE PROPOSIZIONI E I SENTIMENTI

1. - La coscienza, i sentimenti proposizionali, non necessariamente coscienti; il sentimento proposizionale è il prodotto dell'integrazione del sentimento fisico col concettuale; gli oggetti eterni non raccontano storie di occasioni reali, le proposizioni sono storie che *potrebbero essere raccontate* dei soggetti logici; la proposizione, vera o falsa, non racconta storie su se stessa, aspetta le ragioni; il sentimento concettuale dà la struttura predicativa, il sentimento fisico provvede i soggetti logici, l'integrazione; l'indicazione dei soggetti logici, l'elemento dell'esser dato è richiesto per la verità e la falsità.
2. - La proposizione non è necessariamente giudicata, i sentimenti proposizionali non sono necessariamente coscienti; nuove proposizioni sorgono; i possibili soggetti percipienti entro il "campo di una proposizione".

3. - La produzione del sentimento proposizionale, i quattro (o cinque) stadi del sentimento indicativo, del riconoscimento fisico, della struttura predicativa (il predicato), del sentimento predicativo; il sentimento proposizionale integrale dei sentimenti indicativi e predicativi.
4. - Le forme soggettive dei sentimenti proposizionali dipendono dalle fasi della produzione; il caso dell'identità del sentimento indicativo col riconoscimento fisico, i sentimenti percettivi: il caso della diversità, i sentimenti fantastici; la distinzione non è necessariamente netta; le specie dei sentimenti percettivi: autentico, direttamente autentico, indirettamente autentico, inautentico; l'immaginazione legata.
5. - I sentimenti fantastici sono diversi, il sentimento indicativo e il riconoscimento fisico, l'immaginazione libera; la forma soggettiva dipende dalla produzione, è valutazione piuttosto che coscienza; l'esca per l'emergenza creativa; la critica dei sentimenti fisici, la verità, le condizioni critiche.
6. - Il linguaggio, la sua funzione; la produzione della necessaria sequenza dei sentimenti.

V - LE FASI PIÙ ALTE DELL'ESPERIENZA

1. - I sentimenti comparativi, le percezioni cosce, gli scopi fisici; gli scopi fisici sono più primitivi che i sentimenti proposizionali.
2. - I sentimenti intellettuali, l'integrazione del sentimento proposizionale col sentimento fisico di un nesso includente i soggetti logici; la categoria dell'identità oggettiva, il contrasto affermazione-negazione; la coscienza è una forma soggettiva.
3. - La persuasione, la certezza, Locke, l'intuizione immediata.
4. - La percezione cosciente, la ricapitolazione dell'origine; i sentimenti autentici diretti e indiretti, i sentimenti inautentici; la tramutazione; l'errore percettivo, la novità; le prove; la forza e la vivacità, l'analisi della produzione; le prove possono essere erronee.

5. - Il giudizio, la forma positiva, la forma negativa, la forma della sospensione; nella forma positiva si ha identità di strutture, nella forma negativa diversità e incompatibilità, nella forma della sospensione diversità e compatibilità; il giudizio intuitivo, la percezione cosciente.
6. - Il giudizio intuitivo affermativo è analogo alla percezione cosciente, spiegazione della differenza; il giudizio inferenziale; la divergenza della nomenclatura lockiana; il giudizio sospeso.
7. - Gli scopi fisici, il tipo primitivo del sentimento fisico; mantenere la valutazione e lo scopo, eliminare l'imprecisione dell'oggetto eterno complesso; la reviviscenza reattiva, la decisione.
8. - Il secondo tipo di scopi fisici, la reversione inclusa; l'ottava obbligazione categoriale, l'intensità soggettiva; il soggetto immediato, il futuro rilevante; l'equilibrio, le condizioni del contrasto, la reversione.

CAPITOLO I

LA TEORIA DEI SENTIMENTI

1. La filosofia dell'organismo è una teoria cellulare della realtà. Ogni fatto ultimo è un complesso cellulare, non analizzabile in componenti dotati di completezza equivalente di realtà.

La cellula può venir considerata geneticamente e morfologicamente. In questa parte si considera la teoria genetica; la teoria morfologica viene presa in considerazione nella parte quarta, sotto il titolo di "analisi estensionale" di una entità reale.

Nella teoria genetica la cellula viene mostrata come quella che si appropria i vari elementi dell'universo da cui sorge, per la formazione della propria esistenza. Ogni processo di appropriazione di un elemento particolare è detto una prensione. Gli elementi ultimi dell'universo, di cui ci si è così appropriati, sono le entità reali pre-costituite e gli oggetti eterni. Le entità reali sono tutte prese positivamente, ma una scelta soltanto degli oggetti eterni lo è. Nel corso delle integrazioni di queste varie prensioni, le entità di altri tipi categoriali diventano rilevanti, e alcune nuove entità di questi tipi, quali proposizioni nuove e contrasti generici, vengono all'esistenza. Queste entità rilevanti di altri tipi sono pure prese nella costituzione della cellula concrescente. Questo processo genetico deve essere ora seguito nei suoi tratti principali.

Un'entità reale è un processo nel corso del quale molte operazioni dall'unità soggettiva incompleta terminano in un'unità completa di operazione detta la "soddisfazione". La "soddisfazione" è l'appagamento dell'impulso creativo, mediante il soddisfacimento delle sue esigenze categoriali. L'analisi di queste categorie è uno dei compiti della metafisica.

Il processo stesso è la costituzione dell'entità reale; secondo l'espressione lockiana è la "costituzione reale interna" dell'entità reale. Nella più vecchia terminologia usata da Cartesio, il processo è quello che l'entità reale è in se stessa, "*formaliter*". I termini "formale" e "formalmente" sono usati qui in questo senso.

L'unità terminale dell'operazione, chiamata qui la "soddisfazione", rappresenta quello che l'entità reale è fuori di se stessa. Nella terminologia lockiana, le "forze" dell'entità reale sono scoperte nell'analisi della soddisfazione. Nella terminologia cartesiana la soddisfazione è l'entità reale considerata come analizzabile rispetto alla sua esistenza "*objective*". È l'entità reale come un fatto definito determinato, stabilito, ostinato e gravido di conseguenze inevitabili. L'entità reale, come è descritta dalla morfologia della sua soddisfazione, è l'entità reale "spazializzata", per usare il termine bergsoniano. L'entità reale così spazializzata è il fatto individuale dato, attuato secondo la sua "forma sostanziale". Il suo processo, che è la sua esistenza interna, è evaporato, consumato e soddisfatto; ma i suoi effetti debbono essere tutti descritti nei termini della sua "soddisfazione". Gli "effetti" di una entità reale sono i suoi interventi nei processi concrecenti diversi dal suo. Una entità, che intervenga così in processi che la trascendono, si dice che funziona come un "oggetto". Secondo la quarta categoria della spiegazione il solo carattere metafisico generale delle entità di ogni tipo è che esse funzionano come oggetti. Questo carattere metafisico co-

stituisce la solidarietà dell'universo. La peculiarità di una entità reale è che può essere considerata sia "oggettivamente" che "formalmente". L'aspetto "oggettivo" è morfologico per quanto riguarda quella entità reale: con questo si intende che il processo incluso è trascendente relativamente ad essa, di modo che l'*esse* della sua soddisfazione è un *sentiri*. L'aspetto "formale" è funzionale per quanto riguarda l'entità reale: con questo si intende che il processo incluso è immanente ad essa. Ma la considerazione oggettiva è pragmatica. È la considerazione dell'entità reale riguardo alle sue conseguenze. In questo capitolo l'accento è posto sulla considerazione formale di un'entità reale. Ma questa considerazione formale di un'entità reale richiede un riferimento all'intervento oggettivo di altre entità reali. Questo intervento oggettivo di altre entità costituisce il carattere creativo che condiziona la concrecenza in questione. La soddisfazione di ogni entità reale è un elemento dell'universo come dato: esso limita la possibilità astratta illimitata trasformandola nella potenzialità effettiva particolare da cui ogni nuova concrecenza trae origine. La "possibilità astratta illimitata", significa la creatività considerata soltanto in riferimento alle possibilità dell'intervento di oggetti eterni, e facendo astrazione dall'intervento oggettivo di entità reali appartenenti a un qualsiasi mondo reale definito, includendo Dio fra le realtà da cui si è fatto astrazione.

2. La possibilità di verità finite dipende dal fatto che la soddisfazione di un'entità reale è divisibile in una varietà di operazioni determinate. Le operazioni sono "prensioni". Ma le prensioni negative che consistono nella esclusione dal contributo alla concrecenza possono essere considerate nella loro subordinazione alle prensioni positive. Queste prensioni positive sono dette "senti-

menti". Il processo di concrescenza è divisibile in uno stadio iniziale di molti sentimenti e una successione di fasi susseguenti di sentimenti più complessi che integrano i primi sentimenti più semplici, sino alla soddisfazione che è un'unità complessa di sentimento. È questa l'analisi "genetica" della soddisfazione. La sua analisi "coordinata" sarà data più tardi nella parte IV.

Così un sentimento componente della soddisfazione deve essere assegnato, per la sua creazione, ad una delle prime fasi della concrescenza.

Questa è la descrizione generale del carattere divisibile della soddisfazione, dal punto di vista genetico. La estensionalità che sottostà alle relazioni spazio-temporali dell'universo è un altro risultato di questo carattere divisibile. Anche l'astrazione dalla propria completa costituzione formale, che è inclusa nelle oggettivazioni di un'entità reale nella costituzione di altre entità reali, dipende ugualmente da questo medesimo carattere divisibile, per cui l'entità reale è introdotta nella particolarità di qualcuno dei suoi sentimenti. Un sentimento, cioè una prensione positiva, è essenzialmente una transizione che effettua una concrescenza. La sua costituzione complessa è analizzabile in cinque fattori che esprimono ciò in cui la transizione consiste e quello che essa effettua. I fattori sono: I) il "soggetto" che sente, II) i "dati iniziali" che debbono essere sentiti, III) l'"eliminazione" in virtù delle prensioni negative, IV) il "dato oggettivo" che è sentito, V) la "forma soggettiva" cioè come quel soggetto sente quel dato oggettivo.

Un sentimento è determinato sotto tutti gli aspetti quando si danno un soggetto determinato, dati iniziali determinati, prensioni negative determinate, un dato oggettivo determinato, e una forma soggettiva determinata. Una transizione dai dati iniziali al dato oggettivo è effettuata dall'eliminazione. I dati iniziali costituiscono

una "molteplicità" o semplicemente una "particolare" entità, mentre il dato oggettivo è un "nesso", una proposizione, o un'"entità particolare" di un certo tipo categoriale. Una concrescenza dei fatti iniziali del dato oggettivo è resa possibile dall'eliminazione ed effettuata dalla forma soggettiva. Il dato oggettivo è la prospettiva del dato iniziale. La forma soggettiva riceve la sua determinazione dalle prensioni negative, dal dato oggettivo e dall'invenzione concettuale del soggetto.

Le prensioni negative sono determinate dalle condizioni categoriali che governano i sentimenti, dalla forma soggettiva, e dai dati iniziali. Questa determinazione reciproca degli elementi inclusi in un sentimento è una espressione della verità che il soggetto del sentimento è *causa sui*. La natura parziale di un sentimento, diversa dalla soddisfazione completa, si manifesta nell'impossibilità di comprendere la sua generazione senza ricorrere all'intero soggetto. C'è una sensibilità reciproca dei sentimenti in un soggetto governato da condizioni categoriali. Questa sensibilità reciproca esprime la nozione di causa finale, sotto l'aspetto di un'armonia prestabilita.

3. Un sentimento non può essere astratto dall'entità reale che lo ha. Questa entità reale è chiamata il "soggetto" del sentimento. È in virtù del suo soggetto che il sentimento è qualcosa di unitario. Se noi separiamo il soggetto dal sentimento rimaniamo con una molteplicità di cose. Un sentimento è quindi un particolare nello stesso senso in cui lo è ogni entità reale. È un particolare aspetto del proprio soggetto.

Il termine "soggetto" è stato mantenuto perché in questo senso è familiare nella filosofia. Ma esso è equivoco. Il termine "supergetto" sarebbe preferibile. Il soggetto-supergetto è lo scopo del processo che dà origine ai sentimenti. I sentimenti sono inseparabili dal termine al

quale essi tendono; e questo termine è colui che sente. I sentimenti tendono a colui che sente, come alla loro causa finale. I sentimenti sono quello che sono affinché il loro soggetto possa essere quello che è. Quindi, da un punto di vista trascendente, poiché il soggetto è quello che è in virtù dei suoi sentimenti, è soltanto mediante i suoi sentimenti che il soggetto condiziona oggettivamente la creatività trascendente al di là di se stessa. Al nostro livello di esistenza umana relativamente alto, questa dottrina dei sentimenti e del loro soggetto è meglio illustrata dalla nostra nozione di responsabilità morale. Il soggetto è responsabile di essere quello che è in virtù dei suoi sentimenti. È anche derivatamente responsabile delle conseguenze della sua esistenza, perché esse fluiscono dai suoi sentimenti.

Se l'enunciato del tipo soggetto-predicato è considerato metafisicamente ultimo, è allora impossibile formulare questa dottrina dei sentimenti e del loro supergetto. È meglio dire che i sentimenti *tendono al* loro soggetto, che dire che *ad essi tende* il loro soggetto. Perché il secondo modo di esprimersi esclude il soggetto dal campo del sentimento e lo assegna ad un agente esterno. In tal modo il sentimento sarebbe erroneamente astratto dalla propria causa finale. Questa causa finale è un elemento inerente nel sentimento, costituente l'unità di quel sentimento. Un'entità reale sente come sente per poter essere quell'entità reale che è. In questo modo un'entità reale soddisfa la nozione spinoziana di sostanza: essa è *causa sui*. La creatività non è un agente esterno con i propri fini ulteriori. Tutte le entità reali condividono con Dio questa caratteristica di autocausazione. Per questa ragione ogni entità reale condivide anche con Dio la caratteristica di trascendere tutte le altre entità reali, incluso Dio. L'universo costituisce così un incremento creativo della novità. L'alternativa a questa dottrina è un universo morfologico statico.

4. Ci sono tre condizioni categoriali principali che derivano dalla natura ultima delle cose. Queste tre condizioni sono: I) la categoria dell'unità soggettiva, II) la categoria dell'identità oggettiva, III) la categoria della diversità oggettiva. Più tardi isoleremo cinque altre condizioni categoriali. Ma le tre condizioni menzionate sopra hanno un aspetto di generalità metafisica ultima.

La prima categoria si occupa dell'autorealizzazione. L'autorealizzazione è il fatto ultimo dei fatti. Una realtà è autorealizzantesi, e tutto ciò che è autorealizzantesi è una realtà. Una entità reale è ad un tempo il soggetto dell'autorealizzazione, e il supergetto che è autorealizzato.

La seconda e la terza categoria si occupano della determinazione oggettiva. Tutte le entità, incluse persino le altre entità reali, entrano nell'autorealizzazione di una realtà in qualità di determinanti della definitezza di quella realtà. A causa di questo funzionamento oggettivo dell'entità c'è verità e falsità. Perché ogni realtà è priva della minima ombra di ambiguità: è esattamente quello che è, a causa della sua definizione oggettiva ad opera di altre entità. Indipendentemente dalla realizzazione, verità e falsità sono senza senso: siamo nella regione del non senso, un limbo dove nulla ha alcuna pretesa di esistere. Ma la definizione è l'anima della realtà; il raggiungimento di una definitezza particolare è la causa finale che anima ogni processo; e il suo raggiungimento fa fermare il processo, di modo che per mezzo della trascendenza passa nell'immortalità oggettiva, come una nuova condizione oggettiva aggiunta al tesoro della definitezza raggiungibile, la "potenzialità effettiva" dell'universo.

Bisogna fare qui una distinzione. Ogni impresa creativa è uno sforzo sociale, che impegna l'intero universo.

Ogni realtà nuova è un nuovo collaboratore che aggiunge una nuova condizione. Ogni nuova condizione può essere assorbita nella pienezza aggiuntiva del raggiungimento. D'altro canto ogni condizione è esclusiva, intollerante di diversità, eccetto in quanto si trova presa in una ragnatela di condizioni che mutano le sue esclusioni in contrasti. Una nuova realtà può apparire nella società sbagliata, in mezzo alla quale le sue pretese di efficacia agiscono soprattutto come inibizioni. Quindi un compito difficile è imposto alla funzione creativa, quando in una epoca di nuove creazioni occorre rimuovere l'inibizione. L'ostinata tendenza a nascere nel momento sbagliato è un tiro del male. In altre parole, il fatto nuovo può respingere indietro, inibire e ritardare. Ma l'incremento, quando verrà, sarà più ricco di contenuto, più pienamente condizionato e più stabile. Perché, nella sua efficacia oggettiva, un'entità reale può soltanto inibire a causa del suo diverso contributo positivo.

Una catena di fatti è come una barriera corallifera. Da un lato c'è naufragio, e al di là di essa ancoraggio e salvezza. Le categorie che governano la determinazione delle cose sono le ragioni per cui dovrebbe esservi il male; e sono anche le ragioni per cui, nel progresso del mondo, fatti malvagi particolari sono finalmente trascesi.

5. *Categoria I* — I numerosi sentimenti che appartengono ad una fase incompleta del processo di una entità reale, sebbene non integrati a causa dell'incompletezza della fase, sono compatibili per la sintesi a causa dell'unità del loro soggetto.

È questa la categoria della "unità soggettiva". Questa categoria è un'espressione particolare del principio generale che il soggetto unico è il termine finale che condiziona ogni sentimento componente. Così il super-

getto è già presente come la condizione, che determina come ogni sentimento governi il proprio processo. Sebbene in qualsiasi fase incompleta ci siano molti sentimenti non sintetizzati, tuttavia ognuno di questi sentimenti è condizionato dagli altri sentimenti. Il processo di ogni sentimento è tale da rendere quel sentimento integrabile con gli altri sentimenti.

Questa categoria dell'unità soggettiva è la ragione per cui nessun sentimento può essere astratto dal suo soggetto. Perché il soggetto è al lavoro nel sentimento, al fine di poter essere il soggetto dotato di quel sentimento. Il sentimento è un episodio dell'auto-produzione, e si riferisce al proprio fine. Questo fine è una certa unità definita con i sentimenti che lo accompagnano.

Questa dottrina dell'inerenza del soggetto nel processo della propria produzione richiede che nella fase primaria del processo soggettivo ci sia un sentimento concettuale della tendenza soggettiva: i sentimenti fisici, e gli altri, sorgono come scalini verso la realizzazione di questo fine concettuale attraverso il loro trattamento dei dati iniziali. Questo sentimento concettuale basilare è soggetto a semplificazione nelle fasi successive della concrescenza. Esso comincia con alternative condizionate, e con decisioni successive viene ridotto alla coerenza. La dottrina della responsabilità riguarda interamente questa modificazione. In ogni fase il sentimento concettuale corrispondente costituisce il "termine soggettivo", caratteristico di quella fase. I numerosi sentimenti di una fase completa, sono necessariamente compatibili reciprocamente a causa della loro conformità individuale al termine soggettivo che si evolve in quella fase.

Questa categoria dell'unità soggettiva è una dottrina dell'armonia prestabilita, applicata ai numerosi sentimenti di una fase incompleta. Se noi ricorriamo quindi ai sette tipi di entità "vere e proprie", e ci chiediamo

come classificare una fase incompleta, troviamo che essa ha l'unità di una proposizione. Indipendentemente dall'impulso creativo per cui ognuna di queste fasi è semplicemente un incidente in un processo, questa fase è semplicemente una proposizione circa i suoi sentimenti componenti e il loro superoggetto ultimo. L'armonia prestabilita è la coerenza interna di questa proposizione, cioè la sua capacità di realizzazione. Ma tale astrazione dal processo fa violenza alla sua natura; perché la fase è un incidente nel processo. Quando noi tentiamo di rendere giustizia a questo aspetto della fase, dobbiamo dire che essa è una proposizione che ricerca la verità. È un'esca per l'intervento di quei sentimenti integrativi mediante cui la potenzialità semplice della proposizione, con le proprie determinazioni irrilevanti riguardo al proprio ambiente in mezzo ai dettagli dell'universo, è convertita nella realtà pienamente determinata.

Il fondamento, od origine, del processo concrecente è la molteplicità dei dati dell'universo, entità reali ed oggetti eterni e proposizioni e nessi. Ogni nuova fase della concrecenza significa il ritirarsi dell'unità semplicemente proposizionale, davanti alla crescente capacità dell'effettiva unità del sentimento. Ogni successiva fase proposizionale è un'esca per la creazione di sentimenti che promuovono la sua realizzazione. Ogni entità temporale, in un certo senso, trae origine dal suo polo mentale, analogamente allo stesso Dio. Essa deriva da Dio la sua tendenza concettuale basilare, rilevante al proprio mondo reale, tuttavia con indeterminazioni che aspettano le sue decisioni. Questa tendenza soggettiva, nelle sue modificazioni successive, rimane il fattore unificante che governa le fasi successive dell'interazione fra sentimenti fisici e concettuali. Queste decisioni sono precluse alla creatura nascente prima delle novità proprie delle fasi della sua concrecenza. Ma questa dichiarazio-

ne a sua volta ha bisogno di un'amplificazione. Con questa amplificazione si ristabilisce la dottrina che la fase primaria di una entità reale temporale è fisica. Un "sentimento fisico" è definito qui come il sentimento di un'altra realtà. Se l'altra realtà è oggettivata dai propri sentimenti concettuali, il sentimento fisico del soggetto in questione è chiamato "ibrido". Così la fase primaria è un sentimento fisico ibrido di Dio, riguardo al sentimento concettuale divino, che è immediatamente rilevante all'universo "dato" in quella concrecenza. C'è quindi, secondo la categoria della valutazione concettuale, cioè la obbligazione categoriale IV, un sentimento concettuale derivato che riproduce per il soggetto i dati e la valutazione del sentimento concettuale divino. Questo sentimento concettuale è la tendenza concettuale iniziale a cui ci si riferiva nella dichiarazione precedente. In questo senso, Dio può essere detto il creatore di ogni entità reale temporale. Ma l'espressione tende a essere equivoca, a causa del suo suggerimento che la creatività ultima dell'universo debba essere ascritta alla volizione divina. La vera posizione metafisica è che Dio è il caso originario di questa creatività, ed è perciò la condizione originale che ne qualifica l'azione. La funzione della realtà è di caratterizzare la creatività e Dio è l'eterno carattere primordiale. Ma naturalmente la "creatività" non ha alcun significato senza le "creature", né "Dio" senza la creatività e le "creature temporali", né le creature temporali senza la "creatività" e "Dio".

Categoria II — Non ci può essere alcuna duplicazione di elementi nel dato oggettivo della soddisfazione di una entità reale, per quanto riguarda la funzione di quell'elemento in quella soddisfazione. Questa è la "categoria dell'entità oggettiva". Questa categoria afferma la essenziale autoidentità di ogni entità, per quanto riguar-

da la sua condizione in ogni individualizzazione dell'universo.

In tale concrecenza ogni cosa ha un ruolo particolare, e non può assumere alcuna duplicità. Proprio questo è il significato dell'autoidentità: che, in ogni confronto reale di cosa con cosa, una cosa non può assumersi ruoli estranei. Ogni cosa rimane ostinatamente se stessa recitando una parte, dotata di unità internamente coerente. Questa categoria è uno dei fondamenti dell'incompatibilità.

Categoria III — Non ci può essere "fusione" degli elementi diversi del dato oggettivo di una entità reale, per quel che riguarda le funzioni di quegli elementi in quella soddisfazione.

Questa è la "categoria della diversità oggettiva". Qui il termine "fusione" significa la nozione internamente autocontraddittoria d'elementi diversi che esercitano una identità assoluta di funzioni, priva di contrasti inerenti alle loro diversità. In altre parole, in una effettiva unità completa, ogni componente particolare impone la propria particolarità alla propria condizione. Nessuna entità può avere una condizione astratta in una entità effettiva. La sua condizione deve essere tale che essa sola possa soddisfarla e soltanto quella realtà possa offrirgliela.

La dimenticanza di questa categoria è un errore prevalente nei ragionamenti metafisici. Questa categoria è un altro fondamento dell'incompatibilità.

6. L'importanza di queste categorie può essere capita soltanto se prendiamo in considerazione ogni mondo reale alla luce di un "mezzo" che conduca alla concrecenza dell'entità reale in questione. Si ricorderà che l'espressione "mondo reale" si riferisce sempre a qualche concrecenza.

Un'entità reale, che chiameremo *A*, sente altre entità

reali che chiameremo *B*, *C* e *D*. Così *B*, *C* e *D* giacciono tutte nel mondo reale di *A*. Ma *C* e *D* possono giacere nel mondo reale di *B* e sono allora sentite da esso; inoltre *D* può giacere nel mondo reale di *C* ed essere sentito da esso. Questo esempio potrebbe venir semplificato, o essere cambiato in un altro di un grado qualsiasi di complessità. Ora *B*, come dato iniziale del sentimento di *A*, presenta ad *A* anche *C* e *D*, perché siano sentiti attraverso la sua mediazione. Così, in questo esempio artificialmente semplificato, *A* ha *B* presente al sentimento attraverso tre sorgenti distinte: I) direttamente come un dato greggio, II) con la mediazione di *B*, e III) con la mediazione di *C*. Questa triplice presentazione è *D*, nella sua funzione di dato iniziale del sentimento che *A* possiede di esso, per quello che riguarda la mediazione di *B* e *C*. Ma, naturalmente, la semplificazione artificiale del mezzo dei due intermediari è lontanissima da qualsiasi caso effettivo. Il mezzo fra *D* e *A* consiste di tutte quelle entità reali che giacciono nel mondo reale di *A* e non nel mondo reale di *D*. Per semplicità continueremo la spiegazione nei termini di questa triplice presentazione.

Ci sono così tre sorgenti di sentimento, *D* direttamente, *D* nel suo nesso con *C*, e *D* nel suo nesso con *B*. Così nella fase basilare della concrecenza di *A*, nascono tre prensioni del dato *D*. Secondo la prima categoria queste prensioni non sono indipendenti. L'unità soggettiva della concrecenza introduce prensioni negative, di modo che *D* nel sentimento diretto non è sentito nella sua completezza formale, ma oggettivato con l'eliminazione di quelle sue prensioni che sono inconsistenti con *D*, sentito attraverso la mediazione di *B* e attraverso la mediazione di *C*. Così i tre sentimenti componenti la prima fase sono consistenti, in modo da passare nell'integrazione della seconda fase, in cui c'è l'unico sentimento

che *A* possiede di un'oggettivazione coerente di *D*. Dal momento che *D* è di necessità internamente coerente, le incoerenze debbono nascere dalle forme soggettive delle prensioni di *D* direttamente da parte di *B*, direttamente da parte di *C*, e direttamente da parte di *A*. Queste incoerenze conducono alla eliminazione della prensione totale di *D* da parte di *A*.

In questo processo, le prensioni negative che effettuano le eliminazioni sono semplicemente trascurabili. Il processo attraverso cui il sentimento passa a costituire se stesso si definisce anche nella forma soggettiva del sentimento integrale. Le prensioni negative hanno le loro proprie forme soggettive che esse offrono al processo. Un sentimento porta su se stesso le cicatrici della propria nascita; rievoca come un'emozione soggettiva la propria lotta per l'esistenza; conserva l'impressione di quello che avrebbe potuto essere ma non è. È per questa ragione che quello che un'entità reale ha escluso come dato del sentimento può tuttavia essere una parte importante del suo equipaggiamento. Il reale non può essere ridotto a semplice fatto separato dal potenziale.

Lo stesso principio di spiegazione è valido anche nel caso di una prensione concettuale, in cui il dato è un oggetto eterno. Nella prima fase di questa prensione concettuale, c'è l'oggetto eterno che deve essere sentito come una semplice capacità astratta di dare definitezza ad un sentimento fisico. Ma ci sono pure i sentimenti delle oggettivazioni di innumerevoli entità reali. Alcuni di questi sentimenti fisici mostrano questo stesso oggetto eterno come un elemento che dà loro definitezza. Ci sono in questo modo prensioni diverse dello stesso oggetto eterno; e per la prima categoria queste varie prensioni debbono essere coerenti, in modo da passare nell'integrazione della fase susseguente in cui c'è un sentimento complesso coerente, cioè un sentimento concet-

tuale di quell'oggetto eterno. Questa insistenza soggettiva sulla coerenza può sin da principio mettere al posto dei sentimenti positivi le prensioni negative.

7. Nella spiegazione della sezione precedente si è alluso in modo esplicito soltanto alla prima categoria. Bisogna ora mettere in rilievo come le altre categorie siano state tacitamente presupposte.

Il fatto che ci sia, in un qualsiasi senso, integrazione nasce dalla condizione espressa dalla categoria dell'identità oggettiva. La stessa entità, sia essa entità reale o oggetto eterno, non può essere sentita due volte nella costituzione formale di una concrescenza. Le fasi incomplete con i loro numerosi sentimenti di un oggetto debbono essere interpretate solo nei termini della soddisfazione finale con il suo unico sentimento di quell'unico oggetto. Così l'entità oggettiva ha bisogno dell'integrazione dei molti sentimenti di un oggetto con l'unico sentimento di quell'oggetto. L'analisi di una entità reale è solo intellettuale o, in un senso più largo, solo oggettiva. Ogni entità reale è una cellula dotata di unità atomica. Ma nell'analisi può essere intesa soltanto come un processo può essere sentito soltanto come un processo, cioè come di passaggio. L'entità reale è divisibile ma è di fatto indivisa. La divisibilità può così riferirsi soltanto alle oggettivazioni in cui trascende se stessa. Ma tale trascendenza è una autorivelazione.

Così il processo di integrazione, che si trova proprio nel cuore della concrescenza, è l'impulso impresso all'unità concrescente di quell'universo dalle tre categorie della unità soggettiva, dell'identità oggettiva e della diversità oggettiva. L'unicità dell'universo, e l'unicità di ciascun elemento dell'universo, si ripetono fino alla fine dell'incremento creativo di creatura in creatura, ogni creatura includendo in se stessa tutta quanta la storia ed

esemplificando l'autoidentità delle cose e le loro diversità reciproche.

La terza categoria riguarda l'antitesi dell'unicità, cioè la diversità. Un'entità reale non è semplicemente una; ma è anche definitivamente complessa. Ma essere definitivamente complessa vuol dire includere diversi elementi definiti in modi definiti. La categoria della diversità oggettiva esprime la condizione inesorabile che un'unità complessa debba fornire a ciascuno dei suoi componenti una effettiva diversità di condizione, con una realtà che abbia il medesimo senso che la sua propria realtà e le sia peculiare. In altre parole, un'unità effettiva non può offrire diversità illusorie di condizioni ai suoi diversi componenti.

Questa categoria è in verità solo un'applicazione particolare della seconda categoria. Perché una "condizione" è dopotutto *qualche cosa*; e secondo la categoria dell'identità oggettiva, non può duplicare il suo ruolo. Così se la "condizione" è la condizione di *questo*, non può nello stesso senso essere la condizione di *quello*. Il divieto delle diversità illusorie di condizione elimina la "teoria delle classi" delle sostanze particolari, che era stata suggerita da Locke con qualche incertezza (II, XIII, 1), sostenuta più enfaticamente da Hume (*Trattato*, parte I, sez. VI) ed adottata dai seguaci di Hume. Perché l'essenza di una classe è che essa non assegna diversità di funzione ai membri del suo ambito. I membri di una classe sono diversi in virtù di una disgiunzione semplicemente logica. La "classe", a cui ci si appella così, è una semplice molteplicità. Ma nella discussione più comune delle classi, si passa illegittimamente alle nozioni di "nesso" e di "proposizione". La pretesa che una classe compia l'ufficio di una entità vera e propria è esattamente analoga alla pretesa che un terrier immaginario uccida un topo vero.

8. Questa diversità di condizione, combinata con l'effettiva unità dei componenti, significa che la sintesi effettiva dei due elementi componenti del dato oggettivo di un sentimento deve essere influenzata dalle particolarità individuali di ognuno degli elementi in relazione. Così la sintesi nella sua completezza esprime le particolarità congiunte di quella coppia di termini in relazione, e non può metterne altri in relazione. Un'entità complessa dotata di questa definitezza individuale, nascente dalla definitezza degli oggetti eterni, sarà chiamata "contrasto". Un contrasto non può essere isolato dai termini del contrasto.

Gli esempi più ovvi di un contrasto si possono trovare limitando la attenzione ai puri oggetti eterni. Il contrasto fra blu e rosso non può essere ripetuto come *quel* contrasto fra nessun'altra coppia di colori, o di suoni, o fra un colore e un suono. È proprio il contrasto fra blu e rosso, *quello* e nessun altro. Certe astrazioni da quel contrasto, certi valori inerenti ad esso, possono anche essere ottenuti da altri contrasti. Ma sono *altri* contrasti, e non *quel* contrasto, e le astrazioni non sono "contrasti" dello stesso tipo categoriale.

In un altro senso, un "nesso" cade sotto il significato del termine "contrasto", anche se eviteremo questa applicazione del termine. Quelle che sono normalmente chiamate "relazioni" sono astrazioni da contrasti. Una relazione può trovarsi in molti contrasti, e quando vi si trova, si dice che mette in relazione le cose in contrasto.

Il termine "contrasto multiplo" verrà usato quando ci siano o ci possano essere più di due elementi congiuntamente contrastanti, e si desideri attirare l'attenzione su questo fatto. Un contrasto multiplo è analizzabile in contrasti duplici componenti. Ma un contrasto multiplo non è un semplice aggregato di contrasti duplici. È esso stesso contrasto, oltre e al disopra dei contrasti compo-

nenti. Questa dottrina che un contrasto multiplo non possa essere concepito come una semplice disgiunzione di contrasti duplici, è la base della dottrina dell'evoluzione emergente. È la dottrina che le unità effettive sono piú che una semplice disgiunzione collettiva degli elementi componenti. Questa dottrina ha lo stesso fondamento dell'obiezione alla teoria delle classi delle sostanze particolari. Essa è un luogo comune in arte.

Le discussioni di Bradley sulle relazioni sono rese confuse dalla mancanza di distinzione fra relazioni e contrasti. Una relazione è un genere di contrasto. Egli è afflitto perciò — o almeno lo sarebbe stato, se non lo avesse consolato la nozione di "semplicità", come in "semplice apparenza" — di trovare che una relazione non compie la funzione di un contrasto. Essa non riesce a contrastare. Così l'argomentazione di Bradley prova che le relazioni, fra le altre cose, sono "semplici" cioè, sono indistinzioni dell'assoluto, imitazioni della realtà senza coerenza interna.

9. Un uso del termine "contrasto" sta a significare quella particolarità fatta di unità congiunta che nasce dalla connessione realizzata degli oggetti eterni. Ma c'è un altro, e piú comune senso di "particolarità". Questo è il senso in cui il termine "particolare" si applica ad una entità reale.

Una entità reale ha una condizione tra altre entità reali, non esprimibile interamente nei termini di contrasti fra oggetti eterni. Per esempio, il nesso complesso dell'antica Roma imperiale con la storia Europea non è interamente esprimibile in universali. Non è semplicemente il contrasto di un certo tipo di città, imperiale, romana antica, con un certo tipo di storia di un certo tipo di continente bagnato dal mare, rigato dai fiumi,

con divisioni alpine, circondato da piú ampie masse continentali e da distese oceaniche, civilizzato, rimbarbarito, cristianizzato, commercializzato, industrializzato. Il nesso in questione implica un tale contrasto complesso di universali. Ma implica piú di questo. Perché esso è il nesso di *quella* Roma con *quell'*Europa. Non possiamo prendere coscienza di questo nesso semplicemente con l'aiuto dei nessi concettuali. Questo nesso è implicito, al di sotto della coscienza, nei nostri sentimenti fisici. In parte siamo consci di tali sentimenti fisici, e di quella particolarità del nesso fra particolari entità reali. Questa coscienza prende la forma della nostra coscienza di relazioni spaziali e temporali particolari fra le cose direttamente percepite. Ma, nel caso di Roma e dell'Europa, per quanto riguarda la massa della nostra conoscenza a largo raggio, i nessi particolari fra le realtà particolari in questione sono indicati solo dal riferimento costruttivo ai sentimenti fisici di cui siamo consci.

Questa particolarità speciale del nesso fra entità reali può essere espressa in un altro modo. A causa della confusione disastrosa, in modo particolare da parte di Hume, dei sentimenti concettuali con i sentimenti percettivi, il truismo che possiamo *concepire* soltanto in termini di universali è stato esteso fino a significare che possiamo *sentire* soltanto in termini di universali. Questo non è vero. I nostri sentimenti percettivi sentono esistenti particolari, cioè un sentimento fisico che appartiene al percipiente sente il nesso fra due altre realtà, *A* e *B*. Esso sente sentimenti di *A* che sentono *B*, e sente sentimenti di *B* che sentono *A*. E integra questi sentimenti in modo da unificare la loro identità di elementi. Questi elementi identici formano il fattore che definisce il nesso fra *A* e *B*, un nesso che conserva anche la particolare diversità tra *A* e *B* nella sua forza unificante.

Inoltre il nesso multiplo piú complesso fra molte en-

tà reali nel mondo reale di un percipiente è sentito da quel percipiente. Ma questo nesso, così sentito, può essere isolato da quel percipiente particolare. È lo stesso nesso per tutti i percipienti che includono quelle entità reali nei loro mondi reali. Il nesso multiplo è il modo in cui quelle entità reali stanno effettivamente insieme in tutte le unificazioni susseguenti dell'universo, a causa dell'immortalità oggettiva delle loro effettive prensioni reciproche.

Arriviamo così alla nozione del mondo reale di una qualsiasi entità reale, come al nesso la cui oggettivazione costituisce l'unità completa del dato oggettivo del sentimento fisico di quell'entità reale. Questa entità reale è il percipiente originale del nesso. Ma qualsiasi altra entità reale che includa nel proprio mondo reale il percipiente originale, include pure il nesso precedente come parte del proprio mondo reale. Così ogni mondo reale è un nesso che, in questo senso, è indipendente dal suo percipiente originale. Esso gode di una immortalità oggettiva nel futuro al di là di se stesso.

Ogni nesso è un nesso componente, realizzato dapprima in qualche fase tardiva della concrenza di un'entità reale, e avente poi sempre la sua situazione nei mondi reali, come un fatto inalterabile, datato e localizzato fra le entità reali in esso connesse. Se in un nesso si realizza un contrasto di universali, questo contrasto è localizzato in quella entità reale a cui esso appartiene, ed ha la sua prima origine in uno dei suoi sentimenti integrativi. Così ogni contrasto realizzato ha una localizzazione, che è particolare della particolarità propria alle entità reali. Esso è un fatto particolare complesso, realizzato; e, a causa della sua realtà, una condizione valida in ogni susseguente mondo reale, da cui l'incremento creativo deve trarre origine.

Questa completa particolarità individuale di ogni real-

tà, e di ogni nesso, e di ogni contrasto realizzato è la ragione delle tre condizioni categoriali dell'unità soggettiva, dell'identità oggettiva, e della diversità oggettiva. Il termine "evento" è usato talvolta nel senso di un nesso di entità reali e tal'altra nel senso di un nesso in quanto oggettivato da universali. In entrambi i sensi è un fatto definito con una data.

I dati iniziali di un sentimento complesso, in quanto semplici dati, sono numerosi, sebbene, in quanto sentiti, essi facciano tutt'uno nell'unità oggettiva di una struttura. Così un nesso è una struttura realizzata di dati iniziali, sebbene questa struttura sia semplicemente relativa al sentimento, ed esprima quei fattori della molteplicità dei dati, a causa dei quali essi possono acquistare unità nel sentimento. Questo è il secondo uso del termine nesso, menzionato sopra.

Così, proprio come il "sentimento come uno" non può sopportare che si astragga da esso il soggetto, anche i "dati come uno" non possono sopportare che si astragga da essi ogni sentimento che li senta come tali. Secondo il principio ontologico, il nesso imparziale è un dato oggettivo della natura conseguente di Dio, dal momento che è in *qualche luogo*, e tuttavia non è incluso per una necessità della sua natura, nei sentimenti di alcuna entità reale determinata del mondo reale. Il nesso implica una realizzazione in qualche luogo. Questo è il primo uso del termine nesso.

Nei due casi estremi i dati iniziali di un sentimento hanno una loro propria unità. In un caso i dati si riducono ad una singola entità reale, diversa dal soggetto del sentimento; e nell'altro caso si riducono ad un singolo oggetto eterno. Essi sono chiamati "sentimenti primari". Un sentimento particolare separato dal suo soggetto non ha senso.

Ci sono così due leggi che riguardano i sentimenti co-

stituenti la soddisfazione complessa di un'entità reale: I) una entità può essere sentita soltanto una volta, e II) i diversi sentimenti, nello stesso soggetto, della stessa entità, in quanto sono il dato che deve essere unificato in un sentimento, debbono essere compatibili nella loro manifestazione dell'entità sentita. In conformità con questa armonia prestabilita, l'"incompatibilità" avrebbe imposto sin dall'inizio che qualche "sentimento" sia rimpiazzato da una prensione negativa.

10. Le forme soggettive dei sentimenti sono discusse meglio in connessione con i tipi differenti di sentimenti che possono sorgere. Questa classificazione per tipi prende in considerazione le differenze fra i sentimenti rispetto ai loro dati iniziali, ai loro dati oggettivi, alle loro forme soggettive. Ma queste fonti di diversità non possono essere tenute completamente separate.

Un sentimento è l'appropriazione di qualche elemento dell'universo, per farne un componente nella costituzione interna effettiva del soggetto. Gli elementi sono dati iniziali; sono ciò che il sentimento sente. Ma sono sentiti in un'astrazione. Il processo del sentimento implica prensioni negative che effettuano l'eliminazione. Così i dati iniziali sono sentiti in una "prospettiva" che è il dato oggettivo del sentimento. In virtù di questa eliminazione i componenti del dato oggettivo complesso sono diventati "oggetti" che intervengono nelle costituzioni del soggetto del sentimento. Nella terminologia della fisica matematica un sentimento ha un carattere "vettore". Un sentimento è l'agente mediante cui altre cose sono introdotte nella costituzione del soggetto in processo di concrescenza. I sentimenti sono costitutivi del nesso, a causa del quale l'universo trova la sua unificazione, sempre rinnovata in nuova concrescenza. L'universo è sempre uno, dal momento che non può essere de-

scritto, se non da parte di un'entità reale che lo unifichi. Inoltre l'universo è sempre nuovo, dal momento che l'entità reale immediata è il supergetto di sentimenti, che sono essenzialmente novità.

La novità essenziale di un sentimento si ricollega alla sua forma soggettiva. I dati iniziali, e persino il nesso che è il dato oggettivo, possono essere serviti ad altri sentimenti con altri soggetti. Ma la forma soggettiva è la novità immediata; essa è il modo in cui *quel* soggetto sente quel dato oggettivo. Non c'è modo di strappare questa forma soggettiva dalla novità di questa concrescenza. Essa è avviluppata nell'immediatezza del suo presente immediato. L'esempio fondamentale della nozione: "la qualità inerente è una sostanza particolare" è offerto dalla "forma soggettiva inerente al sentimento". Se isoliamo la forma del sentimento, rimaniamo con un oggetto eterno come residuo della forma soggettiva.

Un sentimento può essere descritto geneticamente in termini del suo processo di creazione, con le prensioni negative, mediante cui i numerosi dati iniziali diventano il dato oggettivo complesso. In questo processo la forma soggettiva origina e introduce nel sentimento la propria storia, trasformata nel modo in cui il sentimento sente. Il modo in cui il sentimento sente esprime come il sentimento è venuto all'esistenza. Esso esprime il fine che lo ha spinto in avanti, e gli ostacoli che ha incontrato, e le indeterminazioni che sono state dissolte dalle decisioni produttive del soggetto.

C'è un numero indefinito di tipi di sentimento, a seconda della complessità dei dati iniziali che il sentimento integra, e della complessità del dato oggettivo che da ultimo sente. Ma ci sono principalmente tre tipi di sentimenti che entrano nella formazione di tutti i sentimenti più complessi. Questi tipi sono: I) quello dei sentimenti semplicemente fisici, II) quello dei sentimenti

concettuali, e III) quello dei sentimenti tramutati. In un sentimento semplicemente fisico il dato iniziale è una entità reale singola, in un sentimento concettuale il dato oggettivo è un oggetto eterno, in un sentimento tramutato il dato oggettivo è un nesso di entità reali. I sentimenti semplicemente fisici e i sentimenti tramutati formano la classe dei sentimenti fisici.

In nessuno di questi sentimenti, presi nella loro originale purezza, priva di aggiunte dovute ad integrazioni successive, la forma soggettiva implica la coscienza. Sebbene in un sentimento proposizionale la forma soggettiva possa implicare il giudizio, questo elemento non è necessariamente presente nella forma soggettiva.

Bisogna ancora aggiungere un'osservazione finale alla descrizione generale di un sentimento. Un sentimento è un componente della concrecenza di una nuova entità reale. Il sentimento è sempre nuovo in riferimento ai suoi dati, dal momento che la sua forma soggettiva, sebbene debba sempre avere un riferimento riproduttivo rispetto ai dati, non è completamente determinata da essi. Il processo della concrecenza è un'integrazione progressiva di sentimenti controllata dalle loro forme soggettive. In questa sintesi, sentimenti di una fase anteriore sprofondano nei componenti del sentimento più complesso di una fase più tardiva. Così ogni fase aggiunge il suo elemento di novità, fino alla fase finale in cui è raggiunta l'unica "soddisfazione" complessa. Così l'entità reale, come può essere osservata morfologicamente attraverso la sua "soddisfazione", è nuova in riferimento ad uno qualsiasi dei suoi sentimenti componenti. Essa presuppone questi sentimenti. Ma inversamente, nessun sentimento può essere isolato sia dai suoi dati che dal suo soggetto. Esso è essenzialmente un sentimento che tende a quel soggetto ed è motivato da quella tendenza. Così la forma soggettiva incarna l'aspetto pragmatico del sen-

timento; perché il dato è sentito con quella forma soggettiva affinché il soggetto possa essere il superoggetto che esso è.

Nell'analisi di un sentimento, qualsiasi cosa presenti se stessa come anche *ante rem* è un dato, tutto quanto presenta se stesso come esclusivamente *in re* è forma soggettiva, tutto ciò che presenta se stesso *in re* e *post rem* è "soggetto-superoggetto". Questa dottrina del "sentimento" è la dottrina centrale riguardo al divenire di un'entità reale. In un sentimento il mondo reale di cui ci si appropria selettivamente è il dato presupposto, non informe ma con la sua propria forma congeniale realizzata selettivamente, in altre parole "oggettivato". La forma soggettiva è l'accesso di una forma nuova peculiare nel nuovo fatto particolare, col proprio modo particolare di fusione con il dato oggettivo. La forma soggettiva isolata dal sentimento è semplicemente un oggetto eterno complesso. Nel divenire essa si incontra con "dati" che sono scelti dal mondo reale. In altre parole, i dati sono già "in essere". Il termine "in essere" è per il momento usato come equivalente al termine "in realizzazione".

11. Una forma soggettiva ha due fattori: la sua struttura qualitativa e la sua struttura di quantità intensiva. Ma questi due fattori della struttura non possono essere considerati in completo distacco l'uno dell'altro. Perché le intensità relative degli elementi qualitativi della struttura qualitativa sono fra i fattori di relazione che costituiscono quella struttura qualitativa. Inoltre, inversamente, ci sono relazioni qualitative fra gli elementi quantitativi ed esse costituiscono una struttura qualitativa astratta per le relazioni quantitative. La struttura delle intensità non è solamente la varietà degli elementi qualitativi dotati di questa intensità, ma è anche la varietà degli elementi quantitativi, in questa e questa struttura

qualitativa astratta con questa e questa intensità. Così le due strutture non sono realmente separabili. È vero che c'è una struttura qualitativa astratta, e una struttura intensiva astratta; ma nella struttura fusa la struttura qualitativa astratta è passibile di intensità e la struttura intensiva astratta è passibile di qualità.

Inoltre la forma soggettiva non può essere assolutamente disgiunta dalla struttura del dato obiettivo. Alcuni elementi della forma soggettiva possono essere così disgiunti; ed essi formano la forma soggettiva, come questa appare prescindendo dalle strutture del dato oggettivo. Ma la forma soggettiva completa non può essere isolata dalla struttura del dato oggettivo. La distinzione intellettuale non è una separazione effettiva. Inoltre la forma soggettiva, in mezzo ai suoi elementi originali, include sempre la riproduzione della struttura del dato soggettivo.

Come un esempio semplice di questa descrizione di un sentimento consideriamo l'ascolto di un suono. Per evitare una complessità non necessaria, il suono sia una nota definita. L'audizione di questa nota è un sentimento. Questo sentimento ha prima di tutto un uditore che è il soggetto del sentimento. Ma l'uditore non sarebbe l'uditore che è, a parte da questo sentimento che ha.

Secondariamente c'è l'ambiente ordinato e complesso, composto da certe altre entità reali, che, per quanto vagamente, è sentito a causa di questo ascolto. Questo ambiente è il dato del sentimento. Esso è il mondo esterno, come viene afferrato sistematicamente in questo sentimento. In questo ascolto esso è sentito sotto l'oggettivazione di vaghe relazioni spaziali, e come se mostrasse qualità musicali. Ma la discriminazione analitica del dato del sentimento è in parte vaga e congetturale, per quanto riguarda la coscienza: c'è il funzionamento fisiologico precedente del corpo umano, e l'immediatezza di presentazione del luogo presenziale.

C'è anche una struttura sensoriale emotiva, la forma soggettiva, più definita e più facilmente analizzabile. La nota, in quanto sensazione privata, ha un'altezza, una qualità, e un'intensità. Essa è analizzabile nel suo tono fondamentale e in una scelta dei suoi ipertoni. Questa analisi rivela una struttura qualitativa astratta, che è la relazione complessa della qualità tonale fondamentale con le qualità tonali degli ipertoni selezionati. Questa struttura significativa può includere o no relazioni di tipo spaziale, se alcuni degli ipertoni provengono da strumenti separati spazialmente, per esempio da una struttura spaziale di diapason.

Il tono fondamentale e i suoi ipertoni hanno ognuno la loro propria intensità. Questa struttura di intensità può essere analizzata nella intensità relativa dei vari suoni e nella intensità assoluta che è la sonorità totale. La scala delle intensità relative entra nella qualità finale della nota con una certa indipendenza dalla sua sonorità assoluta.

Anche la struttura spaziale del diapason e la risonanza della cassa armonica entrano in questa qualità. Ma esse riguardano anche il dato del sentimento. In questa integrazione del sentimento dobbiamo includere ancora i contributi auditivi qualitativi e quantitativi derivati dalle varie sequenze nervose del corpo. In questo modo il corpo animale, come parte del mondo esterno, occupa un posto di particolare rilievo nella struttura del dato del sentimento. Inoltre nella forma soggettiva dobbiamo considerare qualità di gioia e di disgusto, di attrazione e di avversione, che si collegano integralmente all'ascolto, e anche, differenzialmente, ai vari elementi dell'ascolto. In una prima fase dell'uditore c'è ascolto spogliato di tale gioia e disgusto. Questa prima, nuda audizione non determina per sua natura tale qualificazione addizionale. Essa nasce quando l'ascolto diventa ele-

mento di una sintesi piú alta, e ancora è un elemento del sentimento componente finale. Così l'ascolto acquista complessità di forma soggettiva per mezzo della sua integrazione con altri sentimenti. Inoltre, se possiamo distinguere tre strutture, cioè la struttura del dato, la struttura della qualità emotiva, e la struttura dell'intensità emotiva, non possiamo analizzare nessuna delle due ultime strutture in separazione completa, sia dalle strutture del dato che di ciascuna dall'altra.

Il componente finale, concreto della soddisfazione è l'ascolto con il suo soggetto, il suo dato e la sua struttura emotiva definitivamente compiuta. Esso è un fatto particolare, fatto che non si può strappare da nessuno dei propri componenti.

12. Le prensioni non sono atomiche; esse possono essere divise, e combinate in altre prensioni. Inoltre le prensioni non sono indipendenti l'una dall'altra. La relazione tra le loro forme soggettive è costituita dalla singola tendenza soggettiva che guida la loro formazione. Questa correlazione delle forme soggettive è detta la "sensibilità reciproca delle prensioni". (Cfr. parte I, cap. II, sez. III. Obbligazione categoriale VII. "La categoria dell'armonia soggettiva").

Le prensioni, se disgiunte, sono astrazioni; ognuna di esse è il proprio soggetto visto in quella oggettivazione astratta. La realtà è la totalità delle prensioni nella unità soggettiva del processo della crescita fino alla completa unità.

C'è un numero indefinito di prensioni, che si sovrappongono, si suddividono e si completano reciprocamente. Il principio secondo cui una prensione può essere scoperta è quello di prendere un qualsiasi componente del dato oggettivo della soddisfazione; nella struttura complessa della forma soggettiva della soddisfazione ci sarà un

componente con rilevanza diretta a questo elemento del dato. Nella soddisfazione c'è allora una prensione di questo componente del dato oggettivo con quel componente della forma totale soggettiva, che ne diventa la forma soggettiva.

Lo sviluppo genetico di questa prensione può allora essere delineato considerando la trasmissione dei vari elementi del dato dal mondo reale, e — nel caso di oggetti eterni — la loro creazione nelle prensioni concettuali. C'è quindi uno sviluppo di prensioni, con integrazioni, eliminazioni, e una determinazione di forme soggettive. Ma le determinazioni delle fasi successive delle forme soggettive, per cui le integrazioni hanno i caratteri che hanno, dipendono dall'unità del soggetto che impone una sensibilità reciproca alle prensioni. Perciò una prensione, considerata geneticamente, non può mai liberarsi dall'atomismo incurabile dell'entità reale a cui appartiene. La scelta di una prensione subordinata operata dalla soddisfazione — nel modo sopra descritto — implica un punto di vista proposizionale ipotetico. Il fatto è la soddisfazione come unità. C'è qualche arbitrarietà nel prendere un componente del dato e unirlo a un componente preso dalla forma soggettiva, e nel considerarli, in base alla congruenza, come formanti una prensione subordinata. La giustificazione è il processo genetico, che può essere in questo modo analizzato. Ove una tale analisi dello sviluppo di quella prensione subordinata non potesse essere compiuta, ci sarebbe stata un'analisi errata della soddisfazione. Questa relazione fra la soddisfazione ed il processo genetico è espressa nelle categorie VIII e IX della spiegazione. (Cfr. parte I, cap. II, sez. II).

I SENTIMENTI PRIMARI

I. Un "sentimento semplicemente fisico" provato da un soggetto è un sentimento per il quale il dato iniziale è un'altra entità reale singola, e il dato oggettivo è un altro sentimento provato dalla seconda entità reale.

Così in un sentimento semplicemente fisico sono interessate due entità reali. Una di esse è il soggetto di quel sentimento, e l'altra è il dato *iniziale* del sentimento. Un secondo sentimento è ugualmente interessato, cioè il dato *oggettivo* del sentimento semplicemente fisico. Questo secondo sentimento è l'"oggettivazione" del suo soggetto per il soggetto del sentimento semplicemente fisico. Il dato iniziale è oggettivato in quanto soggetto del sentimento che è il dato oggettivo: l'oggettivazione è la "prospettiva" del dato iniziale.

Un sentimento semplicemente fisico è un atto di causalazione. L'entità reale che è il dato iniziale è la "causa", il sentimento semplicemente fisico è l'"effetto", e il soggetto che prova il sentimento semplicemente fisico è l'entità reale "condizionata" dall'effetto. Questa entità reale "condizionata" sarà chiamata l'"effetto". Ogni azione causale complessa può essere ridotta ad un complesso di tali componenti primari. Perciò i sentimenti semplicemente fisici saranno anche chiamati sentimenti "causali".

Ma è ugualmente esatto dire che un sentimento semplicemente fisico è il tipo piú primitivo di un atto di percezione, privo di coscienza. L'entità reale che è il dato iniziale è l'entità reale percepita, il dato oggettivo è la "prospettiva" in cui quella entità reale è "percepita" e il soggetto del sentimento semplicemente fisico è il percipiente. Questo non è un esempio di percezione cosciente. Perché la forma soggettiva di un sentimento semplicemente fisico non implica la coscienza, a meno che venga acquistata nelle fasi successive dell'integrazione. Sembrerebbe quasi che, in pratica, almeno per gli esseri umani, acquistassero coscienza soltanto i sentimenti tramutati, mai i sentimenti semplicemente fisici. La coscienza ha origine nelle fasi piú alte dell'integrazione ed illumina quelle fasi con maggior chiarezza e distinzione.

Cosí un sentimento semplicemente fisico è un sentimento che sente un altro sentimento. Ma il sentimento sentito ha un soggetto diverso dal soggetto del sentimento che lo sente. Una molteplicità di sentimenti semplicemente fisici che entrino nell'unità proposizionale di una fase costituisce la prima fase della concrescenza della entità reale che è il soggetto comune di tutti questi sentimenti. La limitazione, per cui le entità reali sentite sono rispettivamente ridotte alla prospettiva di uno dei loro sentimenti, è imposta dalla condizione categoriale dell'unità soggettiva, che richiede una compatibilità armoniosa dei sentimenti di ogni fase incompleta. Cosí le pressioni negative, incluse nella produzione di qualsiasi sentimento, non sono indipendenti dagli altri sentimenti. Le forme soggettive dei sentimenti dipendono in parte dalle pressioni negative. Questa fase primaria dei sentimenti semplicemente fisici costituisce il meccanismo grazie al quale la creatività trascende il mondo già

reale, e tuttavia rimane condizionata da quel mondo reale nella sua nuova personificazione.

A causa della imprecisione della nostra analisi cosciente dei sentimenti complessi, forse noi non discriminiamo mai coscientemente un semplice sentimento fisico nella sua purezza. Ma tutte le nostre relazioni fisiche sono costituite da tali sentimenti semplicemente fisici, come dai loro mattoni atomici. Senza queste inibizioni o aggiunte, senza questi indebolimenti o intensificazioni, dovuti alla storia della sua produzione, la forma soggettiva di un sentimento fisico è la riviviscenza della forma soggettiva del sentimento sentito. Cosí la causa passa nel suo sentimento per essere riprodotta dal nuovo soggetto come propria, e tuttavia come inseparabile dalla causa. C'è un flusso di sentimento. Ma la riviviscenza non è perfetta. Le esigenze categoriali della concrescenza esigono adattamenti nelle strutture delle intensità emotive. La causa entra oggettivamente nella costituzione dell'effetto, in virtù del fatto di essere il senziante del sentimento riprodotto nell'effetto con una parziale equivalenza della forma soggettiva. Anche il sentimento provato dalla causa ha il proprio dato oggettivo e il proprio dato iniziale. Cosí questo dato iniziale antecedente è ora entrato nel dato del sentimento di seconda mano, provato dall'effetto per mezzo della mediazione della causa.

La ragione per cui la causa è oggettivamente nell'effetto, è che il sentimento della causa non può, in quanto sentimento, essere isolato dal suo soggetto, che è la causa. Questo passaggio della causa nell'effetto è il carattere cumulativo del tempo. L'irreversibilità del tempo dipende da questo carattere.

Si noti che nella "soddisfazione" c'è un'integrazione dei sentimenti semplicemente fisici. Nessun sentimento semplicemente fisico ha bisogno di essere distinto nella

coscienza. I sentimenti fisici possono essere fusi con sentimenti di ogni tipo e di qualsiasi complessità. Un sentimento semplicemente fisico ha il duplice carattere di essere il sentimento provato dalla causa e rivissuto dall'effetto come soggetto. Ma questo trasferimento del sentimento effettua un'identificazione parziale della causa con l'effetto, e non una semplice rappresentazione della causa. Essa è l'accumulazione dell'universo e non una rappresentazione drammatica di esso. In un sentimento semplice c'è una duplice particolarità in riferimento al mondo reale, la causa particolare e l'effetto particolare. Nel linguaggio lockiano (III, III, 6), e nei limiti del suo pensiero, un sentimento semplice è un'idea in una mente, "determinata rispetto a questo o a quel particolare esistente". Locke esprime qui quello che soltanto i metafisici possono mettere in dubbio.

A causa di questa duplicità di un sentimento semplice c'è un carattere vettore che trasferisce la causa nell'effetto. È un sentimento originato *dalla* causa che acquista la soggettività del nuovo effetto, senza perdita della propria soggettività originaria nella causa. I sentimenti semplicemente fisici incarnano il carattere riproduttivo della natura, ed anche l'immortalità oggettiva del passato. In virtù di questi sentimenti il tempo è il conformarsi del presente immediato al passato. Tali sentimenti sono sentimenti "conformi".

L'entità reale nuova, che è l'effetto, è la riproduzione delle numerose entità reali del passato. Ma in questa riproduzione si fa astrazione dalle loro varie totalità di sentire. L'astrazione è richiesta dalle condizioni categoriali per una sintesi compatibile nella nuova unità. Quest'"oggettivazione" astrattiva è resa possibile dal carattere "divisibile" delle soddisfazioni delle entità reali. A causa di questo carattere "divisibile" la causazione è il trasferimento di un sentimento, e non di una soddi-

sfazione totale. Gli altri sentimenti sono esclusi dalle prensioni negative, a causa della loro mancanza di risposta alle esigenze categoriali.

Un sentimento semplicemente fisico gode di una caratteristica che è stata variamente descritta come "riviviscenza", "riproduzione", e "conformazione". Questa caratteristica può essere spiegata più accuratamente nei termini degli oggetti eterni implicati. Ci sono oggetti eterni i quali determinano la definitezza del dato oggettivo che è la "causa", e oggetti eterni i quali determinano la definitezza della forma soggettiva che appartiene all'"effetto". Quando c'è riviviscenza c'è un oggetto eterno con un duplice funzionamento, come determinante parziale del dato oggettivo, e come determinante parziale della forma soggettiva. In questo duplice ruolo l'oggetto eterno funziona da relazione tra i dati iniziali da un lato e il soggetto concrescente dall'altro. Esso sostiene una parte internamente coerente, in obbedienza alla categoria dell'identità oggettiva.

La scienza fisica è la scienza che indaga le caratteristiche spazio-temporali e quantitative dei sentimenti semplicemente fisici. Le entità reali del mondo reale sono legate insieme in un nesso di questi sentimenti. Inoltre, nel progresso creativo, il nesso di un mondo reale precedente non è distrutto. Esso è riprodotto e incrementato dai nuovi legami del sentimento con le realtà nuove che lo trascendono e lo includono. Ma questi legami hanno sempre vettori che indicano trasferimento. Nel mondo non c'è nulla di statico. Ma c'è riproduzione; e quindi la permanenza che è il risultato dell'ordine, e la sua causa. E tuttavia c'è sempre un mutamento; perché il tempo è cumulativo oltre che riproduttivo, e l'accumulazione dei molti non è la loro riproduzione in quanto molti.

Questa sezione sui sentimenti semplicemente fisici get-

ta le basi per la trattazione cosmologica della filosofia dell'organismo. Essa contiene la discussione degli elementi ultimi da cui una discussione filosofica piú completa del mondo fisico — cioè della natura — deve derivare. In primo luogo è stato fatto un tentativo di rendere giustizia sia all'aspetto del mondo accentuato da Cartesio che all'atomismo della moderna teoria dei quanti. Cartesio vide il mondo naturale come un pieno spaziale esteso, durevole attraverso il tempo. I fisici moderni vedono l'energia trasformata in quanti definiti. Questa teoria dei quanti ha pure analogie nella recente neurologia. Anche la stanchezza è l'espressione dell'accumulazione; essa è una memoria fisica. Altra causazione e altra memoria fisica nascono dalla stessa radice: entrambe sono percezioni fisiche. La cosmologia deve rendere ugualmente giustizia all'atomismo, alla continuità, alla causazione, alla memoria, alla percezione, alle forme di energia qualitative e quantitative e all'estensione. Ma finora non s'è fatto riferimento ai caratteri vibratorii ultimi degli organismi, e all'elemento "potenziale" della natura.

2. I sentimenti concettuali e i sentimenti semplicemente causali costituiscono i due tipi principali dei sentimenti "primari". Tutti gli altri sentimenti di qualsiasi complessità nascono da un processo di integrazione che comincia da una fase di questi sentimenti primari. C'è, però, una differenza fra tali tipi. Un'entità reale del mondo reale di un soggetto *deve* aver parte nella concrescenza di quel soggetto ad opera di *qualche* sentimento semplicemente causale, per quanto vago, banale e sommerso. Le prensioni negative possono eliminare la sua importanza specifica. Ma in qualche modo, mediante qualche traccia di sentimento causale, l'entità reale remota è positivamente presa. Nel caso di un oggetto eterno tale necessità non sussiste. In qualsiasi concrescenza

data esso può essere incluso positivamente mediante un sentimento concettuale; ma può essere escluso da una prensione negativa. Le realtà *debbono* essere sentite, mentre le potenzialità pure *possono* essere messe da parte. Per quanto riguarda il loro funzionamento come oggetti, questa è la grande distinzione fra un'entità reale e un oggetto eterno. Una è un fatto ostinato; e l'altro non perde mai il suo "carattere spiccato" di potenzialità.

In ogni concrescenza c'è un duplice aspetto dell'impulso creativo. In un aspetto c'è creazione dei sentimenti semplicemente causali; e nell'altro c'è creazione dei sentimenti concettuali. Questi aspetti contrastanti saranno chiamati i poli fisico e mentale di un'entità reale. Nessuna entità reale è priva dei due poli; sebbene la loro importanza relativa differisca nelle diverse entità reali. Inoltre i sentimenti concettuali non implicano necessariamente la coscienza, benché non vi siano sentimenti coscienti che non implicino sentimenti concettuali come elementi della sintesi.

Perciò un'entità reale è essenzialmente bipolare, con i suoi poli fisico e mentale; e persino il mondo fisico non può essere correttamente inteso senza riferimento all'altro suo lato, che è il complesso delle operazioni mentali. Le operazioni mentali primarie sono sentimenti concettuali.

Un sentimento concettuale è il sentimento di un oggetto eterno nel suo carattere metafisico primario di essere un "oggetto", cioè il sentimento della sua *capacità* di essere un elemento determinante e realizzato del processo. L'immanenza e la trascendenza sono le caratteristiche di un oggetto: come elemento determinante realizzato esso è immanente; come capacità di determinazione è trascendente; in entrambi i ruoli è rilevante a qualche cosa che è altro da sé. Non c'è carattere che appartenga al reale fuori dalla sua determi-

nazione esclusiva ad opera degli oggetti eterni prescelti. La definitezza del reale nasce dall'esclusività degli oggetti eterni nella loro funzione di determinanti. Se la entità reale è *questo*, allora, per la natura stessa della circostanza non è *quello* o quell'*altro*. Il fatto delle alternative incompatibili è il fatto ultimo in virtù del quale si dà carattere definito. Un sentimento concettuale è il sentimento di un oggetto eterno riguardo alla sua generica possibilità come determinante di un carattere, inclusa quindi la sua possibilità di esclusività. Nella terminologia tecnica di queste lezioni, un sentimento concettuale è un sentimento il cui "dato" è un oggetto eterno. Analogamente una prensione negativa è chiamata "concettuale" quando il suo dato è un oggetto eterno. Nel sentimento concettuale non c'è progresso necessario dai "dati iniziali" al "dato oggettivo". I due possono essere identici, tranne nel caso in cui sentimenti concettuali con sorgenti diverse di creazione pervengano a integrarsi.

Le prensioni concettuali, positive o negative, costituiscono le operazioni primarie fra quelle che appartengono al polo mentale di un'entità reale.

3. La forma soggettiva di un sentimento concettuale, ha il carattere di una "valutazione", e questa nozione deve essere ora spiegata. Un sentimento concettuale nasce in qualche fase incompleta del suo soggetto e passa in una fase successiva, in cui ha trovato un'integrazione con altri sentimenti. In questa fase successiva l'oggetto eterno, che è il dato del sentimento concettuale, è un ingrediente di qualche tipo di dato, in cui gli altri componenti sono i dati oggettivi degli altri sentimenti della fase primitiva. Questo nuovo dato è il dato integrato; esso sarà un qualche tipo di "contrasto". Per la prima condizione categoriale i sentimenti

della fase primitiva sono passibili di integrazione. Perciò il sopravvenire della fase successiva non implica l'eliminazione da parte delle prensioni negative; tali eliminazioni di prensioni positive nel soggetto crescente dividerebbero quel soggetto in molti soggetti e questi molti soggetti dal supergetto. Ma, sebbene non ci possa essere alcuna eliminazione ad opera della fase successiva nel suo complesso, ci può essere eliminazione ad opera di qualche nuovo sentimento integrale, che è semplicemente un componente di quella fase.

Ma nella formazione del dato integrato ci deve essere una determinazione del *modo in cui* l'oggetto eterno precisamente entra in quel dato, insieme agli altri oggetti eterni e alle entità reali derivate dagli altri sentimenti. Questa determinazione è effettuata dalle forme soggettive dei sentimenti concettuali componenti. Di nuovo bisogna ricordare che, per la prima condizione categoriale, la forma soggettiva non è indipendente dagli altri sentimenti della fase primitiva, e quindi è tale da poter effettuare questa determinazione. Il sentimento integrale ha anch'esso la sua forma soggettiva con la propria struttura di intensità. Questa intensità strutturale regola l'importanza relativa specifica di ogni elemento del dato, quale è sentito in quel sentimento. Questa regolazione intensiva dell'oggetto eterno, quale è sentito nel dato integrato, è determinata dalla forma soggettiva del sentimento concettuale. E tuttavia, di nuovo, per rapporto alla prima e alla settima condizione categoriale, questa forma intensiva del sentimento concettuale dipende pure, a questo riguardo, dagli altri sentimenti della fase primitiva. Così, secondo che la valutazione del sentimento concettuale sia una "valutazione positiva" o una "valutazione negativa", l'importanza dell'oggetto eterno, quale è sentito nel sentimento integrato, è esaltata o attenuata. Così la valutazione è sia

qualitativa, in quanto determina come bisogna utilizzare l'oggetto eterno, sia anche intensiva, in quanto determina quale importanza debba assumere quell'utilizzazione.

Una valutazione ha quindi tre caratteristiche:

I) Secondo le categorie dell'unità soggettiva e dell'armonia soggettiva, la valutazione dipende dagli altri sentimenti della sua fase di creazione.

II) La valutazione determina in quali condizioni l'oggetto eterno ha accesso nel nesso integrato sentito fisicamente.

III) La valutazione valuta positivamente o negativamente, in modo da determinare l'importanza intensiva accordata all'oggetto eterno dalla forma soggettiva del sentimento integrale.

Queste tre caratteristiche di un sentimento integrale, derivate dai suoi componenti concettuali, si assommano nel termine "valutazione".

Ma sebbene queste tre caratteristiche siano incluse nella valutazione, esse sono semplicemente il risultato della tendenza soggettiva del soggetto, la quale determina che cosa esso debba essere integralmente, nel suo carattere di supergetto del proprio processo.

4. La coscienza riguarda la forma soggettiva di un sentimento. Ma tale forma soggettiva esige un certo tipo di dato oggettivo. Una forma soggettiva isolata perde la propria realtà, e sprofonda in un oggetto eterno capace di determinare un sentimento in quel tipo specifico di definitezza. Ma quando l'oggetto eterno "informa" un sentimento, esso può operare così soltanto in virtù della sua conformità con gli altri componenti, che insieme costituiscono la definitezza del sentimento. La morale di questa breve discussione deve essere ora applicata alla nozione di "coscienza". La coscienza è

un elemento del sentimento che appartiene alla sua forma soggettiva. Ma ci può essere un tale tipo di forma soggettiva soltanto quando il dato oggettivo ha un carattere adeguato. Inoltre, il dato oggettivo può assumere questo carattere solo quando deriva da dati iniziali che portano nelle loro individualità le possibilità reciproche di questa sintesi oggettiva.

Un sentimento puramente concettuale nel suo primo modo di creazione non implica mai la coscienza. Sotto questo aspetto un sentimento puramente mentale, concettuale o proposizionale, è analogo a un sentimento puramente fisico. Un sentimento primario di uno di questi due tipi, o un sentimento proposizionale, possono arricchire con la coscienza la propria forma soggettiva soltanto per mezzo dei loro collegamenti.

Dovunque c'è coscienza c'è qualche elemento di rievocazione. Essa rievoca fasi precedenti dai recessi oscuri dell'inconscio. Questa verità fu già asserita molto tempo fa nella dottrina platonica della reminiscenza. Senza alcun dubbio Platone pensava precisamente alle visioni fuggevoli delle verità eterne che rimangono in un'anima, provenendo da un cielo senza tempo di pura forma. Sia come sia, in un senso più largo la coscienza illumina l'esperienza che la precede, e potrebbe esistere senza di essa se considerata come un semplice dato.

Hume asserisce la stessa dottrina, rovesciandone il significato. Egli sostiene che non possiamo avere concettualmente quello che non abbiamo mai sperimentato precedentemente attraverso impressioni di sensazioni. La filosofia dell'organismo generalizza la nozione di "impressioni di sensazioni" in quella di "sentimento puramente fisico". Persino allora l'asserzione di Hume è troppo imprudente, come mostra lo stesso Hume. Ma il punto che ci riguarda direttamente è il pro-

fondo legame tra la coscienza e la rievocazione, che si trova così in Platone che in Hume.

Noi sosteniamo qui la dottrina che, nell'analisi della creazione di ogni sentimento cosciente, si trova qualche sentimento fisico componente; e inversamente, dovunque vi sia coscienza c'è qualche componente del funzionamento concettuale. Perché l'elemento astratto nel fatto concreto è precisamente quello che provoca la nostra coscienza. La coscienza è ciò che sorge in un qualche processo di sintesi delle operazioni fisiche e mentali. In questa dottrina delle idee Locke va oltre Hume ed è, penso, più preciso nell'esprimere i fatti, sebbene Hume aggiunga qualche cosa che Locke dimentica.

Locke sostiene l'apprensione cosciente diretta delle "cose al di fuori" (per esempio *Saggio*, II, XXI, 1) altrimenti dette "cose esterne" (II, XXIII, 1), o "questa o quella esistenza particolare" (III, III, 6), e esemplificate da una balia individuale e da una madre individuale (III, III, 7). Nella filosofia dell'organismo il nesso che è la base di tale apprensione diretta è fornito dai sentimenti fisici. La filosofia dell'organismo prende qui la strada opposta a quella presa in comune da Cartesio e da Kant. Entrambi questi filosofi (Cartesio con esitazione, e Kant senza discussione) accettarono il sensismo soggettivistico tradizionale, e assegnarono specificamente l'intuizione delle "cose di fuori" all'intelligenza.

L'aggiunta di Hume consiste nell'esprimere e nel discutere, con la massima chiarezza, il dogma sensistico tradizionale. Così per Hume come per Locke, quando questi si ricorda di parlare nei termini di tale dottrina, un'"impressione" è l'apprensione conscia di un universale. Per esempio, egli scrive (*Trattato*, parte I, cap. I): "L'idea di rosso che ci formiamo nel buio, e l'impressione che colpisce i nostri occhi alla luce del sole,

differiscono soltanto in grado, non in natura". Questo significa che un sensismo coerente non può distinguere fra una percezione ed un concetto. Hume non aveva in mente (almeno quando filosofava, sebbene lo ammettesse per altri tipi di "pratica") la quarta categoria della spiegazione, che nessuna entità può essere isolata dalla sua capacità di funzionare da oggetto nel processo del mondo reale. "Funzionare da oggetto" significa "essere un elemento determinante la definitezza di un evento reale". Secondo la filosofia dell'organismo, un concetto puro non implica la coscienza, almeno nella nostra esperienza umana. La coscienza nasce quando un sentimento sintetico integra sentimenti fisici e concettuali. La filosofia tradizionale nella sua descrizione della percezione cosciente ha fissato l'attenzione esclusivamente sul lato puramente concettuale; essa si è perciò procurate delle difficoltà nella teoria della conoscenza. Locke, con il suo ingenuo buon senso, assume che la percezione implichi più del lato concettuale, sebbene non riesca ad afferrare l'incompatibilità di questa assunzione con l'estremo soggettivismo della dottrina sensistica. I sentimenti fisici formano l'elemento non-concettuale nella nostra coscienza della natura.¹ Inoltre ogni coscienza, persino la coscienza dei concetti, esige almeno la sintesi dei sentimenti fisici con il sentimento concettuale. Nella coscienza la realtà, come processo di fatto, è integrata con le potenzialità che esemplificano o quello che è e potrebbe non essere, o quello che non è e potrebbe essere. In altre parole, non c'è coscienza senza riferimento alla definitezza, all'affermazione, e alla negazione. Inoltre l'affermazione implica contrasto con la negazione, e la negazione implica contrasto con l'affermazione. Più ancora, l'affermazione e la negazione sono ugualmente senza

¹ Cfr. *The Concept of Nature*, cap. I.

significato fuori dal riferimento alla definitezza delle realtà particolari. La coscienza è il modo in cui noi sentiamo il contrasto di affermazione-negazione. Il sentimento concettuale è il sentimento di una negazione non qualificata; cioè è il sentimento di un oggetto eterno definito, con l'esclusione definita di qualsiasi realizzazione particolare. La coscienza richiede che il dato oggettivo includa (come uno dei lati del contrasto) un elemento negativo qualificato e determinato rispetto a una qualche situazione definita. Si troverà in seguito (cfr. cap. IV) che questa dottrina implica che non c'è coscienza senza proposizioni, quali elemento del dato oggettivo.

CAPITOLO III

LA TRASMISSIONE DEI SENTIMENTI

1. Secondo il principio ontologico non c'è nulla che non penetri nel mondo provenendo da qualche parte. Ogni cosa nel mondo reale è riferibile a qualche entità reale. O è trasmessa da una entità reale del passato, o appartiene alla tendenza soggettiva dell'entità reale alla cui concrescenza essa appartiene. Questa tendenza soggettiva è tanto un esempio quanto una limitazione del principio ontologico. È un esempio, perché il principio è applicato qui all'immediatezza del fatto concrescente. Il soggetto si completa nel processo della concrescenza per mezzo di un'autocritica delle proprie fasi incomplete. In un altro senso la tendenza soggettiva limita con la propria autonomia il principio ontologico. Ma lo stadio iniziale della sua tendenza è una dotazione che il soggetto eredita dall'inevitabile ordine delle cose realizzato concettualmente nella natura di Dio. L'immediatezza del soggetto concrescente è costituita dalla sua tendenza vitale alla propria autocostituzione. Così lo stadio iniziale della tendenza si radica nella natura di Dio, e il suo completamento dipende dall'autocausazione del soggetto-supergetto. Questa funzione di Dio è analoga all'azione innocente delle cose nel pensiero greco e buddista. La tendenza iniziale è il meglio per quel *vicolo cieco*. Ma se il meglio

è cattivo allora la spietatezza di Dio può essere personificata come Ate, la dea del male. Le scorie vengono bruciate. Quello che è inesorabile in Dio, è la valutazione come tendenza all' "ordine"; e "ordine" significa una "società" che ammette realtà dotate di un' intensità strutturale di sentimento, nascente dai contrasti conciliati. In questo senso Dio è il principio della concrezione; ossia è quella entità reale da cui ogni concrezione temporale riceve la tendenza iniziale da cui muove la sua autocausazione. Quella tendenza determina le gradazioni iniziali di rilevanza degli oggetti eterni al sentimento concettuale; e costituisce il soggetto autonomo nella propria fase primaria di sentimenti con le proprie valutazioni concettuali iniziali, e con i propri scopi fisici iniziali. Così la transizione della creatività da un mondo reale ad una nuova concrezione correlata è condizionata dalla rilevanza delle onnicomprensive valutazioni concettuali di Dio rispetto alle particolari possibilità di trasmissione dal mondo reale, e dalla loro rilevanza rispetto alle varie possibilità della forma soggettiva iniziale che si può ottenere per i sentimenti iniziali. In questo modo il soggetto concrecente si costruisce nella fase primaria con la sua indissolubile costituzione bipolare, fisica e mentale.

Se preferiamo questa terminologia, possiamo dire che Dio e il mondo reale costituiscono insieme il carattere della creatività nella fase iniziale della nuova concrezione. Il soggetto, così costituito, è il padrone autonomo della propria concrezione nel soggetto-supergetto. Esso si trasforma da una tendenza soggettiva nella concrezione di un supergetto dotato di immortalità oggettiva. In ogni stadio è soggetto-supergetto. Secondo questa spiegazione, l'autodeterminazione è sempre fantastica nella sua origine. La causazione efficiente deterministica è il flusso del mondo reale, con il carattere

tipico dei suoi sentimenti, dalla particolare forza intensiva, sentita e rivissuta dal nuovo soggetto concrecente. Ma questa riviviscenza ha un semplice carattere di conformazione alla struttura. La valutazione soggettiva è l'opera del nuovo sentimento concettuale; e in proporzione della sua importanza, acquistata in complessi processi di integrazione e reintegrazione, questo elemento concettuale autonomo modifica le forme soggettive nell'intero campo del sentimento presente in quella concrezione, e così guida le integrazioni.

Nella misura in cui l'energia autonoma è trascurabile, il soggetto riceve semplicemente i sentimenti fisici, conferma le loro valutazioni secondo l' "ordine" di quell'epoca, e le trasmette a causa della propria immortalità oggettiva. Il suo lampo di autonomia individuale è trascurabile per la scienza, che risale lungo le trasmissioni sino all'esperienza cosciente di un osservatore finale. Ma appena l'esperienza individuale non è trascurabile, bisogna tener conto dell'autonomia del soggetto nella modificazione della sua tendenza soggettiva iniziale. Ogni atto creativo è l'universo che incarna se stesso come uno, e non c'è nulla al di sopra di esso, in qualità di condizione finale.

2. La dottrina generale della sezione precedente esige un esame dei principi che regolano la trasmissione dei sentimenti nei dati dei nuovi sentimenti di una nuova concrezione. Dal momento che nessun sentimento può essere astratto dal proprio soggetto, questa trasmissione è semplicemente un altro modo di considerare l'oggettivazione dell'entità reale. Un sentimento sarà chiamato "fisico" quando il suo dato implica oggettivazione di altre entità reali. Nel capitolo precedente si è discusso il caso speciale di "sentimenti semplicemente fisici". Un sentimento che appartenga a questo caso speciale

ha per dato solo un'entità reale e questa entità reale è oggettivata da uno solo dei suoi sentimenti. Tutti i tipi piú complessi di sentimenti fisici sorgono nelle fasi susseguenti della concrescenza, in virtù delle integrazioni di sentimenti fisici semplici l'uno con l'altro e con sentimenti concettuali. Ma prima di passare a questi sentimenti fisici piú complessi bisogna prendere in considerazione una suddivisione dei sentimenti semplicemente fisici. Tali sentimenti sono suddivisi in "sentimenti fisici puri" e "sentimenti fisici ibridi". In un "sentimento fisico puro" l'entità reale, che è il dato, è oggettivata da uno dei suoi sentimenti fisici. Così, tenendo conto della "riviviscenza" che è caratteristica della forma soggettiva di un sentimento semplicemente fisico, abbiamo — nel caso delle entità reali piú semplici — un esempio del trasferimento di energia nel mondo fisico. Quando il dato è un'entità reale di livello altamente complesso, il sentimento fisico mediante cui esso è oggettivato come dato può essere di carattere altamente complesso, e la semplice nozione di un trasferimento di qualche forma di energia al nuovo soggetto può riuscire assolutamente incapace di esaurire gli aspetti importanti del sentimento puramente fisico in questione.

In un "sentimento fisico ibrido" l'entità reale che forma il dato è oggettivata da uno dei suoi sentimenti concettuali. Così, tenendo conto dell'elemento di autonomia che è caratteristico della forma soggettiva di un sentimento concettuale, abbiamo — nel caso delle entità reali piú complesse — un esempio di creazione e direzione dell'energia nel mondo fisico. In generale, questo aspetto semplificato di un sentimento fisico ibrido non esaurisce il proprio ruolo nella concrescenza del suo soggetto. La disastrosa separazione di corpo e mente, caratteristica dei sistemi filosofici che derivano per qual-

che aspetto importante dal cartesianesimo, è evitata dalla filosofia dell'organismo mediante le dottrine dei sentimenti fisici ibridi e dei sentimenti tramutati. In questo modo i sentimenti concettuali passano nella categoria dei sentimenti fisici. Inoltre, all'opposto, i sentimenti fisici danno origine ad altri sentimenti concettuali — secondo le dottrine delle categorie della valutazione concettuale (categoria IV), e della reversione concettuale (categoria V), che saranno discusse nelle sezioni successive di questo capitolo.

Una caratteristica importante di un sentimento ibrido è l'intensità del sentimento concettuale che trae origine da esso, secondo la categoria della valutazione soggettiva. Nella prossima sezione questa condizione categoriale della "valutazione concettuale" verrà considerata in relazione a tutti i sentimenti fisici, sia "puri" che "ibridi". La sezione presente anticiperà soltanto quella discussione per quanto riguarda i sentimenti ibridi. Perciò la parte della categoria generale che ora ci interessa può essere così formulata:

Un sentimento fisico ibrido produce nel proprio soggetto un sentimento concettuale avente lo stesso dato del sentimento concettuale del soggetto precedente. Ma i due sentimenti concettuali dei due diversi soggetti possono avere diverse forme soggettive.

Nella formazione delle forme soggettive dei sentimenti concettuali, vi è un'autonomia condizionata soltanto dall'unità del soggetto, come viene espressa nelle condizioni categoriali I, VII e VIII. Queste condizioni dell'unità mettono in relazione la forma soggettiva simpatetica del sentimento ibrido con la forma soggettiva autonoma del sentimento concettuale derivato, avente lo stesso soggetto.

Ci sono evidentemente due sottospecie di sentimenti ibridi: I) quelli che sentono i sentimenti concettuali

delle entità reali temporali, e II) quelli che sentono i sentimenti concettuali di Dio.

L'oggettivazione di Dio in un soggetto temporale è effettuata dai sentimenti ibridi che hanno i sentimenti concettuali divini come dati. I sentimenti divini che sono presi positivamente sono quelli che hanno qualche compatibilità di contrasto o di identità con i sentimenti fisici trasmessi dal mondo temporale. Ma quando prendiamo in considerazione Dio, allora possiamo affermare senza alcuna limitazione il principio humiano, che tutti i sentimenti concettuali sono derivati da sentimenti fisici. La limitazione del principio humiano introdotta dalla considerazione della categoria della reverzione concettuale (cfr. sez. III di questo capitolo) deve essere interpretata come riferentesi semplicemente alla trasmissione dal mondo temporale, lasciando Dio fuori dalla discussione. Senza l'intervento di Dio, non potrebbe esserci nel mondo nulla di nuovo e nessun ordine. Il corso della creazione sarebbe uno stato morto di inattività, dove ogni equilibrio ed intensità sarebbero progressivamente eliminati dalle correnti contrastanti dell'incompatibilità. I nuovi sentimenti ibridi derivati da Dio, con le valutazioni concettuali simpatetiche che ne derivano, sono i fondamenti del progresso.

3. I sentimenti concettuali derivano principalmente dai sentimenti fisici, e secondariamente l'uno dall'altro. In questa affermazione non si tien conto dell'intervento divino. Quando questo intervento è preso in considerazione, tutti i sentimenti concettuali debbono derivare dai sentimenti fisici. Una valutazione concettuale senza restrizioni, "infinita" nel senso spinoziano della parola, è possibile una sola volta nell'universo, dal momento che quell'atto creativo è oggettivamente immortale come condizione ineluttabile che caratterizza l'azione creatrice.

Ma, a meno che non venga dichiarato altrimenti, saranno prese in considerazione soltanto le entità temporali del mondo reale. Dobbiamo discutere le condizioni categoriali di tale derivazione dei sentimenti concettuali dai sentimenti fisici in relazione con il mondo temporale. Per la condizione categoriale dell'unità soggettiva - la categoria I - la fase iniziale dei sentimenti fisici ha l'unità proposizionale dei sentimenti compatibili di integrazione in un unico sentimento del mondo reale. Ma la determinazione completa della forma soggettiva di questa "soddisfazione" finale non si dà se non nella creazione dei sentimenti concettuali, le cui forme soggettive introducono il fattore della "valutazione", cioè la "valutazione positiva" o la "valutazione negativa".

Così una fase supplementare succede alla fase iniziale puramente fisica. Questa fase supplementare comincia con due fasi subordinate di creazione concettuale, e passa quindi nelle fasi dell'integrazione e della reintegrazione, in cui possono emergere i sentimenti proposizionali e i sentimenti intellettuali. In questo capitolo ci interessiamo alle prime due fasi della creazione semplicemente concettuale. Esse non sono fasi di analisi concettuale, ma di valutazione concettuale. Le fasi analitiche susseguenti implicano sentimenti proposizionali, e in certe circostanze culminano nella coscienza. Ma in questo capitolo ci interessiamo semplicemente alla valutazione concettuale cieca, e all'effetto di tale valutazione sui sentimenti fisici che giacciono nel futuro, al di là delle entità reali in cui tali valutazioni hanno luogo.

Il problema iniziale è di scoprire i principi secondo cui alcuni oggetti eterni sono presi positivamente ed altri sono presi negativamente. Alcuni sono sentiti ed altri sono eliminati.

Per la soluzione di questo problema bisogna aggiungere altre cinque condizioni categoriali alle tre condizioni che sono già state esposte. Le condizioni riguardano la creazione e la coordinazione dei sentimenti concettuali. Esse governano il processo generale dell'“immaginazione concettuale”, per quanto riguarda la sua creazione nell'esperienza fisica.

Categoria IV. La categoria della valutazione concettuale. Da ogni sentimento fisico deriva un sentimento puramente concettuale, il cui dato è l'oggetto eterno esemplificato nella definitezza dell'entità reale, o il nesso, sentito fisicamente.

Questa categoria sostiene il vecchio principio che la psichicità trae origine dall'esperienza sensibile. Essa pone il principio che ogni esperienza sensibile dà origine a operazioni mentali. Non intende, però, affermare che non vi sia alcuna creazione di altre operazioni mentali derivate da queste operazioni mentali primarie. E neppure intende affermare che queste operazioni mentali implicano la coscienza, che è il prodotto di una complicata integrazione.

Il polo mentale ha origine come la contropartita concettuale delle operazioni del polo fisico. I due poli sono inseparabili nella loro creazione. Il polo mentale inizia con la registrazione concettuale del polo fisico. Questa registrazione concettuale costituisce il solo dato dell'esperienza secondo la scuola sensistica. Gli autori di questa scuola trascurano interamente i sentimenti fisici, che hanno origine nel polo fisico. Le “impressioni della sensazione” humiane, e i dati sensibili kantiani sono considerati in termini applicabili soltanto alla registrazione concettuale. Di qui la nozione kantiana del caos di tali dati ultimi. Anche Hume — almeno nel *Trattato* — riesce soltanto a trovare differenze di “forza e vivacità”.

La forma soggettiva di un sentimento concettuale è la valutazione. Le valutazioni sono soggette alla categoria dell'unità soggettiva. Così la registrazione concettuale è una valutazione concettuale; e la valutazione concettuale introduce un fine creativo. Il polo mentale introduce il soggetto come determinante la propria concrescenza. Il polo mentale è il soggetto che determina il suo proprio ideale in riferimento ai principi eterni della valutazione, autonomamente modificati nella loro applicazione al proprio dato fisico oggettivo. Ogni entità reale è “nel tempo” per quanto riguarda il suo polo fisico, ed è “fuori del tempo” per quanto riguarda il suo polo mentale. Essa è l'unione di due mondi, cioè il mondo temporale e il mondo della valutazione autonoma. L'integrazione di ogni sentimento fisico semplice con la sua contropartita concettuale produce, in una fase susseguente, un sentimento fisico, la cui forma soggettiva di riviviscenza ha acquistato o perduto intensità soggettiva a seconda della valutazione positiva o della valutazione negativa del sentimento concettuale. Sino a questo punto c'è soltanto un riadattamento soggettivo delle forme soggettive. Questa è la fase dello scopo fisico. L'effetto del sentimento concettuale è così, sinora, semplicemente di provvedere a che la forma soggettiva modificata non derivi semplicemente dalla riviviscenza dell'entità reale oggettivata. Inoltre, nelle complesse integrazioni susseguenti, troviamo che la contropartita concettuale ha una parte nel distacco dal sentimento fisico da cui trae origine.

Categoria V. La categoria della reversione concettuale. C'è una produzione secondaria di sentimenti concettuali che hanno dati parzialmente identici agli, e parzialmente diversi dagli, oggetti eterni che formano i dati della fase primaria del polo mentale, tali che la determinazione dell'identità e della diversità dipende

dalla tendenza soggettiva a raggiungere profondità di intensità a causa del contrasto.

Così la prima fase del polo mentale è la riproduzione concettuale e la seconda è una fase di reversione concettuale. In questa seconda fase le novità prossime sono sentite concettualmente. È questo il processo per cui l'arricchimento successivo delle forme soggettive, sia per struttura qualitativa che per l'intensità ottenuta attraverso il contrasto, è reso possibile dalla prensione concettuale positiva delle alternative rilevanti.¹ C'è un contrasto concettuale di incompatibilità fisiche. Questa categoria, così formulata, sembra limitare l'applicazione stretta del principio platonico della reminiscenza, e del principio humiano della rievocazione. Probabilmente essa non contraddice a nulla di quello che Platone intendeva dire con il suo principio. Ma limita la rigida applicazione del principio humiano. In effetti lo stesso Hume ammetteva delle eccezioni. Essa è la categoria mediante la quale la novità entra nel mondo; di modo che persino in mezzo alla stabilità non c'è mai durata indifferenziata. Ma, come la categoria dichiara, la reversione è sempre limitata dall'inclusione necessaria di elementi identici a elementi dei sentimenti della fase antecedente. Per la categoria dell'unità soggettiva e per la settima categoria dell'armonia soggettiva, che spiegheremo più tardi, tutta la produzione dei sentimenti è governata dalla imposizione soggettiva dell'attitudine alla sintesi finale. Inoltre per la categoria dell'identità oggettiva questa attitudine ha sempre il proprio fondamento nel duplice funzionamento degli elementi auto-identici. Quindi nella sintesi deve esserci sempre un *fondo di identità* e una tendenza al contrasto. La tendenza al contrasto nasce dalla profondità dell'in-

¹ Per un'altra discussione di questo soggetto, cfr. il mio *Religion in the Making*, cap. III, sez. VII.

tensità provocata dal contrasto. La necessità congiunta di questo fondo di identità e di questa tendenza al contrasto, è espressa in parte in questa categoria della reversione concettuale. Questa "tendenza al contrasto" è un'espressione dello scopo creativo ultimo che ogni unificazione raggiunga una profondità massima di intensità di sentimento, soggetta alle condizioni della sua concrenza. Questo scopo ultimo è formulato nella categoria VIII.

Il problema del come, e in qual senso, un oggetto eterno irrealizzato possa essere più o meno prossimo ad un oggetto eterno che si trovi in stato di accesso realizzato — cioè in paragone con qualsiasi altro oggetto eterno non sentito — non è risolto da questa categoria della reversione. In conformità con il principio ontologico il problema può essere risolto soltanto in riferimento a qualche entità reale. Ogni oggetto eterno è entrato nei sentimenti concettuali di Dio. Così, una descrizione più fondamentale deve ascrivere il sentimento concettuale che ha subito la reversione in un soggetto temporale al suo sentimento concettuale, derivato, secondo la categoria IV, dal sentimento fisico ibrido delle rilevanze concettualmente ordinate nell'esperienza divina. In questo modo, mediante il riconoscimento della caratterizzazione divina dell'atto creativo, si raggiunge una spiegazione razionale più completa. La categoria della reversione è quindi abolita; e il principio humiano della derivazione dell'esperienza concettuale dall'esperienza fisica rimane senza alcuna eccezione.

4. Le due categorie della sezione precedente riguardavano l'efficacia dei sentimenti fisici, puri o ibridi, nella produzione di sentimenti concettuali in una fase più tardiva del loro proprio soggetto. La sezione presente

prende in considerazione i sentimenti analoghi aventi soggetti diversi "sparsi" in tutti i membri di un nesso. Essa considera un singolo soggetto, seguente al nesso, che prenda questa molteplicità di sentimenti sparsi come i *dati* di una molteplicità corrispondente ai propri sentimenti fisici semplici, ora puri ora ibridi. Quindi indica il processo mediante cui una analogia fra questi vari sentimenti — costituita da un oggetto eterno, di complessità qualsiasi, implicato nei vari *dati* analoghi di questi sentimenti — è convertita in quel soggetto, con un successivo processo di integrazione, in un sentimento avente come dato il contrasto specifico fra il nesso in quanto entità singola e quell'oggetto eterno. Questo contrasto è comunemente conosciuto come la qualificazione del nesso da parte dell'oggetto eterno. Uno stadio intermedio di questo processo di integrazione è la formazione nel soggetto finale di un sentimento concettuale che ha quell'oggetto eterno come suo dato. Questo sentimento concettuale ha una rilevanza imparziale per i vari sentimenti fisici semplici sopra menzionati dei vari membri del nesso. Questa imparzialità del sentimento concettuale conduce all'integrazione, in cui i molti membri del nesso sono raggruppati nel nesso che essi formano, e dove quel nesso è posto in contrasto con l'unico oggetto eterno che è emerso dalle loro analogie.

Così i sentimenti fisici puri e ibridi, culminanti in un unico sentimento concettuale, costituiscono la fase preliminare della tramutazione del soggetto pendente. L'integrazione di questi sentimenti in quel soggetto conduce al sentimento fisico tramutato di un nesso, in quanto qualificato da quell'oggetto eterno che è il dato del singolo sentimento concettuale. In questo modo il mondo è sentito fisicamente come un'unità, ed è sentito come divisibile in parti che sono unità, cioè nessi. Ognuna di tali unità ha le proprie caratteristiche che pro-

vengono dalle entità reali indiscriminate che sono membri di quel nesso. In qualche caso l'oggettivazione del nesso ha un riferimento soltanto indiretto alle caratteristiche delle proprie realtà atomiche individuali. In tal caso l'oggettivazione può introdurre nel mondo nuovi elementi, opportuni o inopportuni. Normalmente l'oggettivazione dà un'informazione diretta, di modo che il soggetto pendente assume la forma di risultato diretto dell'ordine prevalente nel nesso preso. La tramutazione è il modo in cui il mondo reale è sentito come una comunità, e lo è in virtù del suo ordine prevalente. Perché esso nasce a causa delle analogie fra i vari membri del nesso preso, ed elimina le loro differenze. Senza la tramutazione le nostre deboli operazioni intellettuali non riuscirebbero a penetrare le caratteristiche dominanti delle cose. Noi possiamo comprendere soltanto per via di eliminazione. La tramutazione dipende da una condizione categoriale.

Categoria VI. La categoria della tramutazione. Quando (in accordo con la categoria IV o con le categorie IV e V) uno, ed un solo sentimento concettuale deriva imparzialmente in un soggetto pendente dai suoi sentimenti fisici semplici e analoghi di varie entità reali, allora in una fase seguente dell'integrazione — di questi sentimenti fisici semplici insieme con il sentimento concettuale derivato — il soggetto pendente può tramutare il dato di questo sentimento concettuale in un contrasto con il nesso delle entità reali prese, o con qualche parte di quel nesso, in modo che il nesso (o la sua parte), così qualificato, sia il dato oggettivo del sentimento provato da questo soggetto pendente.

Tale tramutazione dei sentimenti fisici semplici di molte realtà in un unico sentimento fisico di un nesso in quanto uno, è chiamato un "sentimento tramutato". La produzione di tale sentimento dipende dalle inten-

sità, valutazioni e eliminazioni congiuntamente favorevoli.

Per capire questa condizione categoriale si deve notare che l'integrazione di sentimenti fisici semplici in un sentimento fisico complesso fa soltanto sí che le varie entità reali del nesso siano sentite come entità separate aventi bisogno una dell'altra. Dobbiamo render conto della sostituzione dell'unico nesso in luogo delle sue entità reali componenti. Questo è il problema di Leibniz che sorge nella *Monadologia*. Egli risolve il problema con una dottrina non analizzata della "confusione". Una qualche categoria è necessaria per procurarsi un sentimento fisico di un nesso, come entità unica con il suo tipo categoriale di esistenza. Questo unico sentimento fisico del soggetto finale deriva dalla tramutazione dei vari sentimenti fisici analoghi provati dai vari membri del nesso, insieme con i loro vari sentimenti concettuali analoghi (aventi questi vari membri come soggetti), originati da quei sentimenti fisici, o direttamente secondo la categoria IV, o indirettamente secondo la categoria V. L'analogia dei sentimenti fisici consiste nel fatto che il loro carattere definito mostra di avere lo stesso oggetto eterno come ingrediente. La analogia dei sentimenti concettuali consiste nel fatto che quest'unico oggetto eterno, o l'unica reversione di questo oggetto eterno, è il dato dei vari sentimenti concettuali rilevanti provati rispettivamente dai membri del nesso. Il soggetto pendente finale prende i membri del nesso, I) mediante sentimenti fisici "puri" in cui i membri sono singolarmente oggettivati da sentimenti fisici analoghi e II) mediante sentimenti fisici ibridi in cui i membri sono singolarmente oggettivati da sentimenti concettuali analoghi. Nel soggetto pendente, sentimenti fisici analoghi puri danno origine a un sentimento concettuale, secondo la

categoria IV; e, secondo la categoria V, ci può essere un sentimento concettuale rovesciato. Ci sarà un solo sentimento concettuale diretto; perché i sentimenti fisici semplici (del soggetto finale) sono analoghi, nel senso di esemplificare lo stesso oggetto eterno. (Se non c'è reversione, l'analogia si estende ai sentimenti fisici puri e ibridi. Se c'è una reversione importante, questa analogia si estende soltanto ai sentimenti ibridi con i sentimenti concettuali rovesciati come dati. Quest'ultimo caso è importante solo quando i sentimenti rovesciati implicano la valutazione di intensità predominante). Così i molti sentimenti fisici delle diverse realtà danno origine nel soggetto finale ad un unico sentimento concettuale. Questo singolo sentimento concettuale ha perciò un riferimento imparziale a tutte quante le realtà del nesso. Inoltre i sentimenti concettuali rovesciati del nesso sono trascurabili, in questa connessione, a meno che essi conservino questa imparzialità di riferimento all'intero nesso. Escludendo per il momento la considerazione dei sentimenti rovesciati presenti nelle realtà del nesso, i sentimenti fisici ibridi del soggetto pendente, per la categoria IV, generano anch'essi un sentimento concettuale con riferimento imparziale; esso è lo stesso sentimento concettuale che è generato anche dai sentimenti fisici puri (nel soggetto finale). Così (dove non c'è alcuna reversione) l'influenza dei sentimenti fisici ibridi è di elevare l'intensità del sentimento concettuale derivato dai sentimenti fisici puri. Ma ci possono essere reversioni che è bene considerare, cioè reversioni che hanno riferimento imparziale all'intero nesso. La reversione può aver origine nelle realtà separate del nesso, o nel soggetto finale pendente, o ci può essere una doppia reversione che implichi ambedue le fonti. Dobbiamo quindi ammettere la possibilità di diversi sentimenti rovesciati, ciascuno con un riferi-

mento imparziale. Nella misura in cui ci sia accordo e le reversioni siano dominanti, ne risulterà un sentimento concettuale di intensità esaltata. Quando si dia disaccordo fra questi vari sentimenti concettuali, ci sarà eliminazione, e in generale nessuna tramutazione. Ma quando da alcune (o tutte) queste fonti di sentimenti concettuali imparziali emerga con intensità adeguata un unico sentimento concettuale imparziale dominante, si verificherà la tramutazione.

L'imparzialità del riferimento è stata quindi trasformata nel sentimento fisico di quel nesso, intero o parziale, in contrasto con qualche oggetto eterno. Si noterà che quest'unico sentimento concettuale imparziale è un elemento essenziale del processo, con cui si introduce un riferimento imparziale all'intero nesso. Diversamente non ci sarebbe nessun elemento capace di trasformare le rilevanze particolari rispetto ai diversi membri nella rilevanza generale rispetto all'insieme.

L'oggetto eterno che caratterizza il nesso di questo sentimento fisico può essere un oggetto eterno che caratterizza i sentimenti fisici analoghi, appartenenti a tutti, o ad alcuni membri del nesso. In questo caso il nesso, nel suo complesso, riceve un carattere che in qualche modo appartiene ai suoi vari membri.

Di nuovo, nel sentimento tramutato una parte soltanto del nesso originale può essere oggettivata, e l'oggetto eterno può essere derivato dai membri dell'altra parte del nesso originale. Questo è il caso della percezione nel modo della "immediatezza di presentazione", che sarà discussa ulteriormente in un capitolo successivo (cfr. parte IV, cap. V, e anche parte II, cap. II, sez. I; parte II, cap. IV, sez. VII; e parte II, cap. VIII).

L'oggetto eterno può anche essere il dato di un sentimento concettuale rovesciato, derivato soltanto indiret-

tamente dai membri del nesso originale. In questo caso il sentimento tramutato del nesso introduce una novità; e nei casi infelici questa novità può essere chiamata "errore". Ma, in ogni caso, il sentimento tramutato, quale che sia la storia della sua tramutazione, è un fatto fisico definito, mediante cui il soggetto finale prende il nesso. Per esempio, considerando il caso dell'immediatezza di presentazione, la cecità ai colori può essere chiamata "errore"; ma, ciò non di meno, essa è un fatto fisico. Un sentimento tramutato cade sotto la definizione di sentimento fisico.

Il nostro modo comune di prendere consciamente il mondo consiste nel servirci di questi sentimenti fisici tramutati. Solo quando siamo chiaramente consci di psichicità estranee ci avviciniamo alla prensione conscia di un'entità singola. Si troverà che i sentimenti tramutati sono strettamente analoghi ai sentimenti proposizionali, e alle percezioni e giudizi coscienti, nella loro sequenza di integrazione. L'imprecisione ha la sua origine nei sentimenti tramutati. Perché una qualità, che caratterizza le prensioni reciproche di tutti i membri di un nesso, è tramutata in un predicato del nesso. L'intensità nascente dalla forza della ripetizione fa sì che questa percezione tramutata diventi il tipo preminente di quei sentimenti, che in successive integrazioni acquistano la coscienza, come elemento delle loro forme soggettive. Essa rappresenta una semplificazione del sentimento fisico, effettuata nel corso dell'integrazione.

Secondo questa categoria i sentimenti concettuali sperimentati da ogni nesso modificano il ruolo futuro di quel nesso come dato fisico oggettivo. Questa categoria regola la transizione dai sentimenti concettuali di una entità reale ai sentimenti fisici di una fase successiva, o di una entità reale posteriore. Quello che dapprima è concettuale è sentito più tardi fisicamente in un ruolo

piú esteso. Così, per esempio, una nuova "forma" fa il suo ingresso concettuale emergente per mezzo della reversione, e riceve piú tardi un'esemplificazione fisica, quando le altre condizioni categoriali lo permettono.

L'operazione congiunta delle categorie IV e VI produce quello che è stato chiamato "attrazione" e "avversione". Perché i sentimenti concettuali delle realtà del nesso, prodotti secondo la categoria IV, hanno dati identici alla struttura esemplificata nei dati oggettivi dei molti sentimenti fisici. Se nei sentimenti concettuali c'è una valutazione positiva, allora i sentimenti fisici sono tramutati nella nuova concrecenza, con intensità esaltata nella sua forma soggettiva. Questa è l'"attrazione".

Ma se nei sentimenti concettuali c'è una valutazione negativa, allora i sentimenti fisici sono (nella ulteriore concrecenza) o eliminati, o trasmessi con intensità attenuata. Questa è la "avversione". Perciò l'"attrazione" e l'"avversione" sono tipi di "decisione".

Così il sentimento concettuale, con la sua valutazione, ha primariamente carattere di scopo, dal momento che è quello che decide l'efficienza causale del soggetto nelle oggettivazioni che lo superano. Ma esso raggiunge questo carattere di scopo soltanto nell'integrazione con il sentimento fisico da cui trae origine. Questa integrazione viene considerata nel capitolo V sui "sentimenti comparativi".

È evidente che l'attrazione e l'avversione, ed anche la categoria della tramutazione, possono avere importanza soltanto nel caso di organismi di alto livello. Esse costituiscono il primo scalino verso la psichicità intellettuale, sebbene in se stesse non raggiungano la coscienza. Ma un'entità reale che includa queste operazioni deve avere una notevole intensità di sentimenti

concettuali, capaci di rivestire e fondere i semplici sentimenti fisici.

Inoltre l'esame della categoria della tramutazione mostra che l'avvicinamento all'intellettualità consiste nell'acquisto di un potere di attrazione. La molteplicità irrilevante dei particolari è eliminata, e l'accento è posto sugli elementi di ordine sistematico del mondo reale. Nella misura in cui c'è ordine banale, debbono esserci entità reali banalizzate. La giusta coordinazione delle prensioni negative è un segreto del progresso mentale; ma se un qualche schema sistematico di relazione non caratterizza l'ambiente, non rimarrà nulla con cui costituire una prensione vivida del mondo. L'organismo di basso livello è semplicemente la somma delle forme di energia che fluiscono su di esso in tutta la loro molteplicità particolareggiata. Esso riceve, e trasmette; ma non riesce a semplificare in un sistema intelligibile. La teoria fisica del flusso strutturale di energia si occupa della trasmissione dei sentimenti fisici semplici da realtà individuale a realtà individuale. Perciò dobbiamo, in fisica, aspettarci una qualche specie di teoria dei quanti, che si riferisca al tipo esistente di ordine cosmico. La teoria fisica delle forme opposte di energia, e della trasformazione da una forma all'altra, dipende, in ultima analisi, da una trasmissione condizionata da qualche esemplificazione delle categorie della tramutazione e della reversione.

5. La settima condizione categoriale regola l'efficienza dei sentimenti concettuali così nel completamento dei propri soggetti, come anche nelle oggettivazioni dei soggetti in una concrecenza susseguente. È la categoria dell'"armonia soggettiva".

Categoria VII. La categoria dell'armonia soggettiva. Le valutazioni dei sentimenti concettuali sono determinate reciprocamente dalla loro capacità di essere ele-

menti congiunti in una soddisfazione a cui il soggetto mira.

Questa condizione categoriale dovrebbe essere paragonata con la categoria dell' "unità soggettiva" e anche con la categoria della "reversione concettuale". Nella prima categoria le inconsistenze intrinseche, chiamate "logiche", sono le condizioni formative nell'armonia prestabilita. In questa settima categoria, e nella categoria della reversione, l'adattamento estetico ad un fine è la condizione formativa dell'armonia prestabilita. Queste tre categorie esprimono la particolarità ultima dei sentimenti. Perché il supergetto che è il loro risultato è anche il soggetto che opera nella loro produzione. Esse sono la creazione della loro propria creatura. Quello che bisogna notare è che l'entità reale, in uno stato di processo durante il quale non è completamente definita, determina la propria definitezza ultima. Questo è l'intero contenuto della responsabilità morale. Tale responsabilità è condizionata dai limiti dei dati, e dalle condizioni categoriali della concrenza. Ma l'autonomia è trascurabile, a meno che la complessità sia tale che ci sia una grande energia nella produzione di sentimenti concettuali secondo la categoria della reversione. Questa categoria della reversione deve essere considerata in connessione con la categoria dell'armonia estetica. Perché i contrasti prodotti dalla reversione sono contrasti necessari per il completamento dell'ideale estetico. Dove non vi sia complessità, le diversità ideali conducono alle impossibilità fisiche e di qui all'impoverimento. È necessaria una costituzione complessa per costituire le diversità come contrasti compatibili.

Soltanto a causa delle categorie dell'unità soggettiva e dell'armonia soggettiva il processo può costituire il carattere del prodotto, e inversamente l'analisi del prodotto rivelare il processo.

C'è, comunque, sempre una limitazione alla sicurezza della conoscenza diretta, basata sul sentimento fisico diretto, cioè, che l'emergenza creativa possa introdurre nei sentimenti fisici del mondo reale elementi di falsa determinazione che nascano dai concetti presenti in quel mondo reale, e non dai suoi sentimenti fisici. Questa possibilità di errore è particolarmente evidente nel caso di quella classe speciale di sentimenti fisici che appartengono al modo dell' "immediatezza di presentazione".

LE PROPOSIZIONI E I SENTIMENTI

1. La natura della coscienza non è stata ancora adeguatamente analizzata. I sentimenti basilari iniziali, fisici e concettuali, sono stati menzionati, e anche lo è stata la sintesi finale nel contrasto di affermazione-negazione. Ma fra l'inizio e la fine dell'integrazione nella coscienza, sta la produzione di un "sentimento proposizionale". Un sentimento proposizionale è un sentimento il cui dato oggettivo è una proposizione. Tale sentimento non implica in se stesso la coscienza. Ma tutte le forme di coscienza nascono da modi di integrazione di sentimenti proposizionali con altri sentimenti, sia fisici che concettuali. La coscienza appartiene alle forme soggettive di tali sentimenti.

Una proposizione entra nell'esperienza come l'entità che forma il dato di un sentimento complesso, derivato dall'integrazione di un sentimento fisico con un sentimento concettuale.¹ Ora un sentimento concettuale non si riferisce al mondo reale, nel senso che la storia di *questo* mondo reale abbia una qualche rilevanza particolare al suo dato. Questo dato è un oggetto eterno; e un oggetto eterno si riferisce soltanto a ciò che di puramente generale vi è in qualsiasi entità reale indeterminata. In se stesso un oggetto eterno sfugge a qual-

¹ Cfr. anche "Gli scopi fisici" considerati nel cap. V.

siasi scelta fra realtà o epoche. Non possiamo sapere che cosa è rosso semplicemente pensando al rosso. Possiamo trovare le cose rosse soltanto avventurandoci in mezzo alle esperienze fisiche di *questo* mondo reale. Questa dottrina è il fondamento ultimo dell'empirismo; cioè che gli oggetti eterni non possono raccontare la storia del loro accedere all'esistenza.

Ma ora si presenta un nuovo tipo di entità. Tali entità sono le storie che potrebbero forse essere raccontate intorno alle realtà particolari. Tali entità non sono né entità reali, né oggetti eterni, né sentimenti. Esse sono proposizioni. Una proposizione deve essere vera o falsa. In questo una proposizione differisce da un oggetto eterno; perché nessun oggetto eterno è mai vero o falso. Questa differenza fra le proposizioni e gli oggetti eterni nasce dal fatto che la verità e la falsità sono sempre basate su una ragione. Ma secondo il principio ontologico (la diciassettesima "categoria della spiegazione"), una ragione è sempre un riferimento a determinate entità reali. Ora un oggetto eterno in se stesso fa astrazione da tutte le entità reali determinate, incluso persino Dio. Esso si riferisce semplicemente a una *qualsiasi* di tali entità, nel senso assolutamente generale di *qualsiasi*. Quindi non ci può essere nessuna ragione su cui fondare la verità o falsità di un oggetto eterno. La diversità stessa degli oggetti eterni ha per sua ragione la loro diversità di funzionamento in *questo* mondo reale.

Così il tentativo di comprendere gli oggetti eterni facendo completamente astrazione dal mondo reale finisce col ridurli a semplici non-entità indifferenziate. Questa è una esemplificazione del principio categoriale, che il carattere metafisico generale d'essere un'entità è "di essere un elemento determinante del divenire delle realtà". Di conseguenza la rilevanza differenziata

degli oggetti eterni ad ogni caso del processo creativo esige la loro realizzazione concettuale nella natura primordiale di Dio. Egli non crea gli oggetti eterni; perché la sua natura ne ha bisogno nella stessa misura in cui essi hanno bisogno di lui. Questa è una esemplificazione della coerenza dei tipi categoriali di esistenza. Le relazioni generali degli oggetti eterni fra di loro, relazioni di diversità e di struttura, sono le loro relazioni nella realizzazione concettuale divina. Fuori da questa realizzazione, c'è semplice isolamento indistinguibile dal non-essere.

Ma una proposizione, mentre conserva la indeterminatezza di un oggetto eterno, fa un'astrazione incompleta da determinate entità reali. Essa è un'entità complessa, con entità reali determinate fra i suoi componenti. Queste entità reali determinate, considerate *formaliter* e non astratte dalla proposizione, offrono una ragione che determina la verità o falsità della proposizione. Ma la proposizione in se stessa, a parte il ricorso a queste ragioni, non racconta nessuna storia su se stessa; e per questo rispetto è indeterminata come gli oggetti eterni.

Un sentimento proposizionale (come è stato dichiarato) nasce da un tipo speciale di integrazione, che sintetizza un sentimento fisico con un sentimento concettuale. Il dato oggettivo del sentimento fisico è o una entità reale, se il sentimento è semplice, o un nesso determinato di entità reali, se il sentimento fisico è più complesso. Il dato del sentimento concettuale è un oggetto eterno che si riferisce a qualsiasi entità reale, dove il *qualsiasi* è assolutamente generico e privo di scelta. Nel dato oggettivo integrato il sentimento fisico apporta il suo gruppo determinato di entità reali, indicato dalle relazioni fisiche sentite col soggetto del sentimento. Queste entità reali sono i soggetti lo-

gici della proposizione. La genericità assoluta della nozione di *qualsiasi*, inerente in un oggetto eterno, è così eliminata nella fusione. Nella proposizione l'oggetto eterno, riguardo alle sue possibilità come elemento determinante del nesso, è limitato a questi soggetti logici. La proposizione può riferirsi con genericità limitata a uno *qualsiasi* fra questi soggetti logici; oppure può riferirsi singolarmente al gruppo completo dei soggetti logici come relazioni potenziali, ognuno con la propria condizione assegnata, nella struttura complessa che è l'oggetto eterno. La proposizione è la potenzialità dell'oggetto eterno, come elemento determinante della definitezza, in un qualche modo determinato di riferimento limitato ai soggetti logici. Questo oggetto eterno è la "struttura predicativa" della proposizione. Il gruppo dei soggetti logici *o* è completamente individuato come *questi* soggetti logici in *questa* struttura predicativa, *o* è individuato collettivamente come uno *qualsiasi* dei soggetti logici in *questa* struttura, *o* come *qualcuno* di questi soggetti logici in *questa* struttura. Così il sentimento fisico indica i soggetti logici e li fornisce rispettivamente di quella definizione individuale necessaria per assegnare a ciascuno la sua condizione ipotetica nella struttura predicativa. Il sentimento concettuale fornisce la struttura predicativa. Così in una proposizione i soggetti logici sono ridotti alla condizione di alimento per una possibilità. Si fa astrazione dal loro ruolo effettivo nella realtà; essi non sono più fattori di fatto, se non allo scopo della loro indicazione fisica. Ogni soggetto logico diventa puramente *una* fra le realtà, con la *sua* assegnata rilevanza ipotetica al predicato.²

È evidente che il dato del sentimento concettuale

² Cfr. il mio *Concept of Nature*, cap. I, per un'altra esposizione di questa linea di pensiero.

riappare come predicato nella proposizione che è il dato del sentimento proposizionale integrale. In questa sintesi l'oggetto eterno ha subito l'eliminazione della propria assoluta genericità di riferimento. Anche il dato del sentimento fisico ha subito una eliminazione. Perché l'oggettivazione particolare delle entità reali, operata effettivamente nel sentimento fisico, è eliminata, eccetto per quanto è necessario ai fini dell'indicazione. L'oggettivazione rimane soltanto ad indicare quella definitezza che i soggetti logici debbono avere per poter essere un alimento ipotetico per quel predicato. Questa indicazione necessaria dei soggetti logici richiede il mondo reale come ambiente sistematico. Perché non ci può essere una posizione definita nell'astrazione pura. La proposizione è la possibilità che *quel* predicato si applichi in *quel* modo assegnato a *quei* soggetti logici. In ogni proposizione, in quanto tale e senza andare al di là di essa, c'è una indeterminazione completa per quanto riguarda la propria realizzazione in un sentimento proposizionale, e la propria verità. I soggetti sono di fatto, ciò nonostante, entità reali definite nella loro reciproca relazione realizzata. Così la proposizione è di fatto vera o falsa. Ma non tocca alla proposizione decidere della propria verità o falsità. Quel problema riguarda soltanto un soggetto che abbia un sentimento proposizionale con quella proposizione come dato. Tale entità reale è chiamata un "soggetto pendente" della proposizione. Persino un soggetto pendente non giudica necessariamente la proposizione. Quel caso particolare è stato discusso prima, nel cap. IV della parte II. In quel capitolo il termine "soggetto giudicante" è stato usato al posto del termine più largo "soggetto pendente".

Per concludere questa discussione sulla natura generale di una proposizione: una proposizione condivide con un oggetto eterno il carattere dell'indeterminatezza in

ciò, che entrambi sono potenzialità definite di realtà con una realizzazione indeterminata *nella* realtà. Ma essi differiscono in ciò, che un oggetto eterno si riferisce alla realtà con genericità assoluta, mentre una proposizione si riferisce a soggetti logici indicati. La verità e la falsità esigono sempre qualche elemento che sia semplicemente dato. Gli oggetti eterni non possono dimostrare quello che essi sono, se non in qualche fatto dato. I soggetti logici di una proposizione forniscono questo elemento dato, necessario per la verità e la falsità.

2. Una proposizione non ha né la particolarità di un sentimento, né la realtà di un nesso. Essa è un dato del sentimento, che aspetta un soggetto che lo senta. La sua rilevanza al mondo reale per mezzo dei suoi soggetti logici ne fa un'esca per il sentimento. In effetti molti soggetti possono sentirla con sentimenti diversi, e con tipi diversi di sentimento. Il fatto che le proposizioni siano state inizialmente prese in considerazione in connessione con la logica, e la preferenza moralistica per le proposizioni vere, hanno oscurato il ruolo delle proposizioni nel mondo reale. I logici discutono soltanto il giudizio espresso nelle proposizioni. In verità alcuni filosofi non riescono a distinguere le proposizioni dai giudizi; e la maggior parte dei logici considera le proposizioni come un semplice appannaggio dei giudizi. Il risultato è che le proposizioni false hanno avuto una esistenza difficile, gettate nella spazzatura, e trascurate. Ma nel mondo reale importa piuttosto che una proposizione sia interessante che non che sia vera. L'importanza della verità sta nel fatto che essa aggiunge qualche cosa all'interesse. La dottrina sostenuta qui è che i sentimenti di giudizio formano soltanto una suddivisione dei sentimenti proposizionali; e nascono dal tipo

speciale di integrazione dei sentimenti proposizionali con altri sentimenti. I sentimenti proposizionali non sono, nei loro esempi più semplici, sentimenti coscienti. La coscienza nasce soltanto in qualche integrazione in cui i sentimenti proposizionali sono fra i componenti integrati. Un altro punto da notare è che il sentimento fisico, che è sempre un componente della storia di un sentimento proposizionale integrale, non ha una relazione unica con la proposizione in questione, né ne ha il soggetto di quel sentimento, che è anche un soggetto preendente della proposizione. Ogni soggetto con un qualche sentimento fisico che includa nel proprio dato oggettivo i soggetti logici necessari, può, in una fase successiva, avere un sentimento proposizionale avente quella proposizione come suo dato. Deve soltanto dare origine a un sentimento concettuale con la struttura predicativa necessaria come dato, e quindi integrare i due sentimenti nel sentimento proposizionale richiesto.

Evidentemente nuove proposizioni entrano nell'esistenza con l'incremento creativo del mondo. Perché ogni proposizione implica i propri soggetti logici; e non può essere la proposizione che è, se quei soggetti logici non sono le entità reali che sono. Così nessuna entità reale può sentire una proposizione, se il suo mondo reale non include i soggetti logici di quella proposizione. La proposizione "Cesare attraversò il Rubicone" non poté essere sentita da Annibale in alcuna occasione della sua esistenza terrena. Annibale poté sentire proposizioni dotate di certe analogie con questa proposizione, ma non questa proposizione. Bisogna ancora notare che la forma delle parole di cui le proposizioni sono costituite include pure un incitamento alla produzione di un sentimento di giudizio affermativo. Nella letteratura fantastica questo incitamento è inibito dal contesto gene-

rale, e persino dalla forma e dall'aspetto del libro materiale. Talvolta c'è persino una forma di parole costituita in modo tale da inibire la formazione di un sentimento di giudizio, come ad esempio "c'era una volta". L'affermazione verbale include pure parole e espressioni che simboleggiano il tipo di sentimenti fisici necessario a indicare i soggetti logici della proposizione. Ma il linguaggio è sempre ellittico, e dipende per il suo significato dalle circostanze della comunicazione. Per esempio la parola "Cesare" può significare un cucciolo o uno schiavo negro, o il primo imperatore romano.

Si dirà che le entità reali i cui mondi reali includono i soggetti logici di una proposizione giacciono nel "luogo" di quella proposizione. La proposizione è prendibile da essi. Di quelle entità reali che giacciono entro il luogo di una proposizione soltanto alcune la prenderanno positivamente. Ci sono due tipi di sentimenti proposizionali puri, cioè "i sentimenti fantastici" e i "sentimenti percettivi". Questi tipi non sono distinti nettamente, ma i loro esempi estremi funzionano molto diversamente.

3. Un sentimento proposizionale può nascere soltanto in una fase tardiva del processo del soggetto prendente. Perché esso ha bisogno, nelle fasi precedenti: (α) di un sentimento fisico il cui dato oggettivo includa i soggetti logici necessari; (β) di un sentimento fisico che implichi un certo oggetto eterno fra i determinanti della definitezza del suo dato; (γ) del sentimento concettuale di questo oggetto eterno, derivato necessariamente dal sentimento fisico di cui al punto (β), secondo la condizione categoriale IV; e forse (δ) di un sentimento concettuale che sia una reversione del primo sentimento concettuale, secondo la condizione cate-

goriale V, che implica un altro oggetto eterno come suo dato.

Il sentimento fisico, di cui al punto (α) sarà chiamato il "sentimento indicativo"; il sentimento fisico di cui al punto (β) sarà chiamato il "riconoscimento fisico". Il riconoscimento fisico è la base fisica del sentimento concettuale che fornisce la struttura predicativa.

La "struttura predicativa" è o l'oggetto eterno che è il dato del sentimento concettuale di cui al punto (γ), o l'oggetto eterno che è il dato del sentimento concettuale di cui al punto (δ). Nel primo caso, il secondo sentimento concettuale, cioè quello di cui al punto (δ), è irrilevante per la considerazione del sentimento proposizionale. In entrambi i casi, quel sentimento concettuale, il cui dato è la struttura predicativa viene chiamato il "sentimento predicativo".

In questa descrizione dell'origine del sentimento predicativo, noi concordiamo in generale con Locke e Hume, i quali sostengono che ogni sentimento concettuale ha una base fisica. Ma Hume pone il principio che tutti gli oggetti eterni sono sentiti in primo luogo fisicamente, e così dovrebbe ammettere soltanto la produzione del sentimento predicativo di cui al punto (γ).

Tuttavia egli fa due concessioni che sgretolano il suo principio generale. Perché egli ammette la produzione indipendente di "sfumature" intermedie in una scala di sfumature, ed anche di nuovi "modi" di struttura.

Entrambi questi casi sono ammessi in base al principio della "reversione", invocato al punto (δ). Il sentimento proposizionale nasce nella fase più tardiva in cui c'è una integrazione del "sentimento indicativo" con il "sentimento predicativo". In questa integrazione i due dati sono sintetizzati con una duplice eliminazione che interessa entrambi i dati. Le entità reali comprese

nel dato del sentimento indicativo sono ridotte a una semplice molteplicità, in cui ognuna è semplicemente "una" con l'eliminazione dell'oggetto eterno che costituisce realmente la definitezza di quel nesso. Ma l'integrazione le salva da questa semplice molteplicità, collocandole nell'unità di una proposizione che ha una struttura predicativa data. Così le realtà, dapprima sentite come semplici fatti, sono state trasformate in un gruppo di soggetti logici dotati della potenzialità di realizzare una struttura predicativa assegnata. La struttura predicativa è stata anche limitata per eliminazione. Perché, come dato del sentimento concettuale, essa mantiene la propria possibilità di realizzazione rispetto a *assolutamente qualsiasi* entità reale; ma nella produzione le sue possibilità sono limitate *proprio a questi* soggetti logici.

La forma soggettiva del sentimento proposizionale dipenderà dalle circostanze, secondo la condizione categoriale VII. Essa può, o no, implicare la coscienza; può, o no, implicare il giudizio. Implicherà avversione, o attrazione, cioè decisione. La forma soggettiva implicherà la coscienza soltanto quando il contrasto "affermazione-negazione" sia entrato in essa. In altre parole, la coscienza entra nelle forme soggettive dei sentimenti quando quei sentimenti sono accompagnati da un sentimento integrale, il cui dato è il *contrasto* fra un nesso che è, e una proposizione che per sua natura *nega* la decisione della sua verità o falsità. I soggetti logici della proposizione sono le entità reali del nesso. La coscienza è il modo di sentire quel particolare nesso effettivo, in contrasto con la libertà fantastica intorno ad esso. La coscienza può conferire importanza a *ciò che* è la cosa reale oppure a ciò che è l'immaginazione, o ad entrambe.

4. Una proposizione, in quanto tale, è imparziale fra i suoi soggetti prendenti, e di sua natura non determina pienamente le forme soggettive di tali prensioni. Ma i differenti sentimenti proposizionali, aventi la stessa proposizione come dato, in soggetti prendenti differenti, sono largamente diversi secondo le differenze delle loro storie in questi soggetti. Essi possono essere divisi in due tipi principali, chiamati qui rispettivamente "sentimenti percettivi" e "sentimenti fantastici". Questa differenza è fondata sul confronto fra il "sentimento indicativo" da cui i soggetti logici derivano, e il "riconoscimento fisico" da cui deriva la struttura predicativa.

In terzo e ultimo luogo, il sentimento predicativo può essere nato nel soggetto prendente mediante la reversione, secondo il punto (8) della sezione precedente. In questo caso il predicato ha in se stesso qualche elemento che effettivamente contribuisce alla definitezza di quel nesso; ma ha anche alcuni elementi che contrastano con gli elementi corrispondenti del nesso. Questi ultimi elementi sono stati introdotti nella concrenza del soggetto prendente. Il predicato è, così, distolto dalla verità a causa della soggettività del soggetto prendente. Tale sentimento percettivo sarà chiamato "inautentico".

Questi sentimenti fisici sono o identici o differenti. Se essi sono uno ed un solo sentimento, il sentimento proposizionale derivato è chiamato qui un "sentimento percettivo". Perché in questo caso, come si vedrà, la proposizione predica dei suoi soggetti logici un carattere, che deriva dal modo in cui essi sono sentiti fisicamente da quel soggetto prendente.

Se i sentimenti fisici sono differenti, il sentimento proposizionale derivato è chiamato qui un "sentimento fantastico". Perché in questo caso, come si vedrà, la proposizione predica dei suoi soggetti logici un carattere privo di qualsiasi garanzia di rilevanza stretta ai sog-

getti logici. Dal momento che i sentimenti fisici sono complessi, ci sono gradi di differenza fra di essi. Due sentimenti fisici possono essere largamente diversi o quasi identici. Così la distribuzione fra i due tipi di sentimenti proposizionali non è così netta come potrebbe essere. Questa distinzione è resa ancora più confusa qualora si noti che possono nascere tre casi distinti, i quali differenziano i sentimenti percettivi in tre specie, che a loro volta sfumano l'una nell'altra.

Dal momento che stiamo ora trattando dei sentimenti percettivi abbiamo a portata di mano un solo sentimento fisico che riveste il ruolo sia di sentimento indicativo che di riconoscimento fisico. Supponiamo in primo luogo che la struttura predicativa derivi direttamente dal riconoscimento fisico di cui al punto (γ), di modo che non vi sia alcuna reversione, e il punto (δ) sia irrilevante. In questo caso il sentimento proposizionale derivato sarà chiamato un "sentimento percettivo autentico". Tale sentimento, in virtù dei modi della sua produzione, ha come dato una proposizione, il cui predicato è in qualche modo realizzato nel nesso effettivo dei suoi soggetti logici. Così la proposizione sentita propone un predicato derivato dal nesso effettivo e non rifratto dal soggetto pendente. Ma non di meno la proposizione non è necessariamente vera per quanto riguarda il modo in cui essa connette i soggetti logici con il predicato, perché il sentimento fisico primario che il soggetto pendente ha di quel nesso può aver implicato una "tramutazione" secondo la condizione categoriale VI. In questo caso la proposizione ascrive ai suoi soggetti logici il godimento *fisico* di un nesso, con la definizione del suo predicato; mentre quel predicato può essere stato goduto soltanto *concettualmente* da questi soggetti logici. Perciò quello che la proposizione propone come un fatto fisico del nesso era in verità soltanto un fatto mentale. Quando non

lo si comprende per quello che è, nasce l'errore. Tale comprensione appartiene alla forma soggettiva.

Ma se il sentimento fisico non implica alcuna reversione in alcuno stadio, allora il predicato della proposizione è l'oggetto eterno che costituisce la definitezza di quel nesso. In questo caso, la proposizione è vera, senza riserve. Il sentimento percettivo autentico sarà allora chiamato "diretto". Vi sono quindi sentimenti percettivi "indiretti" (quando implicano "reversione"), e sentimenti percettivi "diretti"; i sentimenti di entrambe queste specie sono chiamati "autentici". Nel caso dei sentimenti "autentici", il predicato ha la sua realizzazione nel nesso, fisicamente o idealmente, al di fuori di ogni riferimento al soggetto pendente. I sentimenti inautentici sono sentimenti derivati da una immaginazione "legata", nel senso che c'è una sola base fisica per l'intera produzione, cioè quel sentimento fisico che è tanto il sentimento indicativo quanto il "riconoscimento fisico". L'immaginazione è legata ad un fatto ultimo.

5. I sentimenti fantastici appartengono al caso generale in cui il sentimento indicativo e il riconoscimento fisico differiscono. Ma ci sono gradi di differenza, che possono variare dal caso in cui i due nessi che formano rispettivamente i dati oggettivi dei due sentimenti godano di un'estrema sconnessione remota, sino al caso situato all'altro estremo, in cui i due nessi siano quasi identici. Ma in quanto c'è diversità fra i sentimenti, c'è qualche traccia di immaginazione libera. La proposizione che è il dato oggettivo di un sentimento fantastico ha un predicato derivato, con o senza reversioni, da un nesso che per qualche rispetto differisce dal nesso che fornisce i soggetti logici. Così la proposizione è sentita come una nozione fantastica riguardante i suoi soggetti logici che

non dà alcun suggerimento circa il modo in cui dovrebbe essere sentita. In un soggetto prendente può essere il dato di un sentimento percettivo, e in un altro il dato di un sentimento fantastico. Ma le forme soggettive dei due sentimenti differiranno secondo le differenze delle storie della produzione di questi sentimenti nei loro soggetti rispettivi.

Le forme soggettive dei sentimenti proposizionali sono dominate dalla valutazione, piuttosto che dalla coscienza. In un sentimento proposizionale puro i soggetti logici hanno conservato la loro particolarità indicata, ma hanno perduto i loro modi effettivi di oggettivazione. La forma soggettiva giace nella penombra, fra il sentimento fisico puro e la coscienza chiara che apprende il contrasto fra il sentimento fisico e la possibilità immaginata. Un sentimento proposizionale è un'esca per l'emergenza creativa nel futuro trascendente. Quando essa funziona da esca, il sentimento proposizionale circa i soggetti logici della proposizione può provocare, in una fase successiva, una decisione che implichi la intensificazione di qualche sentimento fisico dei soggetti del nesso. Così secondo le varie condizioni categoriali, le proposizioni intensificano, attenuano, inibiscono o tramutano senza entrare necessariamente nella coscienza chiara, o avere a che fare con un giudizio.

Ne segue che nella ricerca della verità persino i sentimenti fisici debbono essere criticati, dal momento che la loro evidenza non è definitiva senza un'analisi della loro produzione. Questa conclusione conferma semplicemente quello che è un luogo comune in ogni indagine scientifica, cioè che non possiamo mai muovere da una certezza dogmatica. Tale certezza è sempre un ideale, al quale ci approssimiamo come risultato di un'analisi critica. Quando abbiamo verificato che dipendiamo da un sentimento percettivo autentico, la cui produzione non

implica alcuna reversione, allora sappiamo che la proposizione che è il dato di quel sentimento è vera. Non può esservi quindi nessuna garanzia immediata della verità di una proposizione, nel modo della produzione del sentimento proposizionale, senza un esame critico di quel modo di produzione.

Il sentimento dovrà essere I) percettivo, II) autentico e III) diretto, nel significato definitivo che è stato assegnato nella sezione precedente a ciascuna di queste condizioni. La proposizione che è il dato di un sentimento fantastico può essere vera. Bisogna ora considerare i due problemi della produzione della coscienza nelle forme soggettive del sentimento e del giudizio intuitivo di una proposizione, indipendentemente dal modo della produzione del sentimento di essa.

6. Il linguaggio, di solito, è sempre ambiguo riguardo all'esatta proposizione che esso indica. Il linguaggio parlato è semplicemente una serie di suoni stridenti. La sua funzione è (α) far nascere nel soggetto prendente qualche sentimento fisico che indichi i soggetti logici della proposizione, (β) far nascere nel soggetto prendente qualche sentimento fisico che sostenga la parte del "riconoscimento fisico", (γ) provocare la sublimazione del "riconoscimento fisico" nel "sentimento predicativo" concettuale, (δ) provocare la integrazione del sentimento indicativo e del sentimento predicativo nel sentimento proposizionale richiesto. Ma in questa funzione complessa c'è sempre un riferimento tacito all'ambiente dell'occasione dell'enunciazione. Consideriamo l'esempio tradizionale: "Socrate è mortale".

Questa proposizione può significare: "egli è mortale". In questo caso la parola "Socrate", nelle circostanze della sua enunciazione, provoca semplicemente il sentimento fisico che indica che cosa sia mortale.

La proposizione può significare: “*egli* è socratico e mortale”; dove “socratico” è un elemento aggiuntivo della struttura predicativa.

Volgiamoci ora alle parole che denotano la struttura predicativa, cioè o “mortale”, o “socratico e mortale”. La minima attenzione basta a rilevare il fatto che è una pura convenzione supporre che ci sia un solo soggetto logico per questa proposizione. La parola “mortale” significa una certa relazione con il nesso generale delle entità reali in *questo* mondo, che è possibile per ogni entità reale. “Mortale” non significa “mortale in un qualsiasi mondo impossibile”; significa “mortale in questo mondo”. V'è perciò un riferimento generale a *questo* mondo reale, in quanto esemplifica uno schema di cose che rendono la “mortalità” realizzabile in esso. La parola “socratico” significa “che realizza il predicato socratico nella società ateniese”. Non significa: “socratico in ogni possibile mondo”; e neppure significa: “socratico in un luogo qualsiasi di questo mondo”; esso significa: “socratico in Atene”. Così “socratico”, come è usato qui, si riferisce a una società di entità reali realizzanti certe proprietà sistematiche generali, tali che il predicato socratico sia realizzabile in quell'ambiente. Inoltre la società “ateniese” richiede che questo mondo reale esemplifichi un certo schema sistematico, mediante il quale “l'essere ateniese” è realizzabile.

Così in un significato dell'espressione: “Socrate è mortale”, i soggetti logici sono un singolo *Egli* (Socrate) e le entità reali di questo mondo reale, che formano una società in cui la mortalità è realizzabile e nella quale è incluso il primo “*Egli*”. Nell'altro significato, sono inclusi fra i soggetti logici anche le entità che formano la società ateniese.

Queste entità reali sono necessarie per la realizzazione della struttura predicativa “socratico e mortale”, e sono

i soggetti logici precisamente indicati. Essi esigono che lo schema generale di *questo* mondo reale sia tale da ammettere sia l'esser ateniese che l'immortalità, e da essere in rapporto con la mortalità.

LE FASI PIÙ ALTE DELL'ESPERIENZA

I. I "sentimenti comparativi" sono il risultato di una integrazione non ancora considerata: i loro dati sono contrasti generici. L'infinita varietà dei sentimenti più complessi va sotto il titolo di "sentimenti comparativi".

Dobbiamo ora esaminare due tipi semplici di sentimenti comparativi. Un tipo nasce dall'integrazione di un "sentimento proposizionale" con il "sentimento indicativo", da cui in parte deriva. I sentimenti di questo tipo saranno chiamati "sentimenti intellettuali". Questo tipo di sentimenti comparativi è suddiviso in due specie: una specie consiste di "percezioni coscienti"; e l'altra specie di "giudizi intuitivi". Le forme soggettive dei giudizi intuitivi implicano anch'esse la coscienza. Così le "percezioni coscienti" e i "giudizi intuitivi" sono ugualmente "sentimenti intellettuali". I sentimenti comparativi dell'altro tipo sono chiamati "scopi fisici". Un tale sentimento nasce dall'integrazione di un sentimento concettuale con il sentimento fisico basilare da cui deriva, o direttamente secondo la condizione categoriale IV (la categoria della valutazione concettuale), o indirettamente secondo la condizione categoriale V (la categoria della reversione concettuale). Ma questa integrazione è di tipo più primitivo di quella che produce, con lo stesso sentimento fisico basilare, la specie dei sentimenti pro-

posizionali, detti "percettivi". Le forme soggettive di questi scopi fisici sono o "attrazioni" o "avversioni". Le forme soggettive degli scopi fisici non implicano la coscienza, a meno che questi sentimenti acquistino un'integrazione con le percezioni coscienti o con i giudizi intuitivi.

2. In un sentimento intellettuale il dato è il contrasto generico fra un nesso di entità reali e una proposizione i cui soggetti logici sono membri del nesso. In ogni contrasto generico l'unità nasce dal funzionamento duplice di certe entità che sono il comportamento di ognuno dei fattori in contrasto. Questa unità esprime la conformità alla seconda condizione categoriale (la categoria della identità oggettiva). Il "soggetto" comune dei due sentimenti effettua un'integrazione, mediante cui ognuna di queste entità reali ottiene il suo ruolo di duplice funzionamento in un contrasto generico. Come elemento del soggetto nessuna entità reale oggettivata può sostenere due parti separate. Soltanto una parte può essere analizzata. Così, quello che nella produzione è descrivibile come una coppia di modi distinti di funzionamento di ogni entità reale, rispettivamente nei due fattori del contrasto generico, si realizza nel soggetto come un unico ruolo con un duplice aspetto. Questo duplice aspetto è unificato come "contrasto". Quest'unica parte analizzabile comprende in sé il contrasto fra il bruto fatto, cioè quello che l'entità oggettivata in questione fornisce al nesso oggettivato nel sentimento fisico, e la semplice potenzialità, che la stessa entità reale possiede, di sostenere la parte assegnatale nella struttura predicativa della proposizione, quando eventualmente la proposizione si realizza. Questo contrasto è quello che è stato chiamato il "contrasto affermazione-negazione". Esso è il contrasto tra l'affermazione di un fatto oggettivato nel sentimento fisico, e la semplice potenzialità, che è la negazione di ta-

le affermazione, nel sentimento proposizionale. È il contrasto tra "di fatto" e "forse", rispetto ai casi particolari di questo mondo reale. La forma soggettiva del sentimento di questo contrasto è la coscienza. Così, nell'esperienza, la coscienza nasce ad opera dei sentimenti intellettuali, in proporzione alla varietà e intensità di tali sentimenti. Ma, in conformità con la settima condizione categoriale (la categoria dell'armonia soggettiva), le forme soggettive che nascono come fattori di qualsiasi sentimento partecipano, nella soddisfazione finale, all'unità di tutti i sentimenti, e tutti i sentimenti acquistano la loro misura di irradiazione nella coscienza.

Questa descrizione è in accordo con i semplici fatti della nostra esperienza cosciente. La coscienza va e viene; e persino nei suoi momenti di maggiore lucidità c'è una piccola regione focale di illuminazione chiara, e una regione crepuscolare di esperienza, che parla, in una debole apprensione, di una esperienza intensa. La semplicità della coscienza chiara non dà la misura della complessità dell'esperienza completa. Inoltre questo carattere della nostra esperienza suggerisce che la coscienza è il coronamento dell'esperienza, solo occasionalmente raggiunto, e non la sua base necessaria.

3. Un sentimento è chiamato una "persuasione", o si dice che include un elemento di "persuasione", quando il suo dato è una proposizione, e la sua forma soggettiva include, come elemento definitorio della struttura emotiva, una certa forma, od oggetto eterno associato con qualche gradazione di intensità. Questo oggetto eterno è il "carattere della persuasione". Quando questo carattere entra nella struttura emotiva, allora, a seconda dell'intensità contenuta, il sentimento, quale che esso sia, è in qualche misura una persuasione.

Locke, nel suo *Saggio*, insiste su questa variazione dell'intensità del carattere della persuasione. Egli scrive

(IV, XV, 3): "L'accettazione che la mente fa di questo tipo di proposizioni viene chiamata 'persuasione', 'assenso', 'opinione', ossia è l'ammissione o il rifiuto di una proposizione come vera, in base ad argomenti o prove che ci sembrano tali da persuaderci a riceverla come vera, senza una conoscenza certa che essa sia tale. E qui sta la differenza fra la probabilità e la certezza, la fede e la conoscenza, che in ogni parte della conoscenza c'è intuizione; ogni idea immediata, ogni passaggio ha la sua connessione visibile e certa: non così nella persuasione."

La distinzione lockiana fra certezza e persuasione incerta è ammirevole. Ma non è affatto così importante come sembra. Perché non è l'intuizione immediata che ci interessa di solito. Le parole non fanno che registrarne il ricordo. Se la registrazione verbale di un ricordo richiami alle nostre menti una proposizione vera deve sempre essere materia di grande incertezza. Di conseguenza il nostro atteggiamento verso un'intuizione immediata, mentre passiamo nel limbo dove ci basiamo su una registrazione incerta, deve essere quella dei gladiatori: "*morituri te salutamus*". Bisogna capire che non stiamo parlando della probabilità oggettiva di una proposizione, che esprima la sua relazione con certe altre proposizioni. La relativa fermezza della persuasione è un fatto psicologico che può, o no, essere giustificato dall'evidenza oggettiva. Questo carattere di persuasione riceve varie forme nella fusione con la coscienza, derivate dai vari tipi dei sentimenti intellettuali.

4. Una percezione cosciente è il sentimento di quello che è rilevante al fatto immediato, in contrasto con la sua potenziale irrilevanza. Questa descrizione generale deve ora essere spiegata nei particolari.

Le "percezioni coscienti" sono di tale importanza che

vale la pena di verificare l'intera sequenza della loro produzione. Si vedrà allora che esse implicano modi diversi di produzione, e che alcuni di questi modi producono percezioni errate. Così la critica delle percezioni coscienti ha la stessa importanza che la critica dei giudizi, intuitivi e inferenziali.

In primo luogo, c'è un sentimento fisico basilare da cui l'intera sequenza dei sentimenti trae origine nel "soggetto" in questione. Da questo sentimento fisico, nasce il sentimento proposizionale del tipo chiamato "perceptivo". La percezione cosciente è il sentimento comparativo che nasce dalla integrazione del sentimento perceptivo con il sentimento fisico originale.

Nella descrizione dell'origine del sentimento "perceptivo" (parte III, cap. IV, sez. IV), i vari tipi di tali sentimenti sono analizzati prima in sentimenti "autentici" e sentimenti "inautentici"; e in secondo luogo i sentimenti "autentici" sono analizzati in sentimenti "diretti" e in sentimenti "indiretti". Se non vi sono altre condizioni un sentimento perceptivo diretto sente i propri soggetti logici come potenzialmente investiti di un predicato che esprime un carattere intrinseco del nesso, che è il dato iniziale del sentimento fisico; questa affermazione è anche vera di un sentimento indiretto, ad una condizione. La condizione è che i sentimenti concettuali secondari, *avuti dal nesso* a causa della reversione (cfr. la condizione categoriale V), siano stati tramutati in modo da essere sentiti nel "soggetto" (il soggetto finale della percezione cosciente), come se fossero stati fatti fisici del nesso. Naturalmente tale tramutazione del sentimento fisico nasce soltanto quando nessuna incompatibilità è implicata.

Così, in generale, un sentimento fisico tramutato nasce soltanto come il risultato di un processo complesso di incompatibilità e inibizioni. Fuori dalle circostanze ec-

cezionali che si possono trovare soltanto in alcuni organismi di alto livello, la tramutazione rende conto soltanto dei sentimenti fisici di intensità trascurabile. È comunque importante notare che persino i sentimenti fisici autentici possono distorcere il carattere del nesso sentito, tramutando il concetto sentito nel fatto fisico sentito. In questo modo i sentimenti percettivi autentici possono introdurre un errore nel pensiero; e i sentimenti fisici tramutati possono introdurre una novità nel mondo fisico. Tale novità può essere felice o disastrosa. Ma il fatto è che la novità nel mondo fisico, e l'errore nel sentimento percettivo autentico, nascono mediante il funzionamento concettuale, secondo la categoria della reversione.

Mettendo da parte il caso in cui questi sentimenti percettivi tramutati hanno importanza, consideriamo il soggetto prendente, con il suo sentimento percettivo diretto. Il soggetto ha la sua fase concrescente che implica due fattori, il sentimento fisico originale e il sentimento percettivo derivato. Nel primo fattore il nesso, sentito fisicamente, è oggettivato attraverso i legami fisici che gli sono propri. Non ci sono incompatibilità fra il fatto e il concetto rovesciato, così da produrre attenuazione. Il dato oggettivo è perciò sentito con le intensità che gli sono proprie, trasmesse alla forma soggettiva del sentimento fisico. L'altro fattore dell'integrazione è il sentimento "percettivo". Il dato di questo sentimento è la proposizione, che ha come suoi soggetti logici le entità reali del nesso, e i cui predicati derivano anche dal nesso. L'intera produzione di questo sentimento percettivo ha la sua unica base nel sentimento fisico, che sostiene la parte sia di "sentimento indicativo" che di "riconoscimento fisico" (cfr. parte III, cap. IV, sez. III).

L'integrazione dei due fattori nella percezione cosciente mette così il nesso come fatto di fronte alla potenzialità

che da esso deriva, ad esso si limita ed in esso è esemplificata. Questo confronto è il contrasto generico che è il dato oggettivo del sentimento integrale. La forma soggettiva assume così la vivida coscienza immediata di quello che il nesso realmente è nel modo della potenzialità realizzata. Nella terminologia humana: c'è una "impressione" della massima "forza e vivacità".

Ci sono perciò due garanzie immediate della correttezza di una percezione cosciente: una è la prova humana della "forza e vivacità", e l'altra è la illuminazione da parte della coscienza dei vari sentimenti inclusi nel processo. Così il fatto che il sentimento fisico non abbia tramutato il concetto in un legame fisico è aperto alla verifica. Nessuna di queste due prove è infallibile. C'è anche la prova a posteriori, che il futuro si conformi alle aspettative che derivano da questa assunzione. Quest'ultima prova può essere realizzata soltanto dalle occasioni future della vita di un oggetto durevole, il percipiente durevole.

Bisogna osservare che ciò che è dubbio non è la percezione immediata di un nesso che sia un frammento del mondo reale. L'elemento che si può mettere in dubbio è la definizione di questo nesso da parte di un predicato osservato.

Un sentimento percettivo inautentico nasce nel soggetto quando la sua produzione concettuale da parte del sentimento fisico basilare passa allo stadio secondario della produzione di un sentimento predicativo. Il sentimento fisico può, o no, aver anche subito la perdita della rilevanza diretta, a causa della derivazione dalle reversioni concettuali del nesso. Ma in qualsiasi caso il soggetto, col proprio processo di reversione, ha procurato ai soggetti logici un predicato che non ha alcuna rilevanza immediata col nesso, sia come fatto fisico che come funzionamento concettuale del nesso. Così il sentimento

comparativo che integra il sentimento fisico con il sentimento percettivo inautentico ha per proprio dato il contrasto generico del nesso con una proposizione, i cui soggetti logici comprendono le realtà del nesso, e il cui predicato in parte si accorda colla complessa struttura esemplificata dal nesso e in parte ne discorda. È questo il caso reale della percezione cosciente di una proposizione a cui si arrivi con l'immaginazione che riguarda il nesso e sia in disaccordo con i fatti. Il caso, in effetti, è piuttosto analogo ai sentimenti intellettuali della seconda specie, cioè ai giudizi intuitivi. Ma a causa dell'uso di un sentimento fisico basilare, nella doppia funzione di sentimento indicativo e di ricordo fisico, la proposizione del sentimento comparativo avrà qualche cosa della rilevanza vivida al nesso proprio dello stesso sentimento, che sorge nel caso delle percezioni autentiche. Praticamente, comunque, questo caso è un giudizio intuitivo in cui c'è coscienza di una proposizione come errata.

5. Il termine "giudizio" si riferisce a tre fra le specie dei sentimenti comparativi di cui ci occupiamo. In ognuno di questi sentimenti il dato è il contrasto generico fra un nesso oggettivato e una proposizione i cui soggetti logici costituiscono il nesso. Le tre specie sono composte I) di quei sentimenti nella "forma affermativa", II) di quei sentimenti nella "forma negativa" e III) di quei sentimenti nella "forma della sospensione".

In tutte e tre le specie di contrasto sentito il dato ottiene la propria unità a causa dell'identità oggettiva delle entità reali situate da entrambi i lati del contrasto. Nella "forma affermativa" c'è un altro fondamento dell'unità a causa dell'identità della struttura del nesso oggettivato con il predicato. Nella "forma negativa" quest'ultimo fondamento dell'unità è sostituito da un contrasto che implica una diversità incompatibile. Nella

"forma della sospensione", il predicato non è identico, né incompatibile con la struttura. Esso è diverso da, e compatibile con la struttura del nesso in quanto oggettivato: il nesso, nella propria esistenza "formale", può, o no, esemplificare in effetti sia la struttura che il predicato. In questa specie di sentimento comparativo c'è perciò contrasto fra la struttura e il predicato, senza incompatibilità.

Nei giudizi intuitivi, come è stato dichiarato, il sentimento comparativo è l'integrazione del sentimento di un nesso con un sentimento proposizionale, i cui soggetti logici sono le entità reali del nesso. Per quanto riguarda questa descrizione generale i giudizi intuitivi e le percezioni coscienti non differiscono, e sono perciò messi nella medesima classe dei sentimenti "intellettuali". Ma nel caso dei giudizi intuitivi c'è un processo più complesso di produzione. Ci sono due sentimenti fisici distinti, il sentimento indicativo e il ricordo fisico (parte III, cap. IV, sez. III). Il sentimento predicativo trae la sua origine dal ricordo fisico, sia immediatamente secondo la condizione categoriale IV o mediatamente secondo la condizione categoriale V. L'integrazione del sentimento predicativo con il sentimento indicativo produce i "sentimenti fantastici" (cfr. parte III, cap. IV, sez. V). Questi sono i sentimenti proposizionali in cui i soggetti logici della dottrina derivano dai sentimenti indicativi, e la struttura predicativa deriva dal ricordo fisico. Questi due sentimenti fisici possono essere relativamente sconnessi nella loro produzione. Così il sentimento fantastico può non avere nella sua forma soggettiva alcuna propensione alla persuasione o alla mancanza di persuasione; o, se c'è una tale propensione, l'intensità dell'emozione può essere leggera.

Il giudizio intuitivo è il sentimento comparativo, il cui dato è costituito dal contrasto generico fra il nesso

incluso nel sentimento indicativo e la proposizione inclusa nel sentimento fantastico. Entro questo contrasto generico ogni entità reale inserisce il contrasto del suo duplice funzionamento.

Un modo di funzionamento consiste nella struttura esemplificata del nesso, e l'altro modo è il suo funzionamento nella struttura potenziale della proposizione. Se, in aggiunta al contrasto fra l'esemplificazione e la potenzialità, c'è identità riguardo alla struttura e al predicato, allora per la categoria dell'unità oggettiva c'è anche il singolo oggetto eterno complesso nei suoi due modi del funzionamento, cioè come esemplificato e come potenziale. In questo caso la proposizione è coerente con il nesso e questa coerenza è la sua verità. Così la "verità" è l'assenza di incompatibilità e di qualsiasi "contrasto materiale" nelle strutture del nesso e della proposizione in contrasto generico. L'unico contrasto che implichi la categoria della diversità oggettiva è semplicemente quello fra l'esemplificazione e la potenzialità, e sotto ogni altro rispetto la coerenza è governata dalla categoria dell'identità oggettiva.

Se un contrasto nasce sotto qualsiasi altro rispetto che non sia quello fra l'esemplificazione e la potenzialità, allora le due strutture non sono identiche. In tal caso la proposizione, in qualche senso importante o non importante, non è sentita come vera.

Si noterà che il giudizio intuitivo nella sua forma soggettiva si conforma a ciò che si dà a sentire nel suo dato. Così l'errore non può nascere dalla forma soggettiva dell'integrazione che costituisce il giudizio. Ma può nascere perché il sentimento indicativo, che è uno dei fattori integrati, può nella sua origine aver implicato la reversione.

Così l'errore nasce a causa delle operazioni che giac-

ciano al di sotto della coscienza, sebbene esse possano emergere nella coscienza ed essere aperte alla critica.

Infine, ciò che differenzia un giudizio intuitivo da una percezione conscia è che una percezione conscia è il risultato di un processo produttivo quanto più possibile ristretto al fatto percepito coscientemente. Ma la distinzione fra le due specie non è assoluta. Fra le percezioni coscienti noi troviamo tramutazioni per cui i concetti posseduti dal nesso sono tramutati nei sentimenti fisici del nesso, e anche sentimenti proposizionali inautentici in cui è sorta una proposizione con un predicato "rovesciato". In questi casi le percezioni coscienti assumono il carattere generale di giudizi intuitivi. D'altro lato la diversità fra i due sentimenti fisici — quando essi sono diversi — può essere trascurabile. Il nesso che è il dato di uno può essere praticamente identico con il nesso che è il dato dell'altro. In tale caso un giudizio intuitivo si avvicina a una percezione cosciente. L'analisi sommaria degli stadi della produzione di un giudizio intuitivo è I) il "ricordo fisico" e il "sentimento indicativo", II) il "sentimento predicativo", derivante dal ricordo fisico, III) il "sentimento fantastico", derivante dall'integrazione del sentimento "predicativo" con il "sentimento indicativo", IV) il giudizio intuitivo, derivante dall'integrazione del "sentimento fantastico" col sentimento indicativo.

È un grande errore descrivere la forma soggettiva di un giudizio intuitivo come necessariamente includente una persuasione o mancanza di persuasione definita circa la proposizione. Nascono tre casi. Il contrasto generico che è il dato del giudizio intuitivo può mostrare il predicato della proposizione esemplificato nel nesso oggettivato. In questo caso, la forma soggettiva includerà una persuasione definita. Secondariamente il predicato può essere mostrato come incompatibile con gli oggetti eterni esemplificati nel nesso oggettivato. In questo ca-

so, la forma soggettiva includerà una mancanza di persuasione definitiva. Ma c'è un terzo caso, che è di fatto il più comune: il predicato può essere mostrato come irrilevante, interamente o parzialmente, agli oggetti eterni esemplificati nel nesso oggettivo. In questo caso la forma soggettiva non mostra necessariamente né persuasione né mancanza di persuasione. Essa può includere l'una o l'altra di queste decisioni, ma non lo fa necessariamente. Questo terzo caso sarà chiamato il caso del "giudizio sospeso". Pertanto un giudizio intuitivo può essere una persuasione o una mancanza di persuasione o un giudizio sospeso. Spetta talora al processo inferenziale di mutare un giudizio sospeso in una persuasione o in una mancanza di persuasione, per quanto riguarda la soddisfazione finale.

Ma la funzione principale dei sentimenti intellettuali non è né la persuasione né la mancanza di persuasione, e neppure la sospensione del giudizio. La funzione principale di questi sentimenti è di elevare l'intensità emotiva che accompagna le valutazioni dei sentimenti concettuali inclusi, e degli scopi più fisici, che sono più primitivi di qualsiasi sentimento intellettuale. Esse compiono questa funzione mediante la chiarezza, con cui costringono la valutazione astratta entro i limiti dell'espressione delle possibilità rilevanti ai soggetti logici definiti. In quanto questi soggetti logici, a causa di altre pressioni, sono soggetti di interesse, la proposizione diviene una esca per il condizionamento dell'azione creativa.

In altre parole la sua pressione effettua una modificazione della tendenza soggettiva.

I sentimenti intellettuali sono, nella loro funzione primaria, una concentrazione di attenzione che implica un aumento di importanza. Questa concentrazione di attenzione introduce inoltre la critica degli scopi fisici, che è il giudizio intellettuale di verità o falsità. Ma i sentimenti intellettuali non possono essere compresi se non

si ricorda che essi già trovano al lavoro "scopi fisici" più primitivi di loro. La coscienza segue, e non precede, l'entrata delle pressioni concettuali degli universali rilevanti.

6. È evidente che un giudizio affermativo è strettamente analogo a una percezione cosciente. Una percezione cosciente è un tipo molto semplificato di giudizio intuitivo affermativo; e un giudizio intuitivo affermativo diretto è un caso molto sofisticato di percezione cosciente. La differenza fra i due ha la sua origine nel fatto che una implica un sentimento percettivo, e l'altro un sentimento fantastico. I soggetti logici della proposizione che è sentita appartengono a un solo gruppo di entità reali. Ma due sono i gruppi di entità reali inclusi nella formazione di un sentimento fantastico. Uno solo di questi gruppi provvede i soggetti logici della proposizione che è sentita; l'altro gruppo è alla fine eliminato nel processo della produzione. La differenza fra i due sentimenti, il sentimento percettivo e il sentimento fantastico, non consiste perciò nella proposizione che è sentita. Essa sta nelle strutture emotive dei due sentimenti. In entrambi i casi questa struttura emotiva deriva dal processo di produzione. Nel caso del sentimento percettivo la struttura emotiva riflette la stretta connessione del predicato con i soggetti logici, in tutto quanto il processo di produzione. Nel caso del sentimento fantastico questa struttura emotiva riflette la sconnessione iniziale del predicato dai soggetti logici. Questo esempio illustra il fatto che, nell'integrazione dei sentimenti, i componenti eliminati dal materiale del sentimento integrale possono tuttavia lasciare il proprio segno sulla struttura emotiva. Il trionfo della coscienza sopraggiunge con il giudizio intuitivo negativo. In questo caso c'è un sentimento cosciente di quello che potrebbe essere, e non è. Il senti-

mento riguarda direttamente le prensioni negative definite che il soggetto possiede. Esso è il sentimento dell'assenza, e sente questa assenza come prodotta dall'esclusione definita di quello che è realmente presente. Così il carattere esplicito della negazione, che è la caratteristica peculiare della coscienza, raggiunge qui il suo massimo.

Questi due casi di giudizio intuitivo, cioè il giudizio intuitivo affermativo e il giudizio intuitivo negativo, sono relativamente rari. Questi due casi di giudizio intuitivo, insieme con la percezione cosciente corrispondono a ciò che Locke chiama "coscienza". La sezione lockiana (IV, XIV, 4), dedicata a questo argomento è abbastanza breve perché possa essere citata completamente: "*Giudicare è presumere che le cose siano così senza percepirlo...* Così la mente ha due facoltà che dialogano intorno alla verità e alla falsità.

"*Primo.* La conoscenza mediante la quale essa certamente percepisce, ed è indubbiamente soddisfatta dall'accordo o disaccordo di qualsiasi idea.

"*Secondo.* Il giudizio, che è il collegare le idee, o separarle l'una dall'altra nella mente, quando il loro accordo o disaccordo certo non è percepito ma soltanto presunto, cioè, come dice la parola, assunto per tale prima che appaia con certezza. E se le unisce o separa come le cose realmente stanno, il giudizio è giusto".

Ciò che Locke chiama giudizio è detto qui "giudizio inferenziale".

Il processo della produzione di un giudizio sospeso consiste I) nel "ricordo fisico" e nel "sentimento indicativo", II) nella "immaginazione concettuale", derivata dal "ricordo fisico", III) nell'"immaginazione proposizionale", derivante dall'integrazione del "sentimento indicativo" con l'"immaginazione concettuale", IV) nel "giudizio sospeso", derivante dall'integrazione del "sentimento integrativo" con l'"immaginazione propo-

sizionale", essendo tale la relazione tra il predicato oggettivante e la pratica immaginata da precludere entrambi i casi di giudizio diretto.

Il giudizio sospeso consiste così nell'integrazione del sentimento immaginativo con il sentimento indicativo, nel caso in cui il predicato immaginato non riesca a trovare un'identificazione con il predicato oggettivante, o con una parte di esso; ma trovi bensì un contrasto compatibile con esso. Esso è il sentimento del contrasto compatibile fra quello che i soggetti logici *sono* evidentemente, e quello che gli stessi soggetti per di più *possono essere*. Questo giudizio sospeso è la nostra coscienza delle limitazioni implicite nella oggettivazione. Se, nel confronto di un sentimento fantastico con il fatto, noi conoscessimo semplicemente ciò che è e ciò che *non* è allora non dovremmo avere alcun fondamento per scoprire il lavoro che l'oggettivazione compie nell'effettuare la omissione delle costituzioni formali delle cose. La conoscenza aggiuntiva della compatibilità di quello che immaginiamo con quello che sentiamo fisicamente dà questa informazione. Non dobbiamo semplificare eccessivamente le costituzioni formali del livello più alto degli atti della concrenza interpretando un giudizio sospeso come se fosse un giudizio negativo. Il nostro intero progresso nella teoria scientifica, e persino nella sottigliezza dell'osservazione diretta, dipende dall'uso dei giudizi sospesi. Bisogna notare che un giudizio sospeso non è un giudizio di probabilità. Esso è un giudizio di compatibilità. Il giudizio ci dice ciò che *può* costituire un'informazione aggiuntiva riguardo alle costituzioni formali dei soggetti logici, informazione che non è né inclusa né esclusa dalla nostra percezione diretta. Questo è un giudizio di fatto che riguarda proprio noi. I giudizi sospesi sono armi essenziali per il progresso scientifico. Ma nei giudizi intuitivi la struttura emotiva può essere dominata

dall'indifferenza per la verità o la falsità. Abbiamo allora "immaginazione cosciente". Sentiamo il mondo reale con l'attribuzione cosciente di predicati fantastici, siano essi veri o falsi.

Quando paragoniamo questi tre casi del giudizio intuitivo (che implica attenzione alla verità) con l'immaginazione cosciente (che implica mancanza di attenzione alla verità) cioè col "sentimento attributivo", notiamo che, eccetto che nel caso dei giudizi negativi, il dato dell'immaginazione cosciente è identico con il dato del giudizio corrispondente. Non di meno, i sentimenti sono molto differenti nelle loro strutture emotive.

Una struttura emotiva è dominata dall'indifferenza alla verità. Questa indifferenza alla verità può essere altrimenti espressa come una prontezza ad eliminare la vera struttura oggettivante esemplificata nel dato oggettivo del sentimento fisico in questione; mentre l'attenzione alla verità è semplicemente il rifiuto di eliminare questa struttura. Ma questi elementi emotivi delle forme soggettive non sono dettati da alcuna diversità dei dati dei due sentimenti. Perché, eccetto che nel caso del giudizio negativo diretto, il dato è lo stesso in entrambi i tipi di sentimento. La forma emotiva di un sentimento non può essere semplicemente dedotta dal dato sentito, sebbene essa abbia una relazione stretta con esso. La struttura emotiva della forma soggettiva di ogni sentimento nasce dalla tendenza soggettiva che domina l'intero processo concrescente. Gli altri sentimenti del soggetto possono essere concepiti come agenti catalizzatori. Essi sono intellettualmente separabili dal sentimento in questione. Ma quel sentimento è di fatto il risultato della tendenza soggettiva del soggetto che è il suo luogo; e la struttura emotiva è il modo particolare in cui il soggetto asserisce se stesso in questo sentimento. Questa spiegazione della condizione della struttura emotiva è sem-

plicemente un'applicazione della dottrina che un sentimento si appropria di elementi dell'universo, che in se stessi sono altri dal soggetto; e assorbe questi elementi nella effettiva costituzione interna del suo soggetto, sintetizzandoli nell'unità di una struttura emotiva che ne esprime la soggettività.

Questa dipendenza reciproca della struttura emotiva di un sentimento dagli altri sentimenti dello stesso soggetto può essere detta la "sensibilità reciproca" dei sentimenti. Essa è anche un aspetto dell'incurabile "particolarità" di un sentimento, nel senso che nessun sentimento può essere astratto dal suo soggetto.

7. Gli "scopi fisici" costituiscono un tipo di sentimenti comparativi più primitivo del tipo dei sentimenti intellettuali. In generale, sembra che i sentimenti intellettuali siano così trascurabili da ottenere importanza soltanto in entità reali eccezionali. Non abbiamo nessun mezzo di provare questa assunzione in modo cruciale. È però l'assunzione che si fa comunemente; e perciò si può presumere che ci sia qualche evidenza che persuade la gente ad abbracciare questa dottrina. Ma in effetti non è mai stata addotta alcuna testimonianza, in un modo o nell'altro. Sappiamo che ci sono alcune poche entità alla superficie di questa terra dotate di sentimenti intellettuali; e questa è tutta la nostra conoscenza, per quanto riguarda le entità temporali.

Nel tipo più primitivo di sentimenti comparativi l'indeterminazione circa il loro accesso, così prominente nei sentimenti intellettuali, è l'aspetto dell'oggetto eterno che è spinto nello sfondo. In tale tipo di scopi fisici l'integrazione di un sentimento fisico e di un sentimento concettuale non implica la riduzione del dato oggettivo del sentimento fisico ad una molteplicità di semplici soggetti logici.

Il dato oggettivo rimane il nesso che *esso* è, esemplificante gli oggetti eterni il cui accesso costituisce la sua definitezza. Inoltre l'indeterminatezza riguardo ai suoi accessi è eliminata dall'oggetto eterno che è il dato del sentimento fisico. Nel sentimento comparativo integrale il dato è il contrasto del dato concettuale con la realtà del nesso oggettivato.

Il sentimento fisico è il sentimento di un fatto reale; il sentimento concettuale è la valutazione di una possibilità astratta. Il nuovo dato è la compatibilità o incompatibilità del fatto sentito con l'oggetto eterno quale dato del sentimento. Questa sintesi di un'astrazione pura con un fatto reale, presente al sentimento, è un contrasto generico. Riguardo agli scopi fisici, lo schema cosmologico qui sviluppato richiede che noi sosteniamo che tutte le entità reali includono scopi fisici. La costanza degli scopi fisici spiega la persistenza dell'ordine naturale, in particolare degli "oggetti durevoli". La catena degli stadi in cui uno scopo fisico ha origine è piú semplice che nel caso dei sentimenti intellettuali: I) c'è un sentimento fisico, II) viene generato il correlato concettuale primario del sentimento fisico, secondo la condizione categoriale IV; III) questo sentimento fisico è integrato col suo correlato concettuale per formare lo scopo fisico. Tali scopi fisici sono chiamati scopi fisici del primo tipo.

In tale scopo fisico il dato è il contrasto generico fra il nesso, sentito nel sentimento fisico, e l'oggetto eterno, valutato nel sentimento concettuale. Questo oggetto eterno è anche esemplificato come la struttura del nesso. Così la valutazione concettuale si conclude ora nel sentimento del nesso, che esemplifica l'oggetto eterno valutato in quanto compare nel contrasto generico. Questa valutazione secondo il sentimento fisico arricchisce la creatività trascendente del carattere dell'attrazione o del-

l'avversione. Il carattere dell'attrazione assicura la riproduzione del sentimento fisico, come un elemento nell'oggettivazione di un soggetto, al di là di se stesso. Tale riproduzione può essere deviata dall'oggettivazione incompatibile derivante dagli altri sentimenti. Ma un sentimento fisico, la cui valutazione produce un'attrazione, è perciò stesso un elemento con qualche forza di persistere nel futuro, al di là del proprio soggetto. Esso è sentito e rivissuto lungo una sequenza di occasioni che formano un oggetto durevole. Infine questa catena di trasmissione incontra incompatibilità ed è attenuata, o modificata, o esclusa da un'ulteriore durata.

Quando c'è avversione, invece di attrazione, la creatività trascendente assume il carattere di inibire o attenuare l'oggettivazione di quel soggetto sotto l'aspetto di quel sentimento. Così l'avversione tende ad eliminare una possibilità, mediante cui il soggetto stesso potrebbe essere oggettivato nel futuro. Così le attrazioni provocano stabilità; e le avversioni provocano cambiamento, senza alcuna indicazione del tipo di cambiamento. In se stessa un'avversione provoca l'eliminazione del contenuto, e la caduta nella banalità.

Il semplice carattere di pura reviviscenza reattiva, che costituisce il sentimento fisico originale nella sua prima fase, si arricchisce, nella seconda fase, della valutazione che proviene dall'integrazione con il correlato concettuale. In questo modo il carattere bipolare dell'esperienza concrecente procura nel polo fisico il lato oggettivo dell'esperienza, derivante da un mondo reale esterno, e nel polo mentale il lato oggettivo derivante dalla valutazione concettuale soggettiva correlata ai sentimenti fisici. Le operazioni mentali hanno un doppio compito. Esse realizzano nel soggetto immediato la tendenza soggettiva di quel soggetto riguardo alla soddisfazione da ottenersi dai propri dati iniziali. In questo modo la deci-

sione derivante dal mondo reale, che è la causa efficiente è completata dalla decisione incorporata nel fine soggettivo, che è la causa finale. In secondo luogo, gli scopi fisici di un soggetto determinano con le loro valutazioni l'efficienza relativa dei vari sentimenti ad entrare nelle oggettivazioni di quel soggetto, nell'incremento creativo al di là di esso. In questa funzione le operazioni mentali determinano il loro soggetto nel suo carattere di causa efficiente. Così il polo mentale è l'anello grazie al quale la creatività si arricchisce con il duplice carattere della causalità finale, e della causalità efficiente. Il polo mentale è costituito dalle decisioni in virtù delle quali i fatti entrano nel carattere della creatività. Esso non ha connessione necessaria con la coscienza, sebbene, quando ci sia produzione di sentimenti intellettuali, la coscienza entri di fatto nelle forme soggettive.

8. Il secondo tipo di scopi fisici è dovuto alla produzione di reversioni nel polo mentale. È a causa di questo secondo tipo che la vibrazione e il ritmo hanno un'importanza dominante nel mondo fisico. Le reversioni sono i concetti che nascono grazie all'esca del contrasto, come condizione dell'intensità dell'esperienza. Quest'esca è esprimibile come una condizione categoriale.

Condizione categoriale VIII. La categoria dell'intensità soggettiva. La tendenza soggettiva, per cui c'è una produzione di sentimento concettuale, è l'intensità del sentimento (α) nel soggetto immediato, e (β) nel futuro rilevante. Notiamo, in primo luogo I) che l'intensità del sentimento concettuale, dovuto a un qualsiasi accesso realizzato di un oggetto eterno, cresce quando quell'oggetto eterno sia un elemento di un contrasto realizzato fra oggetti eterni, e II) che due o più contrasti possono essere incompatibili per un accesso comune, o possono entrare congiuntamente in un contrasto più alto.

Ne segue che la complessità equilibrata è il risultato di questa categoria finale della tendenza soggettiva. Qui "complessità" significa la realizzazione di contrasti, di contrasti di contrasti, e così via; ed "equilibrio" significa l'assenza di attenuazioni dovute alle eliminazioni di contrasti, che alcuni elementi della struttura potrebbero introdurre ed altri inibire.

V'è così impulso verso la realizzazione del massimo numero di oggetti eterni, colla restrizione che devono essere in condizioni di contrasto. Ma questa restrizione a "condizioni di contrasto" è l'esigenza dell'"equilibrio". Perché "equilibrio" significa qui che nessun oggetto realizzato eliminerà i contrasti potenziali fra gli altri oggetti eterni realizzati. Tali eliminazioni attenuano le intensità del sentimento derivabili dagli accessi dei vari elementi della struttura. Così, per quanto riguarda il soggetto presente immediato, la produzione della valutazione concettuale secondo la categoria IV si applica a una disposizione di accento, tale da rendere massima l'intensità integrale derivabile dall'equilibrio più favorevole. La tendenza soggettiva è la scelta dell'equilibrio tra i materiali dati. Ma ogni singolo elemento dei sentimenti immediati del soggetto concrescente è permeato di sentimenti anticipatori del futuro trascendente, nella sua relazione con il fatto immediato. È questo il sentimento dell'immortalità oggettiva inerente alla natura della realtà. Tali sentimenti anticipatori implicano la realizzazione della rilevanza degli oggetti eterni, come è decisa nella natura primordiale di Dio. Nella misura in cui questi sentimenti crescono negli organismi più alti fino ad intensità rilevanti, ci sono sentimenti effettivi delle altre possibilità più remote. Tali sentimenti sono i sentimenti concettuali che nascono in accordo con la categoria della reversione (categoria IV).

Ma ci deve essere "equilibrio", e l'"equilibrio" è

l'adattamento delle identità e diversità all'introduzione del contrasto, ottenuto evitando le inibizioni per incompatibilità. Così questa fase secondaria, che implica il futuro, introduce la reversione ed è soggetta a questa categoria finale. Ogni sentimento concettuale rovesciato aveva un dato largamente identico con quello del sentimento primario correlato dello stesso polo. In questo modo si provoca la prontezza alla sintesi. Ma l'introduzione del contrasto è ottenuta mediante le differenze, o reversioni, di qualche elemento dei dati complessi. La categoria esprime la regola che tanto ciò che è identico, quanto ciò che è rovesciato, è determinato dalla tendenza ad un equilibrio favorevole. La reversione è dovuta alla tendenza alla complessità, come ad una condizione dell'intensità.

Quando questo sentimento concettuale rovesciato acquista un'intensità relativamente alta di valutazione positiva nella sua forma soggettiva, l'integrazione risultante del sentimento fisico, del sentimento concettuale primario, e del sentimento concettuale secondario produce uno scopo fisico più complesso che nel primo caso, quando il sentimento concettuale rovesciato era trascurabile. Il sentimento fisico è ora valutato nella sua integrazione con il sentimento concettuale primario, nell'integrazione con il sentimento secondario concettuale contrastante, nell'elevazione della gradazione dell'intensità soggettiva mediante l'introduzione del contrasto concettuale, e nella concentrazione di questa intensità più elevata sul sentimento rovesciato, in virtù del fatto ch'è il fattore nuovo che introduce il contrasto. Lo scopo fisico offre così alla creatività un carattere complesso, che è governato I) dalla categoria della reversione concettuale, in virtù della quale nasce il sentimento concettuale secondario; II) dalla categoria della tramutazione, in virtù della quale il sentimento concettuale può essere trasmesso come sentimento

fisico, III) dalla categoria della armonia soggettiva, in virtù della quale le forme soggettive dei due sentimenti concettuali sono adattate in modo da procurare la tendenza soggettiva, e IV) dalla categoria dell'intensità soggettiva, in virtù della quale la tendenza è orientata verso il raggiungimento di un'intensità equilibrata, ad opera di sentimenti integrati in virtù della quasi-identità, e contrastanti in virtù delle reversioni.

Così, nelle occasioni successive di un oggetto durevole in cui l'eredità è governata da questo scopo fisico complesso, il sentimento concettuale rovesciato è trasmesso all'occasione prossima come sentimento fisico, e la struttura del sentimento fisico originale riappare ora come il dato del sentimento concettuale rovesciato. Lungo la sequenza biografica c'è quindi una catena di contrasti nei sentimenti fisici delle occasioni successive. Questa catena è ereditata come un contrasto vivido di sentimenti fisici, e in ogni occasione c'è il sentimento fisico con la sua valutazione primaria in contrasto con il sentimento concettuale rovesciato.

Così un oggetto durevole si arricchisce dell'intensità esaltata del sentimento che nasce dal contrasto fra l'eredità e l'effetto nuovo, e si arricchisce anche dell'intensità esaltata che nasce dall'eredità combinata del carattere stabilmente ritmico dell'intera sua biografia. Esso ha il peso della ripetizione, l'intensità del contrasto, e l'equilibrio fra i due fattori del contrasto. In questo modo va spiegata l'associazione della durata del ritmo e della vibrazione fisica. Essi nascono dalle condizioni di intensità e stabilità. La tendenza soggettiva cerca di allargarsi con i suoi contrasti, entro l'unità di un disegno generale. Un'esperienza intensa è un fatto estetico, e le sue condizioni categoriali debbono essere generalizzate secondo le leggi estetiche delle arti particolari.

Le condizioni categoriali a cui abbiamo fatto appello, possono essere riassunte così: ¹

1) Il nuovo conseguente deve essere graduato nella rilevanza in modo da conservare qualche identità di carattere col suo terreno.

2) Il nuovo conseguente deve essere graduato nella rilevanza in modo da conservare qualche contrasto col suo terreno rispetto a quella stessa identità di carattere.

Questi due principi derivano dalla dottrina che un fatto reale è un fatto di esperienza estetica. Ogni esperienza estetica consiste nel sentimento nascente della realizzazione di un "contrasto nell'identità".

Nell'estensione della descrizione che qui si è data, è stato aggiunto un terzo principio, ossia che le forme nuove entrano dapprima nelle realizzazioni positive come esperienza concettuale, e sono quindi tramutate in esperienza fisica. Ma l'esperienza concettuale non implica in se stessa la coscienza; la sua essenza è la valutazione.

Fra gli scopi fisici e gli scopi coscienti introdotti dai sentimenti intellettuali stanno i sentimenti proposizionali che non hanno acquistato coscienza nelle loro forme soggettive mediante un'associazione con sentimenti intellettuali. Tali sentimenti proposizionali rappresentano uno stadio delle operazioni intellettuali coscienti. Le proposizioni sono esche per i sentimenti, e danno ai sentimenti una definitezza di godimento e di scopo che manca alla nuda valutazione del sentimento fisico nello scopo fisico. In questa nuda valutazione noi abbiamo semplicemente la determinazione dell'efficienza creativa comparativa dei sentimenti componenti le entità reali. In un sentimento proposizionale c'è il "blocco" — o, nel senso originale, l'epoca — della valutazione della struttura predicativa, nella sua rilevanza per i soggetti logici definiti che sono sentiti altrimenti come elementi definiti

¹ Cfr. il mio *Religion in the Making*, cap. III.

dell'esperienza. C'è arresto della struttura emotiva riguardante questo semplice fatto come possibilità, con un acquisto corrispondente di distinzione della sua rilevanza al futuro. La possibilità particolare della creatività trascendente — nel senso del suo incremento da soggetto a soggetto — è stata scelta, mantenuta, e rivestita di emozione. Lo stadio dell'esistenza in cui i sentimenti proposizionali sono importanti, indipendentemente dai sentimenti intellettuali, può essere identificato con lo stadio bergsoniano dell'intuizione pura ed istintiva. Vi sono così tre stadi: lo stadio del puro scopo fisico, lo stadio della pura intuizione istintiva e lo stadio dei sentimenti intellettuali. Ma questi stadi non sono nettamente distinti. Vi sono stadi in cui si danno sentimenti proposizionali, con ogni grado di importanza o di non importanza; vi sono stadi in cui si danno sentimenti intellettuali con ogni grado di importanza o non importanza. Inoltre persino in uno stadio più alto ci sono interi recessi di sentimenti che nella soddisfazione finale acquistano semplicemente le caratteristiche del loro proprio stadio fisico o proposizionale.

PARTE IV

LA TEORIA DELL'ESTENSIONE

SOMMARIO

I - LA DIVISIONE COORDINATA

1. - La divisione genetica è divisione della concrescenza, la divisione coordinata è divisione del concreto; il tempo fisico nasce nell'analisi coordinata della soddisfazione; il processo genetico non è la successione temporale; gli elementi spaziali e temporali del quantum estensionale; il quantum è la regione estensionale; la divisibilità coordinata; l'unità soggettiva indivisibile; le forme soggettive nascono dalla tendenza soggettiva; il mondo come mezzo, estensionalmente divisibile; l'indecisione circa il quantum scelto.
2. - Le divisioni coordinate e i sentimenti; il polo mentale è incurabilmente unico; le forme soggettive delle divisioni coordinate dipendono dal polo mentale, e sono incomprendibili altrimenti; una divisione coordinata è un contrasto, una proposizione è una matrice falsa, ma utile.
3. - La divisione coordinata, il mondo come molteplicità indefinita; l'ordine estensionale, il genere della trasmissione; le relazioni estensionali esterne, la divisione estensionale interna, uno schema basilare; gli *pseudo* sotto-organismi, gli *pseudo* super-organismi, la "connessione estensionale" del Prof. de Laguna.
4. - La connessione estensionale è lo schema sistematico soggiacente alla trasmissione dei sentimenti e alla prospettiva; le condizioni regolative; Cartesio; i gradi delle condizioni estensionali, le dimensioni.
5. - La biforcazione della natura; la pubblicità e la privatezza.
6. - La classificazione degli oggetti eterni; le forme matematiche; i dati sensoriali.
7. - L'eliminazione del soggetto esperiente, l'immediatezza concrescente.

II - LA CONNESSIONE ESTENSIONALE.

1. - La connessione estensionale, descrizione generale.
2. - Le assunzioni, cioè i postulati, cioè gli assiomi e le proposizioni per un sistema deduttivo.
3. - L'astrazione estensionale, gli elementi geometrici, i punti, i segmenti.
4. - I punti, le regioni, i luoghi; l'irrelevanza delle dimensioni.

III - I LUOGHI PIANI

1. - La definizione euclidea di "retta".
2. - La debolezza della definizione euclidea; le rette come la distanza minima, dipendenza dalla misurazione; una nuova definizione delle rette, gli ovali.
3. - La definizione di: rette, luoghi piani, dimensioni.
4. - La contiguità.
5. - Ricapitolazione.

IV - LE TENSIONI

1. - Definizione di una tensione. I sentimenti implicanti i luoghi piani tra le forme di definitezza dei loro dati oggettivi; la "sede" di una tensione; le tensioni e l'atteggiamento fisico; le occasioni elettromagnetiche implicano tensioni.
2. - L'immediatezza di presentazione implica tensioni; la globalità del corpo, la proiezione, la regione focale; la trasmissione delle tensioni corporee, la tramutazione, il percipiente ultimo, l'accento; la proiezione dei dati sensibili, l'efficienza causale tramutata in immediatezza di presentazione; la semplificazione massiccia; i tipi di energia; Hume; il trasferimento simbolico; lo scopo fisico.
3. - L'eliminazione delle irrilevanze, l'attenzione massiccia all'ordine sistematico; il disegno dei contrasti; l'importanza dell'indipendenza contemporanea; il vantaggio rispetto agli oggetti durevoli.

4. - I sistemi strutturali, scartate le variazioni individuali; la materia fisica include luoghi di tensione.
5. - I vari luoghi inclusi; il passato causale, il futuro causale, i contemporanei, le durate, la parte di una durata, il futuro di una durata, la durata presenziale, il luogo di tensione.

V - LA MISURAZIONE

1. - L'identificazione dei luoghi di tensione con le durate è soltanto approssimata; confronto delle definizioni; la sede della tensione, la proiezione; i luoghi di tensione e l'immediatezza di presentazione.
2. - Il luogo di tensione è interamente determinato dalla esperienza; la sede, le proiezioni determinano la regione focale; il corpo animale è l'unico agente della determinazione; la vivida esibizione della potenzialità effettiva del mondo contemporaneo; una nuova definizione di rette spiega questa dottrina; i modi di dire, l'interpretazione dell'osservazione diretta; l'*inspectio*, la *realitas objectiva*, il *judicium* cartesiani.
3. - La dottrina moderna dei campi psicologici privati; le qualità secondarie, i dati sensoriali; l'abbandono della *realitas objectiva* cartesiana; le difficoltà della teoria scientifica, tutte le osservazioni avvengono in campi psicologici privati; un'esemplificazione, Hume; conclusione; la forma matematica, l'immediatezza di presentazione è sterile in un senso, in un altro senso ha una importanza eccezionale.
4. - La misurazione dipende dal computo e dalla permanenza; ciò che è computato, ciò che è permanente; il metro campione permanente e diritto; gli infinitesimi non hanno spiegazione; l'approssimazione alla dirittura, così la dirittura è presupposta; i centimetri computati non sono coincidenti; la dottrina moderna è la possibilità della coincidenza; la critica della dottrina; la coincidenza è la *prova* della congruenza, non il *significato*; l'uso dello strumento non verificato; la teoria dei campi psicologici privati rende insignificante la misurazione scientifica.
5. - Il significato della congruenza in termini di geometria delle rette; i sistemi di geometria; i gruppi di assiomi:

gruppi equivalenti, gruppi incompatibili, tre geometrie importanti: la geometria ellittica, la geometria euclidea, la geometria iperbolica; due definizioni di un piano; la distinzione caratteristica fra le tre geometrie; la congruenza dipende dalla geometria sistematica.

6. - La misurazione fisica, l'azione è minima, presuppone la misurazione geometrica; è disturbata dalle particolarità individuali; la misurazione fisica è esprimibile nei termini della geometria differenziale; riassunto dell'intera argomentazione.

CAPITOLO I

LA DIVISIONE COORDINATA

I. Ci sono due modi distinti di "dividere" la soddisfazione di un'entità reale nei suoi sentimenti componenti: secondo la genesi e secondo la coordinazione. La divisione genetica è una divisione della concrescenza; la divisione coordinata è una divisione del concreto. Nel modo "genetico", le prensioni sono mostrate nella loro relazione genetica l'una con l'altra. L'entità reale è vista come un processo; c'è una crescita da fase a fase; ci sono processi di integrazione e di reintegrazione. A lungo andare si ottiene un'unità complessa del dato oggettivo, sotto l'aspetto di un contrasto di entità reali, oggetti eterni e proposizioni, sentito con un'unità complessa corrispondente della forma soggettiva. Questo passaggio genetico da una fase ad un'altra non avviene nel tempo fisico: la relazione della concrescenza col tempo fisico è espressa dal punto di vista esattamente opposto. Esso può essere dichiarato in breve dicendo che il tempo fisico esprime qualche elemento dello sviluppo, ma *non* lo sviluppo degli elementi. Il sentimento finale completo è la "soddisfazione".

Il tempo fisico fa la sua apparizione nell'analisi "coordinata" della "soddisfazione". L'entità reale è il godimento di una certa quantità di tempo fisico. Ma il processo genetico non è la successione temporale: tale punto di vista è precisamente quello che viene negato dalla

teoria epocale del tempo. Ogni fase del processo genetico presuppone l'intera quantità e lo stesso fa ogni sentimento di ogni fase. L'unità soggettiva che domina il processo impedisce la divisione della quantità estensionale, che ha origine con la fase primaria della tendenza soggettiva. Il problema che domina la concrescenza è la realizzazione della quantità *in solido*. La quantità è quella situazione nel continuo esteso che è consonante con la tendenza soggettiva nella sua derivazione originale da Dio. Qui "Dio" è quella realtà nel mondo, in virtù della quale c'è una "legge" fisica.

C'è un elemento spaziale nella quantità oltre ad un elemento temporale. Perciò la quantità è una regione estesa. Questa regione è la base determinata che la concrescenza presuppone. Tale base governa le oggettivazioni del mondo reale capaci di nuova concrescenza. La divisibilità coordinata della soddisfazione è la "soddisfazione", considerata nella sua relazione con la divisibilità di questa regione.

La concrescenza presuppone la sua regione basilare, e non la regione la sua concrescenza. L'unità soggettiva della concrescenza è quindi irrilevante per la divisibilità della regione. Nel dividere la regione noi non teniamo conto dell'unità soggettiva, che è incompatibile con tale divisione. Ma la regione è, dopo tutto, divisibile, sebbene nello sviluppo genetico essa sia indivisa.

Il carattere divisibile della regione indivisa si riflette così nel carattere della soddisfazione. Quando noi dividiamo la soddisfazione secondo la coordinazione, non troviamo sentimenti che *siano* separati, ma sentimenti che *potrebbero essere* separati. Allo stesso modo le divisioni della regione non sono divisioni reali; esse sono divisioni *possibili*. Ognuno di tali modi di divisione della regione estesa produce "quantità estese": una "quantità estesa" è stata anche detta una "posizione". Questa no-

zione di "posizione" deve essere ora brevemente spiegata.

La nozione si riferisce a tre dottrine concomitanti. In primo luogo, c'è la dottrina secondo cui il "mondo reale" riceve la propria definizione dalla realtà concrescente e immediata in questione. Ogni entità reale nasce dal suo particolare mondo reale. In secondo luogo, c'è la dottrina secondo cui ogni mondo reale è un "mezzo". Secondo questa dottrina, se S è il soggetto concrescente in questione, ed A e B sono due entità reali nel suo mondo reale, allora o A è nel mondo reale di B , o B è nel mondo reale di A , o A e B sono contemporanei. Se, per esempio, A è nel mondo reale di B allora per il soggetto immediato S si danno I) l'oggettivazione diretta di A in S , e II) l'oggettivazione indiretta grazie alla catena delle oggettivazioni, A in B e B in S . Tali catene possono estendersi sino a qualsiasi lunghezza, mediante l'inclusione di molte realtà intermedie fra A e S .

In terzo luogo, bisogna notare che le condizioni "decise" non sono mai tali da bandire la libertà. Esse soltanto la qualificano. Una certa contingenza è sempre lasciata aperta alla decisione immediata. Questa considerazione è esemplificata da un'indeterminazione riguardo a "quale mondo reale" debba decidere le condizioni di una nuova concrescenza immediata.

Ci sono alternative riguardo alla sua determinazione, che sono trascurate nella decisione immediata. Alcune entità reali possono essere *o* nel passato stabilito, *o* nel nesso contemporaneo, *o* anche lasciate al futuro non ancora deciso, a seconda della decisione immediata. Inoltre le catene indirette delle oggettivazioni successive saranno modificate secondo tale scelta. Queste alternative sono rappresentate dalla indecisione riguardo alla particolare quantità di estensione da scegliersi come base della nuova concrescenza.

2. Il senso in cui le divisioni coordinate della soddisfazione sono "sentimenti che potrebbero essere separati", deve ora essere discusso.

Ognuna di tali divisioni coordinate corrisponde a una sottoregione definita. Per quanto riguarda l'oggettivazione del mondo reale in questa situazione ristretta, nulla può distinguere questa divisione coordinata da un'entità reale così divisibile. Il polo mentale è irrimediabilmente uno. Così la forma soggettiva di questa divisione coordinata deriva dalla produzione di sentimenti concettuali che hanno presente la regione completa, e non sono ristretti alla sottoregione in questione. In altre parole, i sentimenti concettuali hanno presente l'entità reale completa, e non la divisione coordinata in questione. L'intero corso della derivazione genetica della divisione coordinata non è quindi spiegabile mediante un riferimento alle condizioni categoriali che governano la concretezza del sentimento nascente dal semplice sentimento fisico del dato oggettivo ristretto. L'energia produttiva del polo mentale costituisce l'impulso mediante cui le sue prensioni concettuali adattano e riadattano le forme soggettive e così determinano i modi specifici dell'integrazione che terminano nella "soddisfazione".

È ovvio che nella misura in cui il polo mentale è banale quanto all'originalità, quello che è inspiegabile nella divisione coordinata (presa come realmente separata) diviene perciò banale. Così, per molte astrazioni riguardanti entità reali di basso livello, le divisioni coordinate acquistano quasi il carattere di entità reali dello stesso livello dell'entità reale da cui derivano.

È perciò un problema empirico quello di decidere, in relazione a temi specifici, se la distinzione fra una divisione coordinata e una entità reale vera sia, o no, rilevante. Nella misura in cui essa non è rilevante, abbiamo a che fare con un universo esteso infinitamente suddivisibile.

Una divisione coordinata deve così essere classificata come un contrasto generico. I due componenti del contrasto sono: I) l'entità reale genitrice, e II) la proposizione che è la potenzialità del supergetto nato dalla posizione fisica della sotto-regione ristretta. La proposizione è così la potenzialità di eliminare dal polo fisico delle entità genitrici tutto il mondo reale oggettivato, eccetto quegli elementi che possono derivare da quella posizione, e tuttavia conservando gli elementi rilevanti della forma soggettiva.

La proposizione incondizionata è falsa, perché il polo mentale, che è in realtà operativo, non sarebbe il polo mentale ipotizzato dalla proposizione. Ma per molti fini la falsità della proposizione è irrilevante. La proposizione è molto complessa; e, sotto le condizioni rilevanti che dipendono dal soggetto in questione, essa esprime la verità. In altre parole, la proposizione falsa incondizionata è una matrice da cui può derivare un numero infinito di proposizioni condizionate vere. La condizione richiesta dipende dal tema specifico in questione, ed esprime i limiti dell'applicazione della proposizione incondizionata in riferimento a quel tema.

La proposizione incondizionata esprime la divisibilità indefinita del mondo reale; le condizioni esprimono gli elementi del mondo che vengono persi di vista per l'uso sconsiderato di questo principio. Il mondo reale è atomico; ma in certo senso esso è indefinitamente divisibile.

3. Le entità reali atomiche esprimono individualmente l'unità genetica dell'universo. Il mondo si espande per autounificazioni ricorrenti, ciascuna delle quali ricrea automaticamente con la sua aggiunta una nuova molteplicità.

L'altro tipo di molteplicità indefinita, introdotta dalla divisibilità coordinata indefinita di ogni realtà atomica,

sembra mostrare che, almeno per certi scopi, il mondo reale deve essere concepito come una semplice molteplicità indefinita.

Ma questa conclusione deve essere limitata dal principio dell' "ordine estensionale" che compare qui. L'unità atomica del mondo, espressa da una molteplicità di atomi, è ora sostituita dalla solidarietà del continuo estensionale. Questa solidarietà non solo abbraccia le divisioni coordinate entro ogni realtà atomica, ma mostra pure le divisioni coordinate e reciproche di tutte le realtà atomiche in un unico schema di relazione.

In un capitolo precedente (parte II, cap. VIII, sez. IV a IX) si è discusso il senso, in cui il mondo può essere concepito come un mezzo per la trasmissione di influenze. Questa sistemazione ordinata di una varietà di sequenze di trasmissioni, mediante cui le oggettivazioni possibili di una realtà antecedente *A* possono essere indirettamente ricevute nella costituzione di una realtà susseguente *B*, è il fondamento della relazione estensionale fra diverse entità reali. Ma questo schema di relazioni estensionali *esterne* si collega con gli schemi di divisione interna che sono *interni* alle molteplici entità reali. C'è, in questo modo, un unico schema basilare di connessione estensionale che esprime, su un piano uniforme, (I) le condizioni generali a cui si conformano i legami che uniscono le realtà atomiche in un nesso, e (II) le condizioni generali a cui si conformano i legami che uniscono il numero infinito di suddivisioni coordinate della soddisfazione di qualsiasi entità reale.

Come esempio di (II) supponiamo che *P* sia una divisione coordinata di una occasione reale *A*. Allora *P* può essere concepito come un'occasione reale, col proprio mondo reale formante il dato iniziale della sua prima fase di produzione genetica. In effetti, *P* è la soddisfazione ipotetica di un ipotetico processo di concrescenza

in questa situazione. Le altre divisioni coordinate di *A* o sono nel "mondo reale" di *P*, o sono contemporanee a *P*, o sono divisioni coordinate di *P*, o hanno una relazione complessa con *P*, espressa dalla proprietà che ognuna di esse è coordinatamente divisibile nelle prensioni Q_1, Q_2, \dots , tali che ognuna di esse ha con *P* o l'una o l'altra delle tre relazioni sopra menzionate.

Inoltre, in aggiunta alle suddivisioni semplicemente potenziali di una soddisfazione in sentimenti coordinati, c'è l'aggregazione semplicemente potenziale delle entità reali di una super-realtà rispetto a cui le realtà vere sostengono la parte di suddivisioni coordinate. In altre parole, proprio come per alcuni scopi una realtà atomica può essere trattata come se fosse una coordinazione di molte realtà, nello stesso tempo un nesso di molte realtà può, per altri scopi, essere trattato come se fosse una realtà singola. Questo è ciò che facciamo abitualmente nel caso del periodo della vita di una molecola, o di un pezzo di roccia, o di un corpo umano.

L'estensionalità è la forma generica pervasiva a cui si conforma la struttura morfologica degli organismi del mondo. Questi organismi sono di due tipi: un tipo consiste di entità reali individuali; l'altro dei nessi di entità reali. Entrambi i tipi sono correlati dalla loro comune estensionalità. Se limitiamo la nostra attenzione alla suddivisione di un'entità reale in parti coordinate, concepiremo la estensionalità come derivante puramente dalla nozione di "tutto e parte", cioè "tutto estensionale e parte estensionale". Questo fu il punto di vista assunto nelle mie due precedenti indagini sull'argomento.¹

Questo punto di partenza errato si è vendicato col fatto che il "metodo dell'astrazione estensionale" sviluppato in quei lavori non riusciva a definire un "punto", senza

¹ Cfr. *Principles of Natural Knowledge*, 1919, e *Concept of Nature*, Cambridge University Press, Inghilterra, 1920.

l'intervento della teoria della "durata". Così, quella che avrebbe dovuto essere una *proprietà* delle "durate" divenne la definizione di un punto. In questo tipo di approccio le relazioni estensionali delle entità reali reciprocamente esterne l'una all'altra furono respinte nello sfondo, sebbene siano ugualmente fondamentali.

Dopo di allora il Prof. T. de Laguna² ha mostrato che la nozione, in qualche modo più generale, di "connessione estensionale" può essere adottata come il punto di partenza dell'indagine sull'estensione; e che la nozione più limitata di "tutto e parte" può essere definita nei suoi termini. In questo modo, come il Prof. de Laguna ha mostrato, la mia difficoltà nel definire un punto senza ricorrere ad altre considerazioni può essere superata.

L'intero problema è studiato nei capitoli successivi di questa parte. Inoltre io do in essi una definizione di retta, e dei luoghi "piani" in genere, in termini di principi puramente estensionali, senza riferimento alla misura o alle durate.

4. Un'entità reale, nel suo carattere di occasione fisica, è un atto di percezione cieca delle altre occasioni fisiche del mondo reale. Quando consideriamo tale occasione morfologicamente, come un'entità data, i suoi legami percettivi sono divisibili a causa della divisibilità estensionale delle altre occasioni reali. Raggiungiamo così legami percettivi che includono una sotto-regione della regione basilare del percipiente, e una suddivisione della regione basilare del percepito. La relazione fra queste sotto-regioni implica la presenza di regioni intermedie funzionanti da agenti nel processo di trasmissione.

² Cfr. i tre articoli del PROF. DE LAGUNA nel *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method*, Vol. XIX, 1922, specialmente il terzo articolo.

In altre parole, la prospettiva in cui una sotto-regione è vista da un'altra dipende dal fatto che le relazioni estensionali esprimono le condizioni imposte al mondo reale dalla sua funzione di mezzo.

Queste relazioni estensionali non rendono determinato *quello che* viene trasmesso; ma determinano le condizioni alle quali ogni trasmissione deve conformarsi. Esse rappresentano lo schema sistematico che è incluso nella potenzialità effettiva da cui *nasce* ogni occasione reale. Questo schema è pure incluso in quel fatto raggiunto, che è ogni occasione reale. Lo schema "estensionale" non è altro che la morfologia generale delle relazioni interne che legano le occasioni reali in un nesso, e le prensioni di qualsiasi occasione reale in un'unità, coordinatamente divisibile.

Per Cartesio l'*attributo* primo dei corpi fisici è l'*estensione*; per la filosofia dell'organismo la *relazione* prima delle occasioni fisiche è la *connessione estensionale*. Questa relazione ultima è *sui generis* e non può essere definita o spiegata. Ma le sue proprietà formali, possono essere formulate. Anche in vista di queste proprietà formali vi sono nozioni derivate definibili, che hanno importanza nell'espressione della struttura morfologica. Un carattere generale della divisibilità coordinata è probabilmente un carattere metafisico ultimo, persistente in ogni epoca cosmica di occasioni fisiche. Perciò alcune delle caratteristiche più semplici della connessione estensionale qui dichiarata, sono probabilmente necessità metafisiche ultime di questo tipo.

Ma quando esaminiamo le caratteristiche considerate nel prossimo capitolo, è difficile tracciare la linea che divide caratteristiche così generali che non possiamo concepire alcun'altra alternativa, da caratteristiche così specifiche che le immaginiamo appartenenti soltanto alla nostra epoca cosmica. Tale epoca può essere, relativa-

mente alle nostre facoltà, di estensione incommensurabile, temporalmente e spazialmente. Ma in riferimento alla natura ultima delle cose, è un nesso limitato. Al di là di quel nesso, faranno la loro comparsa entità dotate di nuove relazioni irrealizzate nella nostra esperienza e imprevedute dalla nostra immaginazione, introducendo nell'universo nuovi tipi di ordini.

Ma, per la nostra epoca, la connessione estensionale con le sue varie caratteristiche è la relazione organica fondamentale, per cui il mondo fisico è descritto propriamente come una comunità. Non ci sono relazioni fisiche importanti fuori dallo schema estensionale. Essere una occasione reale nel mondo fisico significa che l'entità in questione è il termine di una relazione in questo schema di connessione estensionale. In questa epoca, lo schema definisce ciò che è fisicamente reale.

L'aspetto più profondo di questo schema, forse quell'aspetto che è metafisicamente necessario, è immediatamente evidente se si considera l'implicazione reciproca del tutto estensionale e della parte estensionale. Se si abolisce una parte qualsiasi, allora *quel* tutto viene abolito.

In questa descrizione generale degli stati dell'estensione, non si è detto nulla circa il tempo fisico o lo spazio fisico, o la nozione più generale di incremento creativo. Queste nozioni presuppongono la relazione più generale dell'estensione. Esse esprimono ulteriori fatti circa le occasioni reali. L'estensionalità dello spazio è in realtà la spazializzazione dell'estensione; e l'estensionalità del tempo è in realtà la temporalizzazione dell'estensione. Il tempo fisico esprime il riflettersi della divisibilità genetica nella divisibilità coordinata.

Finché si considera soltanto l'estensionalità, lo spazio potrebbe anche avere trecento e trentatré dimensioni, invece delle modeste tre dimensioni della nostra epoca

attuale. Le tre dimensioni dello spazio formano un fatto ulteriore circa le occasioni fisiche. In verità la semplice dimensionalità dello spazio, a parte il numero preciso delle dimensioni, è un tale fatto ulteriore, non implicito nella semplice nozione di estensione. Nemmeno la serialità del tempo, unica o multipla, può derivare dalla sola nozione di estensione.

La nozione della natura come comunità estensionale organica trascura il punto di vista ugualmente essenziale che la natura non è mai completa. Essa va sempre oltre se stessa. Questo è l'incremento creativo della natura. Giungiamo qui al problema del tempo. Il punto immediatamente rilevante da notare è che il tempo e lo spazio sono caratteristiche della natura che presuppongono lo schema dell'estensione. Ma l'estensione non determina di per se stessa i fatti specifici, che sono veri riguardo al tempo fisico e allo spazio fisico.

5. La considerazione della coordinazione e della genesi fa sorgere un problema più vasto di tutti quelli che sono stati finora discussi in questo capitolo.

La teoria delle "prensioni" rappresenta una protesta contro la "biforcazione" della natura. Essa rappresenta anche più di questo: la sua protesta è contro la biforcazione della realtà. Nell'analisi della realtà l'antitesi fra pubblicità e privatezza si introduce ad ogni momento. Ci sono elementi comprensibili soltanto in riferimento a ciò che sta al di là del fatto in questione; e ci sono elementi che esprimono l'immediata individualità privata e personale del fatto in questione. I primi elementi esprimono la pubblicità del mondo, i secondi la privatezza dell'individuo.

Un'entità reale considerata in riferimento alla pubblicità delle cose è un "supergetto"; essa nasce cioè dalla pubblicità che trova, e si aggiunge alla pubblicità che

trasmette. È un momento del passaggio dai fatti pubblici già decisi ad un nuovo fatto pubblico. I fatti pubblici sono, per loro natura, coordinati.

Un'entità reale considerata in riferimento alla privatezza delle cose è un "soggetto"; cioè è un momento della genesi dell'autogodimento. Essa consiste in una deliberata autocreazione operata coi materiali che sono disponibili in virtù della loro pubblicità.

Gli oggetti eterni hanno lo stesso duplice riferimento. Un oggetto eterno, considerato in riferimento alla pubblicità delle cose, è un "universale"; esso si riferisce, cioè, per sua natura, ai fatti pubblici generali del mondo, senza alcuna rivelazione dei particolari empirici della propria inclusione in essi. La sua natura come entità esige un accesso — positivo o negativo — in ogni realtà particolare; ma la sua natura non rivela i particolari privati di alcuna realtà.

Un oggetto eterno, considerato in riferimento alla privatezza delle cose, è una "qualità" o "caratteristica"; così com'è esemplificato in ogni realtà, esso costituisce cioè, per sua natura, un elemento della definitezza privata di quella realtà. Si riferisce pubblicamente; ma è goduto privatamente.

La teoria delle prensioni è fondata sulla dottrina che non ci sono fatti concreti che siano semplicemente pubblici, o semplicemente privati. La distinzione fra pubblicità e privatezza è una distinzione di proporzioni, e non una distinzione fra fatti concreti che si escludano reciprocamente. Gli unici fatti concreti, nei termini dei quali le realtà possano essere analizzate, sono le prensioni; e ogni prensione ha il suo aspetto pubblico e il suo aspetto privato. Il suo aspetto pubblico è costituito dal dato complesso preso; e il suo aspetto privato è costituito dalla forma soggettiva con cui una qualità privata si impone al dato pubblico. La separazione del fatto percettivo dal fatto emotivo, del fatto causale dal fatto emotivo e per-

ceettivo, e del fatto percettivo, emotivo e causale dal fatto deliberato ha costituito un complesso di biforcazione, fatale a una cosmologia soddisfacente. I fatti della natura sono le realtà, e i fatti in cui le realtà sono divisibili sono le loro prensioni, con le loro origini pubbliche, le loro forme private, e le loro tendenze private. Ma le realtà sono i momenti del passaggio ad un nuovo stadio di pubblicità; e la coordinazione delle prensioni esprime la pubblicità del mondo, in quanto può essere considerata facendo astrazione dalla genesi privata. Le prensioni hanno delle carriere pubbliche, ma nascono privatamente.

6. L'antitesi fra pubblicità e privatezza si riflette nella classificazione degli oggetti eterni secondo i loro modi primari di accesso nelle entità reali. Un oggetto eterno può funzionare nella concrescenza di un'entità reale soltanto in uno di questi tre modi: (I) può essere un elemento della definitezza di qualche nesso oggettivato, o di qualche singola entità reale, che sia il dato di un sentimento; (II) può essere un elemento della definitezza della forma soggettiva di qualche sentimento; o (III) può essere un elemento del dato di un sentimento concettuale o proposizionale. Tutti gli altri modi di accesso nascono da integrazioni che presuppongono questi modi.

Ora il terzo modo è semplicemente la valutazione concettuale dell'accesso potenziale in uno degli altri due modi. Esso è un accesso effettivo nella realtà; ma è un accesso che si limita alla semplice potenzialità ed esclude la realizzazione immediata della funzione di conferire definitezza.

I due primi modi di accesso costituiscono così i modi in cui il funzionamento di un oggetto eterno è realizzato senza restrizioni. Ma chiediamoci ora se l'uno o l'altro modo sia aperto indifferentemente ad ogni oggetto eter-

no. La risposta è la classificazione degli oggetti eterni in due specie, la specie "oggettiva", e la specie "soggettiva".

Un oggetto eterno della specie oggettiva può ottenere accesso soltanto nel primo modo, e mai nel secondo. Esso è sempre, nella sua realizzazione senza restrizione, un elemento nella definizione di un'entità reale, o un nesso, che è il dato di un sentimento appartenente al soggetto in questione.

Così un membro di questa specie può soltanto funzionare da relazione: per una necessità della sua natura esso introduce un'entità reale, o un nesso, nella costituzione interna effettiva di un'altra entità reale. La sua sola vocazione è di essere un agente dell'oggettivazione. Non può essere mai un elemento della definitezza di una forma soggettiva. La solidarietà del mondo riposa sulla incurabile oggettività di questa specie di oggetti eterni. Un membro di questa specie introduce inevitabilmente nel soggetto immediato altre realtà. La definitezza con cui esso investe il mondo esterno può, o no, conformarsi alle costituzioni interne effettive delle realtà oggettivate. Ma che vi si conformi o no, tale è il carattere del nesso per quell'entità reale. Questo è un fatto fisico effettivo, con le sue conseguenze fisiche. Gli oggetti eterni della specie oggettiva sono le forme platoniche matematiche. Esse riguardano il mondo come un mezzo.

Ma la descrizione dei dati sensoriali presentata sopra (parte II, cap. VII, sez. III) includerà alcuni membri della specie soggettiva.

Un membro della specie soggettiva è, nel suo carattere primario, un elemento della definitezza della forma soggettiva di un sentimento. È un modo determinato in cui un sentimento può sentire. È un'emozione o un'intensità, o un'attrazione, o un'avversione, o un piacere, o un dolore. Esso definisce la forma soggettiva del sentimento di un'entità reale. A_1 può essere quel componen-

te della costituzione di A attraverso cui A è oggettivato per B . Così, quando B sente A_1 , esso sente " A con quel sentimento". In questo modo, l'oggetto eterno che contribuisce alla definitezza del sentimento di A diviene un oggetto eterno che contribuisce alla definitezza di A come dato oggettivo della prensione di A da parte di B . L'oggetto eterno può allora funzionare sia soggettivamente che in una relazione. Può essere un elemento privato di forma soggettiva, e anche un agente dell'oggettivazione. In questo secondo carattere esso può cadere sotto l'operazione della categoria della tramutazione e divenire la caratteristica di un nesso, in quanto oggettivato per un percipiente.

Nel primo stadio del sentimento fisico di B la forma soggettiva del sentimento di B si conforma alla forma soggettiva del sentimento di A . Così l'oggetto eterno nell'esperienza di B avrà un duplice modo di funzionamento. Esso sarà fra i determinanti di A per B , e sarà fra i determinanti del modo della simpatia di B per A . L'intensità dell'energia fisica appartiene alla specie soggettiva degli oggetti eterni, ma la forma peculiare del flusso di energia appartiene alla specie oggettiva.

Per esempio, "rosso" può essere in primo luogo la definitezza di una emozione che è una forma soggettiva nell'esperienza di A ; diventa quindi un agente mediante cui A è oggettivato per B , sicché A è oggettivato con questa emozione rispetto alla sua prensione. Ma A può essere soltanto l'occasione di un nesso, tale che ognuno dei suoi membri sia oggettivato per B da una prensione di analoga forma soggettiva.

Allora, mediante l'operazione della categoria della tramutazione, il nesso è oggettivato per B , così com'è esemplificato dal carattere "rosso". Il nesso sarà allora esemplificato dalle sue forme matematiche, che sono gli oggetti eterni della specie oggettiva.

7. I sentimenti, o più precisamente i quasi-sentimenti, introdotti dalla divisione coordinata delle entità reali eliminano la condizione propria dei soggetti dei sentimenti. Perché le forme soggettive dei sentimenti sono spiegabili soltanto con le esigenze categoriali nascenti dall'unità del soggetto. La divisione coordinata di una entità reale produce perciò sentimenti le cui forme soggettive sono parzialmente eliminate e parzialmente inesplicabili. Ma questo modo di divisione preserva dalla distorsione gli elementi della definitezza introdotti dagli oggetti eterni delle specie oggettive.

Quando perciò le relazioni di questi sentimenti esigano un appello alle forme soggettive per poter essere spiegate, si deve ovviare alla lacuna coll'introduzione di leggi naturali arbitrarie, che regolino le relazioni delle intensità. Altrimenti le forme soggettive diventano fatti epifenomenici arbitrari, che non operano nella natura fisica, sebbene pretendano di avere importanza operativa.

L'ordine della natura, prevalente nell'epoca cosmica in questione, si mostra come uno schema morfologico che implica oggetti eterni della specie oggettiva. Gli elementi più fondamentali in questo schema sono quegli oggetti eterni nei cui termini si esprimono i principi generali della stessa divisione coordinata. Questi oggetti eterni esprimono la teoria dell'estensione nel suo aspetto più generale. In questa teoria la nozione dell'atomicità delle entità reali, ognuna con la sua privatezza concrecente, è stata interamente eliminata. Noi rimaniamo con la teoria della connessione estensionale, del tutto e della parte, dei punti, delle linee e superfici, e della natura delle rette e dei piani.

Il succo di questo capitolo può essere ricapitolato in una conclusione: la divisione genetica riguarda un'occasione reale nel suo carattere di immediatezza concrescen-

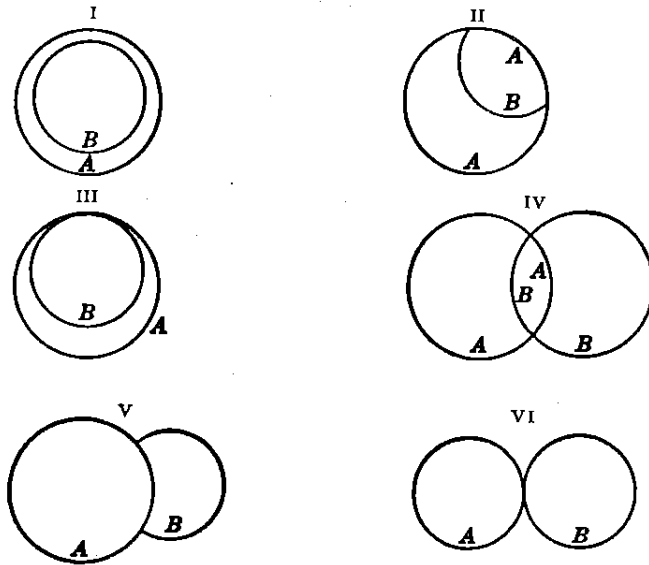
te. La divisione coordinata riguarda un'occasione reale nel suo carattere di oggetto concreto. Così per la divisione genetica il fatto primario intorno a un'occasione è la sua fase "dativa" iniziale; per la divisione coordinata il fatto primario è la "soddisfazione" finale. Ma col raggiungimento della "soddisfazione" l'immediatezza della causa finale va perduta; e l'occasione passa alla sua immortalità oggettiva, in virtù della quale si costituisce la causa efficiente. Nella divisione coordinata analizziamo perciò la complessità dell'occasione nella sua funzione di causa efficiente. È in questa connessione che lo schema morfologico dell'estensionalità raggiunge tutta la sua importanza. In tal modo noi otteniamo un'analisi della fase dativa nei termini delle "soddisfazioni" del mondo passato. Queste soddisfazioni sono disposte sistematicamente nella loro posizione relativa, secondo che una sia, o no, nel mondo reale di un'altra. Inoltre esse sono divisibili in prensioni che possono essere trattate come quasi realtà, con lo stesso sistema morfologico di posizione relativa. Questo sistema morfologico riceve un ordine speciale dalla caratteristica definitoria dell'epoca cosmica attuale. Il continuo estensionale è questo ordinamento specifico delle occasioni concrete e delle prensioni in cui esse sono divisibili.

LA CONNESSIONE ESTENSIONALE

1. In questo capitolo enumereremo le caratteristiche piú importanti della relazione fisica chiamata "connessione estensionale". Enumereremo inoltre le nozioni derivate, che sono importanti nella nostra esperienza fisica. Tale importanza ha la sua origine nelle caratteristiche enumerate. Le definizioni delle nozioni derivate, in quanto semplici definizioni, sono ugualmente applicabili ad ogni schema di relazione, quali che siano le sue caratteristiche. Ma esse sono importanti soltanto quando la relazione in questione ha le caratteristiche enumerate qui per la connessione estensionale.

Non si farà alcun tentativo di ridurre le caratteristiche enumerate a un minimo logico, da cui il rimanente possa essere dedotto con una deduzione rigorosa. Non c'è un unico gruppo di minimi logici da cui il resto possa essere dedotto. Ve ne sono molti. Ma l'indagine di tali gruppi ha un grande interesse logico, e un'importanza che si estende al di là della logica. Essa è però irrilevante ai fini di questa discussione.

Per brevità i termini "connessione" e "connesso" saranno usati al posto di "connessione estensionale" e "estensionalmente connesso". Il termine "regione" sarà usato per i termini in relazione che sono inclusi nello schema della "connessione estensionale". Così, nella



terminologia abbreviata, le regioni sono le cose che sono connesse.

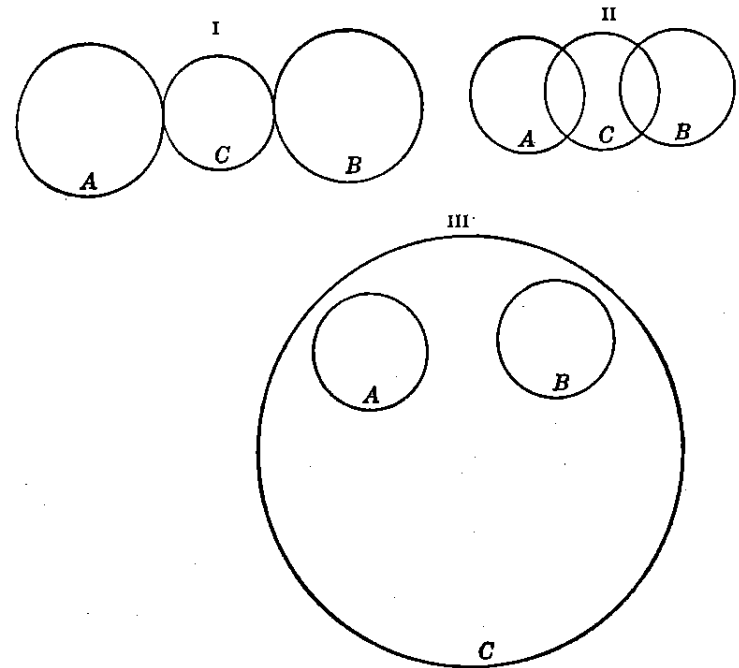
Un gruppo di diagrammi illustrerà il tipo di relazione che si intende con "connessione". Le due aree, *A* e *B*, mostrano in ognuno dei diagrammi, un esempio di connessione reciproca.

Tali diagrammi tendono a sviare: in primo luogo, perché introducono come ovi elementi che è nostro compito definire nei termini della nostra nozione fondamentale di "connessione"; in secondo luogo, perché introducono elementi che sono specifici dell'estensionalità spaziale a due dimensioni di un foglio di carta.

Nei tre diagrammi del secondo gruppo, le aree, *A* e *B*, non sono connesse; ma esse sono connesse "mediatamente" dall'area *C*,

2. *Definizione 1.* Due regioni sono connesse "mediatamente" quando entrambe sono connesse con una terza regione.

Assunzione 1. La connessione e la connessione mediata sono entrambe relazioni simmetriche; cioè, se la regione *A* è connessa, o connessa mediatamente, con la regione *B*, allora la regione *B* è connessa, o connessa mediatamente, con la regione *A*.



È chiaro che la parte di questa assunzione che riguarda la connessione mediata può essere provata in base ai termini della definizione. Nello sviluppo successivo delle definizioni e assunzioni non attireremo l'attenzione su tali casi della possibilità di prova.

Assunzione 2. Nessuna regione è connessa con tutte le

altre regioni; e due regioni sono sempre connesse mediamente.

Assunzione 3. La connessione non è transitiva; cioè se A è connesso con B , e B con C , non ne segue per ciò che A sia connesso con C , sebbene in certi casi accada che A sia effettivamente connesso con C .

Assunzione 4. Nessuna regione è connessa, o connessa mediamente, con se stessa.

Questa assunzione è semplicemente un adattamento conveniente della nomenclatura.

Definizione 2. Si dice che la regione A "include" la regione B quando ogni regione connessa con B è anche connessa con A . In una diversa nomenclatura, si dirà che la regione B è "parte" della regione A .

Questa definizione di "inclusione" è dovuta al Prof. de Laguna; essa costituisce un'aggiunta importante alla teoria dell'estensione. In indagini come la nostra, le definizioni sono la parte veramente vitale dell'argomento.

Assunzione 5. Quando una regione ne include un'altra, le due regioni sono connesse.

Assunzione 6. La relazione di inclusione è transitiva.

Assunzione 7. Una regione non include se stessa.

Assunzione 8. La relazione di inclusione è asimmetrica; cioè, se A include B , allora B non include A .

Assunzione 9. Ogni regione include altre regioni; ed una coppia di regioni incluse così in una regione non sono necessariamente connesse l'una con l'altra. Tali coppie si trovano sempre incluse in qualsiasi regione data.

Definizione 3. Si dice che due regioni "si sovrappongono" quando c'è una terza regione che entrambe includono.

Assunzione 10. La relazione di sovrapposizione è simmetrica,

Assunzione 11. Se una regione include un'altra regione, le due regioni si sovrappongono.

Assunzione 12. Le due regioni che si sovrappongono sono connesse.

Definizione 4. Una "dissezione" di una qualsiasi regione data A , è un gruppo di regioni tale che (I) tutti i suoi membri sono inclusi in A , (II) non ci sono due dei suoi membri che si sovrappongono, (III) qualsiasi regione inclusa in A , ma che non sia un membro del gruppo, o è inclusa in un membro del gruppo, o si sovrappone a più di un membro del gruppo.

Assunzione 13. Ci sono molte dissezioni di ogni regione data.

Assunzione 14. La dissezione di una regione non è la dissezione di alcun'altra regione.

Definizione 5. Una regione è chiamata un'"intersezione" di due regioni sovrapposte, A e B , quando (I) o essa è inclusa sia in A che in B , o è una delle due regioni ed è inclusa nell'altra, e (II) nessuna regione, neppure se inclusa sia in A che in B , può sovrapporsi ad essa senza esservi inclusa.

Definizione 6. 1. Se c'è una, e solo una intersezione di due regioni A e B , si dice che quelle regioni si sovrappongono con "intersezione unica"; se c'è più di una intersezione, si dice che si sovrappongono con "intersezione multipla".

Assunzione 15. Ogni regione inclusa in entrambe le regioni sovrapposte che non sia un'intersezione, è inclusa in una e soltanto un'intersezione.

Assunzione 16. Se A include B , allora B è la sola intersezione di A e B .

Assunzione 17. Un'intersezione di due regioni, che non sia una delle due regioni, è inclusa in entrambe le regioni.

Assunzione 18. Ogni coppia di regioni sovrapposte ha almeno un'intersezione.

Definizione 7. Due regioni sono connesse “esternamente” quando (I) sono connesse, e (II) non si sovrappongono. La possibilità di questa definizione è un altro dei vantaggi ottenuti adottando il punto di partenza del Prof. de Laguna: “la connessione estensionale”, invece del mio punto di partenza originale: ¹ “il tutto estensionale e la parte estensionale”. La connessione esterna è illustrata dai diagrammi (V) e (VI) del I Gruppo di diagrammi. Sino ad ora non abbiamo fatto alcuna discriminazione fra i due casi illustrati rispettivamente in questi due diagrammi. La nozione di una connessione esterna è un gran passo avanti verso l'elaborazione della nozione di “superficie”, a cui non abbiamo ancora accennato.

Definizione 8. Una regione B è inclusa “tangenzialmente” in una regione A quando (I) B è incluso in A , e (II) ci sono regioni che sono connesse esternamente sia con A che con B .

Definizione 9. Una regione B è inclusa “non-tangenzialmente” in una regione A quando (I) B è inclusa in A , e (II) non c'è una terza regione che sia connessa esternamente sia con A che con B .

La possibilità, a questo punto, delle tre definizioni 7, 8 e 9 costituisce il vantaggio che si ottiene partendo dalla nozione di “connessione estensionale” del Prof. de Laguna. L'inclusione non-tangenziale è illustrata dal diagramma (I) del primo gruppo; e i due casi — non ancora discriminati — dell'inclusione tangenziale sono illustrati dai diagrammi (II) e (III).

3. *Definizione 10.* Un gruppo di regioni è chiamato “gruppo astrattivo” quando (I) due membri qualsiasi del gruppo sono tali che uno di essi include l'altro non-tangenzialmente, (II) non c'è alcuna regione inclusa in ogni membro del gruppo.

¹ Cfr. i miei: *Principles of Natural Knowledge, e Concept of Nature,*

Questa definizione praticamente limita i gruppi astrattivi a quei gruppi che nei miei *Principi della conoscenza naturale* (paragrafo 37, 6) erano chiamati “gruppi astrattivi semplici”. Dal momento che ogni regione include altre regioni, e che la relazione dell'inclusione è transitiva, è evidente che ogni gruppo astrattivo deve essere composto di un numero infinito di membri.

In riferimento al caso particolare dello spazio tridimensionale, vediamo che i gruppi astrattivi possono avere tipi differenti di convergenza. Perché, in questo caso, un gruppo astrattivo può convergere o verso un punto, o verso una linea, o verso un'area. Ma bisogna notare che non abbiamo definito né i punti, né le linee, né le aree; e che ci proponiamo di definirli in termini di gruppi astrattivi. Dobbiamo perciò definire i vari tipi di gruppi astrattivi senza riferimento alle nozioni di punto, linea, area.

Definizione 11. Si dice che un gruppo astrattivo α “copre” un gruppo astrattivo β quando ogni membro del gruppo α include qualche membro del gruppo β .

Bisogna notare che ogni gruppo astrattivo deve essere concepito in modo tale che i suoi membri siano disposti in un ordine seriale, determinato dalla relazione dell'inclusione. La serie incomincia con una regione di grandezza qualsiasi, e converge indefinitamente verso regioni sempre più piccole, senza alcuna regione limite. Quando il gruppo α copre il gruppo β ogni membro di α include tutti i membri della estremità convergente di β , purché si cominci abbastanza in giù nella sistemazione di β . Si troverà che, sebbene un gruppo astrattivo debba incominciare con qualche regione dalla parte del suo termine grosso, queste larghe regioni iniziali non entrano mai nel nostro ragionamento.

L'attenzione è sempre fissa a quelle relazioni che si verificano quando abbiamo avanzato *abbastanza a lungo* nella serie. Le sole relazioni interessanti sono quelle che,

se cominciano in un qualsiasi luogo, continuano in tutto quanto il resto della serie infinita.

Definizione 12. Si dice che due gruppi astrattivi sono "equivalenti" quando ogni gruppo copre l'altro.

Così se α e β sono i due gruppi astrattivi equivalenti, e A_1 è un membro di α , c'è qualche membro di β , per esempio B_1 , che è incluso in A_1 e anche qualche membro di α , per esempio A_2 che è incluso in B_2 ; inoltre c'è qualche membro di β , per esempio B_2 , che è incluso in A_2 , e così via indefinitamente. I due gruppi astrattivi equivalenti sono equivalenti rispetto alla loro convergenza. Ma, nella misura in cui i due gruppi sono diversi, ci saranno relazioni e caratteristiche riguardo alle quali questi gruppi non sono equivalenti, in un senso più generale del termine "equivalenza". La connessione di questo senso speciale dell'"equivalenza" con le proprietà fisiche è spiegata più in dettaglio nel cap. IV di *Concetto di Natura*.

Assunzione 19. Un gruppo astrattivo è l'equivalente di se stesso. Questa assunzione è semplicemente una sistemazione conveniente della nomenclatura. Un gruppo astrattivo soddisfa ovviamente alle condizioni di tale equivalenza riflessiva.

Definizione 13. Un elemento geometrico è un insieme completo di gruppi astrattivi equivalenti l'uno all'altro, e non equivalenti ad alcun gruppo astrattivo dell'insieme.

Assunzione 20. La relazione di equivalenza è transitiva e simmetrica. Perciò due membri qualsiasi di un elemento geometrico sono equivalenti l'uno all'altro; e un gruppo astrattivo che non appartenga a quell'elemento geometrico non è l'equivalente di alcun membro di quell'elemento geometrico. È evidente che ogni gruppo astrattivo appartiene ad uno, ed un solo, elemento geometrico.

Definizione 14. L'elemento geometrico a cui appar-

tiene un gruppo astrattivo è detto l'elemento geometrico "associato" con quel gruppo astrattivo. Perciò un elemento geometrico, è "associato" con ognuno dei suoi membri.

Assunzione 21. Ogni gruppo astrattivo che copra un membro di un elemento geometrico copre anche ogni membro di quell'elemento.

Assunzione 22. Un gruppo astrattivo che sia coperto da un qualsiasi membro dell'elemento geometrico è anche coperto da ogni membro di quell'elemento.

Assunzione 23. Se a e b sono due elementi geometrici, o ogni membro di a copre ogni membro di b , o nessun membro di a copre alcun membro di b .

Definizione 15. Si dice che l'elemento geometrico a è "incidente" nell'elemento geometrico b quando ogni membro di b copre ogni elemento di a , ma a e b non sono identici.

Assunzione 24. Un elemento geometrico non è incidente in se stesso. Questa assunzione è semplicemente una sistemazione conveniente della nomenclatura.

Quando l'elemento geometrico a è incidente nell'elemento geometrico b si dirà che i membri di a hanno una "convergenza più acuta" di quelli di b .

Definizione 16. Un elemento geometrico viene chiamato "punto" quando non c'è nessun elemento geometrico in esso incidente. Questa definizione di "punto" deve essere paragonata con la definizione di Euclide: "Un punto non ha parti".

Definizione 16.1. Si dice che i membri di un elemento geometrico sono "primi" in riferimento alle condizioni assegnate quando (I) ogni membro di quell'elemento geometrico soddisfa a quelle condizioni; (II) se un qualsiasi gruppo astrattivo soddisfa a quelle condizioni, ogni membro dell'elemento geometrico associato anche vi soddisfa; (III) non c'è elemento geometrico i cui membri

soddisfino a quelle condizioni, che sia anche incidente nell'elemento geometrico dato.

Il termine "primo" sarà applicato anche ad un elemento geometrico, quando i suoi membri sono "primi" nel senso definito sopra.

È ovvio che un punto è, in un certo senso, un primo "assoluto". Questo è infatti il senso in cui le definizioni di punto date qui sono conformi alla definizione di Euclide.

Definizione 17. Un gruppo astrattivo che sia membro di un punto sarà chiamato "puntuale".

Definizione 18. Un elemento geometrico è detto un "segmento fra due punti P e Q ", quando i suoi membri sono primi in riferimento alla condizione che i punti P e Q siano incidenti in esso.

Definizione 19. Quando un elemento geometrico è un segmento fra due punti, quei punti sono chiamati gli "estremi" del segmento.

Definizione 20. Un gruppo astrattivo che sia membro di un segmento è chiamato "segmentale".

Assunzione 25. Ci sono molti segmenti diversi con gli stessi estremi: ma un segmento ha soltanto una coppia di estremi. Questa assunzione illustra il fatto che ci possono essere molti elementi geometrici i quali sono primi in riferimento a qualche condizione data. Ci sono, però, condizioni in cui c'è soltanto un elemento geometrico primo rispetto a ognuna di essa. Per esempio, il gruppo dei punti incidente in un elemento geometrico definisce unicamente quell'elemento geometrico. Inoltre si può trovare un altro esempio di unicità nella teoria degli elementi geometrici "piani", che sarà considerato nel prossimo capitolo. Un esempio particolare di tali elementi "piani" è offerto dalle linee rette.

L'intera teoria della geometria dipende dalla scoperta delle condizioni che corrispondono ad uno e un solo elemento geometrico primo. I Greci, con la loro consue-

ta felicità di intuizione, ebbero la fortuna di capitare su tali condizioni nelle loro nozioni delle rette e dei piani. Ci sono tutte le ragioni, comunque, di credere che, in altre epoche — e forse perfino in questa — tipi completamente diversi di condizioni dotate di questa proprietà possano essere importanti. La loro scoperta è ovviamente della massima importanza. Può darsi che la ricostruzione einsteiniana della fisica moderna sia meglio concepita come la scoperta dell'intrecciarsi in natura di tipi differenti di tali condizioni.

4. *Definizione 21.* Si dice che un punto è "situato" in una regione, quando la regione è membro di uno dei gruppi astrattivi puntuali che compongono quel punto.

Assunzione 26. Se un punto è situato in una regione, le regioni situate abbastanza avanti nelle estremità convergenti dei vari gruppi astrattivi che compongono quel punto sono incluse in quella regione non-tangenzialmente.

Definizione 22. Si dice che un punto è situato sulla "superficie" di una regione quando tutte le regioni in cui esso è situato si sovrappongono a quella regione, ma non sono incluse in essa.

Definizione 23. Un "luogo completo" è un gruppo di punti composto da tutti i punti situati in una regione, o da tutti i punti situati sulla superficie di una regione, o da tutti i punti incidenti in un elemento geometrico.

Un "luogo" significa sempre un "luogo di punti".

Definizione 24. Quando un luogo completo consiste di tutti i punti situati in una regione, esso è detto il "volume" di quella regione; quando un luogo completo consiste di tutti i punti della superficie di una regione, il luogo stesso è detto la "superficie" di quella regione; quando un luogo completo consiste di tutti i punti incidenti in un segmento fra estremi il luogo è detto un "tratto lineare" fra quegli estremi.

Assunzione 27. C'è correlazione biunivoca fra i volumi e le regioni, fra le superfici e le regioni, fra i tratti lineari e i segmenti, e fra qualsiasi elemento geometrico e il luogo dei punti in esso incidenti.

Assunzione 28. Se due punti giacciono in un volume dato, ci sono tratti lineari che congiungono quei due punti, i cui punti giacciono tutti in quel volume.

Assunzione 29. Se due punti giacciono su una superficie data, ci sono tratti lineari che congiungono quei due punti, i cui punti giacciono tutti su quella superficie.

Assunzione 30. Se due punti giacciono in un tratto lineare dato, c'è uno, e un solo tratto lineare avente quei punti come estremi, i cui punti giacciono interamente nel tratto lineare dato.

È da notare che coi termini "volume" e "superficie" non s'intende implicare che i volumi siano a tre dimensioni, o le superfici a due dimensioni. Nell'applicazione di questa teoria dell'estensione al mondo fisico esistente nella nostra epoca, i volumi sono a quattro dimensioni e le superfici sono a tre dimensioni. Ma i tratti lineari sono ad una sola dimensione. Abbiamo ora enunciato un numero di assunzioni, alcune dimostrabili ed altre assiomatiche, sufficienti a chiarire il tipo di sviluppo della teoria che è richiesto in questo stadio delle definizioni. In particolare, la nozione dell'ordine dei punti in un tratto lineare può essere ora elaborata in base alla definizione della nozione di "fra". Ma tali indagini ci condurrebbero troppo avanti nei principi matematici della geometria.

Assunzione 31. Un "luogo completo" secondo la definizione 23, consiste in un numero infinito di punti.

NOTA

Un paragrafo di spiegazione è necessario alla fine di questo capitolo, per chiarire il principio che una certa limitazione determinata è necessaria per la nozione di regione, cioè per la nozione di una posizione estensionale nella potenzialità effettiva della realizzazione. L'interno di una regione, il suo volume ha una limitazione completa, negata alla potenzialità estensionale ad essa esterna. La limitazione vale sia per gli aspetti spaziali che per gli aspetti temporali dell'estensione. Ogni qualvolta c'è ambiguità quanto al contrasto della limitazione fra interno ed esterno, non c'è una vera regione. Nel capitolo seguente tutti gli ovali, membri di una classe ovata, mantengono questa proprietà della limitazione, nello stesso senso per ciascuno degli ovali. Perciò, nel caso della geometria ellittica (pag. 630), nessun ovale può includere una semiretta. A pag. 583, la *Condizione VII* è stata espressa imprecisamente, cosicché si applica soltanto al caso della spazialità infinita, cioè alle geometrie euclidea e iperbolica.

CAPITOLO III

I LUOGHI PIANI

1. La scienza fisica moderna, con la sua dipendenza dalle nozioni esatte della matematica, incominciò con la fondazione della geometria greca. La prima definizione degli Elementi di Euclide dice:

“ Un punto è ciò di cui non c'è parte. ”

La seconda definizione dice:

“ Una linea è una lunghezza senza larghezza. ”

La quarta definizione dice:

“ Una retta è una linea che giace similmente su se stessa coi propri punti. ”

Queste traduzioni sono prese da *Euclid in Greek*, libro I, pubblicato con note da Sir Thomas L. Heath, la maggiore autorità vivente sugli *Elementi* di Euclide. Heath ascrive la seconda definizione “ alla scuola platonica, se non allo stesso Platone ”. Per l'espressione greca tradotta con “ similmente ” Heath suggerisce anche le alternative “ su una base di uguaglianza ”, “ similmente situata ”, “ senza preferenze ”.

Il primo “ postulato ” di Euclide è (nella traduzione di Heath):

“ Sia postulato quanto segue: tracciare una retta da un qualsiasi punto a un qualsiasi punto. ”

Heath fa osservare che questo postulato intendeva implicare l'esistenza e l'unicità.

Non appena questi enunciati compaiono nella scienza greca, una confusione nasce fra le "forme" e le cose fisiche concrete. La geometria muove dallo scopo di indagare certe forme delle cose fisiche. Ma nelle sue definizioni iniziali del "punto" e della "linea" sembra postulare immediatamente certe cose fisiche ultime di un carattere molto particolare. Platone stesso sembra aver avuto qualche sospetto di questa confusione, quando (cfr. Heath, *loc. cit.*) "si rifiutò di riconoscere i punti come una classe separata di cose". Egli sarebbe dovuto andar oltre, e avrebbe fatto la stessa obiezione a tutte le entità geometriche, cioè, punti, linee e superfici. Voleva delle "forme", e ottenne nuove entità fisiche.

Secondo il capitolo precedente, l'"estensione" dovrebbe essere interpretata nei termini della "connessione estensionale", ossia l'estensione è una forma di relazione fra le realtà di un nesso. Un punto è un nesso di entità reali con una certa "forma", e così pure un "segmento". La geometria è quindi l'indagine della morfologia dei nessi.

2. Il punto debole della definizione di Euclide è che non se ne è dedotto nulla. La nozione espressa dalla espressione "similmente", o "similmente situata", ha bisogno di una definizione. La definizione dovrebbe essere tale che l'unicità del segmento di retta fra due punti possa esserne dedotta. Nessuna di queste esigenze è stata soddisfatta, con il risultato che nei tempi moderni la nozione di "retta" è stata basata su quella di misura. Una linea retta è stata, nei tempi moderni, definita come la più breve distanza fra due punti. Nella geometria classica si adottava il procedimento opposto, e la misura presupponeva le linee rette. Ma, con la definizione moderna, la nozione di "distanza più breve" ha bisogno, a sua volta, di una spiegazione.¹ Questa nozione è

¹ Cfr. parte IV, cap. V, sulla "Misurazione".

praticamente definita in modo tale da designare la linea che è la sequenza di certi eventi fisici.

In questa sezione si mostrerà che si può rimediare a quella lacuna della vecchia teoria classica. Le rette saranno definite nei termini delle nozioni estensionali, sviluppate nel capitolo precedente; e si proverà che l'unicità della linea retta che congiunge due punti segue dai termini della definizione.

Bisogna definire in primo luogo una classe di regioni "ovali". Ora l'unica arma che abbiamo per questa definizione è la nozione di regioni che si sovrappongono con un'unica intersezione (cfr. def. VI del capitolo precedente). Una coppia di ovali ha ovviamente la proprietà di potersi sovrapporre con un'intersezione unica. Ma è egualmente evidente che anche certe regioni che non sono ovali si sovrappongono con un'unica intersezione. Comunque la classe degli ovali ha la proprietà che ogni regione, non membro di essa, si sovrappone a qualche ovale con molteplici intersezioni. Si possono poi scoprire sotto-gruppi di ovali che soddisfano alle varie condizioni.

Passiamo così a definire una classe le cui regioni avranno tra loro e con le altre regioni, quelle relazioni che noi ascriviamo alla classe degli ovali. In altre parole non possiamo definire un singolo ovale, ma possiamo definire una classe di ovali. Tale classe sarà chiamata "ovata". La definizione di una classe ovata nasce dall'enumerazione di tutte quelle proprietà peculiari che i membri individuali della classe, o i sotto-gruppi dei membri della classe, possiedono. Si scoprirà nel corso di questa enumerazione che un continuo estensionale che possieda una classe ovata è dimensionale rispetto a quella classe. Così l'esistenza di rette in un continuo estensionale è connessa con il carattere dimensionale del continuo; ed entrambe le caratteristiche sono relative ad una

classe ovata particolare di regioni del continuo. Sembra probabile che un continuo estensionale possiederà soltanto una classe ovata. Ma non sono riuscito a provare tale proprietà; e neppure è necessario per l'argomentazione.

È opportuna una definizione preliminare:

Definizione 0.1. Un "gruppo astrattivo ovato" è un gruppo astrattivo i cui membri appartengono tutti alla classe ovata completa in esame.

Le caratteristiche di una classe ovata verranno divise in due insiemi: (a) l'insieme delle condizioni non-astrattive, e (b) l'insieme delle condizioni astrattive.

Definizione 1. Una classe di regioni è chiamata "ovata" quando soddisfa alle condizioni che appartengono ai due insiemi seguenti, (a) e (b):

(a) *L'insieme non-astrattivo*

(I) Due regioni sovrapposte qualsiasi della classe ovata hanno un'unica intersezione che appartiene anche essa a quella classe ovata.

(II) Una regione, non membro della classe ovata, si sovrappone a qualche membro di quella classe, con "un'intersezione multipla" (cfr. def. 6 del capitolo precedente).

(III) Un membro della classe ovata si sovrappone a una regione, non di quella classe, con un'intersezione multipla.

(IV) Una coppia di membri della classe ovata, che siano connessi esternamente, hanno una superficie che si tocca o in un "luogo completo" di punti (cfr. cap. III, def. 23 e ass. 31), o in un unico punto.

(V) Ogni regione, che non appartenga alla classe ovata, è connessa esternamente con qualche membro di quella classe in modo che le loro superfici si tocchino

in un gruppo di punti, che non formano un "luogo completo".

(VI) Un membro qualsiasi della classe ovata è connesso esternamente con qualche regione non di quella classe, in modo tale che le loro superfici si toccano in un gruppo che non forma un "luogo completo".

(VII) Un numero finito di regioni è incluso congiuntamente in qualche membro della classe ovata.

(VIII) Se A e B sono membri della classe ovata, e A include B , ci sono allora membri della classe che includono B e sono inclusi in A .

(IX) Ci sono dissezioni (cfr. def. 4 del capitolo precedente) di ogni membro della classe ovata che consistono interamente di membri di quella classe; e ci sono dissezioni che consistono interamente o parzialmente di membri che non appartengono a quella classe.

(b) *L'insieme astrattivo*

(I) Fra i membri di ogni punto ci sono gruppi astrattivi ovati.

(II) Se si considera un gruppo di due, o di tre, o di quattro punti, ci sono gruppi astrattivi "primi", in riferimento alla duplice condizione (a) di coprire i punti in questione e (b) di essere equivalenti ad un gruppo astrattivo ovato.

(III) Ci sono gruppi di cinque punti tali che *nessun* gruppo astrattivo esiste che sia primo in riferimento alla duplice condizione (a) di coprire i punti in questione, e (b) di essere equivalente a un gruppo astrattivo ovato.

In base alle definizioni di questo secondo gruppo, il continuo estensionale in questione è detto "a quattro dimensioni". Analogamente, si può definire un continuo estensionale di un numero qualsiasi di dimensioni. Il continuo estensionale fisico con cui abbiamo a che fare in

questa epoca cosmica è a quattro dimensioni. Si noti che la proprietà di essere "dimensionale" è relativa ad una classe ovata particolare nel continuo estensionale. Ci possono essere classi "ovate" che soddisfano a tutte le condizioni, ad eccezione delle condizioni "dimensionali". Inoltre un continuo può avere un numero di dimensioni in relazione ad una classe ovata, e un altro numero di dimensioni in relazione ad un'altra classe ovata.

Le leggi fisiche possibili, del tipo che presuppone la continuità, dipendono dalle proprietà connesse di due, o più, classi ovate distinte.

3. *Assunzione 1.* Nel continuo estensionale dell'epoca attuale c'è almeno una classe ovata con le caratteristiche dei due insiemi, (a) e (b), della sezione precedente.

Definizione 2. Una tale classe ovata sarà denotata con (α) ; tutte le definizioni verranno fatte relativamente a questa classe ovata selezionata.

Non ha importanza per l'argomentazione che ci sia o no un'altra classe ovata. Se c'è, le entità derivate definite in riferimento a quest'altra classe sono interamente differenti da quelle definite in riferimento ad (α) . È sufficiente per noi che una di tali classi ci interessi per l'importanza delle sue relazioni fisiche.

Assunzione 2. Se due gruppi astrattivi sono primi in riferimento alla stessa condizione duplice (a) di coprire un dato insieme di punti, e (b) di essere equivalenti a un qualsiasi gruppo astrattivo ovato, allora essi sono equivalenti.

Data l'importanza di questa affermazione ne diamo una prova.

Prova. I due gruppi astrattivi sono equivalenti o allo stesso gruppo astrattivo ovato, o a differenti gruppi astrattivi ovati. Nella prima alternativa, la conclusione richiesta è ovvia. Nella seconda alternativa, siano μ e ν i due differenti gruppi astrattivi ovati. Ognuno di questi

gruppi μ e ν , soddisfa alla duplice condizione. Dobbiamo provare che essi sono equivalenti l'uno all'altro. Siano M e N regioni appartenenti rispettivamente a μ e ν . Allora, poiché le porzioni convergenti dei gruppi astrattivi che appartengono ai vari punti dell'insieme dato debbono consistere, in ultima analisi, di regioni che giacciono tutte in M e tutte in N , ne segue che M e N si intersecano. Ma, essendo ovali, M e N hanno soltanto un'intersezione, e tutti i punti in questione debbono essere situati su di essa. Anche questa intersezione è ovale. Quindi, scegliendo tali intersezioni, si può trovare un terzo gruppo astrattivo che soddisfi alla duplice condizione e sia coperto sia da μ che da ν . Ma dal momento che μ e ν sono primi in riferimento a questa condizione, essi sono entrambi equivalenti a questa classe astrattiva. Per cui essi sono equivalenti l'uno all'altro. C.V.D.

Corollario. Ne segue che tutti i gruppi astrattivi, primi riguardo alla stessa condizione duplice di questo tipo, appartengono ad un unico elemento geometrico.

Definizione 3. Il singolo elemento geometrico definito, secondo l'enunciato dell'assunzione 2, da un gruppo di due punti è chiamato un segmento "di retta" fra quegli estremi. Se il gruppo comprende più di due punti, l'elemento geometrico è chiamato "piano". I segmenti "di retta" sono anche compresi sotto la designazione di "elementi geometrici piani".

Se un gruppo di punti definisce un elemento geometrico piano, secondo l'enunciato dell'assunzione 2, può capitare che lo stesso elemento geometrico sia definito da qualche sottogruppo di quei punti. Abbiamo di qui la seguente definizione:

Definizione 4. Si dice che un gruppo di punti che definisce un elemento geometrico piano, è nei suoi termini più bassi, quando non contiene alcun sottogruppo che definisca lo stesso elemento geometrico piano.

Assunzione 3. Non ci sono due gruppi con un numero finito di punti, entrambi nei loro termini più bassi, che definiscano lo stesso elemento geometrico piano.

Definizione 5. Il luogo dei punti incidenti in un "segmento di retta" è detto la "linea retta" compresa fra gli estremi del segmento.

Definizione 6. Il luogo dei punti incidenti in un elemento geometrico piano è detto il "contenuto" di quell'elemento. Esso è anche chiamato "un luogo piano".

Assunzione 4. Se un sottogruppo di punti giace in un luogo piano, quel sottogruppo definisce un luogo piano contenuto entro il luogo dato.

Definizione 6. Una retta completa è un luogo di punti tale che (I) la retta che congiunge due membri qualsiasi del luogo giace interamente nel luogo, (II) ogni sottogruppo del luogo, che sia dato nei suoi termini più bassi, consiste di una coppia di punti, (III) nessun punto può essere aggiunto al luogo senza la perdita di una o entrambe le caratteristiche (I) e (II).

Definizione 7. Un triangolo è il luogo piano definito da tre punti che non siano allineati. I tre punti sono i vertici del triangolo.

Definizione 8. Un piano è un luogo di punti non allineati tale che (I) il triangolo definito da tre membri qualsiasi non allineati del luogo giace interamente nel luogo, (II) un numero finito di punti del luogo giace in un triangolo interamente contenuto nel luogo, (III) nessun gruppo di punti può essere aggiunto al luogo senza la perdita di una, o entrambe le caratteristiche (I) e (II).

Definizione 9. Un tetraedro è il luogo piano definito da quattro punti non complanari. I quattro punti sono detti gli spigoli del tetraedro.

Definizione 10. Uno spazio piano tridimensionale è un luogo di punti non complanari tale che (I) il tetraedro definito da quattro punti qualsiasi non complanari

del luogo giace interamente nel luogo, (II) un numero finito di punti del luogo giace in qualche tetraedro interamente contenuto nel luogo, (III) nessun gruppo di punti può essere aggiunto al luogo senza la perdita di una, o entrambe le caratteristiche (I) e (II).

Qualsiasi ulteriore sviluppo delle definizioni e delle proposizioni condurrebbe a dettagli matematici irrilevanti ai nostri fini immediati. È sufficiente aver provato che le proprietà caratteristiche delle rette, dei piani e degli spazi piani tridimensionali si possono scoprire nel continuo estensionale senza ricorrere alla misurazione. Il carattere sistematico di un continuo dipende dal suo possedere una o più classi ovate.

Si è qui considerato il caso particolare di una classe ovata "dimensionale".

4. L'importanza della nozione di "connessione esterna" rende necessaria una ulteriore discussione.

In primo luogo si deve notare un problema puramente geometrico. La teoria della connessione esterna delle regioni ovali getta luce sul concetto euclideo di "similitudine". Una coppia di ovali (cfr. sez. III) può essere solo connessa esternamente in un "luogo completo", o in un punto singolo. Consideriamo ora quella specie di "luoghi completi" che possono essere i punti comuni alle superfici di una coppia di ovali connessi esternamente. Escludiamo il caso di un contatto tangenziale. La specie sembra avere quello che i greci volevano dire con il loro termine "simile" (*ἴσος*). Da ognuno dei due lati di tale luogo c'è l'interno di un ovale e l'esterno di un altro ovale, di modo che il luogo è "simile" rispetto alle nozioni opposte di "concavità" e "convessità". È un'ulteriore "assunzione" — dimostrabile o no a seconda del particolare sviluppo logico del soggetto che può essere stato adottato — che tutti i luoghi "simili"

siano "piani", e che tutti i luoghi "piani" siano "simili".

Il secondo problema da discutere riguarda l'importanza fisica della "connessione esterna". Fino a che il carattere atomico delle entità reali non è riconosciuto, l'applicazione del metodo zenoniano di argomentazione rende difficile capire la nozione di trasmissione continua che regna nella scienza fisica. Ma il concetto di "occasioni reali", adottato nella filosofia dell'organismo, permette la seguente spiegazione della trasmissione fisica. Si chiamino "contigue" due occasioni reali quando le regioni che costituiscono le loro "posizioni" sono connesse esternamente. Per l'assenza di occasioni reali intermedie, la oggettivazione dell'occasione antecedente nell'occasione seguente è allora particolarmente completa. Ci sarà un gruppo di occasioni antecedenti e contigue, oggettivate in ogni occasione data; e l'astrazione presente in ogni oggettivazione sarà semplicemente dovuta alle armonizzazioni necessarie di queste oggettivazioni. Le oggettivazioni del passato più remoto saranno chiamate "mediate"; le occasioni contigue avranno una oggettivazione "immediata". Le oggettivazioni mediate saranno trasmesse attraverso varie sequenze di oggettivazioni immediate successive. Così la nozione di trasmissione continua propria della scienza deve essere sostituita con la nozione di trasmissione immediata attraverso una sequenza di quanti successivi di estensionalità. Questi quanti di estensionalità sono le regioni basilari delle occasioni contigue successive. Alla filosofia dell'organismo non è necessario negare interamente che possa esservi oggettivazione diretta di un'occasione, in un'occasione più tardiva che non sia contigua ad essa. Di fatto, l'opinione contraria sembrerebbe più naturale secondo questa dottrina. Finché la scienza fisica mantiene la propria negazione della "azione a distanza", la congettura più probabile è che l'oggettivazione diretta sia praticamente

trascurabile, eccetto che per le occasioni contigue; ma che questa trascurabilità pratica sia una caratteristica dell'epoca cosmica attuale, senza alcuna generalità metafisica. Inoltre bisognerebbe introdurre un'ulteriore distinzione. Le prensioni fisiche cadono in due specie, le prensioni fisiche pure e le prensioni fisiche ibride. Una prensione fisica pura è una prensione, il cui dato è un'occasione antecedente oggettivata rispetto ad una delle sue prensioni *fisiche*. Una prensione ibrida ha come dato un'occasione antecedente, oggettivata rispetto ad una prensione *concettuale*. Una prensione fisica pura è quindi la trasmissione del sentimento fisico, mentre una prensione ibrida è la trasmissione del sentimento mentale.

Non c'è ragione di assimilare le condizioni delle prensioni ibride a quelle delle prensioni fisiche pure. Di fatto l'ipotesi contraria è la più naturale. Giacché il polo concettuale non possiede la divisibilità coordinata del polo fisico, e il continuo estensionale deriva da questa divisibilità coordinata. La dottrina dell'oggettivazione immediata dei poli mentali e dell'oggettivazione mediata dei poli fisici sembra dunque più consona alla filosofia dell'organismo nella sua applicazione all'epoca cosmica attuale. Questa conclusione ha qualche sostegno empirico, sia nelle testimonianze di casi particolari di telepatia, sia nell'apprensione istintiva di un tono di sentimento nelle comuni relazioni sociali.

Ma, naturalmente, tale oggettivazione immediata è anche rafforzata o indebolita dalle sequenze dell'oggettivazione mediata. Anche le prensioni pure e ibride sono integrate e così mescolate senza speranza. Perciò, soltanto in circostanze eccezionali avverrà che una prensione ibrida immediata abbia una definizione sufficientemente vivida, per poter ricevere una forma soggettiva di chiara attenzione cosciente.

5. Abbiamo ora delineato le caratteristiche più importanti di quella potenzialità effettiva, da cui prende origine la prima fase di una occasione fisica. Queste caratteristiche rimangono intrecciate nella costituzione del soggetto in tutta quanta la sua avventura di autoformazione. L'entità reale è il prodotto dell'interazione del polo fisico col polo mentale. In questo modo, la potenzialità diventa realtà, e le relazioni estensionali plasmano il contenuto qualitativo e le oggettivazioni di altri particolari in un'esperienza finita coerente.

In generale la coscienza è trascurabile; e l'approccio ad essa non è riuscito ad acquistare importanza neppure in vividi sentimenti proposizionali. I ciechi scopi fisici regnano. È ovvio ormai che le prensioni cieche, fisiche e mentali sono i mattoni fondamentali dell'universo fisico. Essi sono saldati insieme entro ciascuna realtà dall'unità soggettiva della tendenza che governa la loro genesi parallela e la loro concrescenza finale. Sono saldati insieme anche oltre i limiti dei loro soggetti particolari dal modo in cui la prensione in un soggetto diviene il dato oggettivo della prensione di un soggetto più tardivo, così oggettivando il soggetto che viene prima per il soggetto che viene dopo. I due tipi di interconnessione delle prensioni sono essi stessi legati insieme in uno schema comune, la relazione dell'estensione.

È per mezzo dell'"estensione" che i legami fra le prensioni assumono il duplice aspetto di relazioni interne, che tuttavia sono in un certo senso relazioni esterne. È evidente che, se la solidarietà del mondo fisico deve essere rilevante alla descrizione delle sue realtà individuali, può esserlo soltanto a causa della fondamentale interiorità delle relazioni in questione. D'altro lato, se la discontinuità individuale delle realtà deve avere il suo peso, ci dev'essere, in queste relazioni un aspetto

per il quale esse possano essere concepite come esterne, cioè come legami fra cose separate. Lo schema estensionale serve a questo duplice scopo. Applicato alla scienza fisica il soggettivismo cartesiano divenne l'assunzione newtoniana di corpi fisici esistenti individualmente con relazioni semplicemente esterne. Noi divergiamo da Cartesio nel sostenere che quelli che egli ha descritto come gli *attributi* primari dei corpi fisici, sono in realtà le forme delle relazioni interne *fra* le occasioni reali, e *dentro* le occasioni reali. Tale mutamento di pensiero è il trapasso dal materialismo all'organicismo, come all'idea fondamentale della fisica.

Nel linguaggio della fisica, il cambiamento dal materialismo al "realismo organico" — come si potrebbe chiamare questo nuovo punto di vista — consiste nella sostituzione della nozione di materia statica con la nozione di energia fluente. Tale energia ha la sua struttura di azione e di flusso, ed è inconcepibile a parte da tale struttura. Essa è anche condizionata dalle proprietà del "quantum". Tali sono i riflessi delle prensioni individuali, e delle entità reali individuali a cui queste prensioni appartengono, sulla fisica. La fisica matematica traduce il detto di Eraclito, "ogni cosa fluisce", nel proprio linguaggio. Esso diventa allora: ogni cosa è vettrice. La fisica matematica accetta anche la dottrina atomistica di Democrito. E la traduce nell'espressione: Ogni flusso di energia obbedisce alle condizioni del "quantum".

Ma ciò che è scomparso dal campo delle concezioni scientifiche ultime è la nozione dell'esistenza materiale vuota, dotata di durata passiva, di attributi individuali primari, e di avventure accidentali. Alcuni tratti del mondo fisico possono essere espressi in questo modo. Ma, come nozione ultima, il concetto è inutile nella scienza e nella cosmologia.

CAPITOLO IV

LE TENSIONI

1. Non c'è nulla nel mondo reale che sia meramente un fatto inerte. Ogni realtà è presente al sentimento: provoca sentimento; ed è sentita. Non c'è nulla, anche, che appartenga semplicemente alla privatezza del sentimento di una realtà individuale. Ogni produzione è privata. Ma quello che è stato così prodotto, pervade il mondo pubblicamente. Così, i fatti geometrici che riguardano i luoghi retti e piani sono fatti pubblici che caratterizzano i sentimenti delle entità reali. Accade che in quest'epoca dell'universo i sentimenti che li implicano siano di importanza dominante. Un sentimento, in cui le forme esemplificate nel dato riguardano i luoghi geometrici retti e piani sarà chiamato una "tensione". In una tensione gli elementi qualitativi, che non siano forme geometriche, si esprimono come qualità incluse in quelle forme; inoltre le forme sono forme componenti i nessi particolari, che formano i dati oggettivi dei sentimenti fisici in questione. Bisogna ricordare che due punti determinano una linea retta completa, che tre punti non allineati determinano un piano completo, e che quattro punti non complanari determinano un luogo piano tridimensionale completo.

Una tensione ha quindi una distribuzione complessa di significato geometrico. C'è la "sede" geometrica, com-

posta di un numero limitato di luoghi, che sono certi gruppi di punti. Questi punti appartengono al volume che definisce la posizione del soggetto esperiente. Una tensione è un'integrazione complessa di sentimenti piú semplici; ed include nel suo carattere complesso i sentimenti piú semplici, in cui le qualità interessate sono piú particolarmente associate con questa sede. Ma l'interesse geometrico che domina lo sviluppo di una tensione rende importanti le linee, i piani, e i piani tridimensionali completi definiti dalla sede della tensione. Nel processo di integrazione questi elementi geometrici piú vasti acquistano una implicazione con le qualità originate negli stadi piú semplici. Il processo è un esempio della categoria della tramutazione; e lo si può spiegare mediante l'intervento di sentimenti concettuali intermedi. Così le regioni estensionali, che sono penetrate per mezzo degli elementi geometrici interessati, acquistano oggettivazione per mezzo delle qualità e delle relazioni geometriche derivate dai sentimenti piú semplici. Questo tipo di oggettivazione è caratterizzato dalla stretta associazione di qualità e di relazioni geometriche definite. Esso è la base della cosiddetta "proiezione" dei dati sensoriali. La proiezione dei dati sensoriali in una tensione assume molte forme, secondo la differenza fra le varie tensioni. Talvolta la "sede" mantiene la sua importanza individuale; tal altra è stata quasi eliminata nella sintesi finale dalla sintesi finale dei sentimenti nell'unica tensione. A volte l'intera regione estensionale indicata dagli elementi piú vasti è solo vagamente geometrizzata. In questo caso, c'è una debole indicazione geometrica: la tensione prende allora la forma vaga del sentire certe qualità, vagamente esterne. Altre volte la regione estensionale è geometrizzata senza alcuna corrispondente eliminazione dell'importanza della sede. In questo caso c'è un doppio riferimento, alla sede *qui*, e a qualche altra regione oggettivata *là*. Il *qui* è normalmente qualche parte del

corpo animale; mentre la regione geometrizzata può essere dentro o fuori il corpo animale considerato.

È ovvio che i sentimenti importanti di tensione implicano processi complessi di concrescenza. Di conseguenza sono reperibili soltanto in entità reali di livello relativamente alto. Essi non implicano necessariamente, sotto alcun rispetto, la coscienza, o persino quell'approssimazione alla coscienza che noi associamo con la vita. Ma vedremo che il comportamento degli oggetti fisici durevoli è soltanto spiegabile in riferimento alle particolarità delle loro tensioni. Nello spazio vuoto, d'altro lato, essi richiedono una minore accentuazione di un ordine particolare di tensioni. Ma lo sviluppo della complessità fisica ordinata dipende dallo sviluppo di relazioni ordinate fra le tensioni. Le equazioni fondamentali della fisica matematica, come le equazioni elettromagnetiche di Maxwell, sono espressioni dell'ordine delle tensioni che pervade l'intero universo fisico.

2. L'immediatezza di presentazione è la nostra percezione del mondo contemporaneo mediante i sensi. Essa è un sentimento fisico. Ma è un sentimento fisico di tipo complesso, alla cui formazione hanno partecipato, in mezzo a processi di integrazione, i sentimenti concettuali, i sentimenti fisici piú primitivi e la tramutazione. Il suo dato oggettivo è un nesso di eventi contemporanei, che esemplificano distintamente certe qualità e relazioni: queste qualità e relazioni sono prese con la forma soggettiva derivata dai sentimenti fisici primitivi, divenendo così le nostre sensazioni "private". Infine, come nel caso dei sentimenti fisici, questo complesso sentimento fisico derivato acquista integrazione con la valutazione inerente alla sua realizzazione concettuale come tipo di esperienza.

L'ingenuo senso comune insiste in primo luogo sul fatto che il "soggetto" ha questo sentimento; e in secondo

luogo, sui componenti analitici, in quest'ordine: (I) la regione nel mondo contemporaneo come dato, (II) le sensazioni come derivate da, e illustranti questo dato, (III) il sentimento integrale che implica questi elementi, (IV) la forma soggettiva apprezzativa, (V) la forma soggettiva interpretativa, (VI) la forma soggettiva deliberata. Ma questa analisi dell'immediatezza di presentazione non ha esaurito il contenuto del sentimento. Perché noi sentiamo *col corpo*. Ci può essere un'ulteriore specializzazione in un particolare organo di sensazione; ma in ogni caso la "*strumentalità del corpo*" è un elemento sempre presente, sebbene elusivo, nelle nostre percezioni dell'immediatezza presentativa. Questa "*strumentalità*" è l'impronta della produzione del sentimento che ci interessa, incastonata da quel sentimento nella sua forma soggettiva e nel suo dato oggettivo. Ma, in se stessa, questa "*strumentalità del corpo*" può essere isolata come un sentimento componente della "*soddisfazione*" finale. Da questo punto di vista, il corpo, o il suo organo di sensazione, diviene il dato oggettivo di un sentimento componente; e questo sentimento ha la propria forma soggettiva. Anche questo sentimento è fisico, di modo che dobbiamo cercare un oggetto eterno che sia il determinante della definitezza del corpo, come dato oggettivo. Tale sentimento componente sarà chiamato il sentimento dell'efficienza corporea. Esso è più primitivo del sentimento dell'immediatezza di presentazione che ne risulta. Così per il senso comune come per la teoria fisiologica, questa efficienza corporea è un componente che è presupposto dall'immediatezza presentativa e vi conduce. Perciò, nel soggetto immediato, l'immediatezza di presentazione deve essere concepita come prodotta in una fase tardiva dalla sintesi del sentimento dell'efficienza corporea con gli altri sentimenti. Dobbiamo ora considerare la natura degli altri sentimen-

ti, e l'oggetto eterno complesso che è presente nel sentimento della efficienza corporea.

In primo luogo, tale oggetto eterno deve essere identificato parzialmente con l'oggetto eterno del sentimento finale dell'immediatezza presentativa. Il punto cruciale della connessione tra i due sentimenti è che l'immediatezza presentativa deriva dall'efficienza corporea. La percezione attuale è espressamente ereditata dal funzionamento corporeo antecedente, a meno che non si debba abbandonare tutto ciò che la fisiologia insegna. Entrambi gli oggetti eterni sono altamente complessi; e gli elementi complessi del secondo oggetto eterno devono almeno essere inclusi negli elementi complessi del primo oggetto eterno.

Questo oggetto eterno complesso è analizzabile in un dato sensoriale e in una struttura geometrica. Nella fisica, la struttura geometrica appare come uno stato di tensione di quella occasione reale del corpo che è il soggetto del sentimento. Ma questo sentimento di efficienza corporea del percipiente finale è la riviviscenza di un sentimento antecedente in un'entità reale antecedente del corpo. Nell'entità antecedente c'è dunque un sentimento che riguarda lo stesso dato sensoriale, e uno stato di tensione altamente analogo. Il sentimento dev'essere una "tensione", nel senso definito nella sezione precedente. Ora questa tensione include una regione geometrizzata, che, in questo caso, include anche una regione "focale" come sua parte. Tale regione "focale" è una regione di fitta convergenza delle rette definite dalla "sede". È la regione sulla quale si opera la cosiddetta "proiezione".

Tali linee entrano nel sentimento attraverso un processo di integrazione di sentimenti ancora più semplici, che riguardano primariamente la "sede" della struttura. Esse hanno una duplice funzione come determinanti del

sentimento. Definiscono la "tensione" del senziente, e definiscono la regione focale, che mettono così in relazione con il senziente. Finché consideriamo semplicemente una struttura astratta, ci occupiamo di un oggetto eterno astratto. Ma come determinante del sentimento concreto di un percipiente concreto, ci occupiamo del sentimento che mette in relazione l'oggetto (che nel suo volume include la "sede") con una regione spaziale definita (la regione focale), ad essa esterna. La regione focale definita contemporanea è un nesso, che è parte del dato oggettivo. Perciò il sentimento dell'efficienza corporea è il sentimento del dato sensoriale, in quanto implicato genericamente nell'intera regione (delle "sedi" antecedenti e delle regioni focali), geometricamente definita dalle tensioni ereditate. Questa regione strutturata è dominata particolarmente dalla "sede" finale del corpo del senziente, e dalla regione focale finale. Il dato sensoriale ha perciò una relazione spaziale generale, in cui dominano due regioni spaziali. I sentimenti di questo tipo sono ereditati da molte linee, che hanno origine nei nervi corporei antecedenti. Ma considerando un sentimento definito di immediatezza di presentazione, queste molte linee di trasmissione dell'efficacia corporea, nella loro trasmissione finale al percipiente ultimo, convergono sulla stessa regione focale che è scelta dalle molte "tensioni" corporee.

Nell'integrazione di questi sentimenti si compie un doppio atto di tramutazione. In ognuno dei sentimenti successivi, trasmessi lungo le successive entità reali di una linea nervosa corporea, ci sono due regioni particolarmente interessate, e c'è fra esse una relazione costituita dalle regioni intermedie prescelte dalla connessione della struttura. Una regione è la regione focale già discussa, l'altra è la sede del soggetto immediato e costituisce la sua posizione geometrica. La "tensione" dell'entità finale

definisce la "sede", e la regione "focale", e le regioni intermedie, e più vagamente l'intero spazio "presente". Questo sentimento finale di tensione corporea — nel senso di "tensione" definito nella sezione precedente — è l'ultimo di una sequenza di sentimenti analoghi, ereditati uno dall'altro lungo la serie delle occasioni corporee e lungo qualche nervo, o qualche altro cammino nel corpo. Vi saranno sequenze parallele di tali sentimenti analoghi, che convergeranno infine nel rafforzamento concorrente sulla singola occasione, o sequenza di occasioni, che è il percipiente ultimo.

Ciascuno di questi sentimenti corporei di tensione definisce la propria sede, e la propria regione focale, e i propri intermediari. Il dato sensoriale è vagamente associato con il mondo esterno così sentito e definito. Ma in quanto tali sentimenti sono "tramutati", o gradualmente, o in nodi critici del corpo, c'è uno sviluppo crescente di accentuazione specifica. Ora l'accentuazione è una valutazione, e può soltanto essere mutata da una nuova valutazione. Ma la valutazione nasce nei sentimenti concettuali. La contropartita concettuale di questi sentimenti fisici può essere analizzata in molti sentimenti concettuali, che associano il dato sensoriale con le varie regioni definite dalla tensione. Questo sentimento concettuale, per il suo riferimento a regioni definite, appartiene al tipo secondario, detto dei "sentimenti proposizionali". Un sentimento proposizionale subordinato associa il dato sensoriale con la "sede" del senziente, un altro con la regione focale del senziente, un altro con la regione intermedia del senziente, un altro con le sedi degli elementi antecedenti della linea nervosa, e così via. L'associazione totale del dato sensoriale con lo spazio-tempo è analizzabile in una sbalorditiva varietà di associazioni con regioni definite, contemporanee ed antecedenti. In generale, e all'infuori degli organismi di alto livello, questa associazione spazio-temporale del dato sensoriale è in-

tegrata in un vago senso di esteriorità. Le valutazioni componenti non sono riuscite, in tali casi, a differenziarsi in gradi di intensità. Ma nei casi di alto livello, in cui l'immediatezza presentativa è prominente, si verifica uno di questi tre casi. O (I) si accentua esclusivamente l'associazione del dato sensoriale con le sedi di qualche gruppo antecedente di senzienti, o (II) si accentua esclusivamente l'associazione del dato sensoriale con la regione focale del percipiente finale, o (III) si accentua l'associazione del dato sensoriale sia con le sedi dei senzienti antecedenti che con la regione focale del senziente immediato.

Ma queste regioni non sono apprese isolate dal continuo spazio-temporale generale. La prensione di una regione è sempre la prensione di elementi sistematici della relazione estensionale fra la sede del senziente immediato e la regione interessata. Quando queste valutazioni sono state effettuate la categoria della tramutazione provvede a trasmettere al soggetto successivo un sentimento di queste regioni, qualificate da (ossia contrapposte a) quel dato sensoriale. Nel primo caso ci sono sensazioni puramente corporee; nel secondo sensazioni "proiettate", che includono regioni dello spazio contemporaneo al di là del corpo; nel terzo caso ci sono tanto sentimenti corporei quanto sensazioni esternamente proiettate. In ogni caso di sentimento sensoriale, c'è quindi una privatezza iniziale dell'accento concettuale, che trapassa nella pubblicità del sentimento fisico.

Per effetto della categoria della tramutazione, vi sono dunque due tipi di sentimenti, il cui dato oggettivo è un nesso con entità reali indiscriminate. I sentimenti del primo tipo sono sentimenti di "efficienza causale"; e quelli del secondo tipo sono sentimenti di "immediatezza di presentazione". Nel primo tipo gli elementi analoghi dei vari sentimenti delle varie realtà del nesso corporeo sono tramutati in un sentimento ascritto ad un nesso corporeo come a un'unica entità. Nel secondo

tipo, la tramutazione è più elaborata e fa passare il nesso interessato dal nesso corporeo antecedente (cioè la "sede") al nesso focale contemporaneo.

Entrambi questi tipi di sentimento sono il risultato di un complesso processo di semplificazione massiccia, che è caratteristico dei gradi più elevati dell'entità reale. Essi non hanno, apparentemente, che una lieve importanza nella costituzione delle occasioni reali nello spazio vuoto; ma hanno un'importanza dominante nei sentimenti fisici che appartengono alla biografia degli organismi durevoli — siano essi inorganici od organici.

Rispetto ai dati sensoriali interessati, c'è una trasformazione graduale delle loro funzioni nell'atto in cui passano da occasione a occasione lungo la sequenza ereditaria, sino ad un'esperienza finale di alto livello. Nella sua forma assolutamente primitiva di funzionamento, un dato sensoriale è sentito fisicamente col godimento emotivo della sua pura essenza individuale. Per esempio, il rosso è sentito con il godimento emotivo della sua pura qualità di rosso. In questa prensione primitiva abbiamo un sentimento fisico originario, in cui il soggetto sente se stesso in quanto gode il rosso. È questa l'"impressione della sensazione" humana, denudata di ogni relazione spaziale con altre simili impressioni. In quanto nascono in questo modo primitivo originario, esse nascono nella anima — secondo le parole di Hume — da cause sconosciute. Ma in effetti, non possiamo mai isolare tali irrazionalità ultime. Nell'esperienza, come nell'analisi distinta, i sentimenti fisici derivano sempre da qualche esperienza antecedente. L'occasione *B* prende l'occasione *A* come un soggetto antecedente, che esperisce un dato sensoriale con intensità emotiva. Anche la forma soggettiva dell'emozione di *B* è conforme alla forma soggettiva di *A*. C'è dunque una trasmissione vettrice del sentimento emotivo di un dato sensoriale da *A* a *B*. In tal modo *B* sente il dato sensoriale come derivato da *A*, e lo

sente con una forma emotiva derivata pure da *A*. Questa è la forma assolutamente primitiva del sentimento dell'efficienza causale. In fisica esso consiste nella trasmissione di una forma di energia. Nella trasmissione corporea, da occasione a occasione di un corpo animale di alto livello, c'è una modificazione graduale delle funzioni dei dati sensoriali. In quanto funzionano da occasioni assolutamente primitive del corpo animale, essi sono qualificazioni dell'emozione — tipi di energia, nel linguaggio della fisica, in quanto funzionano, da ultimo, come un'occasione esperiente di alto livello collocata alla fine della sequenza, sono le qualità "inerenti" di un nesso contemporaneo presente. Ogni sentimento cosciente del funzionamento emotivo primitivo del dato sensoriale è spesso interamente assente nel percipiente finale. Ma questo non succede sempre; per esempio, la percezione di un mantello rosso può, spesso, essere associata con un sentimento di irritazione rossa.

Per ritornare alla dottrina humiana (cfr. *Trattato*, parte III, sez. V) della produzione delle "impressioni della sensazione" da cause ignote, è necessario distinguere, prima di tutto, la priorità logica dalla priorità fisica. Non v'è dubbio che un'impressione di sensazione è logicamente la più semplice delle prensioni fisiche. Essa è l'occasione percipiente che sente il dato sensoriale come partecipante alla propria concretezza. È questo il godimento di una sensazione privata.

C'è una semplicità logica in tale sensazione, che la rende il tipo primitivo, originario del sentimento fisico. Ma ci sono due obiezioni alla dottrina humiana che le assegna una priorità fisica. In primo luogo c'è l'obiezione empirica. La teoria humiana di un complesso di tali impressioni, elaborata nella supposizione di un mondo fisico comune, è assolutamente contraria all'esperienza ingenua. Noi ci troviamo nel doppio ruolo di

agenti e pazienti in un mondo comune, e il riconoscimento cosciente delle impressioni della sensazione è opera di una sofisticata elaborazione. Questa è anche la dottrina lockiana nel terzo e quarto libro del *Saggio*. Il bambino dapprima illumina debolmente la complessa esteriorità delle cose particolari che mostrano una mescolanza di forme di definitezza, e poi distingue la sua impressione di queste forme, isolandola. Un giovane non inizia la propria esperienza danzando con le impressioni della sensazione, per procedere quindi a congetturare una ballerina. La sua esperienza prende il cammino opposto. Il carattere non empirico della scuola filosofica derivata da Hume non sarà messo mai troppo in risalto. La vera dottrina empirica è che i sentimenti fisici sono nella loro origine vettori, e che il processo genetico della concrescenza introduce gli elementi che accentuano la privatezza.

In secondo luogo, la dottrina humiana è necessariamente irrazionale. Perché se le impressioni della sensazione nascono da cause ignote (cfr. Hume, *loc. cit.*) si pone fine alla ricerca razionalistica di una cosmologia razionale. Tale cosmologia esige che la metafisica offra una dottrina della rilevanza tra una forma e qualsiasi occasione a cui essa partecipi. Se non c'è tale dottrina, svanisce ogni speranza di avvicinarsi ad una visione razionale del mondo.

La dottrina humiana non si raccomanda se non per il piacere che dà ai suoi aderenti.

La filosofia dell'organismo giustifica questa rilevanza mediante due dottrine: (I) la dottrina che Dio incarna una completezza basilare di appetizione, e (II) la dottrina che ogni occasione effettua una concrescenza dell'universo, incluso Dio. Allora, per la categoria della riproduzione concettuale, le prensioni vettrici della appetizione divina, e delle altre occasioni, confluiscono nel

polo mentale delle prensioni concettuali; e mediante la integrazione di questo polo con le prensioni fisiche pure nascono i sentimenti fisici primitivi dei dati sensoriali, con le loro forme soggettive emotive e deliberate. Questi sentimenti, con la loro semplicità primitiva, giungono alla distinzione a causa dell'eliminazione effettuata dall'integrazione delle prensioni vettrici con le appetizioni concettuali. Tali sentimenti primitivi non possono essere separati dalle loro forme soggettive. Il soggetto non perde mai il suo triplice carattere di recipiente, paziente, ed agente. Questi sentimenti primitivi sono già stati considerati sotto il nome di "scopi fisici" (cfr. parte III, cap. V). Essi corrispondono alle "impressioni della sensazione" humane. Ma non danno origine al processo dell'esperienza.

Vediamo che un sentimento di immediatezza di presentazione viene all'essere a causa di un'integrazione di un sentimento concettuale, tratto dall'efficienza corporea, con un sentimento regionale semplice, che è anch'esso un componente di un sentimento complesso di efficienza corporea. Inoltre questo nudo sentimento regionale è rafforzato dal sentimento regionale generico che è tutto il nostro sentimento fisico *diretto* del mondo contemporaneo; e il sentimento concettuale è rafforzato dalla generazione dello scopo fisico. Questa integrazione assume la forma dell'attribuzione creativa dell'oggetto eterno complesso, elemento dell'efficienza corporea, a qualche regione focale contemporanea, avvertita nel senso di tensione. Anche la forma soggettiva proviene dalla valutazione concettuale e dallo "scopo fisico" derivato. Ma questa forma soggettiva è la più adatta all'efficienza corporea da cui essa è nata. La pura regione, con l'oggetto eterno che le è attribuito, è pertanto sentita come se ci fosse stato un sentimento della *sua* efficienza. Ma non c'è nessuna efficienza reciproca delle regioni contempora-

nec. Questo trasferimento della forma soggettiva è chiamato il "trasferimento simbolico".¹

Un nuovo sentimento concettuale, con la sua valutazione, nasce dal sentimento fisico dell'immediatezza presentativa. Esso è il sentimento concettuale di *una* regione *così* caratterizzata. È questa la vera valutazione estetica del puro dato oggettivo dell'immediatezza presentativa. Ma questa valutazione è meno primitiva di quella che si ottiene, per trasferimento simbolico, dalla prensione concettuale.

La forma soggettiva primitiva include una valutazione *come se* la regione contemporanea, per la costituzione che le è propria, agisse effettivamente sul soggetto percipiente. La valutazione secondaria è l'apprezzamento estetico del nudo fatto: questo nudo fatto è semplicemente *quella* regione, *così* qualificata.

Così il mondo contemporaneo, sentito attraverso i sensi, è valutato in se stesso, per mezzo di un sentimento concettuale più tardivo; ma è anche valutato nella sua derivazione dall'efficienza antecedente, per mezzo della tramutazione di un sentimento concettuale più primitivo, combinato con lo "scopo fisico" derivato.

Ma nessuna di queste operazioni può essere tagliata fuori dalla natura, e rinchiusa nella privatezza soggettiva di una mente. Le operazioni mentali e fisiche sono irrimediabilmente interconnesse; ed entrambe culminano nella pubblicità, e derivano dalla pubblicità. Il carattere vettore della prensione è fondamentale.

3. Eliminare, mediante una prensione negativa, gli accidenti irrilevanti dell'ambiente e suscitare un'attenzione massiccia per ogni varietà di ordine sistematico, è segno

¹ Cfr. le mie tre "Barbour-Page lectures" *Symbolism*, tenute all'Università della Virginia, New York, Macmillan, 1927, e Cambridge University Press; e anche sopra, parte II, cap. VIII.

di un organismo di alto livello. A questo fine, la categoria della tramutazione è il principio guida. Per la sua operazione ogni nesso può essere preso nei termini delle analogie fra i suoi membri, o nei termini delle analogie fra i membri di nessi diversi, ma tuttavia ad esso rilevanti. In questo modo l'organismo in questione sopprime le semplici molteplicità delle cose, e disegna i propri contrasti. I canoni dell'arte sono semplicemente l'espressione, in forme specializzate, dei requisiti della profondità dell'esperienza. I principi della moralità sono analoghi ai canoni dell'arte, in quanto anch'essi esprimono, in un'altra connessione, gli stessi requisiti. Per il principio che le entità reali contemporanee si presentano in relativa indipendenza, i nessi delle entità reali contemporanee sono particolarmente favorevoli a questo trasferimento di qualità sistematiche da altri nessi a se stessi. Giacché una difficoltà nasce nell'operazione della categoria della tramutazione, quando una caratteristica prevalente fra le entità individuali di un nesso deve essere trasferita ad un altro nesso trattato come unità. La difficoltà è che le realtà individuali del nesso recipiente sono anche rispettivamente oggettivate nel soggetto percipiente mediante caratteristiche sistematiche, che richiedono ugualmente il trasferimento al loro proprio nesso; ma questo è il nesso che dovrebbe essere il recipiente dell'altro trasferimento. Vi sono così qualità che gareggiano, lottando per effettuare l'oggettivazione dello stesso nesso. Il risultato è un'attenuazione e un'eliminazione.

Quando il nesso recipiente è composto di entità contemporanee al soggetto percipiente, questa difficoltà svanisce. Giacché le entità contemporanee non entrano nella costituzione del soggetto percipiente, per oggettivazione, attraverso uno dei loro propri sentimenti. La loro unica connessione diretta con il soggetto è perciò la loro implicazione nello stesso schema estensionale. Così un nesso

di entità reali, contemporanee al soggetto percipiente, non presenta caratteristiche incompatibili tali da inibire il trasferimento a sé di caratteristiche di nessi antecedenti.

Un percipiente di alto livello è necessariamente una occasione della sequenza storica di un oggetto durevole. Se questa sequenza deve propagarsi con successo nel futuro, è necessario, più di ogni altra cosa, che le sue decisioni nell'occasione immediata abbiano la rilevanza più stretta agli avvenimenti concomitanti fra le occasioni contemporanee. Le entità contemporanee formeranno infatti nel prossimo futuro, il "passato immediato" dell'incarnazione futura dell'oggetto durevole. Questo "passato immediato" è di enorme influenza perché tutte le sequenze della trasmissione dal passato più remoto devono passare attraverso di esso. Così le occasioni contemporanee non dicono nulla; e tuttavia sono di importanza suprema per la sopravvivenza dell'oggetto durevole.

Questa lacuna nell'esperienza del soggetto percipiente è superata nell'immediatezza di presentazione. Tale tipo di esperienza è la lezione del passato riflessa nel presente. Le occasioni contemporanee più importanti sono quelle che giacciono nella vicinanza più prossima. I loro modi reali sono praticamente identici a quello del soggetto percipiente. Il percipiente prende i nessi delle occasioni contemporanee con la mediazione di oggetti eterni, che esso eredita dal proprio passato. Sceglie inoltre i nessi contemporanei così presi con l'efficacia di tensioni, le cui regioni focali sono elementi importanti nel passato di questi nessi. Negli organismi riusciti, l'immediatezza presentativa — sebbene non offra alcun'esperienza diretta circa il mondo contemporaneo, e nei casi infelici l'esperienza che essa fornisce possa essere irrilevante — fornisce così un'esperienza, che esprime il modo in cui

il mondo contemporaneo è di fatto emerso dal proprio passato.

L'immediatezza presentativa opera in base al principio che è preferibile ottenere informazioni intorno al mondo contemporaneo, anche se esse possono talvolta indurre in errore.

4. La profondità dell'esperienza è ottenuta concentrando l'accento sui sistemi strutturali sistematici dell'ambiente circostante, e scartando le variazioni individuali. Ogni elemento della struttura sistematica è accentuato, ogni aberrazione individuale è respinta nello sfondo. La varietà ricercata è la varietà delle strutture e mai la varietà degli individui. Per esempio, noi trascuriamo lo spazio vuoto in paragone con il nesso sistematico strutturale che è la sequenza storica di un oggetto durevole. In ogni modo possibile, gli organismi più perfezionati semplificano la loro esperienza, in modo da accentuare quei nessi che hanno qualche elemento di coesione della struttura sistematica.

Nel seguire questo principio, le regioni, geometrizzate dalle varie tensioni di tale organismo, non solo giacciono nel mondo contemporaneo, ma si uniscono in modo da accentuare un luogo unificato del mondo contemporaneo. Questo luogo scelto è penetrato dalle rette, piani e luoghi piani tridimensionali associati con le tensioni. È questo il "luogo di tensione" che appartiene ad una occasione della storia di un oggetto durevole. Tale occasione è il soggetto percipiente immediato in esame. Ognuna di tali occasioni ha il proprio luogo di tensione che serve per tutte le sue tensioni. Le regioni focali delle varie tensioni giacciono tutte entro questo luogo di tensione, e sono, in generale, distinte. Ma il luogo della tensione, nel suo insieme, è comune a tutte le tensioni. Ogni occasione giace nel proprio luogo di tensione.

Il significato del termine "quiete" è la relazione di

un'occasione con il proprio luogo di tensione, se ce n'è uno. Una occasione senza luogo di tensione unificato non ha un luogo dominante con cui possa avere la relazione di "quiete". Un'occasione "riposa" nel proprio luogo di tensione. Questa è la ragione per cui non ha senso chiedere se un'occasione nello spazio vuoto è "in quiete" in riferimento a qualche luogo. Giacché, dal momento che tali occasioni non hanno luoghi di tensione, la relazione di "quiete" non si applica ad esse. Il luogo di tensione è il luogo che è completamente geometrizzato dai sentimenti di tensione dell'occasione percipiente. Esso deve avere la proprietà di contenere linee rette e luoghi piani di ogni dimensione. Di conseguenza i suoi limiti saranno luoghi piani tridimensionali, che non si intersecano. Un luogo di tensione si approssima ad un luogo piano tridimensionale; ma in effetti esso ha quattro dimensioni, con una densità temporale.

5. Rivedendo la discussione delle sezioni precedenti di questo capitolo e del capitolo IV della parte II, notiamo che in riferimento ad una qualsiasi occasione reale M , sette (ma cfr. sez. VI) considerazioni distinte definiscono i luoghi composti dalle altre occasioni reali. In primo luogo ci sono tre luoghi definiti dall'efficienza causale, cioè, "il passato causale" di M , il "futuro causale" di M , e i "contemporanei" di M . Un'occasione reale P , che appartenga al *passato causale* di M , è oggettivata per M da una rappresentazione prospettica delle qualità e intensità di sentimento sue proprie (cioè di P). C'è un flusso vettore quantitativo e qualitativo di sentimento da P a M ; e in questo modo, quello che P è soggettivamente appartiene oggettivamente a M . Un'occasione reale Q , che appartenga al *futuro causale* di M , è nella relazione inversa con M , in confronto alla relazione di P . Giacché il futuro causale è composto di quelle

occasioni causali che avranno M tra le loro parti causali rispettive. Le occasioni reali, R e S , *contemporanee* ad M , sono quelle occasioni reali che non giacciono né nel passato causale di M , né nel futuro causale di M . La peculiarità del luogo dei contemporanei di M è che due qualsiasi dei suoi membri, come R e S , non *hanno bisogno* di essere contemporanei l'uno all'altro. Possono essere reciprocamente contemporanei, ma non lo sono necessariamente. È evidente dalla forma della definizione di "contemporaneo" che, se R è contemporaneo di M , allora M è contemporaneo di R . Questa particolarità dei luoghi dei contemporanei di M — che R e S possono essere contemporanei entrambi di M , ma non contemporanei l'uno dell'altro — indica un altro gruppo di luoghi. Una "durata" è un luogo di occasioni reali, tali che (α) due membri qualsiasi del luogo sono contemporanei, e (β) ogni occasione reale, che non appartenga alla durata, è nel passato causale, o nel futuro causale di qualche membro della durata.

Una durata è un luogo completo di occasioni reali in "unisono di divenire" o in "unisono concrescente". È l'antico "stato presente del mondo". In riferimento ad una durata data, D , il mondo reale è diviso in tre luoghi reciprocamente esclusivi. Uno di questi luoghi è la stessa durata D . Un altro è composto dalle occasioni reali che giacciono nel passato di qualche membro di D : questo luogo è il "passato della durata D ". Il luogo rimanente è composto di occasioni reali che giacciono nel futuro di qualche membro di D . Questo luogo è il "futuro della durata D ".

Per definizione, una durata che contiene un'occasione M deve giacere entro il luogo dei contemporanei di M . Secondo le nozioni classiche prerelativistiche del tempo, ci sarebbe soltanto una durata che include M , e conterrebbe tutti i contemporanei di M . Secondo i punti di vista relativistici moderni dobbiamo ammettere che ci

sono molte durate che includono M — in effetti, un numero infinito, di modo che nessuna di esse contiene tutti i contemporanei di M .

Così il passato di una durata D include l'intero passato di qualsiasi occasione reale che appartenga a D , come M per esempio, ed include pure *alcuni* dei contemporanei di M . Anche il futuro della durata D , include l'intero futuro di M , e include inoltre *alcuni* dei contemporanei di M . Finora, cominciando dall'occasione reale M , abbiamo trovato sei luoghi, o tipi di luoghi, definiti puramente in termini delle nozioni derivanti dall'"efficienza causale". Ma questi luoghi sono il passato causale di M , il futuro causale di M , i contemporanei di M , il gruppo delle durate definite da M ; e finalmente, prendendo come tipica una durata che chiameremo D , c'è il passato di D , e il futuro di D . Così ci sono tre luoghi definiti: il passato causale, il presente causale, e i contemporanei che sono definiti unicamente da M ; e c'è il gruppo di durate definite da M , e il gruppo dei "passati della durata" e il gruppo dei "futuri della durata". Il paradosso che è stato introdotto dalla teoria moderna della relatività è duplice. In primo luogo l'occasione reale M , non definisce, come caratteristica generale di tutte le occasioni reali, una durata unica; e in secondo luogo una tale durata unica, se definita, non include tutti i contemporanei di M .

Ma nel gruppo delle durate, potrebbe essercene una dotata di una associazione unica con M . Perché il modo dell'immediatezza di presentazione oggettivizza per M le occasioni reali, entro una durata particolare. Questa è la "durata presenziale". Tale durata presente è un fattore inerente al carattere di "oggetto fisico durevole". Essa è praticamente identica al luogo di tensione.

Questo luogo è la ragione per cui c'è una certa assolutezza nelle nozioni di quiete, velocità e accelerazione. Perché questa durata presente è il mondo spazializzato

in cui l'oggetto fisico è *in quiete*, almeno momentaneamente per l'occasione *M*. Questo mondo spazializzato è oggettivato per *M* dalla stessa scala condizionata dei toni di sentimento di *M*, che sono stati ereditati dal passato causale dell'occasione reale in questione, cioè di *M*. Così la durata presenziale partecipa con particolare vividezza al carattere dell'occasione reale. Una sequenza storica di occasioni reali, ognuna con la sua durata presenziale, costituisce un oggetto fisico.

La nostra coscienza parziale delle oggettivazioni della durata presenziale, costituisce la nostra coscienza del mondo presente, in quanto è derivata dai sensi. Ricordando che le oggettivazioni costituiscono le condizioni oggettive da cui un'occasione reale (*M*) inizia le sue fasi successive di sentimento, dobbiamo ammettere che, in un senso generalissimo, le oggettivazioni esprimono la causalità mediante cui il mondo esterno modella l'occasione reale in questione. Le oggettivazioni della durata presenziale rappresentano quindi il ricupero, da parte dei suoi contemporanei, di un'effettiva efficienza nella determinazione di *M*. È vero che gli oggetti eterni che effettuano questa oggettivazione appartengono ai toni di sentimento che *M* deriva dal passato. Ma si tratta di un passato che è largamente comune a *M* e alla durata presenziale. Così, per la mediazione del passato, la durata presenziale trova la sua efficacia nella produzione di *M*. Questa efficacia non deroga dal principio dell'indipendenza delle occasioni contemporanee. Perché le occasioni contemporanee della durata presenziale sono efficaci soltanto attraverso i toni di sentimento delle loro sorgenti, e non attraverso i loro toni immediati di sentimento.

Nella misura in cui ascrive la "spazializzazione" del mondo a una distorsione introdotta dall'intelletto, Bergson è quindi in errore. Questa spazializzazione è un fattore effettivo della costituzione fisica di ogni occasione reale che appartenga alla biografia di un oggetto

fisico durevole. Per le occasioni reali nel cosiddetto "spazio vuoto", non c'è ragione di credere che una qualsiasi durata sia stata scelta per la spazializzazione; cioè, la percezione fisica nel modo dell'immediatezza di presentazione sia trascurabile in tali occasioni. La realtà della quiete e del movimento degli oggetti fisici durevoli dipende da tale spazializzazione delle occasioni delle loro sequenze storiche. La durata presenziale è la durata rispetto a cui l'oggetto durevole è momentaneamente in quiete. È quella durata che è il luogo di tensione dell'occasione nella biografia dell'oggetto durevole.

LA MISURAZIONE

1. L'identificazione del luogo di tensione con una durata è soltanto un'approssimazione basata sull'evidenza empirica. Le loro definizioni sono interamente differenti. Una durata è un gruppo completo di occasioni reali, tale che tutti i membri sono reciprocamente contemporanei l'uno con l'altro. Questa proprietà è espressa dalla dichiarazione che i membri godono di " unisono d'immediatezza ". La completezza consiste nel fatto che nessuna altra occasione reale può essere aggiunta al gruppo senza la perdita di questo unisono d'immediatezza. Ogni occasione fuori dal gruppo è nel passato o nel futuro di qualche membro del gruppo, ed è contemporanea con altri membri del gruppo. Secondo che un'occasione sia nel passato, o nel futuro di qualche membro di una durata, si dice che l'occasione è nel passato, o nel futuro di quella durata.

Nessuna occasione può essere al tempo stesso nel passato e nel futuro di una durata. Una durata forma così una barriera fra il passato e il futuro del mondo. Qualsiasi sequenza di occasioni in cui i membri adiacenti siano contigui, e sia tale da includere i membri del passato e i membri del futuro di una durata, deve anche includere uno o più membri di quella durata. Questa nozione di durata è già stata spiegata (cfr. parte II, cap. IV, sez. VIII e IX).

La definizione di un luogo di tensione (cfr. il capitolo precedente) dipende interamente dagli elementi geometrici, che sono gli elementi della forma geometrica dell'oggettivazione di un nesso che include l'occasione esperiente in questione. Questi elementi sono (I) un gruppo di punti, entro il volume della posizione regionale dell'occasione esperiente, e (II) il gruppo delle rette definite da tutte le coppie di questi punti. Il gruppo dei punti è la "sede" della tensione; il gruppo delle rette, è il gruppo delle "proiezioni".

La regione completa traversata dalle "proiezioni" è il gruppo di tensione. Un luogo di tensione è limitato da due superfici tridimensionali "piane". Quando qualche membro della sede ha una funzione specifica nel sentimento di sforzo, le proiezioni che congiungono le coppie di questi punti possono definire una regione subordinata del luogo di tensione; questa regione subordinata è chiamata la regione "focale".

I luoghi di tensione dell'epoca presente sembrano limitarsi ai contemporanei delle loro occasioni esperienti. In effetti i "luoghi di tensione" compaiono come componenti essenziali della percezione nel modo dell'immediatezza di presentazione. In questo modo della percezione c'è un unico luogo di tensione per ognuno di tali esperienti. La quiete e il movimento sono definiti mediante riferimento ai luoghi effettivi di tensione, e a quelli potenziali. Così le molecole che formano i corpi materiali, per cui vale la scienza della dinamica, possono presumere di aver luoghi di tensione unici associati con le loro prensioni.

Questa ricapitolazione delle teorie delle durate e dei luoghi di tensione mette in luce l'assoluta mancanza di connessione delle loro definizioni. Non c'è ragione, derivabile da queste definizioni, per cui ci debba essere una qualsiasi associazione stretta fra il luogo di tensione di un'occasione esperiente e una qualsiasi durata che inclu-

da quella occasione fra i suoi membri. Che l'umanità invariabilmente concepisca il mondo presenziale come se consistesse in tale durata è un fatto empirico. Questo è il mondo contemporaneo, com'è percepito immediatamente dai sensi. Ma un'associazione stretta non implica necessariamente un'identificazione condizionata. È lecito, nell'abbozzare una cosmologia in accordo con la teoria scientifica, assumere che la coppia associata, luogo di tensione e durata presenziale, non implichi una ed una stessa regione estensionale.

La divergenza può essere trascurabile dal punto di vista della percezione cosciente, sebbene sia importante per la teoria scientifica.

2. Le nozioni che hanno condotto alla terminologia che caratterizza come "qualità secondarie" i dati sensoriali "proiettati" nascono da una differenza fondamentale fra i "luoghi di tensione" e le "durate presenti" loro associate. Un luogo di tensione è interamente determinato dall'esperiente in questione. Esso si estende indefinitamente al di là di quell'esperiente, sebbene sia definito da elementi geometrici situati tutti entro la regione estensionale che è la posizione dell'esperiente. La "sede" del luogo di tensione, che è un gruppo di punti in questa regione è sufficiente ad effettuare la definizione del luogo di tensione completo mediante l'aiuto di rette chiamate "proiezioni". Queste rette sono nessi le cui relazioni geometriche sono forme componenti di un sentimento di tensione che ha questi nessi come dati. L'immediatezza di presentazione nasce dall'integrazione di un sentimento di tensione e di uno "scopo fisico", in modo che per la categoria della tramutazione, il dato sensoriale implicito nello "scopo fisico" è proiettato su una regione focale esterna definita dalle proiezioni.

Bisogna notare che questa dottrina dell'immediatezza presentativa e del luogo di tensione dipende interamente

da una definizione delle rette in termini di semplice estensionalità. Se la definizione dipendesse da occasioni fisiche reali poste al di là dell'esperiente, le strutture fisiche reali dell'ambiente dell'esperiente sarebbero per lui una barriera, o un incentivo, per la sua "proiezione" verso regioni focali giacenti al di là di esse. La proiezione dei dati sensoriali nell'immediatezza di presentazione dipende interamente dalle condizioni del cervello e dalle relazioni geometriche sistematiche che caratterizzano il cervello. Come il cervello venga eccitato, se da stimoli visivi attraverso l'occhio, o da stimoli acustici attraverso l'orecchio, o dall'eccessivo consumo di alcool, o dalla emozione isterica, è del tutto indifferente; purché vi sia un opportuno eccitamento del cervello, l'esperiente percepirà qualche regione contemporanea, definita dai dati sensoriali proiettati. L'indifferenza dell'immediatezza di presentazione alle realtà contemporanee dell'ambiente non sarà mai troppo sottolineata. Solo per la fortunata dipendenza dell'esperiente e di tali realtà contemporanee da un passato comune l'immediatezza di presentazione è qualcosa di più che una sterile manifestazione estetica. Essa manifesta qualche cosa, e cioè la effettiva estensionalità del mondo contemporaneo. Implica le realtà contemporanee, ma le oggettiva soltanto in quanto siano condizionate da relazioni estensionali. Manifesta un sistema che pervade il mondo, un mondo che include e trascende l'esperiente. È una manifestazione vivida di una potenzialità effettiva sistematica, che include l'esperiente e lo supera. In quanto le rette possono essere definite soltanto in termini di misurazioni richiedenti occasioni reali particolari per la loro esecuzione, la teoria della geometria manca del necessario distacco dal fatto fisico particolare. Le forme geometriche necessarie possono allora essere introdotte soltanto dopo un esame delle occasioni reali particolari necessarie per la misurazione. Ma la teoria della "proie-

zione" spiegata sopra esige che la definizione di una retta completa venga logicamente prima delle realtà particolari dell'ambiente estensionale. Questa esigenza è stata introdotta dalla precedente teoria delle rette (cfr. il capitolo precedente). Le proiezioni dipendono unicamente dall'occasione esperiente. Ma persino questa dipendenza richiede semplicemente che i sentimenti componenti quell'occasione contino certi elementi geometrici, cioè, un gruppo di punti e le rette definite da essi, fra i loro dati. Così, secondo questa spiegazione, l'immediatezza di presentazione è il modo in cui entrano nell'esperienza vividi sentimenti delle relazioni geometriche contemporanee, con uno speciale accento su certe regioni "focali".

Questa dottrina è ciò che il senso comune sempre assume. Quando vediamo una forma colorata, può essere un uomo effettivo, o uno spettro, o un'immagine al di là di uno specchio, o un'allucinazione; ma qualsiasi cosa sia essa c'è — e ci mostra una certa regione dello spazio esterno. Se guardiamo una nebulosa, mille anni luce lontana da noi, non risaliamo indietro con lo sguardo attraverso mille anni. Simili modi di parlare sono espressioni interpretative, che distraggono l'attenzione dal fatto primario dell'esperienza diretta, d'osservare una zona contemporanea e illuminata dei cieli. In filosofia è della massima importanza fare attenzione alle divagazioni interpretative del linguaggio. Inoltre l'estensione della zona illuminata dipenderà interamente dal potere di ingrandimento del telescopio usato. La correlazione della zona, vista così attraverso il telescopio, con una zona più piccola, definita da una "proiezione" diretta dell'osservatore, è di nuovo un problema di interpretazione scientifica. Questa zona più piccola è quella che si dice che noi abbiamo visto "ingrandita" dall'uso del telescopio. Quella che vediamo è la zona più grande, e noi la mettiamo in relazione con la zona più piccola mediante un

calcolo teoretico. La spiegazione scientifica trascura il telescopio e la zona piú ampia realmente vista, e li considera come intermediari semplicemente strumentali. Essa si concentra sulla zona contemporanea piú piccola, e infine lascia perdere persino quella zona in favore di un'altra regione situata mille anni indietro nel passato. Questa spiegazione è soltanto un'esemplificazione del modo in cui le cosiddette dichiarazioni dell'osservazione diretta sono in ogni loro parte semplici dichiarazioni interpretative dell'esperienza diretta semplice. Quando diciamo di aver visto un uomo, possiamo intendere che abbiamo visto una zona che crediamo essere un uomo. In questo caso la nostra esperienza totale può essere piú che quella della semplice visione. Nella terminologia cartesiana la nostra esperienza del mondo esterno abbraccia non soltanto una "inspectio" della "realitas objectiva" delle prensioni in questione, ma anche un "judicium" che chiama in causa la totalità della nostra esperienza al di là di quelle prensioni. L'obiezione a questa dottrina dell'"immediatezza di presentazione" — che cioè essa presuppone una definizione delle rette, depurata dalla dipendenza dalle realtà esterne — è stata rimossa dalla formulazione di tale definizione nel capitolo precedente. Naturalmente il nocciolo della definizione sta nel dimostrare che il continuo estensionale, indipendentemente dalle realtà particolari da cui esso è atomizzato, include nella propria struttura sistematica le relazioni delle regioni designate dalle rette. Queste relazioni sono lì per la percezione.

3. La dottrina cartesiana della "realitas objectiva" che si connette all'immediatezza presentativa è interamente negata dalla dottrina moderna dei campi psicologici privati. La dottrina lockiana delle "qualità secondarie" sta a mezza strada tra la vecchia posizione e la moderna, e ciò vale in realtà anche per la posizione

di Cartesio, se la consideriamo nel suo complesso. La dottrina cartesiana è oscura su questo punto, ed è interpretabile in accordo con quella della filosofia dell'organismo. Ma Locke concepisce i dati sensoriali come addizioni puramente mentali ai fatti della natura fisica. Entrambi i filosofi concepiscono il mondo fisico come in dipendenza *essenziale* dal mondo mentale, sebbene i due mondi abbiano relazioni *accidentali* mal definite. Secondo la filosofia dell'organismo le operazioni fisiche e mentali sono inestricabilmente intrecciate; inoltre troviamo che i dati sensoriali funzionano da forme partecipanti delle prensioni vettrici di un'occasione da parte di un'altra; ed infine, nell'individuare l'origine dell'immediatezza di presentazione, troviamo operazioni mentali che tramutano le funzioni dei dati sensoriali, così da trasferirli dalla partecipazione alle prensioni causali alla partecipazione alle prensioni presentative. Ma in tutta questa storia, i dati sensoriali sono tanto presenti nella natura quanto ogni altra cosa. La psichicità ha la funzione di modificare la partecipazione fisica degli oggetti esterni: il caso delle prensioni per presentazione ne è solo un esempio importante. L'intera dottrina della psichicità — a partire dal caso di Dio in giù — è quella di un agente che modifica. Ma Cartesio e Locke abbandonano la "realitas objectiva" per quanto riguarda i dati sensoriali (ma per Cartesio, cfr. Meditazione I: "È certo in ogni caso che i colori di cui è composta sono necessariamente reali") e sperano di salvarla per quanto riguarda le relazioni estensionali. Un tale compromesso è impossibile. Fu facilmente spazzato via da Berkeley e Hume (cfr. *Ricerca* parte I, sez. XII. Hume si riferisce a Berkeley, con evidente ragione, come all'inventore di questa linea d'argomentazione). La dottrina moderna dei "campi psicologici privati" è il risultato logico della dottrina humeiana, sebbene essa sia un risultato che Hume rifiutò

di accettare "in quanto essere attivo". Questa dottrina moderna fa nascere una grande difficoltà nell'interpretazione della scienza moderna. Perché ogni osservazione esatta si compie in questi campi psicologici privati. È allora inutile parlare di strumenti elaboratori e di energia fisica. Quello che si può in realtà osservare sono strette bande di dati sensoriali cromatici nello spazio psicologico privato della visione cromatica. Le impressioni della sensazione che formano collettivamente questa esperienza interamente privata "nascono nell'anima da cause sconosciute". Lo spettroscopio è un mito, l'energia radiante è un mito, l'occhio dell'osservatore è un mito, il cervello dell'osservatore è un mito, e la registrazione dell'esperimento fatta dall'osservatore su un foglio di carta è un mito. Quando, qualche mese più tardi, egli legge le sue note ad una società di esperti, ha una nuova esperienza visuale di segni neri su sfondo bianco in un nuovo campo psicologico privato. E di nuovo quelle esperienze nascono nella sua anima "da cause sconosciute". È semplicemente l'"abitudine" che lo porta a connettere le sue esperienze precedenti con quelle posteriori.

Ogni misurazione esatta è, in base a questa teoria, la osservazione di un tale campo psicologico privato. Lo stesso Hume, "in quanto essere attivo", si rifiutò di accettare questa dottrina. La conclusione è che la descrizione umana dell'esperienza è indebitamente semplificata. Questa è appunto la conclusione adottata dalla filosofia dell'organismo.

Ma un fatto importante emerge dalla discussione: che ogni misurazione esatta riguarda le percezioni nel modo dell'immediatezza presentativa; e che tali osservazioni riguardano semplicemente le forme geometriche sistematiche dell'ambiente, forme che sono definite da proiezioni eseguite dalla "sede" del cervello e non tengono conto delle realtà che costituiscono l'ambiente. Le real-

tà contemporanee del mondo sono irrilevanti a queste osservazioni. Ogni misurazione scientifica riguarda semplicemente la potenzialità effettiva sistematica da cui queste realtà nascono. Questo è il significato della dottrina che la scienza fisica riguarda unicamente le relazioni matematiche del mondo.

Queste relazioni matematiche appartengono all'ordine sistematico dell'estensionalità, che caratterizza l'epoca cosmica in cui viviamo. Le società degli oggetti durevoli — elettroni, protoni, molecole, corpi materiali — sostengono quell'ordine e al tempo stesso ne nascono. Le relazioni matematiche implicite nell'immediatezza di presentazione appartengono così ugualmente al mondo percepito e alla natura del percipiente. Esse sono, nello stesso tempo, un fatto pubblico e un'esperienza privata.

Il modo percettivo dell'immediatezza di presentazione è sterile, in un certo senso. In quanto — fuori da ogni trasferimento simbolico — esso rivela il mondo contemporaneo, quel mondo, così oggettivato, è privo di tutti gli elementi che costituiscono la forma soggettiva degli elementi emotivi, apprezzativi, deliberativi. I legami del nesso oggettivato mostrano soltanto la definitività delle relazioni matematiche.

Ma, in un altro senso, il modo percettivo ha un significato predominante. Esso mostra quel complesso di relazioni matematiche sistematiche che sono presenti in tutti i nessi della nostra epoca cosmica, nel significato più largo del termine. Queste relazioni caratterizzano l'epoca soltanto in quanto sono fondate nell'esperienza immediata della società delle occasioni che dominano quell'epoca. Troviamo quindi un'applicazione speciale della dottrina dell'interazione fra le società delle occasioni e le leggi della natura. Il modo percettivo della immediatezza di presentazione è una delle caratteristiche definitorie delle società che costituiscono i nessi chiamati corpi materiali. Quando ha un'intensità più

debole esso appartiene anche alle occasioni elettromagnetiche nello spazio vuoto. Dal punto di vista di un esperiente singolo, quel modo rivela le relazioni sistematiche che dominano l'ambiente. Ma l'ambiente è dominato da quelle relazioni a causa delle esperienze delle occasioni individuali che costituiscono la società.

Grazie a questa rivelazione del sistema ultimo è possibile una trama sistematica che permea ogni fatto rilevante. In riferimento a questa trama, le relazioni reciproche dei dettagli mutevoli, vari, erranti e evanescenti del vasto mondo possono manifestare la loro correlazione coi termini comuni di un sistema universale. I suoni differiscono qualitativamente fra loro e dai colori, i colori differiscono qualitativamente dalle pulsazioni ritmiche dell'emozione e del dolore; e pure sono tutti ugualmente periodici e hanno le loro relazioni spaziali e le loro lunghezze d'onda. La scoperta della vera rilevanza delle reazioni matematiche rivelate dall'immediatezza di presentazione fu il primo passo nella conquista intellettuale della natura. La scienza esatta nacque allora. Fuori da queste relazioni come fatti della natura, una tale scienza è senza significato, un racconto narrato da un idiota e creduto dagli sciocchi. Per esempio, la congettura di un eminente astronomo basata su misurazioni di lastre fotografiche che il periodo di rivoluzione della nostra galassia di stelle è di circa trecento milioni di anni può derivare il suo significato soltanto dalle relazioni geometriche sistematiche che permeano l'epoca. Ma egli avrebbe avuto bisogno dello stesso riferimento al sistema, se avesse fatto un'affermazione analoga sul periodo di rivoluzione di una trottola da bambini. I due periodi sono anche paragonabili nei termini del sistema.

4. La misurazione dipende dal computo e dalla permanenza. La questione è, che cosa è computato e che cosa

è permanente; le cose computate sono i centimetri su una sbarra diritta di metallo, un metro campione. Anche la cosa permanente è questo metro campione rispetto sia alle sue relazioni interne che a qualcuna delle sue relazioni estensionali con la geometria del mondo. In primo luogo, la sbarra è diritta. Così la misurazione dipende dalla dirittura e non la dirittura dalla misurazione. La risposta moderna a questa dichiarazione è che la misurazione è un confronto di infinitesimi, o di un'approssimazione ad infinitesimi. La risposta a questa risposta è che non ci sono infinitesimi, e che perciò non ci può essere alcuna approssimazione ad essi. In matematica, tutta la terminologia intorno agli infinitesimi è semplicemente una dichiarazione mascherata intorno ad una classe di finiti. Questa dottrina è stata una teoria matematica indiscussa dal tempo di Weierstrass, verso la metà del XIX secolo. Inoltre tutte le distorsioni di curvatura sono possibili per un segmento compreso fra estremi qualsiasi.

Naturalmente, in ogni misurazione c'è solo approssimazione alle nostre supposizioni riguardo alla misura metrica. Ma è un'approssimazione alla dirittura. Inoltre, tenendo conto della geometria sistematica delle rette, e del tipo di approssimazione mostrata dalla sbarra, quanto più piccola è la parte usata, tanto più trascurabile è la percentuale degli errori introdotti dai difetti di dirittura. Ma se la nozione di dirittura non ha un significato definitivo in riferimento alle relazioni estensionali, l'intero procedimento della misurazione pratica è senza senso. Non c'è nulla che possa distinguere un segmento contorto compreso tra estremi da un altro segmento contorto compreso fra quegli stessi estremi. Uno non è più diritto dell'altro. Inoltre, può esistere qualsiasi differenza di percentuale fra le loro lunghezze.

Di nuovo, i centimetri vengono computati perché essi

sono congruenti e contigui sulla sbarra diritta. Nessuno computa centimetri coincidenti. Il computo riguarda essenzialmente i segmenti retti non coincidenti. La misura numerica della lunghezza è l'indicazione del fatto che il metro campione è una sbarra diritta divisibile in cento segmenti congruenti lunghi un centimetro.

C'è una dottrina moderna, secondo cui "congruenza" significa possibilità di coincidenza. Se le cose stanno così, allora l'importanza della congruenza sorgerebbe quando la possibilità si realizza. All'opposto, la possibilità potrebbe essere importante come un'esca che entra nella tendenza soggettiva. Se la seconda alternativa fosse vera, la congruenza agirebbe come una tendenza dei corpi congruenti a coerire o a resistere alla coesione. Infatti ci sarebbe un'attrazione o un'avversione per la coesione. Naturalmente il suggerimento è fantastico. Ricorrendo alla prima alternativa, l'importanza dei cento centimetri sul metro campione dipende dal fatto che essi *non* sono coincidenti e, fino alla distruzione della sbarra, non saranno mai coincidenti. La sbarra realizza la proprietà di esser lunga cento centimetri. Pertanto, sebbene la "coincidenza" sia usata come *prova* della congruenza, non è il *significato* della congruenza.

Dobbiamo considerare, ora, l'uso della "coincidenza" come prova. La congruenza si prova o con la traslazione di un metro campione d'acciaio che si fa coincidere ora con un corpo ora con un altro, o con qualche mezzo ottico dipendente dall'uso di uno strumento ottico e dalla congruenza delle successive lunghezze d'onda in un treno d'onde, o da qualche altro apparato vibratorio dipendente da principi analoghi.

È immediatamente evidente che tutte queste prove dipendono da un'intuizione diretta della permanenza. Questa "permanenza" significa "permanenza riguardo alla congruenza" nei vari strumenti impiegati, cioè il

metro campione, gli strumenti ottici o gli strumenti analoghi. Per esempio si assume che il metro campione rimanga congruente col proprio essere precedente, mentre è traslato da una posizione ad un'altra posizione. Non basta intuire che esso rimane lo stesso corpo. Sostanze molto deformabili conservano tuttavia questo tipo di autoidentità. La proprietà richiesta è quella della autocongruenza. Variazioni minime delle condizioni fisiche faranno variare leggermente la sbarra; inoltre la percezione sensoriale non è mai assolutamente esatta. Se non c'è alcun significato di "esattezza", le nozioni di una "variazione leggera" e di un "leggero difetto di esattezza" non hanno senso. Indipendentemente da tale significato le due occasioni dell'esistenza della sbarra non sono confrontabili, se non con un altro esperimento che dipende dagli stessi principi. Ci può essere solo un numero finito di tali esperimenti; così, in ultima analisi, siamo ricondotti ai giudizi diretti.

Per quanto avanti si spinga la verifica degli strumenti e della correzione dei mutamenti dei fattori fisici, come la temperatura, c'è sempre un rinvio finale all'intuizione diretta che le circostanze rilevanti sono immutate. Gli strumenti sono usati da un minuto all'altro, da un'ora all'altra e da un giorno all'altro, con la sola garanzia delle verifiche precedenti e della *apparenza* dell'invariabilità delle circostanze rilevanti.

Questa "apparenza" è sempre una percezione nel modo dell'immediatezza di presentazione. Se tale percezione è in un qualsiasi senso "privata", in contrapposizione ad un significato correlativo del termine "pubblico" allora le percezioni da cui dipende la misurazione scientifica gettano semplicemente luce sulla psicologia privata dell'osservatore particolare, e non hanno un interesse "pubblico".

Tale conclusione è così ovviamente inconsistente con le nostre opinioni riguardo all'intercomunicazione delle

realtà effettive in un mondo pubblico che può essere abbandonata come una *reductio ad absurdum*, tenendo conto del fondo di esperienza comune che è la verifica finale di ogni scienza e di ogni filosofia. Gran parte della filosofia scientifica moderna consiste nel ricorso alla teoria della "privatezza", quando tali affermazioni sembrano offrire una scorciatoia per la semplicità dell'affermazione, e — d'altro canto — nel ricorso alla teoria dell'uso della nozione di osservazione di un mondo pubblico, quando quel concetto è essenziale per esprimere la condizione della scienza nell'esperienza comune. O la scienza è un'energica affermazione della teoria sistematica che mette in relazione le osservazioni di un mondo comune, o è il sogno ad occhi aperti di un'intelligenza solitaria, che si compiace di sognare ad occhi aperti la espressione pubblica. Ma non è filosofico oscillare da un punto di vista ad un altro.

5. Bisogna considerare infine, il significato di "congruenza", come quello di una relazione fra due elementi geometrici di un luogo di tensione. Basterà considerare questo significato in riferimento a due segmenti di rette, e trattare ogni altro significato come derivato da questo.

Un luogo di tensione è definito dalle "proiezioni" che penetrano ogni regione finita di esso. Tale luogo è un'unità sistematica, indipendentemente dalle realtà che possano atomizzarla. In ciò deve essere distinto dalla "durata", che dipende dal suo *contenuto fisico*. Un luogo di tensione dipende semplicemente dal suo *contenuto geometrico*. Questo contenuto geometrico è espresso da un qualsiasi gruppo adeguato di "assiomi", da cui si possono dedurre le interconnessioni sistematiche delle rette e dei punti che esso racchiude. Questa conclusione esige l'uniformità sistematica della geometria di un luogo di tensione, ma si riferisce all'osservazione empirica ulte-

riore per la scoperta del carattere particolare di questo sistema uniforme. Per esempio, il problema se una retta completa sia un luogo seriale "chiuso" di punti o un luogo seriale "aperto", è un problema che riguarda esclusivamente tale scoperta. Si può prendere una decisione solo confrontando le teorie rivali rispetto alla loro capacità di elucidare i fatti osservati.

Le uniche proprietà rilevanti delle rette sono: (I) la loro completezza, (II) la loro inclusione di punti, (III) la loro definizione univoca mediante una coppia qualsiasi di punti inclusi, (IV) la loro possibilità di intersezione reciproca in un unico punto. Gli assiomi addizionali che esprimono la teoria geometrica sistematica non debbono fare riferimento alla lunghezza o alla congruenza. Giacché queste nozioni debbono essere derivate dalla teoria. Perciò gli assiomi debbono avere un riferimento esclusivo all'intersezione delle rette, e alla loro inclusione o esclusione dei punti indicati dall'intersezione di altre linee. Tali gruppi di assiomi sono ben noti ai matematici. Ci possono essere molti di tali gruppi, che costituiscono rispettivamente teorie geometriche diverse. Inoltre dato un gruppo di assiomi che costituiscano una teoria geometrica definita, si possono facilmente ottenere gruppi differenti di assiomi i quali sono equivalenti l'uno all'altro, nel senso che tutti gli altri gruppi possono essere dedotti da uno qualsiasi di essi. Tutti questi gruppi equivalenti producono la stessa teoria geometrica. I gruppi equivalenti hanno la loro importanza, ma non per questa nostra investigazione. Possiamo perciò trascurarli, e gruppi di assiomi *diversi* vorranno dire gruppi di assiomi che costituiscono teorie geometriche *incompatibili*.

Ci sono molti di questi gruppi con una grande varietà di proprietà particolari. Tre di questi gruppi combinano però una particolare semplicità con una conformazione generalissima ai fatti osservati. Questi gruppi danno le

proprietà non-metriche delle tre teorie geometriche, note rispettivamente ai matematici come la teoria della geometria ellittica, della geometria euclidea, e della geometria iperbolica. Non servirebbe a nulla dare i tre gruppi di assiomi. Ma è molto facile spiegare il punto principale della differenza fra le teorie, senza lasciarsi condurre troppo lontani dalla discussione filosofica.

In primo luogo si può dare una definizione di "piano" che sia comune a tutte e tre le teorie. La definizione già data nel capitolo III di questa parte basterà. Ma un'altra definizione può essere formulata così: Se A, B, C , sono tre punti qualsiasi allineati, e AB, BC, CA denotano le tre rette complete che contengono rispettivamente, A e B , B e C , C e A , allora le rette che intersecano rispettivamente entrambi i membri di una coppia di queste tre linee, e non sono le due linee che convergono ai vertici A o B o C , passano attraverso tutti i punti costituenti un piano, e tutti i loro punti di incidenza incidono nel piano.

Così un piano è definito come il luogo di tutti i punti incidenti in almeno uno di tali gruppi di rette. Gli assiomi sono tali che questa definizione è equivalente alla definizione del capitolo III. Inoltre gli assiomi assicurano che ogni retta che passa attraverso due punti di un piano, è essa stessa interamente incidente in quel piano. Segue anche dalla definizione di piano che una linea l e un punto P , non incidente in l , sono complanari.

La distinzione fra le tre teorie geometriche può essere ora spiegata con l'aiuto di questi tre elementi: un punto P , una linea l , che non passa attraverso P , e il piano π , in cui P e l sono entrambi incidenti. Consideriamo tutte le linee che passano attraverso P e incidono nel piano π . Secondo la teoria geometrica ellittica tutte queste linee intersecano la linea l ; nella teoria geometrica euclidea tutte queste linee intersecano la linea l ad ecce-

zione di una e soltanto una linea — l'unica parallela ad l in P ; nella teoria geometrica iperbolica, le linee del piano che passano per P sono divisibili in due classi, consistenti una delle linee che intersecano l , l'altra delle linee che non intersecano l , e ogni classe ha un numero infinito di membri. È poi stato mostrato da Cayley e von Staudt¹ che la congruenza dei segmenti e le misure numeriche delle distanze incluse sono definibili. Il caso più semplice è quello della geometria euclidea. In tal caso il fatto basilare è che i lati opposti dei parallelogrammi sono uguali. Un'ulteriore complicazione è necessaria per definire la congruenza fra segmenti che non sono paralleli. Ma non servirebbe a nulla addentrarci nelle soluzioni dettagliate di questo problema matematico.

Ma l'esemplificazione offerta dal caso particolare della congruenza dei lati opposti dei parallelogrammi rende possibile la spiegazione del principio generale che sottostà alla nozione di congruenza. Due segmenti sono congruenti quando c'è una certa analogia fra le loro funzioni, in una struttura sistematica di rette che li includa entrambi.

La definizione di questa analogia è la definizione della congruenza in termini di geometria non-metrica. È possibile scoprire analogie diverse che danno definizioni della congruenza reciprocamente incompatibili. Quella definizione che è una parte importante della costituzione interna delle entità sociali dominanti è la definizione valida per l'epoca cosmica in questione.

La misurazione è ora possibile in tutto quanto il continuo estensionale. Questa misurazione è un procedimento sistematico, dipendente dalle società dominanti l'epoca

¹ Cfr. CAYLEY, *Sixth Memoir on Quantics*, Trans. R.S. 1859; VON STAUDT, *Geometrie der Lage*, 1847, e *Beiträge zur Geometrie der Lage*, 1856.

cosmica. Quando si è definita una forma di misurazione è possibile definire altre forme in relazione matematica colla forma iniziale. Un tale sistema vale quanto qualsiasi altro, per quello che riguarda il procedimento matematico. L'unica cosa da ricordare è che ogni sistema di "coordinate" deve avere la sua relazione definibile con l'analogia che costituisce la congruenza.

6. La misurazione fisica è ora possibile. Il procedimento moderno, introdotto da Einstein, è una generalizzazione del metodo "del minimo sforzo". Esso consiste nel considerare continua una linea qualsiasi fra due punti qualsiasi del continuo spazio-temporale e nel cercare di esprimere le proprietà fisiche del campo considerandolo come un suo integrale. Le misurazioni che si presuppongono sono le misurazioni geometriche che costituiscono le coordinate dei vari punti inclusi. Varie quantità fisiche compaiono come "costanti" incluse nelle funzioni algebriche considerate. Queste costanti dipendono dalle occasioni reali che atomizzano il continuo estensionale. Le proprietà fisiche del mezzo sono espresse dalle varie condizioni soddisfatte da questo integrale.

Normalmente si indica un elemento "infinitesimale" di questo integrale con il nome di un elemento della distanza. Ma questo nome, sebbene soddisfacente come terminologia tecnica, è del tutto improprio. Non ci può essere alcuna teoria della congruenza degli elementi differenti del sentiero. La nozione di coincidenza non si applica. Non c'è teoria sistematica possibile, giacché la cosiddetta distanza "infinitesimale" dipende dalle entità reali in tutto quanto l'ambiente. L'unico modo di esprimere questa cosiddetta distanza consiste nel servirsi delle misure geometriche presupposte. L'errore nasce perché, inconsciamente, le menti dei fisici sono viziate da

un presupposto che discende da Aristotele, attraverso Kant. Aristotele pose la "quantità" fra le categorie, e non distinse fra la quantità estensionale e la quantità intensiva. Kant fece questa distinzione, ma le considerò come nozioni categoriali. Dai lavori di Cayley e di von Staudt (cfr. *loc. cit.*) discende che la quantità estensionale è una costruzione. La teoria fisica corrente presuppone un confronto fra le cosiddette lunghezze dei segmenti, senza nessuna teoria riguardo alla base su cui questo paragone deve essere fatto, e nell'ignoranza del fatto che ogni osservazione esatta appartiene al modo dell'immediatezza di presentazione. Inoltre, si trascura il fatto che non vi sono infinitesimi, e che si esige così un confronto di segmenti finiti. Per questa ragione sarebbe preferibile — per quel che riguarda la spiegazione — abbandonare il termine "distanze" per questo integrale, e chiamarlo con un nome come "impeto", che suggerisca la sua portata fisica.²

Bisogna notare, comunque, che le conclusioni di queste discussioni non implicano nessuna obiezione al trattamento moderno delle leggi fisiche ultime, sotto l'aspetto di un problema di geometria differenziale. L'impeto integrale è una quantità estensionale, una "lunghezza".

L'elemento differenziale dell'impeto è l'elemento differenziale della lunghezza sistematica, con in più le particolarità individuali del proprio ambiente rilevante. L'intera teoria del campo fisico è l'intrecciarsi delle particolarità individuali delle occasioni reali sullo sfondo della geometria sistematica. Questa geometria sistematica esprime la generalissima "forma sostanziale" ereditaria della vasta società cosmica, che costituisce la potenzialità effettiva primaria che condiziona la concre-

² Cfr. il mio libro *The Principle of Relativity*, University Press, Cambridge, 1922.

scienza.³ In questa dottrina la filosofia organicistica è molto vicina alla filosofia di Cartesio.

L'intera argomentazione può essere così riassunta:

I) Le occasioni reali sono immobili, di modo che la dottrina della coincidenza non ha senso.

II) La quantità estensionale è una costruzione logica, che esprime il numero delle unità congruenti che (a) non si sovrappongono, e (b) non esauriscono il nesso in questione.

III) La congruenza è definibile soltanto come una certa analogia definita di funzione in un complesso sistematico che abbracci entrambi gli elementi congruenti.

IV) Ogni misurazione sperimentale implica intuizioni ultime della congruenza fra i primi e gli ultimi strumenti usati.

V) Ogni osservazione *esatta* è fatta mediante la percezione nel modo dell'immediatezza di presentazione.

VI) Se tale percezione riguarda semplicemente un campo psicologico privato, la scienza è un sogno individuale ad occhi aperti, senza alcuna importanza pubblica.

VII) La percezione nel modo dell'immediatezza di presentazione *dipende unicamente* dalla "strumentalità" del "corpo" e manifesta soltanto il mondo esterno contemporaneo rispetto alla sua relazione geometrica sistematica col "corpo".

³ Questa teoria della derivazione dell'uniformità basilare necessaria per la congruenza, e quindi per la misurazione, dovrebbe essere confrontata con quella esposta in due interessantissimi articoli: (i) *The Theory of Relativity and the First Principles of Science*, e (ii) *The Macroscopic Atomic Theory*, "Journal of Philosophy", Vol. XXIV, del Prof. F.S.C. NORTHROP di Yale. Non posso adattare la sua dottrina di un "atomo macroscopico" alla mia visione cosmologica. Né questa nozione sembra necessaria se si accetta la mia dottrina delle "occasioni atomiche microscopiche". Ma la teoria del Professor Northrop sembra essere l'unica alternativa possibile, se si abbandona questa dottrina. Mi dispiace che gli articoli non siano venuti a mia conoscenza prima che questo lavoro fosse definitivamente riveduto per la pubblicazione.

PARTE V

INTERPRETAZIONE FINALE

SOMMARIO

I - GLI OPPOSTI IDEALI

1. - Il pericolo per la filosofia è la ristrettezza della scelta; la varietà degli opposti; l'autodisciplina puritana e la gioia estetica, la tristezza e la gioia; il fervore religioso e la critica scettica, l'intuizione e la ragione.
2. - La permanenza e il flusso, il tempo e l'eternità.
3. - L'ordine come condizione dell'eccellenza, l'ordine come inaridimento dell'eccellenza; la noia, è necessario che l'ordine entri nella novità; l'occasione vivente dominante è l'organo della novità per il corpo animale.
4. - Il paradosso, la brama della novità, il terrore della perdita; il problema religioso finale; il male ultimo è il tempo in quanto "continuo perire"; gli opposti finali, la gioia e la tristezza, il bene e il male; la disgiunzione e la congiunzione, il flusso e la permanenza, la grandezza e la banalità, la libertà e la necessità, Dio e il mondo; queste coppie sono date nell'intuizione diretta, eccetto l'ultima coppia che è interpretativa.

II - DIO E IL MONDO

1. - La permanenza e il flusso, Dio come motore immobile; concezioni di Dio, come reggitore imperiale, energia morale, principio filosofico.
2. - Un altro interlocutore nei *Dialoghi sulla religione naturale* di Hume; la natura primordiale è deficiente di realtà, non ha amore né odio per la realtà, una citazione da Aristotele.
3. - La natura di Dio è bipolare, concettuale e fisica; questa

natura fisica deriva dal mondo; confronto delle due nature.

4. - La natura conseguente di Dio, l'incremento creativo mantiene l'unisono di immediatezza, la perennità; una ulteriore analisi, la tenerezza, la saggezza, la pazienza; il poeta del mondo, la visione della verità, della bellezza, della bontà.
5. - La permanenza e il flusso, la relazione di Dio col mondo; un insieme di antitesi; Dio e il mondo, ognuno strumento di novità per l'altro.
6. - L'universo raggiunge l'autoespressione dei suoi opposti.
7. - Dio come il regno dei cieli; l'immortalità oggettiva raggiunge la perennità, la conciliazione dell'immediatezza coll'immortalità oggettiva.

CAPITOLO I

GLI OPPOSTI IDEALI

1. Il pericolo principale per la filosofia è la ristrettezza nella scelta delle testimonianze. Questa ristrettezza nasce dalle idiosincrasie e dalle timidezze di particolari autori, di particolari gruppi sociali, di particolari scuole di pensiero, di particolari epoche nella storia della civiltà. Le testimonianze su cui si basa sono arbitrariamente preferite a causa del temperamento degli individui, della provincialità dei gruppi, e delle limitazioni degli schemi di pensiero.

Il male che risulta da questa distorsione delle testimonianze esercita i suoi peggiori effetti nell'esame del tema dell'ultima parte di questa indagine — gli ideali ultimi. Dobbiamo cominciare questo tema con un tentativo di indicare imparzialmente i tipi generali dei grandi ideali che hanno prevalso nei vari tempi e luoghi. Per essere imparziale il criterio usato nella scelta dev'essere pragmatico; lo stadio di esemplificazione prescelto deve essere tale da attirare l'attenzione per il suo interesse intrinseco, o per l'interesse intrinseco dei risultati che ne risultano. Per esempio la rigida auto-disciplina dei coloni romani dei primi secoli della Repubblica produsse la grande età dell'impero romano; e la rigida autodisciplina degli antichi puritani della Nuova Inghilterra produsse la fioritura della cultura della Nuova Inghilterra. L'epoca del Covenant ha avuto come risultato l'influen-

za profonda che la civiltà moderna deve alla Scozia. Né i coloni romani, né i puritani americani, né gli uomini del Covenant possono esigere assoluto credito. Inoltre essi differiscono uno dall'altro. Ma in tutti e tre i casi, c'è una grandezza magnificamente esemplificata. In contrasto con questo esempio, troviamo l'apogeo della cultura estetica dell'antica Grecia, l'epoca di Augusto in Roma, il rinascimento italiano, l'epoca elisabettiana e quella della restaurazione in Inghilterra, la civiltà francese e teutonica nei secoli del mondo moderno, la Parigi moderna, la New York moderna. I moralisti hanno trovato molto a ridire intorno ad alcune di queste società. Tuttavia, se si possono criticare le vite degli uomini, tali conquiste non potranno mai essere dimenticate. Nella valutazione dell'uno o dell'altro tipo di questi esempi contrastanti il semplice disprezzo significa cecità. In ognuno di questi esempi ci sono elementi che costringono alla ammirazione. C'è grandezza nelle vite di quelli che costruiscono sistemi religiosi, una grandezza nell'azione, nell'idea e nella volontaria obbedienza, vissute in un esempio dopo l'altro in tutti i secoli di sviluppo.

C'è grandezza nei ribelli che distruggono tali sistemi: essi sono i Titani che prendono d'assalto il cielo, armati di una sincerità appassionata. Forse la rivolta è semplicemente l'asserzione da parte della gioventù del proprio diritto al successo, a quel bene ultimo che è la gioia immediata. La filosofia non può trascurare la varietà — le fate danzano e Cristo è inchiodato sulla croce.

2. Ci sono varie qualità contrastanti di temperamento, che controllano la formazione delle mentalità delle epoche diverse. In un capitolo precedente (parte III, cap. X) abbiamo già attirato l'attenzione sul significato della permanenza, che domina l'invocazione "resta con me", e il significato del flusso, che domina la sequenza "presto cade la sera". Gli ideali si plasmano intorno a

queste due nozioni, la permanenza e il flusso. Nel flusso ineluttabile c'è qualche cosa che rimane; nella permanenza che domina, c'è un elemento che sfugge nel flusso. La permanenza può essere soltanto strappata via dal flusso; e il momento che passa può trovare la propria intensità adeguata soltanto nel sottomettersi alla permanenza. Quelli che vorrebbero disgiungere i due elementi non sanno trovare alcuna interpretazione di certi fatti evidenti.

Le quattro figure simboliche della cappella medicea di Firenze — il capolavoro della scultura michelangiologica: il Giorno e la Notte, la Sera e l'Aurora — manifestano gli elementi perenni presenti nel trascorrere dei fatti.

Le figure stanno lì, distese nella loro sequenza ricorrente, mostrando per sempre le essenze della natura e delle cose. La realizzazione non è semplicemente la esemplificazione di ciò che, nell'astrazione, è senza tempo. Essa fa di più; pianta l'essere senza tempo in quello che, per sua essenza, è fuggevole. Il momento perfetto è quello che non svanisce nello scorrere del tempo. Il tempo ha perduto allora il suo carattere di "perpetuo perire"; esso diventa la "mobile immagine dell'eternità".

3. Un altro contrasto è ugualmente essenziale per la comprensione degli ideali — il contrasto tra l'ordine come condizione di eccellenza, e l'ordine come inaridimento della freschezza della vita. Questo contrasto lo si incontra nella teoria dell'educazione. La condizione dell'eccellenza è un attento tirocinio nella tecnica. La semplice abilità deve uscire dalla sfera dell'esercizio conscio, per assumere il carattere di un'abitudine inconscia. La prima, la seconda e la terza condizione di buona riuscita è la cultura, in quel senso più largo che include la sapienza e l'istinto acquisito che controlla l'azione.

Il paradosso che rovina tante teorie promettenti dell'educazione è che il tirocinio che produce un'abilità tende facilmente ad inaridire lo slancio dell'immaginazione. L'abilità esige ripetizione, e lo slancio dell'immaginazione è colorato d'impulsività. Fino a un certo punto ogni acquisizione di abilità apre nuove vie all'immaginazione. Ma in ogni individuo il tirocinio formale ha il suo limite di utilità. Oltre quel limite c'è una degenerazione: "I gigli del campo non lavorano, né filano".

La storia sociale dell'umanità mostra le grandi organizzazioni nelle loro funzioni opposte, di condizioni del progresso e di strumenti di coercizione dell'umanità. La storia dei paesi mediterranei, e dell'Europa occidentale, è la storia della benedizione e della maledizione rappresentata da organizzazioni politiche e religiose, da schemi di pensiero, da forze sociali di grande portata. Il momento del predominio per cui hanno pregato, hanno lavorato e si sono sacrificate generazioni di spiriti nobili segna il punto critico in cui la benedizione diventa maledizione. Un nuovo principio di rinnovamento è necessario. L'arte del progresso sta nel conservare l'ordine nel mutamento e il mutamento nell'ordine. La vita si rifiuta di essere mummificata viva. Quanto più lunga è la permanenza in un sistema di ordine che non sa rinnovarsi, tanto più grande sarà la rovina di quella società morta.

Lo stesso principio trova una verifica nella noia che nasce dal predominio, in arte, di uno stile che non sa rinnovarsi. L'Europa, dopo essersi coperta di tesori di architettura gotica, entrò in generazioni di sazietà. Queste epoche stanche sembrano aver perduto ogni senso di quella particolare forma di bellezza. Si direbbe che le estreme delicatezze del sentimento abbiano bisogno di un elemento di novità per vivificare la massiccia eredità ricevuta da un sistema superato. L'ordine non è sufficiente. È necessario qualcosa di molto più complesso: un ordine che entri nella novità, di modo che la pesantezza

dell'ordine non degeneri nella semplice ripetizione e la novità si rifletta sempre sopra uno sfondo sistematico.

Ma i due elementi non debbono mai essere realmente disgiunti. Fa parte della bontà del mondo che il suo ordine stabilito tratti con tenerezza la debole luce discorde dell'aurora di un'altra età. Anche l'ordine, quando sprofonda nello sfondo davanti a nuove condizioni, ha le sue esigenze. Il vecchio predominio dovrebbe trasformarsi in solide fondamenta, su cui i nuovi sentimenti possano sorgere, traendo la propria intensità dalle delicatezze del contrasto fra il sistema e la freschezza. In entrambe le alternative dell'eccesso, sia che il passato vada perduto o che predomini, il presente risulta indebolito. Questa è soltanto un'applicazione della dottrina aristotelica del "giusto mezzo". La lezione della tramutazione dell'efficacia causale nell'immediatezza di presentazione è che grandi fini sono raggiunti dalla vita nel presente, una vita che, pur essendo nuova e immediata, deriva la propria ricchezza dalla sua piena eredità dal corpo animale, giustamente organizzato.

È a causa del corpo, col suo miracolo di ordine, che i tesori dell'ambiente passato si riversano nell'occasione vivente. La sequenza percipiente finale delle occasioni è forse una linea di eventi erranti nello spazio "vuoto", in mezzo agli interstizi del cervello. Essa non lavora, né fila. È ricevuta dal passato; e sorride nel presente. È scossa dalle intensità del sentimento privato, dall'attrazione o dall'avversione. A sua volta, questa sublimazione della vita corporea si trasmette come un elemento di novità lungo le vie del corpo. La sua unica utilità per il corpo è la sua vivida originalità: essa è l'organo della novità.

4. Il mondo si trova così, almeno nelle sue realtà più alte, di fronte al paradosso di desiderare la novità ed essere tuttavia ossessionato dal terrore della perdita del

za con una certa immediatezza ultima di intuizione, eccetto che nel caso dell'ultima coppia. Dio e il Mondo introducono la nota dell'interpretazione. Essi realizzano l'interpretazione cosmologica nei termini di una dottrina metafisica fondamentale riguardo alla qualità della produzione creativa, cioè dell'appetizione concettuale e della realizzazione fisica. Questo tema costituisce l'ultimo capitolo della cosmologia.

CAPITOLO II

DIO E IL MONDO

I. Finché il mondo temporale è concepito come un risultato autosufficiente dell'atto creativo, spiegabile mediante la sua derivazione da un ultimo principio che è ad un tempo eminentemente reale e motore immobile, non c'è modo di sfuggire a questa conclusione: il meglio che possiamo dire del turbine è: "Perché così egli dà alla sua amata il sonno". Questo è il messaggio delle religioni del tipo buddistico, e in un certo senso è vero. In questa discussione finale dobbiamo chiederci se i principi metafisici impongono la convinzione che esso sia l'intera verità. La complessità del mondo deve essere riflessa nella risposta. È infantile affrontare la questione con la domanda semplicistica: di che cosa è fatto il mondo? Il compito della ragione è di scandagliare gli abissi più profondi della multiformità delle cose. Non dobbiamo aspettarci risposte semplici a domande di grande importanza. Per quanto lontano i nostri sguardi penetrino, ci sono sempre altezze, al di là delle quali la nostra visione non può giungere.

La nozione di Dio come "motore immobile" deriva da Aristotele, almeno per quanto riguarda il pensiero occidentale. La nozione di Dio come "eminentemente reale" è una dottrina favorita della teologia cristiana. La combinazione delle due nella dottrina di un creatore trascendente eminentemente reale e originario, per il

cui fiat il mondo è venuto all'essere, e ai cui decreti esso obbedisce è l'errore che ha introdotto la tragedia nelle storie della cristianità e dell'islamismo.

Quando il mondo occidentale accettò il cristianesimo, Cesare dominava, e il testo accreditato della teologia occidentale fu edito dai suoi giuristi. Il Codice di Giustiniano e la sua teologia sono due volumi che esprimono un unico movimento dello spirito umano.

La rapida visione di umiltà del Galileo lampeggia incerta nei secoli. Nella formulazione ufficiale della religione essa ha assunto la forma banale della semplice accusa rivolta ai giudei, di essersi attaccati a una falsa concezione del Messia. Ma l'idolatria più profonda di modellare Dio a immagine dei reggitori imperiali dell'Egitto, della Persia e di Roma fu mantenuta. La Chiesa diede a Dio gli attributi che appartenevano esclusivamente a Cesare.

Nel grande periodo formativo della filosofia teistica, che terminò col sorgere dell'islamismo, dopo uno sviluppo continuo coevo alla civilizzazione, tre linee di pensiero emergono che, in mezzo a molte variazioni nei particolari, modellano rispettivamente Dio a immagine di un reggitore imperiale, di una personificazione dell'energia morale, di un principio filosofico ultimo. I *Dialoghi* humiani criticano in un modo incontestabile questi modi di spiegare il sistema del mondo.

Le tre scuole di pensiero possono essere associate rispettivamente con i cesari divini, i profeti ebrei, e Aristotele. Ma Aristotele fu preceduto dal pensiero indiano e buddistico; si può stabilire un parallelo tra i profeti ebrei e il pensiero più antico; e l'islamismo e i cesari divini rappresentano semplicemente il simbolismo dell'idolatria teistica, più naturale ed ovvio in ogni epoca e luogo.

La storia della filosofia teistica mostra vari stadi di combinazione di questi tre diversi modi di far fronte al

problema. C'è però, nel cristianesimo originario del Galileo, anche un altro suggerimento, che non si adatta molto bene a nessuna delle tre maggiori linee di pensiero. Esso non mette l'accento sul Cesare reggitore, o sul moralista spietato, o sul motore immobile. Ma si occupa degli elementi più teneri del mondo, che lentamente e silenziosamente operano per amore; e trova il proprio fine nell'immediatezza presente di un regno non di questo mondo. L'amore non governa, e non è immobile; inoltre dimentica un po' la morale. Esso non guarda al futuro, perché trova il proprio premio nel presente immediato.

2. Fuori da ogni riferimento alle religioni esistenti, così come sono o come dovrebbero essere, dobbiamo ricercare obiettivamente quello che i principi metafisici, sviluppati qui, esigono su questi punti, riguardo alla natura di Dio. Qui non c'è nulla che abbia il carattere di una prova. C'è semplicemente il confronto del sistema teorico con un certo resoconto dei fatti. Ma la versione non sistematica dei fatti è essa stessa altamente controversa, e il sistema è confessatamente inadeguato. Le deduzioni che se ne possono trarre in questa sfera particolare del pensiero non possono essere considerate più che come suggerimenti, riguardo al modo in cui il problema si trasforma alla luce di quel sistema. Quello che segue è semplicemente un tentativo di aggiungere un altro interlocutore a quel capolavoro che sono i *Dialoghi sulla religione naturale* di Hume. Tutta la forza dell'argomentazione dipende interamente dall'elucidazione degli elementi in qualche modo eccezionali della nostra esperienza cosciente — quegli elementi che possono essere approssimativamente classificati come intuizioni religiose e morali.

In primo luogo, non bisogna trattare Dio come una eccezione a tutti i principi metafisici, invocata per salvar-

li dalla rovina. Egli ne è la massima esemplificazione.

Nella sua primordialità egli è la realizzazione concettuale illimitata del patrimonio assoluto della potenzialità. Sotto questo aspetto egli non è *prima* di tutta la creazione, ma *con* tutta la creazione. Ma, in quanto primordiale, lungi dall'essere una "realtà eminente", egli è in questa forma astratta "deficientemente reale", e questo in due modi. I suoi sentimenti sono solo concettuali, e quindi mancano della pienezza della realtà. In secondo luogo, i sentimenti concettuali, fuori da una integrazione complessa con i sentimenti fisici, non hanno coscienza delle loro forme soggettive.

Perciò, quando facciamo una distinzione intellettuale, e consideriamo Dio nella forma astratta di una realtà primordiale non dobbiamo ascrivergli né la pienezza del sentimento né la coscienza.

Egli è la realtà incondizionata del sentimento concettuale che sta alla base delle cose; cosicché, grazie a questa realtà primordiale, c'è un ordine di rilevanza degli oggetti eterni nel processo della creazione. La sua unità delle operazioni concettuali è un atto creativo libero, non limitato dal riferimento a un particolare corso delle cose. Esso non è spiegato né da amore, né da odio per quello che in effetti succede. Le *particolarità* del mondo reale lo presuppongono: mentre *esso* presuppone semplicemente il carattere metafisico *generale* dell'incremento creativo, di cui è l'esemplificazione primordiale. La natura primordiale di Dio è l'acquisizione, mediante la creatività, di un carattere primordiale.

La sua realtà concettuale nello stesso tempo esemplifica e stabilisce le condizioni categoriali. I sentimenti concettuali che compongono la sua natura primordiale esemplificano nelle loro forme soggettive la loro reciproca sensibilità e l'unità soggettiva della loro tendenza soggettiva. Queste forme soggettive sono le valutazioni che

determinano la rilevanza relativa degli oggetti eterni per ogni occasione di realtà.

Egli è l'esca del sentimento, la pulsazione eterna del desiderio. La sua particolare rilevanza ad ogni atto creativo, in quanto sorge dalla sua situazione condizionata nel mondo, lo costituisce come l'iniziale "oggetto di desiderio" che stabilisce la fase iniziale di ogni tendenza soggettiva. Una citazione dalla *Metafisica*¹ di Aristotele indica qualche analogia con, e qualche differenza da questa linea di pensiero: "E dal momento che ciò che è mosso è motore e intermediario, c'è un motore che muove senza esser mosso, essendo eterno, sostanza e realtà. E l'oggetto del desiderio e l'oggetto del pensiero sono lo stesso. Perché il bene apparente è l'oggetto dell'appetito, e il bene effettivo è l'oggetto primario del desiderio razionale. Ma il desiderio è una conseguenza della persuasione piuttosto che la persuasione del desiderio; perché il pensare è il punto di partenza. E il pensiero è mosso dall'oggetto del pensiero, e una colonna della lista degli opposti è in se stessa l'oggetto del pensiero..." Aristotele non aveva fatto la distinzione fra i sentimenti concettuali e i sentimenti intellettuali, che soli implicano la coscienza. Ma se nella citazione precedente si sostituisce il "sentimento concettuale", con la sua forma soggettiva di valutazione, al "pensiero", al "pensare" e alla "persuasione", la concordanza è esatta.

3. C'è un altro lato della natura di Dio che non può essere dimenticato. In tutta l'esposizione della filosofia dell'organismo abbiamo preso in considerazione l'azione primaria di Dio sul mondo. Da questo punto di vista egli è il principio della concrezione — il principio mediante

¹ Cfr. *Metafisica*, 1702. La mia attenzione fu richiamata sull'opportunità di questa particolare citazione da F.J. Carson.

il quale da una situazione che altrimenti sarebbe piena di ambiguità ha avuto origine un risultato definito. Finora, dunque, ci siamo interessati soltanto del lato primordiale della natura di Dio.

Ma Dio, oltre ad essere primordiale, è anche conseguente. Egli è l'inizio e la fine. Egli non è l'inizio nel senso di trovarsi nel passato di tutti i membri. È la realtà presupposta dall'operazione concettuale, in unisono di divenire con ogni altro atto creativo. Così, per la relatività di tutte le cose, c'è una reazione del mondo su Dio. Il compimento della natura divina nella pienezza del sentimento fisico deriva dall'oggettivazione del mondo in Dio. Egli condivide con ogni nuova creatura il suo mondo reale; e la natura concrescente è oggettivata in Dio come un nuovo elemento dell'oggettivazione divina di quel mondo reale. Questa prensione di ogni creatura in Dio è diretta dalla tendenza soggettiva, e rivestita della forma soggettiva, interamente derivate dalla sua valutazione primordiale onnicomprensiva. La natura concettuale divina è immutata a causa della sua completezza finale. Ma la sua natura derivata consegue dall'incremento creativo del mondo.

Perciò, analogamente a tutte le entità reali, la natura di Dio è bipolare. Egli ha una natura primordiale e una natura conseguente. La natura conseguente di Dio è cosciente; ed è la realizzazione del mondo reale nell'unità della sua natura, e attraverso la trasformazione della sua sapienza. La natura primordiale è concettuale, la natura conseguente è la trama dei sentimenti fisici che si sovrappongono in Dio ai suoi concetti primordiali.

Un lato della natura divina è costituito dalla sua esperienza concettuale. Questa esperienza è il fatto primordiale del mondo, non limitato da alcuna realtà che esso presupponga. È perciò infinito, privo di qualsiasi prensione negativa. Questo lato della sua natura è libero,

completo, primordiale, eterno, deficiente di realtà e inconscio. L'altro lato ha origine dall'esperienza fisica derivata dal mondo temporale, e viene poi integrato con il lato primordiale. È determinato, incompleto, conseguente, "perenne", pienamente reale e cosciente. La sua necessaria bontà esprime la determinazione della sua natura conseguente.

L'esperienza concettuale può essere infinita, ma appartiene alla natura dell'esperienza fisica d'esser finita. Una entità reale del mondo temporale deve essere concepita come originata dall'esperienza fisica nel suo processo di compimento, mosso dall'esperienza concettuale conseguente, derivata inizialmente da Dio. Dio deve essere concepito come originato dall'esperienza concettuale nel processo di compimento, mosso dall'esperienza fisica conseguente, derivata inizialmente dal mondo temporale.

4. La perfezione della tendenza soggettiva divina, derivante dalla completezza della sua natura primordiale, produce il carattere della sua natura conseguente. In essa non c'è perdita né ostruzione. Il mondo è sentito in unisono di immediatezza. La proprietà di combinare l'incremento creativo con il mantenimento dell'immediatezza reciproca, è ciò che nella sezione precedente abbiamo inteso dire con il termine "perenne".

La sapienza della tendenza soggettiva prende ogni realtà per quello che essa può essere in un tale sistema perfetto — le sue sofferenze, le pene, i fallimenti, i trionfi, l'immediatezza della gioia — tutti intessendoli con giustezza di sentimento nell'armonia del sentimento universale, che è sempre immediato, sempre molteplice, sempre uno, sempre dotato di un nuovo incremento, teso in avanti e mai perituro. Le rivolte del male che distrugge, preoccupato soltanto di se stesso, sono ricacciate nella loro banalità di fatti interamente individuali; e tut-

tavia il bene che esse raggiunsero nella gioia individuale, nella pena individuale, nell'introduzione del necessario contrasto di cui si aveva bisogno, si salva nel rapporto con la compiutezza del tutto. L'immagine — e non è che un'immagine — sotto cui questo sviluppo operativo della natura divina può essere meglio concepito è quella di una tenera preoccupazione che nulla vada perduto.

La natura conseguente di Dio è il giudizio che egli porta sul mondo. Egli salva il mondo nell'atto in cui questo passa nell'immediatezza della sua vita. È il giudizio di una tenerezza che non lascia che nulla si perda di ciò che può essere salvato. È anche il giudizio di una sapienza che utilizza quello che nel mondo temporale è soltanto un relitto.

Un'altra immagine che anche è necessaria per capire la sua natura conseguente, è quella della sua pazienza infinita. L'universo include un triplice atto creativo, composto (I) dall'unica realizzazione concettuale infinita, (II) dalla solidarietà multipla delle libere realizzazioni fisiche del mondo temporale, (III) dall'unità ultima della molteplicità del fatto reale con il fatto concettuale primordiale. Se concepiamo il primo termine e l'ultimo nella loro unità, al di sopra della multiforme libertà intermedia delle realizzazioni fisiche del mondo temporale, concepiamo la pazienza di Dio, che teneramente rimedia alla confusione del mondo intermedio con la compiutezza della propria natura. La vera forza delle cose sta nel processo fisico intermedio: è l'energia della produzione fisica. Il ruolo divino non è lo scontro di una forza produttiva con un'altra forza produttiva, di una forza distruttiva con un'altra forza distruttiva; esso consiste nell'opera paziente dell'armonizzazione concettuale da parte della sua onnipotente razionalità. Egli non crea il mondo, lo salva: o, più precisamente, egli è il poeta del mondo, che lo guida con tenera pazienza

per mezzo della sua visione di verità, di bellezza e di bontà.

5. L'errata separazione del flusso dalla permanenza conduce alla concezione di un Dio completamente statico, dotato di realtà eminente, in rapporto con un mondo completamente fluente, dotato di realtà deficiente. Ma una volta che gli opposti, statico e fluente, sono stati spiegati in modo tale da caratterizzare separatamente realtà diverse, l'interazione fra ciò che è statico e le cose che fluiscono implica una contraddizione ad ogni passo della spiegazione. Tali filosofie debbono includere la nozione di "illusione" come un principio fondamentale — la nozione della "semplice apparenza". Questo è il problema platonico di fondo.

Indubbiamente, le intuizioni del pensiero greco, ed ebraico e cristiano, hanno ugualmente incarnato le nozioni di un Dio statico che consente al mondo, e di un mondo o interamente fluente, o accidentalmente statico, ma alla fine fluente — "cielo e terra passeranno". In qualche scuola di pensiero il fluire del mondo è mitigato dall'assunzione che vi sono nel mondo elementi scelti, che si sottraggono a questo fluire finale e raggiungono una sopravvivenza statica. Tali elementi non sono separati da una linea netta da altri elementi analoghi, per i quali non si fa la stessa assunzione. Inoltre la sopravvivenza è interpretata nei termini di una coppia finale di opposti, la felicità per alcuni, il tormento per altri. Tali sistemi hanno il carattere comune di iniziare con una intuizione fondamentale che s'intende esprimere, e di perdersi in espressioni verbali, le quali hanno conseguenze che non s'accordano con l'intuizione iniziale della permanenza nella fluenza e della fluenza nella permanenza.

Ma l'intuizione coltivata ha sempre afferrato, sebbene oscuramente, che il problema è doppio e non unico. Non

c'è il semplice problema della fluenza e della permanenza. C'è il duplice problema: la realtà dotata di permanenza, che richiede la fluenza come suo compimento, e la realtà dotata di fluenza, che richiede come suo compimento la permanenza. La prima metà del problema riguarda il compimento della natura primordiale di Dio, che si può ottenere facendo derivare la sua natura conseguente dal mondo temporale. La seconda metà del problema riguarda il compimento di ogni occasione reale fluente mediante la funzione della sua immortalità oggettiva, priva di "perpetuo perire", cioè "perenne".

Questo duplice problema non può essere scisso in due problemi distinti. Entrambi i lati possono soltanto essere spiegati l'uno nei termini dell'altro. La natura conseguente di Dio è il mondo fluente divenuto "perenne" nella sua immortalità oggettiva in Dio. Anche l'immortalità oggettiva delle occasioni reali richiede la permanenza primordiale di Dio, in cui sempre si ristabilisce l'incremento creativo, dotato di una tendenza soggettiva iniziale, derivante dalla rilevanza di Dio al mondo che si evolve. Ma l'immortalità oggettiva entro il mondo temporale non risolve il problema posto con penetrazione della più fine intuizione religiosa. La "perennità" è andata perduta; e la "perennità" è il contenuto di quella visione su cui sono costruite le religioni più raffinate — i moti "perennemente" assorbiti nell'unità finale. I problemi del fluire di Dio e della "perennità" dell'esperienza fuggevole sono risolti dallo stesso fattore dell'universo. Questo fattore è il mondo temporale reso perfetto dalla sua recezione e dalla sua ricostruzione, come soddisfacimento dell'appetizione primordiale che è la base di ogni ordine. In questo modo Dio è completato dalle soddisfazioni fluenti individuali del fatto finito, e le occasioni temporali sono completate dalla loro unione perenne con le loro individualità, trasformate e purificate nella conformazione all'ordine eter-

no che è la "sapienza" assoluta finale. La conclusione finale può essere espressa soltanto nei termini di un insieme di antitesi, la cui apparente contraddizione interna dipende dall'aver trascurato le diverse categorie dell'esistenza. In ogni antitesi c'è un mutamento di significato, che converte l'opposizione in un contrasto.

È tanto vero dire che Dio è permanente e il Mondo fluente, quanto dire che il Mondo è permanente e Dio fluente.

È tanto vero dire che Dio è uno e il Mondo molteplice, quanto dire che il Mondo è uno e Dio molteplice.

È tanto vero dire che in confronto al Mondo, Dio è eminentemente reale, quanto che, in confronto a Dio, il Mondo è eminentemente reale. È tanto vero dire che il Mondo è immanente in Dio, quanto che Dio è immanente nel Mondo.

È tanto vero dire che Dio trascende il Mondo, quanto dire che il Mondo trascende Dio.

È tanto vero dire che Dio crea il Mondo, quanto dire che il Mondo crea Dio.

Dio e il Mondo sono gli opposti complementari, nei termini dei quali la Creatività realizza il suo compito supremo di trasformare la molteplicità disgiunta, con le sue diversità in opposizione, nell'unità concrescente, con le sue diversità in contrasto. In ogni realtà ci sono due poli concrescenti di realizzazione; il "godimento" e l'"appetizione", cioè il "fisico" e il "concettuale". Per Dio il concettuale viene prima del fisico, per il Mondo i poli fisici vengono prima dei concettuali.

Un polo fisico è per sua natura esclusivo, limitato dalla contraddizione; un polo concettuale è per sua natura onnicomprensivo, non limitato dalla contraddizione. Il primo trae il proprio patrimonio di infinità dall'infinito della appetizione; e il secondo trae il suo patrimonio di limitazione dall'esclusività del godimento. Così, a causa della sua priorità di appetizione, ci può essere soltanto una na-

tura primordiale in Dio; e, a causa della loro priorità di godimento, ci deve essere una storia di molte realtà nel mondo fisico.

Dio e il Mondo stanno l'uno di fronte all'altro, esprimendo la verità metafisica ultima che la visione appetitiva e il godimento fisico hanno uguali pretese alla priorità della creazione. Ma non si può scindere queste due realtà l'una dall'altra: ognuna è tutto in tutto. Perciò ogni occasione temporale incarna Dio ed è incarnata in Dio. Nella natura divina la permanenza è primordiale e il flusso deriva dal Mondo; nella natura del Mondo il flusso è primordiale e la permanenza deriva da Dio. Inoltre la natura del Mondo è un dato primordiale per Dio; e la natura di Dio è un dato primordiale per il Mondo. La creazione realizza la riconciliazione della permanenza e del flusso, quando raggiunge il suo termine finale che è la perennità — l'Apoteosi del Mondo.

Gli elementi opposti stanno l'uno con l'altro in rapporti di implicazione reciproca. Nella loro unità, essi inibiscono o contrastano. Dio e il Mondo stanno l'un l'altro in questo rapporto di implicazione dialettica. Dio è il fondamento infinito di ogni psichicità, l'unità di una visione che cerca la molteplicità fisica. Il Mondo è la molteplicità delle realtà finite che cercano un'unità perfetta. Né Dio né il Mondo raggiungono il compimento statico. Entrambi sono alla mercé del fondamento metafisico ultimo, l'incremento creativo nella novità. Dio e il Mondo sono entrambi l'uno per l'altro, lo strumento della novità.

Sotto ogni rispetto Dio e il Mondo muovono l'uno verso l'altro riguardo al loro processo. Dio è primordialmente uno, cioè egli è l'unità primordiale della rilevanza delle molte forme potenziali; nel processo acquista una molteplicità conseguente, che il carattere primordiale assorbe nella sua unità. Il Mondo è primordialmente molteplice, ossia è la molteplicità delle occasioni

reali, con la loro finitezza fisica; nel processo acquista un'unità conseguente, che è un'occasione nuova ed è assorbita nella molteplicità del carattere primordiale. Dio deve essere, quindi, concepito come uno e molti, nel senso opposto in cui il Mondo deve essere concepito come molti e uno. Il tema della cosmologia, che è la base di ogni religione, è la storia dello sforzo dinamico del Mondo per passare nell'unità perenne e nella maestà statica della visione di Dio, che a sua volta realizza il fine del proprio compimento coll'assorbimento della molteplicità degli sforzi del Mondo.

6. La natura conseguente di Dio è la realizzazione della sua esperienza mediante la ricezione della multiforme libertà della realtà nell'armonia della sua realizzazione. Essa è Dio come effettivamente reale, in quanto completa la deficienza della sua realtà semplicemente concettuale.

Ogni tipo categoriale di esistenza nel Mondo presuppone gli altri tipi, nei termini dei quali esso è spiegato. Perciò i molti oggetti eterni, concepiti nella loro semplice molteplicità isolata, mancano di qualsiasi carattere esistente. Essi esigono che si passi a pensarli come efficientemente esistenti a causa della loro realizzazione concettuale da parte di Dio.

Ma la realizzazione concettuale divina non ha senso, se pensata sotto l'aspetto di una ipotesi eterna sterile. È appunto la realizzazione concettuale divina che sostiene un ruolo efficace nelle molteplici unificazioni dell'universo, che sono libere creazioni di realtà nascenti da situazioni decise. Di nuovo, questa molteplicità discordante delle cose reali che hanno bisogno l'una dell'altra e si trascurano l'una con l'altra, che utilizzano e scartano, periscono e tuttavia pretendono la vita come un fatto ostinato, esige che l'intelletto si apra alla comprensione di un'altra fase della natura delle cose.

In questa ultima fase le molte realtà sono una sola realtà, e l'unica realtà è molte realtà. Ogni realtà ha la sua vita presente e il suo passaggio immediato nella novità; ma tale passaggio non è la morte. Questa fase finale del passaggio nella natura di Dio si allarga continuamente. In essa l'adattamento completo dell'immediatezza della gioia e della sofferenza raggiunge il fine ultimo della creazione. Questo fine è l'esistenza nell'unità perfetta dell'adattamento strumentale, e nella perfetta molteplicità del raggiungimento di tipi individuali di auto-esistenza. La funzione di essere un mezzo non è disgiunta dalla funzione di essere un fine. Il senso di valere al di là di se stessi è immediatamente goduto come elemento potentissimo dell'auto-realizzazione individuale. L'immediatezza del dolore e della sofferenza si trasformano in tal modo in un elemento di trionfo. Questa è la nozione della redenzione attraverso la sofferenza che ossessiona il mondo. Essa è la generalizzazione dell'esemplificazione offerta, in tono minore, dal valore estetico delle discordanze in arte.

L'universo dev'essere dunque concepito come raggiunge l'autoespressione attiva della varietà dei suoi opposti — della sua libertà e della sua necessità, della sua molteplicità e della sua unità, della sua imperfezione e della sua perfezione. Tutti gli "opposti" sono elementi della natura delle cose, incorreggibilmente presenti. Il concetto di "Dio" è il modo in cui comprendiamo questo fatto incredibile — che ciò che non può essere tuttavia è.

7. La natura conseguente di Dio è quindi composta di una molteplicità di elementi capaci di auto-realizzazione individuale. È una molteplicità, non meno di quanto sia una unità; è un fatto immediato, non meno di quanto sia un progresso senza riposo oltre se stesso. Perciò la realtà di Dio dev'essere anche compresa come

una molteplicità di componenti reali nel processo della creazione. Questo è Dio, nella sua funzione di regno dei cieli.

Ogni realtà del mondo temporale ha la sua recezione nella natura di Dio. L'elemento corrispondente della natura di Dio non è la realtà temporale, ma la tramutazione di quella realtà temporale in un fatto vivente sempre presente. Una personalità durevole nel mondo temporale è una sequenza di occasioni, in cui i successori contengono con una particolare completezza i propri predecessori. Il fatto correlato nella natura di Dio è un'unità ancora più completa di vita, in una catena di elementi per cui la successione non significa la perdita dell'unisono immediato. La natura di Dio eredita questo elemento dalla contropartita temporale, secondo lo stesso principio per cui nel mondo temporale il futuro eredita dal passato. Così, nello stesso senso in cui l'occasione presente è la persona *ora*, e tuttavia ha un passato, la contropartita in Dio è quella persona in Dio.

Ma il principio della relatività universale non deve arrestarsi alla natura conseguente di Dio. Questa stessa natura passa nel mondo temporale, secondo la sua gradazione di rilevanza alle varie occasioni concrecenti. Ci sono così quattro fasi creative, in cui l'universo raggiunge la propria realtà. C'è prima la fase della produzione concettuale, deficiente in realtà, ma infinita nel suo adattamento della valutazione. In secondo luogo c'è la fase temporale della produzione fisica, con la sua molteplicità di realtà. In questa fase si raggiunge la piena realtà; ma c'è deficienza nella solidarietà degli individui l'uno con l'altro. Questa fase deriva le proprie condizioni determinate dalla prima fase. In terzo luogo c'è la fase della realtà perfetta, in cui i molti sono perennemente uno, senza la condizione della perdita o dell'identità individuale o della compiutezza dell'unità. Nella perennità, l'immediatezza si riconcilia con l'immortalità oggettiva. Questa

fase deriva le condizioni del proprio essere dalle due fasi antecedenti. Nella quarta fase l'azione creativa si completa. Perché la realtà perfetta ritorna al mondo temporale, e qualifica questo mondo in modo che ogni realtà temporale la include come un fatto immediato di esperienza rilevante. Perché il regno dei cieli è con noi oggi. L'azione della quarta fase è l'amore di Dio per il mondo. Esso è la Provvidenza particolare per le occasioni particolari. Quello che si fa nel mondo è trasformato in una realtà in cielo, e la realtà celeste ritorna al mondo. Per questa relazione reciproca l'amore vissuto nel mondo trapassa nell'amore vissuto in cielo, e si riversa di nuovo nel mondo. In questo senso Dio è il grande compagno — il compagno che soffre con noi e comprende.

Troviamo qui l'applicazione finale della dottrina dell'immortalità oggettiva. Attraverso tutte le occasioni periture della vita di ogni creatura temporale, l'intima fonte del disgusto o del sollievo, il giudice che sorge dalla natura stessa delle cose, la divinità che redime o confonde è la perenne trasformazione di Sé nell'Essere perenne di Dio. Si giustifica così la brama insistente — la brama insistente che anela a consolare l'esistenza con l'importanza imperitura e sempre presente delle nostre azioni immediate, che periscono e tuttavia vivono in eterno.

NOTA BIBLIOGRAFICA

- VARI AUTORI, *The philosophy of A. N. Whitehead*, a cura di P. A. Schilpp, Evanston - Chicago, 1941.
- CESSELIN F., *La philosophie organique de Whitehead*, Parigi, 1950.
- JOHNSON A. H., *Whitehead's theory of reality*, Boston, 1952.
- ACTIS PERINETTI L., *Cosmologia e assiologia in Whitehead*, Torino, 1954.
- ORSI C., *La filosofia dell'organismo in A. N. Whitehead*, Napoli, 1956.
- LAWRENCE N., *Whitehead's philosophical development*, Berkeley, 1956.
- BRIGHT L., *Whitehead's philosophy of physics*, Londra, 1958.
- LECLERC I., *Whitehead's metaphysics*, Londra, 1958.
- MAYS W., *The philosophy of Whitehead*, Londra e New York, 1959.
- CHRISTIAN W. A., *An interpretation of Whitehead's metaphysics*, New Haven, 1959, Londra e Toronto, 1960.
- PALTER R. M., *Whitehead's philosophy of science*, Chicago, 1960.
- SHERBURNE D. W., *A whiteheadian aesthetic*, New Haven, 1961.
- VARI AUTORI, *The relevance of Whitehead's philosophy*, a cura di I. Leclerc, Londra, 1961.
- VARI AUTORI, *Studies in Whitehead's philosophy*, Tulane Studies, New Orleans e The Hague, 1961.
- VARI AUTORI, *Whitehead centennial issue*, a cura di G. L. Kline, *Journal of Philosophy*, vol. 58, New York, 1961.
- VARI AUTORI, Fascicoli 2-3 (nn. 56-57) del vol. 15 della *Revue Internationale de philosophie*, Bruxelles, 1961.

INDICE

Introduzione	P. 5
Prefazione	31
PARTE I	
LO SCHEMA SPECULATIVO	39
CAPITOLO I	
La filosofia speculativa	43
CAPITOLO II	
Lo schema categoriale	69
CAPITOLO III	
Alcune nozioni derivate	91
PARTE II	
DISCUSSIONI E APPLICAZIONI	103
CAPITOLO I	
Il fatto e la forma	113
CAPITOLO II	
Il continuo estensionale	151
CAPITOLO III	
L'ordine della natura	189
CAPITOLO IV	
Gli organismi e l'ambiente	235
CAPITOLO V	
Locke e Hume	269
CAPITOLO VI	
Da Cartesio a Kant	293
CAPITOLO VII	
Il principio soggettivistico	317
CAPITOLO VIII	
Il riferimento simbolico	337

CAPITOLO IX Le proposizioni	p. 367
CAPITOLO X Il processo	409
PARTE III LA TEORIA DELLE PRENSIONI	423
CAPITOLO I La teoria dei sentimenti	431
CAPITOLO II I sentimenti primari	461
CAPITOLO III La trasmissione dei sentimenti	475
CAPITOLO IV Le proposizioni e i sentimenti	497
CAPITOLO V Le fasi piú alte dell'esperienza	515
PARTE IV LA TEORIA DELL'ESTENSIONE	541
CAPITOLO I La divisione coordinata	547
CAPITOLO II La connessione estensionale	565
CAPITOLO III I luoghi piani	579
CAPITOLO IV Le tensioni	593
CAPITOLO V La misurazione	615
PARTE V INTERPRETAZIONE FINALE	635
CAPITOLO I Gli opposti ideali	639
CAPITOLO II Dio e il mondo	647
<i>Nota bibliografica</i>	663

I D E E N U O V E

Il pensiero filosofico moderno

Altri volumi della serie:

- WHITEHEAD, *La scienza e il mondo moderno* (L. 1200)
 WOODBRIDGE, *Saggio sulla natura* (L. 1200)
 BURNETT (a cura di), *Questa è la mia filosofia* (L. 2000) (ril.)
 BRAND G., *Mondo, io e tempo* (L. 1500).
 VAN DEN BERG, *Fenomenologia e psichiatria* (L. 800)
 WHITEHEAD, *Avventure di idee* (L. 2200) (rilegato)
 SARTRE, *L'immaginazione - Idee per una teoria delle emozioni* (L. 2000) (rilegato)
 MERLEAU-PONTY, *La struttura del comportamento* (L. 3000)
 KAHLER, *La torre e l'abisso* (L. 3500)
 HYPOLITE, *Saggi su Marx e Hegel* (L. 2500)
 MOORE, *Principia ethica* (L. 3200)
 ARENDT, *Vita activa* (L. 2800)

UOMO E SOCIETÀ

Questa collana offre i libri piú significativi riguardanti l'antropologia culturale, l'etnologia, la sociologia e la psicologia. È una serie di libri attuali che sono ormai diventati dei « classici ».

Altri volumi della serie:

- MEAD, *Crescita di una comunità primitiva* (L. 2500) (ril.)
 FROMM, *Il linguaggio dimenticato* (L. 200) (ril.)
 CAMPBELL, *Le maschere di Dio* (L. 2500)
 BARITZ, *I servi del potere* (L. 3000)
 KARDINER-PREBLE, *Lo studio dell'uomo* (L. 2800).
 RADIN-JUNG-KERÉNYI, *Il Briccone divino* (L. 2300).