



I S E M P R E V E R D E

GIUSEPPE RENZI



Lettere spirituali

ATHENA
EDIZIONI

Athena Edizioni ti regala questo libro in formato cartaceo, stampato e spedito gratuitamente a casa tua. Infatti per ogni libro acquistato dal sito potrai scegliere un libro della collana Sempreverde in omaggio. Visita edizioniathena.it per maggiori informazioni.

I.

Nobile e meritorio è il dolore che provi per non riuscire a liberarti come vorresti dalle tue passioni e ad elevarti alla perfezione morale. È un dolore che non vorrei toglierti del tutto, perchè esso è fecondo di sforzi e di progresso. Però un piccolo conforto desidero di dartelo.

Tu non sei *un* uomo; sei *l'*uomo. Sei uno con tutti gli uomini del passato e del futuro. Sei un filo, una trama, una treccia, un nodo di quell'unica «corda tesa» nel tempo (per usare l'espressione nietzschiana) che è l'umanità; un momento di quel corso unico che questa è. Perciò puoi sostanzialmente appagarti pensando che le tue deficienze o i tuoi vizi, le tue lacune o i tuoi insuccessi, siano eliminati e riparati nell'uomo del futu-

ro, cioè nell'Uomo, sviluppo unico e complessivo di cui tu sei una particella e che andrà nel suo cammino (nel suo crescere) sempre migliorando e diventando più limpido e puro: perchè eliminate e riparate quelle tue deficienze in questo processo, nell'Uomo, sarà tolto dall'uomo di cui tu sei pur parte, che è *tu*, che è *anche te*, tutto il male che c'era in *quest'uomo*. Vedi con quale profondità di veduta Platone, Campanella, s'attendevano la decisiva attuazione della moralità, più che dallo sforzo dell'individuo, dal fatto che con coniugî sapientemente regolati, cioè con l'eugenetica, la specie, ossia l'Uomo, possa innalzarsi, eliminare le scorie, diventare fisicamente e spiritualmente sempre più sano. Quello, cioè (essi pensavano) di cui occorre in prima linea preoccuparsi è non tanto l'uomo quanto l'Uomo; quando è bene risi-

stemata, ricomposta e ripulita dalle macchie questa unica «corda tesa» che è l'Uomo nel suo corso, anche l'uomo ne verrà fuori in ottimo stato. Consólati dunque delle tue imperfezioni attuali. Le macchie che sono su quella piccola sfera o momento o frammento dell'uomo, che sei tu, saranno più tardi lavate nell'Uomo. Se non nel tuo presente *te*, nel tuo *te* futuro, cioè nel corso dell'Uomo, nell'Uomo totale, che è anche *te*, esse saranno eliminate.

II.

Ti hanno colpito (tu mi scrivi) quelle parole di Seneca. Hai ragione: fanno una forte impressione, a chi ci sa pensare. Lascia che le ripeta anch'io.

«Quousque eadem? Nempe expergiscar dormiam, esuriam fastidiam, algebo aestuabo. Nullius rei finis est, sed in orbem nexa sunt omnia, fugiunt ac secuntur. Diem nox premit, dies noctem, aestas in autumnum desinit, autumnus hiems instat, quae vere compescitur; omnia sic transeunt ut revertantur. Nihil novi facio nihil novi video: fit aliquando huius rei nausia»¹. E sorge

1 Fino a quando lo stesso ordine di cose? In verità mi desterò, e mi addormenterò, avrò fame e sazietà, freddo e caldo. Nulla ha fine, ma tutto si svolge in forma circolare, fugge e si susse-

quindi «vitae non odium sed fastidium»^{2 3}.

È proprio così, purtroppo. Nulla mai di definitivo, di fatto una volta per sempre. Alla mattina ti lavi o fai il bagno, ti radi. Compiuta l'operazione dici: ecco, adesso è fatto. Dopo poche ore, la mattina dopo, è da rifare. Hai letto al tuo circolo tutte le riviste del mese. Dici: meno male, ora sono al corrente. Dopo alcune settimane, non sei più al corrente e per esserlo ti occorre ripetere il lavoro, leggere i numeri del nuovo mese. È un continuo gue. Al giorno segue la notte, alla notte il giorno, l'estate sfocia nell'autunno, all'autunno segue l'inverno, che è limitato dalla primavera; tutto passa per ritornare. Non faccio e non vedo nulla di nuovo: ciò una buona volta finisce col nauseare.

2 Non odio, ma fastidio della vita.

3 *Ad Luc.*, XXIV, 26.

dover rifar fronte alle stesse esigenze che continuano a ripresentarsi. Nulla che in un'esecuzione qualsiasi sia acquisito definitivamente, e che non sia da ritornar incessantemente a riacquisire, perchè – come perdiamo dopo il bagno la pulizia in una nuova eternamente risorgente sporcizia – così ogni altra cosa che si acquisisce si perde. È una lotta senza fine per riconquistare le acquisizioni già fatte che continuano a sfuggirci. Ed è quindi una continua noiosa ripetizione delle medesime cose. Quante volte alla sera spogliandoti non ti spunta il pensiero: «E mi sono vestito appena un momento fa, stamattina! Ed ora è da disfare ciò che un momento fa ho fatto! Ed è la stessa, eterna cosa, che ho fatto ieri sera, l'altra sera, innumerevoli sere! Che noia! *Fit huius rei nausea*: di questa cosa e di tutte le altre, che

ugualmente sempre si devono ripetere perchè è un continuo dover disfare quello che si è fatto e rifarlo ancora dopo disfatto – dover mangiare ancora dopo aver digerito ed eliminato il cibo precedente ed essere così tornati un'altra volta vuoti ed affamati. *Nausia* quindi di tutta la vita, perchè tutta la vita non consta d'altro che appunto di questa eterna monotona ripetizione delle stesse cose, di questo dover di continuo rifare ciò che si è già innumerevoli volte fatto e dopo fatto dovuto disfare».

Da questa constatazione Seneca trae la conclusione che si deve attendere la morte, l'annientamento finale, senza timore, anzi con desiderio, col desiderio di finire questo stucchevole corso e ricorso degli stessi piccoli insignificanti atti e fatti. È la stessa conclusione che dalla medesima con-

statazione traeva Chirone, il quale, per questo appunto rinunciò all'immortalità, come spiega nell'Ade con queste parole che Luciano gli fa dire a Menippo: «lo vivevo e godevo sempre delle stesse cose, del sole, della luce, del cibo; le ore, i giorni, le stagioni, tutte le cose l'una dopo l'altra con lo stesso ordine e modo. Infine ne fui stucco»⁴.

Eppure se sai scrutarti attentamente, scorgi tosto che da quella constatazione, dall'avvertimento che la vita non è se non il noioso ripresentarsi di sempre medesime cose da fare, disfare, e rifare, non ne viene punto, come pensano Seneca e Chirone, che si finisca per desiderare l'estinzione totale. No. Il desiderio che quella constatazione, e il tedio che vi è congiunto implicitamente, suscitano, è ben diverso.

4 *Dial. Mort.*, XIV.

E non già il desiderio di morire, ma il desiderio di essere angeli, puri spiriti; di non aver più da portare il corpo nè a piedi nè in automobile e da annoiarsi a dover a scadenze fisse tornar sempre a curarlo, a vestirlo, lavarlo, nutrirlo; di poter uscire dal riposo già immediatamente pronti, vestiti, tersi, senza bisogno di riprendere e rimettere ad uno ad uno gli indumenti di cui ci siamo spogliati poche ore prima; anzi di poter trasvolare di luogo in luogo, senza bisogno di riposo; di aver lo spirito sempre agile e pronto, senza dover tornare a dormire; di non aver necessità di essere occupati ora dalla digestione, ora dalla stanchezza e dal bisogno di ripararla; di essere solo mente, spirito, di continuo vivo ed attivo. – La constatazione della noiosità di quell'indispensabile reiterarsi delle medesime operazioni implica che questa, una

deliziosa vita di puro spirito senza vincoli e bisogni, dovrebbe essere la vera vita umana. Anche *l'Imitazione di Cristo*, in spirito identico a quello del passo citato di Seneca, dice: «Ecce cibus, potus, vestis, ac cetera utensilia, ad corporis sustentaculum pertinentia, ferventi spiritui sunt onerosa»⁵. «O si numquam indigeres comedere, nec bibere, nec dormire, sed semper posses Deum laudare solummodo spiritualibus studiis vocare! Tunc multo felicior esses quam modo, cum carni ex qualicumque necessitate servis. Utinam non essent istae necessitates, sed solum spirituales animae refectiones!»⁶.

⁵ Ecco il cibo, la bevanda, le vesti e tutti gli altri mezzi fatti per sostenere il corpo diventano onerosi per uno spirito fervente.

⁶ Oh, se tu non avessi bisogno di mangiare, nè di bere, nè di dormire, ma sempre potessi lo-

Ora, tu certo non ricordi alcuni pensieri di Malebranche. Lascia che te li faccia presenti. Egli scrive:

«Un homme toujours occupé de ce qui se passe dans tous les ressorts dont son corps est composé, et dans une infinité d'objets qui l'environne ne peut donc penser aux vrais biens, ou, du moins, il n'y peut penser autant que les vrais biens le demandent, et par conséquent autant qu'il le doit, puisque notre esprit n'est fait et ne peut être fait, que pour s'occuper de ces biens qui peuvent l'éclairer et le rendre heureux. Il (Dio) a dû nous dare Dio e attendere soltanto alle occupazioni dello spirito! Sì che saresti molto più felice di quanto non sei ora che servi alla carne, qualunque sia la necessità. Oh, se codeste necessità non esistessero, ma soltanto esistessero i ristori spirituali dell'anima!

donner des preuves d'instinct, du rapport que les corps qui nous environnent ont avec le nôtre, afin que nous puissions travailler avec succès à la conservation de la vie, sans être incessamment attentifs, à nos besoins»⁷. Bisognava che l'anima

7 Un uomo sempre occupato di ciò che accade in tutti i congegni di cui il suo corpo è composto, e in mezzo ad un'infinità d'oggetti che lo circondano non può dunque pensare ai veri beni, o, almeno, non può pensarvi nella misura che i veri beni lo richiedono e, per conseguenza, quanto lo dovrebbe, poichè il nostro spirito non è fatto e non può esser fatto che per occuparsi di questi beni che possono illuminarlo e renderlo felice. Egli (Dio) ha dovuto darci prove istintive del rapporto che i corpi che ci circondano hanno col nostro affinché potessimo lavorare con successo alla conservazione della vi-

discernesse per istinto ciò che serve alla vita
«afin qu'elle pût s'occuper tout entière à rendre à
Dieu ses devoirs et à rechercher les vrais biens,
les biens de l'esprit»⁸.

Tu vedi che cosa vuol dire Malebranche. Sono
pensieri che fanno parte della sua teodicea. Dio
ci ha accordato delle nozioni istintive per permet-
terci di non essere interamente occupati del mo-
do con cui conservarci nell'esistenza e muoverci
pel mondo e di poter quindi in qualche misura vi-
vere di vita spirituale.

ta, senza essere incessantemente attenti al no-
stri bisogni.

8 Affinchè potesse occuparsi intieramente a com-
piere verso Dio i suoi doveri, a ricercare i veri be-
ni, i beni dello spirito.

(*Entretiens sur la Métaphysique*, IV, § 14, 15; XII,
§ 9).

Ma Malebranche non vede (o, meglio, non vuol vedere), sebbene scriva anche: «L'esprit inquieté malgré lui de la faim, de la soif, de la lassitude, de la douleur, de mille passions différentes, ne peut ni aimer, ni rechercher comme il faut les vrais biens»⁹; Malebranche, dico, non vede che da ciò che egli stesso avverte deriva che se era indispensabile sottrarci alla continua schiavitù di dirigere tutta la nostra attenzione a badare alla nostra esistenza, affinché potessimo attendere alla vita spirituale, ai «veri beni» (e a tale scopo Dio ci fornì di istinti), occorreva a ciò ben altro: occorreva che non avessimo bisogno nè di man-
9 Lo spirito, suo malgrado, reso inquieto dalla fame, dalla sete, dalla stanchezza, dal dolore, da mille diverse passioni, non può nè amare, nè cercare come si dovrebbe i veri beni.

(*Entretiens sur la Métaphysique*, XII, § 15).

giare, nè di digerire, nè di riposarci; nè, con continua alternativa, di dormire e svegliarci, di spogliarci e vestirci, nè di lavorare per nutrirci. La dolorosa constatazione che fa Seneca, e che con lui tutti a un certo periodo della vita finiamo per fare, della noia profonda derivante dalla continua ripetizione dei medesimi insignificanti atti, indispensabile per condurre avanti la nostra esistenza, questo «fastidium vitae», implica, non già la voglia di morire, ma la legittima esigenza di essere angeli, il sommesso rimprovero a Dio di non averci fatti tali, o, se preferisci, implica la nostalgia della nostra vera patria, il Paradiso terrestre, e il lancinante dolore d'esserne stati scacciati.

III.

Supponi che uno avesse costruito un areoplano minuscolo, un giocattolo d'areoplano, ma lavorato con tutta perfezione, con l'elica e il motore minutissimi e pur funzionanti perfettamente; e che per di più fosse stato capace di costruirlo in modo così miracolosamente ingegnoso che esso si muovesse e dirigesse da sè.

Non dubito che tu sentiresti che, sebbene si tratti d'un giocattolo, compiresti un atto di mostruosa brutalità, un'azione da selvaggio, un delitto, se con un colpo di mano lo mandassi in frantumi e annientassi d'un tratto tanta pazienza e ingegnosità incorporatevi.

Non compiamo, forse, adunque, un atto di maggiore brutalità quando con un colpo di mano

mandiamo in frantumi, perchè ci disturba alquanto, quella microscopica costruzione, assai più meravigliosa dell'areopiano suddescritto, con le sue magnifiche piccolissime ali che vibrano e portano così agilmente, con i quasi impercettibili eppur così vivaci ed esatti organi di senso e di sesso, con una struttura per processi fisiologici di proporzioni infinitesimali e così complicata nella sua straordinaria minutezza eppur così ben funzionante; quel piccolo mirabile areopiano vivente, a costruire il quale occorsero e concorsero millenni di evoluzione naturale, quel piccolo mirabile areopiano vivente che è una zanzara o una mosca?

IV.

Più si acquista la consuetudine del pensiero filosofico, e più si tocca con mano che il filosofo è artista. Non già uno che *sa*, ma uno che *guarda*. Non uno che *sa*: che conosce tutte le soluzioni che si sono date ad un problema, che è al corrente della «fase attuale» della logica o dell'estetica o della dottrina della conoscenza, e delle varie tappe che vi hanno messo capo. Ma uno che *guarda*: che, cioè, come l'artista, ha una certa sua visione personale delle cose e le esprime nel modo in cui le vede. Così, egli fa, al pari del poeta, nei trattati i suoi poemi, nei saggi o nei «frammenti» le sue liriche.

*

* *

Vuoi riuscire a produrre qualcosa al mondo?

Concentra le tue forze. Dedicati ad un solo oggetto, fa un lavoro solo.

Sì. Ma ciò ti toglie la possibilità d'ogni ampio sviluppo spirituale e ti preclude i dilette intellettuali che ogni altro uomo può godere. Il tuo proposito di produrre qualcosa di notevole e quindi di concentrarti, ti chiude in un carcere. Vuoi dare al mondo un'opera saliente di metafisica, di diritto, di matematica, di scienza naturale? Allora, non puoi abbandonarti alla delizia di lasciarti cullare dal verso di Virgilio o di Foscolo; non puoi gustare il delizioso tocco di A. France; non immergerti nelle grandi visioni umane d'un Leopardi, d'un Tolstoi, d'un Dostoevski; non seguire il profondo e delicato movimento spirituale d'un Montaigne, d'un Amiel, d'un Pascal; non leggere Sha-

kespeare e Goethe: non informarti largamente della storia dell'umanità; non insomma seguire volta a volta le esigenze del tuo spirito, dovunque esse ti chiamino. Tu diventi un forzato dell'opera tua. A Gibbon, dopo aver finito la sua storia, pareva d'aver recuperata la libertà. «I will not dissemble the first emotions of joy on the recovery of my freedom»¹⁰.

*

* *

Il ragazzo che giuoca considera il gioco come una cosa seria e vi dedica una seria attività (tanto che se ne accalora e spesso litiga e scambia busse) sempre nell'istesso tempo avendo presente l'avvertimento che non si tratta d'una realtà

¹⁰ Io non voglio dissimulare il primo senso di gioia al ricupero della mia felicità.

sostanziale e che il mondo del gioco non è il mondo della vita vera.

Questa è la soluzione. Bisogna per tutta la vita aver qualcosa di analogo a quel che è giuoco per i ragazzi: qualcosa che ci interessi come una cosa seria a cui dedicare una seria attività, e che nell'istesso tempo ci lasci l'avvertimento che non è nulla di essenzialmente importante.

*

* *

Giovani e vecchi hanno un'intuizione opposta del mondo e della società. Per quelli c'è progresso, e la loro azione è efficacissima per intensificarlo, anzi per risolvere definitivamente, una buona volta, *questa volta*, i mali lasciati indietro dalle passate generazioni. Ai secondi appare che i mali continuano ad esservi e a persistere tali e quali,

che è vano ogni sforzo per allontanarli, che il progresso è inesistente, che la storia, è «aliter sed eadem»¹¹.

Chi ha ragione?

La risposta è data dall'argomento con cui Galileo mostrava la superiorità del sistema copernicano sul tolemaico: che, cioè, tutti quelli che cominciano a pensare nel primo modo, finiscono, costretti dall'ammaestramento dell'esperienza, col pensare nel secondo; ma nessuno dal secondo torna al primo.

*

* *

Avenarius: le «Vitaldifferenzen» producono uno squilibrio, un turbamento, un'alterazione, del sistema nervoso centrale; lo sforzo che fa questo

¹¹ In modo diverso, ma la stessa.

per conservarsi nel suo stato o nel suo essere contro di quelle, è ciò che costituisce le «serie secondarie» ossia la coscienza.

Herbart: la coscienza non è altro che la reazione di quel «reale» che è l'anima contro ciò che lo urta o lo turba psichicamente e altera così la sua situazione di quiescenza, di fissità, di permanenza. Per entrambi, insomma, la coscienza è la reazione ad uno stimolo che infrange l'equilibrio esistente, per rifare il quale, in corrispondenza allo stimolo sopraggiunto, occorre appunto una reazione, cioè l'avvertimento psichico cosciente.

Questi urti, squilibri, turbamenti, alterazioni dello stato psichico, sono appunto quelli che limano, rodono, fanno finire la vita. Ogni sensazione, anche elementare (cioè ogni anche minimo fatto di coscienza) è una cosa che, sia pure in tenue mi-

sura, costituisce un'eccitazione e quindi una fatica. Donde il bisogno di sopprimere tutte le sensazioni, di star soli, nel silenzio, con gli occhi chiusi, quando si è stanchi. La sensazione stessa, ossia la coscienza, è ciò che stanca, spossa, sottrae forza e vitalità, cioè lentamente uccide. Bisognerebbe che l'equilibrio non fosse mai rotto, affinché la continua necessità di rifarlo mediante l'atto cosciente a poco a poco non ci esaurisse. Cioè, noi ci esauriamo, ossia moriamo, perchè siamo coscienti, perchè dobbiamo essere coscienti per restaurare continuamente l'equilibrio rotto dagli stimoli: in altre parole perchè siamo vivi. Saremmo immortali o nella coscienza «incosciente», irriflessa, come in quello stato di assorbimento in una contemplazione esteriore, p. e. d'uno spettacolo naturale, in una visione d'oggetti mentre siamo

immersi in un pensiero profondo, nel quale stato piuttosto che essere *io* cosciente delle cose, piuttosto che avvertire che sono *io* che le vede, esse stesse diventano coscienti di sè in me: – o meglio saremo immortali quando saremo incoscienti, nell'assenza di coscienza, ossia nella morte. Una pietra: ecco un essere immortale.

Che cos'è che uccide? Che cos'è che conduce alla morte? La vita, con la sua lima assidua: dolori e piaceri, preoccupazioni e gioie, desideri e soddisfazione di essi, pensiero e giuoco; sensazioni, fatti di coscienza. Vuoi essere immortale? Rinuncia alla vita.

«Si fieri posset, ut homo nullas posset pati mutationes, nisi quae per solam ipsius hominis naturam possint intelligi, sequeretur ut non posset perire, sed ut semper necessario existeret»¹²

12 SPINOZA, Eth. IV, Prop. IV, Dem. Se potesse

«Morieis, non quia aegrotas, sed quia vivis. Ista te res et sanatum manet; cum convalueris, non mortem sed valetudinem effugies»¹³.

«Mais tu ne meurs pas de ce que tu es malade, tu meurs de ce que tu es vivant»¹⁴¹⁵.

avvenire che l'uomo non andasse soggetto ad altri mutamenti che quelli giustificabili con la sola natura dallo stesso uomo, ne seguirebbe che non potrebbe perire, ma che necessariamente esisterebbe sempre.

13 SEN., *Ep.*, 78, § 6. Morrai non perchè sei malato, ma perchè vivi. Ciò ti attende anche da sano; guarendo sfuggirai non alla morte, ma alla malattia.

14 MONTAIGNE, L. III, C. XIII.

15 Ma tu non muori di ciò che tu sei malato, muori di ciò che sei vivo.

«Se non voglio morire, bisogna ch'io non viva»¹⁶.

*

* *

Ogni passione, buona o cattiva, se appena si comincia a contentarla, finisce col diventare una valanga divoratrice. Chi ha passione per le donne, ne ha amato prima una o due, poi tre o quattro, e termina col provare come il senso di «fallire il suo fine» se non possiede tutte quelle che vede e gli piacciono; o, se si vuole, con un desiderio che, mediante un lieve ovvio mutamento di parole troverebbe la sua espressione nella frase di Caligola «utinam populus romanus unam cervicem haberet!»¹⁷. Chi ha passione per i libri, ha comincia-

¹⁶ LEOPARDI, *Lettera a Giordani*, 5 maggio 1928.

¹⁷ SVET., *Cal.*, § 30. Volesse il cielo che il popolo romano avesse una sola testa!

to col mettersene insieme ed ordinarne amorosamente una piccola scansia, poi una grande libreria, e finisce col sentire la necessità prepotente, irresistibile, e, naturalmente sempre motivata, di avere nei suoi scaffali numerose edizioni delle stesse opere e sul suo tavolo ogni libro che per qualsiasi ragione gli muove una punta d'interesse o curiosità, quantunque non abbia nemmeno il tempo di tagliare interamente le carte a tutti. E rammenta dopo ciò quanto scrive il Gibbon dell'esaltazione e del fanatismo per la virtù e la purità nei primi cristiani: «The desire of perfection become the ruling passion of their soul; and it is well known, that while reason embraces a cold mediocrity, our passions hurry us, with rapid violence, over the space which lies between the most

opposite extremes»^{18 19}.

La fuoruscita dai confini della ragionevolezza, cioè il pencolare verso la pazzia, sembra una proprietà essenzialmente costitutiva proprio dell'essere che possiede la ragione.

*

* *

Un desiderio continua ad essere incriticabile, ad apparire così essenziale e importante che senza il suo appagamento non si può vivere – finchè

18 *Decline and Fall*. C. XV.

19 Il desiderio di perfezione diventa la passione dominante della loro anima; ed è ben noto che mentre la ragione conviene alla fredda mediocrità, la nostra passione ci spinge con rapida violenza sopra lo spazio che si trova fra i più opposti estremi.

non è soddisfatto. Quanto più dura la resistenza, e durasse anche anni, tanto più esso ci sfavilla dinanzi come affascinante, bello, degno, e tanto più continuano a sorgere in noi ragioni che dimostrano che è tale. Solo quando è soddisfatto, il suo oggetto risulta insignificante, privo d'importanza, punto necessario, e si scorge che si poteva benissimo farne a meno.

Esempio tipico il desiderio d'un libro. Quante volte non ti è accaduto di sentire che se non hai *quel* libro ti manca un elemento capitale della tua cultura, di resistere a lungo alla tentazione di acquistarlo, ma invano, chè più resistevi più quel libro ti appariva indispensabile e vergognoso l'esserne privo; e, quando finalmente hai ceduto e lo hai acquistato, dopo un'occhiata all'indice e ad alcune pagine, vederti improvvisamente venir

meno il bisogno di esso, cosicchè non lo hai letto
più per gran tempo seppure lo hai letto mai!
Non accade diversamente circa il desiderio d'una
donna.

*

* *

Di primo acchito, risulta che si posa sul terreno
solido, fuori delle ubbie e delle montature, solo
facendo criterio della nostra condotta il piacere.
Ma: se è sfrenato brucia e divora, e nel divorare
e bruciare tormenta; se è raffrenato, lo stesso raf-
frenarlo è cruccio e pena, e, pel senso che lascia
che la contentezza completa non è raggiunta e il
godimento è imperfetto, costituisce uno stillicidio
continuo di inappagamento e infelicità.
Osserva un tuo vizio qualsiasi. Se fumi, provi
l'impressione di essere in considerazione di inap-

pagamento e di rinuncia, qualora tu ti debba limitare a un piccolo numero predeterminato di sigarette al giorno; e avverti che, per avere la sensazione dell'appagamento, bisognerebbe che (evitando insieme l'inconveniente opposto di sentirsi a poco a poco divorar sempre più le carni dal tuo stesso vizio) lasciassi del tutto senza confine il numero delle sigarette da fumare, e che assolutamente ogni volta che la rappresentazione «fumare una sigaretta» ti passa per la mente, tu potessi, senza pensarvi su, accenderne una. Ogni piacere è, alla medesima stregua nella direzione della temperanza e in quella della sfrenatezza, distruttore di sè stesso.

*

* *

Si diventa sempre più fastiditi delle proprie abitu-

dini e della loro tirannica tenacia, e sempre più impotenti a liberarsene.

Si finisce col praticare i singoli atti che un'abitudine impone (p. e. quello di accendere la sigaretta dopo ogni pasto) non più col senso: «godiamo un piacere», ma col senso: «sbrighiamoci a pagare il solito tributo all'abito tiranno».

*

* *

Dovere di conformismo: non separarsi dalla coscienza della nazione o dell'umanità, contribuire a realizzare l'unità di coscienza umana.

Dovere di non conformismo: seguire unicamente i dettami della propria coscienza, contro qualsiasi pregiudizio od errore della moltitudine, e a costo di patimenti e di morte.

*

In un periodo della sua vita, scorse, secondo la sua chiara e sincera coscienza, che è un'immoralità soggiacere a vincoli legali contro le esigenze del cuore, dei sensi, della natura. Abbandonò, secondo coscienza, il marito per andar con l'amante. In un periodo successivo, la sua visuale cambiò; essa scorse, secondo la sua chiara e sincera coscienza, che dovere superiore è vincere la natura, i sensi, il cuore, per sottoporsi alla legge morale divina. Abbandonò, sempre operando secondo coscienza, l'amante e tornò col marito. E così, per agire secondo coscienza, disseminò attorno a sè l'infelicità²⁰.

Giunto ad una certa età, si ricordò d'aver sedotta in gioventù una donna. Sentì che era dovere di

20 T. HARDY, *Jude the Obscure*.

coscienza sposarla. Dopo lunghe ricerche la rintracciò. Essa viveva felicemente con la figlia avuta da lui, che passava per sua sorella ed era fidanzata. La donna, riluttante, finì per cedere alle insistenze dell'antico amante, che voleva assolutamente mettersi a posto con la sua coscienza, e lo sposò. Ma questo singolare matrimonio, fece indovinare al fidanzato della presunta sorella che questa era invece figlia e figlia illegittima. Il matrimonio non ebbe più seguito, e la fanciulla cadde nella disperazione²¹.

Questa è la certezza e l'infallibilità della voce della coscienza.

*

* *

21 TH. HARDY, *For Conscience' Sake*, in *Life's Little Ironies*.

Per ciò si dice: cerca il criterio di condotta non «nelle tenebre della solitaria coscienza» (Cattaneo), non nell'«umano arbitrio di sua natura incertissimo», ma «nel senso comune degli uomini d'intorno alle umane necessità o utilità» (Vico). Ma il giudizio su queste – il giudizio, p. e., se la ricchezza, la cultura, la forza e la salute fisica e persino la vita siano bene o male – Budda, Schopenhauer, S. Francesco, i mistici, gli asceti non la riconoscono come un bene – non dipende forse anch'esso da un responso soggettivo della coscienza individuale? Talvolta si legge sui giornali questo fatto di primo acchito mostruoso e incomprendibile: una madre che si uccide insieme coi suoi bambini. Pazzi, si dice. Perché? Quella madre ha giudicato che la morte è preferibile alla vita, che questa è un male e quella un bene, e ha

voluto dare ai suoi bambini ciò che essa con tutta certezza scorgeva come bene, quantunque i bimbi non fossero capaci di scorgerlo (precisamente per la medesima ragione per cui quantunque i bambini valutino la medicina come un male, la diamo loro ugualmente, chè sappiamo noi certamente che è un bene, e ciò basta).

L'appello alle «umane necessità» adunque non solo non ci permette di sfuggire alla subbiettività della coscienza, ma ci lascia in piena balia di essa.

*

* *

Non ci fornisce alcuna incontrovertibile direttiva nè il *dover essere* nè *l'è*.

Non c'è mezzo indubitabile per distinguere quando il distacco dal costume sia morale o immorale

e quando sia immorale o morale la conformità ad esso; quando abbia ragione l'individuo contro il fatto sociale, o il fatto sociale contro l'individuo. Intuizionismo (apriorismo) o «esperienza» e fatti empirici? La risposta è impossibile.

O ho ragione io quando scorgo con indefettibile evidenza alcunchè come il trionfo delle forze del male, della perversione degli animi, del falso, della menzogna di fronte a sè stessi, e che sono moralmente ciechi coloro che questo non vedono e non riconoscono – e che dire che ci siano coscienze così ottenebrate da non accorgersene e da prendere il male che trionfa come innalzamento spirituale?

O ho torto io, e quello che io vedo con tutta evidenza come trionfo del male, costituisce invece uno slancio dello spirito umano verso un più alto

grado di nobiltà e di purezza – e allora colui che è moralmente cieco sono io.

Nell'una e nell'altra alternativa ciò che resta vero è sempre questo: che la coscienza umana non sa distinguere il male dal bene.

*

* *

«Agisci secondo la tua coscienza» (Kant, Fichte).

Viceversa. Nei momenti più delicati chiediamo consigli ad altri. Cioè: la mia coscienza riconosce l'impossibilità che quel che essa scorge sia giusto e ricorre ad una coscienza altrui. Si vedono molti (forse tutti) ripetere sempre i medesimi errori sebbene ne conoscano oramai le conseguenze dannose. Essi le conoscono, ma per i casi passati. Ad ogni singolo caso nuovo, la loro coscienza continua a veder la cosa come da farsi, cioè vede

erratamente. Perchè agissero bene, bisognerebbe che facessero sempre quel che loro non pare e che respingessero quel che la loro coscienza vede da farsi *appunto perchè è essa che vede così*. «Nessuna cosa è, che più c'inganni, che 'l nostro judicio»²².

Poichè conoscenza e volontà sono un fatto solo e tu vuoi secondoosci, ossia secondo giudizi e valuti le cose, così la tua mentalità, che ti fa giudicare, è anche quella che ti fa operare in una certa guisa. Se ora tu, scorgendo gli effetti dannosi delle tue azioni, la necessità in cui ti trovi di pentirtene continuamente, e il fatto che ricadi a commettere sempre di nuovo i medesimi spropositi, sei costretto a concludere che le tue azioni sono regolarmente sbagliate, cattive, condannevoli, devi anche concludere che tutti i tuoi giudizi,
22 L. DA VINCI.

i quali sono quelli che te le fanno compiere, sono falsi, che radicalmente falsa è la tua facoltà di giudizio, radicalmente errata la tua mentalità, ossia la tua coscienza, la tua «ragione». Dunque tu dovresti fare sempre il *contrario* del come giudica la *tua* mentalità, del come ti consiglia la *tua* «ragione», del come ti comanda la tua «voce della coscienza». Dovresti affidarti ad un altro, abbandonarti totalmente a lui e ai suoi consigli, e seguirli ciecamente, qualunque cosa in contrario paia a te.

*

* *

Gli errori che commette la coscienza – e che si sperimentano non solo nei conflitti di senso morale tra uomo e uomo, ma nei contrasti che avvengono in uno stesso uomo, il quale ad epoche

diverse condanna sè stesso – sembrerebbero richiedere il rifiuto assoluto di accettare la coscienza per direttiva, e l'affidamento di tutta la nostra condotta ad un'autorità: i «direttori di coscienza» del cattolicesimo. Ma, a parte che è da ultimo in realtà impossibile *aderire spiritualmente* (non soltanto subirla automaticamente) ad una direttiva altrui, contro la *mia coscienza* (se questa disapprova) anche i «direttori di coscienza» sono coscienze, e quindi fallibili come tutte le altre, «coscienze erronee» come ogni altra coscienza.

*

* *

La teoria «selettiva» dell'oggetto.

Per altra via, per altri porti
Verrai a spiaggia, non qui, per passare;
Più lieve legno convien che ti porti.

Quando leggiamo od udiamo il secondo «porti», non ci accorgiamo più che la parola è materialmente identica al primo «porti», che si tratta proprio dello stesso segno, dello stesso suono, della stessa parola, tanto il significato diverso, la «scelta» che noi facciamo d'un significato diverso, prevale sull'identità esteriore, materiale, fenomenica. Se si *ascolta* una partita a palla, dormicchiando o scrivendo, essa è soltanto i colpi sonori, le grida, il romore. Se la si *guarda*, tutto questo non si avverte più, sparisce, e la partita è i movimenti del giuocatore, la traiettoria delle palle, le vicissitudini del giuoco. *Ascoltala* mentre dormicchi o scrivi, e la tua sensazione è «che romore fanno!». Assisti- vi come spettatore interessato: se qualcuno ti domandasse poi: «hanno fatto romore?», la domanda ti parrebbe insensata; non è il romore ciò che

tu hai avvertito.

Odi un cane che abbaia mentre vuoi riposare. Il cane è tutto e soltanto le urla fastidiose che ti impediscono il riposo. Giuochi col tuo cane; il suo abbaiaimento è lo stesso; ma tu non lo avverti quasi più; sono le movenze, gli slanci, le carezze, le manifestazioni di vivacità e d'attaccamento che ti dà il tuo cane, ciò che tu avverti.

Che cosa fai? – La risposta può essere diversissima (ascolto, siedo, respiro, vivo, ecc.), e sempre conforme a verità. Il «che faccio» è un numero illimitato di cose che non si può mai esaurire nella risposta, e di cui l'una o l'altra è enunciata e corrisponde a verità secondo l'intenzione e il bisogno del discorso.

Che hai fatto stamane? Ho scritto, ho pensato, sono stato seduto, sono stato in stanza. La me-

desima domanda ammette queste risposte, questi aspetti diversi del medesimo fatto, secondo che chi domanda è, p. es., uno che si interessa della mia opera intellettuale, o il mio medico che vuol conoscere se ho fatto moto abbastanza, o un membro della mia famiglia che ha bisogno di sapere perchè ci sono macchie nel vestito o dove c'è da riordinare. Il medesimo evento (che cosa si è fatto stamane) ammette diversissime risposte tanto esso è inesauribile, e tutte vere. Il fatto, puro, per sè è *inesauribile*. La determinazione proviene solo dall'intento che abbiamo enunciandolo. La proposizione esaurisce solo quella parte del fatto che è nell'intento, assunta arbitrariamente per tutto il fatto.

Così, in generale, l'oggetto. Esso, nella realtà obiettiva, cioè indipendente dalla coscienza, è un

numero illimitato di determinazioni, di cui alcune soltanto, scelte e sintetizzate secondo il bisogno formano l'oggetto per noi. Ed esse vengono scelte e sintetizzate diversamente secondo la diversità del bisogno: secondo, ad es., che si voglia considerare l'oggetto per la vita pratica abituale, o dal punto di vista scientifico, e di una o d'un'altra scienza.

*

* *

Come ci si possa intendere parlando è cosa difficilmente comprensibile. Ogni parola ha significati così diversi, anzi opposti, che il fatto che si riesca a capirsi ha del miracoloso. Che l'azione del montar su una nave, del percorrere il mare per mesi e dell'approdare infine a una terra dove nessuno era dianzi giunto, e l'azione di sollevare

il coperchio d'una pentola; che due azioni così disparate si indichino con lo stesso vocabolo «scoprire», parrebbe dover rendere impossibile ogni reciproca comprensione. Che si dica tanto «strappare la vittoria» quanto «strappare un pezzo di carta», tanto «attaccare l'inimico», quanto «attaccare un bottone», che la stessa *parola* si usi per due *atti* così diversi, è cosa che non si spiega e che sembrerebbe impedire ogni esatto scambio di idee. Di più vi sono parole che hanno significati, non solo divergenti, ma contrari. Così in latino «conficio» che significa tanto «fare» quanto «disfare», in greco ἐπιτίμῳ «accordare un onore» e «infliggere un biasimo» o παραιτέομαι «pregar di avere» e «pregar di non avere» («precor» e «deprecor» fusi in una sola parola); e in italiano, tra le altre, «trattenere» che

può voler dire «va via» e «resta», «non avvicinar-
ti» e «non allontanarti» cosicchè ad uno che sta
per avvicinarsi si dice «si trattenga!» perchè non
si avvicini, e ad uno, che sta per allontanarsi si
dice «si trattenga!» perchè non si allontani. E
quale raggiera di significati svariatiissimi hanno in
tedesco le parole «aufschlagen», «aufheben»,
«vergeben»!²³ In tutti questi casi sembra che
sarebbe lo stesso sostituire la parola con puntini,
tanto il segno-parola è indeterminato.

Si scorge da ciò che noi siamo nell'*identica* con-
dizione degli animali, e che la formazione del lin-
guaggio, questo preteso indice della superiorità
specifica della ragione umana, non ci distingue
affatto da essi. La molteplicità dei significati diver-
genti d'una stessa parola dimostra che noi ci in-
23 Levare, alzare, ecc.; levare sollevare, ecc.;

dare, conferire, concedere, ecc.

tendiamo con essa *proprio alla stessa guisa* con cui gli animali si intendono con le voci che emettono, p. e. i gatti con miagolii di diversa intonazione. Nell'un caso del tutto al pari che nell'altro si usano suoni o cenni orali, che possono per sè voler dire qualunque cosa e il cui significato chi ode, sia un animale che ode un altro animale o un uomo che ode un altro uomo, indovina approssimativamente dall'insieme delle circostanze con cui il suono o cenno orale si concatena.

*

* *

Si sa una lingua straniera quando si legge senza essere immediatamente capaci di tradurre, cioè senza tradurre e in guisa che, se ci si prova, da principio non viene in mente la parola corrispondente della nostra lingua; eppure intendendo.

Perchè ciò vuol dire che la parola straniera fa sorgere direttamente nella nostra mente il fatto o l'atto che essa significa, come se fosse una parola della nostra lingua materna, e senza che ci sia bisogno dell'intermediario di tale parola della lingua nostra.

*

* *

Nella lingua madre (o nel nostro dialetto), che si è connaturata nell'infanzia con ogni nostro processo mentale, la parola e il significato della cosa formano tutt'uno e sono compenetrati come per legge di natura. Nella lingua appresa, la parola viene recata esternamente a congiungersi col significato della cosa.

*

* *

I non toscani capiscono di parlare un'altra lingua e non *la loro* quando usano *costì*, tanto per essi la parola *lì*, è intimamente unita e fusa con la cosa: il luogo accanto, dove sta colui a cui si parla. Come si può designare questo luogo altrimenti che con *lì*? Questa è la *sua* parola, la parola che forma proprio di necessità tutt'uno con la cosa, cioè col luogo in questione. Così sente, oscuramente ma invincibilmente, un non toscano quando deve usare *costì*. E perciò non può usarlo senza, in un certo senso, proporselo, senza avvertire che lo usa perchè *lo si deve*, senza un lontano senso di sforzo.

*

* *

Per imparare a parlar bene una lingua straniera occorre una vena di pagliacceria. Occorre avere

un po' del buffone che sa rifare il verso altrui e far ridere la compagnia imitando alla perfezione il tono nasale di questo, lo smozzicamento delle sillabe o il balbettio di quest'altro. Talvolta, l'uomo serio, anche quando saprebbe pronunciar bene una lingua straniera, sente una specie di vergogna a farlo tanto gli pare con ciò di cadere in un mimetismo da commediante.

*

* *

In fondo allo spirito d'ogni più grande martire di qualsiasi più grande idea, v'è forse un elemento di meschinità.

Per un mondo così piccino, effimero, stolto, inguaribile! Come ha avuto egli la mente così ristretta da non riuscir a vederne la trascurabilità? Come ha potuto prendere sul serio e sul tragico

questa cosa da nulla? Come mai fu così attaccato alle vicende infime di questo mondo, così pieno di esse, così scosso e agitato da esse, da darvi l'importanza estremamente esagerata che vi ha dato? Fino a morire!

*

* *

Come, più l'umanità procede, più si spezzi in tanti circuiti di coscienza assolutamente separati, eterogenei, incomunicanti, lo si vede dalla diversa valutazione dello *sport* nello sviluppo che esso ha attualmente preso. Per coloro che se ne interessano e se ne appassionano, lo *sport* è l'elemento della vita sociale di gran lunga più importante d'ogni altro, la più vibrante attrattiva dell'esistenza, veramente un mondo che del tutto li assorbe e nel quale soltanto vivono: l'intero mondo. E

questo mondo, questo «tutto il mondo», per le sfere degli uomini di pensiero, di studio, di affari, è ignoto, vano, inesistente, o appena sogguardato distrattamente con una venatura di disprezzo.

*

* *

Le sfere della fama.

Un matematico, un fisico, di celebrità mondiale è ignoto al suo connazionale poeta o romanziere. Il nome del poeta o romanziere, che ha sì grande eco negli ambienti «colti», suona nuovo, non dice nulla al contadino, al commerciante e spesso anche all'impiegato postale a cui egli porge una sua raccomandata. Possiamo essere nel medesimo tempo celebri e ignorati; e sentirci l'uno e l'altro a seconda degli ambienti, dei «circoli» a cui dirigiamo il pensiero. Sentir che siamo sotto l'occhio del

mondo e nel medesimo tempo che passiamo tra la folla sconosciuti come in una città straniera. Qualunque cosa facciamo, sia in bene che in male, un poema o un delitto, possiamo, volendo, con uguale ragione, considerarlo un fatto che sta in piena luce o che è sepolto nel silenzio e nel mistero.

V.

Vuoi sapere quale è l'indizio che il senso veramente religioso abbia cominciato a prendere radice in te?

Quando tutte le cose in cui, dacchè hai aperto gli occhi, si svolse e fu intrecciata la tua vita, ad es. le forme d'abitazione, case, stanze, appartamenti, natura e distribuzione dei mobili; i mezzi di locomozione, ferrovie, automobili, tram; la foggia dei vestiti e le particolarità dell'abbigliamento; le istituzioni politiche e i rapporti e le concessioni sociali di qualunque genere che constati esistenti sulla terra; la forma dei concetti nella mente umana, il modo con cui questa li concatena, cioè la natura del pensiero nostro, il sistema con cui sulla terra si pensa; la maniera di comunicazione

degli uomini fra loro con la parola parlata o scritta; persino la costruzione, il funzionamento e i bisogni del tuo stesso corpo: persino il sorgere e il tramontare del sole – quando tutte queste cose familiari a te, tue proprie, connaturate con te e con la tua mentalità, cose che *sono ovviamente così come sono*, che è *naturale* siano così; quando, improvvisamente, tutte queste cose ti susciteranno un senso di stupita curiosità, come se fossero gli usi e i costumi d'un remoto villaggio dell'Estremo Oriente o dell'Africa centrale dove ora per la prima volta ti accade di passare; quando percependo quelle cose a te familiari sin dall'infanzia ti sentirai interiormente spuntare l'esclamazione: «ma che cose singolari! ma che stranezze! che curiose consuetudini dominano *qui!* in quali particolarissime abitudini e modi di vi-

ta e d'essere *questa* regione dell'universo si è intricata!»; – quando, ancora, scuole, esami, concorsi, impieghi, professioni, carriere ti faranno pensare: «ma in quali strani stampi viene racchiuso lo spirito *qui!*»; – quando ti sentirai sorgere questi pensieri, avrai in ciò un indizio che il senso religioso comincia a vigoreggiarti dentro. Da questi pensieri ti scaturisce l'oscuro ed enigmatico sentore che ciò che in te fu per cinquanta o settant'anni spettatore di tutte quelle cose, a te sinora così familiari, così tue, non è di questo paese sublunare, paese che tu attraversi come un forestiero, come se attraversassi curiosamente un villaggio orientale o africano; ma è di un altro paese, d'un'altra patria. Quale? Questo ti è assolutamente oscuro, perchè, tanto è l'interesse che hai preso agli usi e costumi del paese sublu-

nare in cui ti è avvenuto di passare e soggiornare per cinquanta o ottant'anni, tanto di quegli usi e costumi ti sei impregnato, che quale sia il tuo paese te lo sei dimenticato e non ti è restata che l'incerta e nubilosa impressione che esso non è *questo*.

*

* *

Vuoi applicare concentratamente sulla tua vita tutto il succo della più alta filosofia e d'ogni grande religione?

Non hai che una cosa da fare; una cosa sola, semplicissima. Tenerti in serenità, in tranquillità, in pace, qualunque cosa accada e ti accada.

Questo è tutto. Se fai solo questo basta. Hai compreso e pratici la somma sostanza di qualsiasi profonda filosofia e di qualsiasi elevata reli-

gione. Tutto quello che di essenziale dicono tutte le filosofie e tutte le religioni, lo hai effettuato nella tua vita.

Hai attuato in te lo Stoicismo, il quale vuole che obbedendo, con l'esserti divenute tutte le cose *adiafora*, al precetto di eliminare dalla tua vita gli οἶμοι e i τάλαις ἐμώ²⁴, tu debba trovar tutto «pieno di pace» (*Id.*, III, XIII, 13), dorma i tuoi sonni assolutamente tranquilli, in pace perfetta, εἰρήνη πάσα (*Id.*, III, XXII, 105) in qualunque condizione tu sia viva in εὖροια, in serenità (*Id.*, I, IV, 5 III, XXIII, 45), sia in istato di «hilaritas continua et laetitia alta atque ex alto veniens» e di «quies mentis in tuto collocatae»²⁵, ti senta «plenus gaudii»²⁴ EPITT., *Diatr.*, I, IV, 23. Gli «ahimè» e i «povero me».

25 SEN., *De vita beata*, 4. Hilaritas continua ed alta letizia proveniente dall'alto, quiete della mente

dio, hilaris, placidus»²⁶. – Hai attuato in te il Buddismo: con le «beatitudini» buddiste, ripeti «viviamo in pace»²⁷; strappata la freccia dei lamenti e dei turbamenti, come deve fare chi desidera pace e beatitudine, libero da dolori ottieni la quiete²⁸ e puoi come il giovane Bhaddiya, esser sentito ad esclamare, libero dal vincolo e dalla preoccupazione di qualsiasi cosa: «o che felicità, che felicità!»²⁹. – Hai attuato in te lo spirito essenziale del vedantismo: sei, cioè, come la *Gîta* prescrive, «in suprema tranquillità di spirito³⁰, ti «vien tosto la collocata in sicurezza.

26 *Id.*, *Ad Luc.*, 33, 4; 49, 14. Pieno di gaudio, ilare, placido.

27 *Dhammapada*, 197-200.

28 *Sutta-Nipata*, 589-593.

29 *Udana*, II, 2, 10.

30 IV, 39.

pace dello spirito»³¹, vai «incontro a una suprema felicità»³². – Hai attuato in te tutto il Cristianesimo: la «santa indifferenza», la *pax cordis*; i consigli di S. Francesco di Sales: «qui peut conserver la douceur emmy les douleurs et la paix entre les tracas, il est presque parfait». (*A une superieure*); «il ne perd guère sa joye, parce que nulle privation ne rend triste celuy qui n'avoit son coeur attaché nulle part» (*A m.e de Chantal*); «pour chose que ce soit, ne perdez votre paix interieure, quand bien tout bouleverserait: car qu'est-ce que toute les choses de ceste vie, en comparaison de la paix du coeur?»³³ (*A. m.e de Chantal*); la massima di S. Giovanni della Croce: «con-

31 XII, 12.

32 VI, 27.

33 *Avvisi e Massime*, 299.

servate sempre la pace interiore³⁴; le sentenze di Meister Eckart: «Gott sucht allen Dingen.... Der Mensch vermag Gott nicht Lieberes darzubieten als Ruhe.... Gott bedarf nichts, als dass man ihm ein ruhig Herz gebe»³⁵³⁶.

34 Chi può conservare la dolcezza fra i dolori, e la pace in mezzo alle molestie, è quasi perfetto «(A una superiora); non perde la sua gioia, perchè nessuna privazione rende triste chi non ha nel cuore attaccamento per alcuna cosa» (*Alla sig. di Chantal*); «qualunque cosa accada non perdetes la vostra tranquillità interiore, anche se tutto andasse a rovescio; giacchè che cosa sono mai tutte le cose di questa vita di fronte alla pace del cuore?».

35 *Predigten und Traktaten*, ed. Insel, 1938, p. 379-80; *Breviarium*, *ib.*, p. 36.

36 L'uomo non può richiedere nulla di più caro

Tenerti sempre in serenità, traversare la vita con un costante piccolo placido sorriso interiore. Con questa sola semplice cosa sei il Saggio stoico, il perfetto *bhikkhu* buddista, anzi il *bodhisattva*, lo *yogin* o il *sanyasin* vedantino, l'autentico seguace di Cristo. Tutte le più alte posizioni spirituali che dai sapienti o dai santi di tutti i tempi sono state tracciate e additate all'uomo, le realizzi in te con quella sola semplice cosa.

Semplice cosa. Ma come è difficile quella semplice cosa, quel costante piccolo placido sorriso interiore! Prova. E se, anche per breve tratto riesci nell'esperimento, la sua stessa difficoltà ti dimostrerà che in quella semplice cosa v'è la pratica più ardua della filosofia e della religione; perchè quella semplice cosa, quel piccolo placido co-
che la quiete. Dio non chiede se non che gli si offra un cuore in pace.

stante sorriso interiore implica e significa distacco totale da ogni oggetto creato e dal mondo e totale abbandono a Dio.

VI.

Tu mi scrivi d'aver appreso con grande stupore come Platone nell'ultimo dei suoi libri, quello in cui raccolse l'esperienza di tutta la sua vita (libro che contiene osservazioni oggi di somma attualità) abbia fatto una specie di apologia dell'ubbriachezza. Non sai spiegarti ciò, da parte d'un Platone.

La cosa è vera. Nelle *Leggi*³⁷ un'apologia della ubbriachezza non già, sia pure, d'un'ubbriachezza smodata, sbracata e turpe, bensì d'un'ebbrezza moderata, leggermente esilarante, bastante appena ad esaltare piacevolmente – ma però sempre ubbriachezza – Platone l'ha fatta.

Voglio cercar di spiegarti la cosa, e, se è possibi-

37 L. I e II.

le, giustificare Platone ai tuoi occhi.

L'argomento principale che Platone adduce per questa sua apologia dell'ubbriachezza, è, in sostanza, che il vino opera una specie (come ora si chiamerebbe) di psicanalisi, mette in luce le nostre tendenze passionali o viziose, il che costituisce il presupposto necessario per poterle curare e, inoltre, poichè, in istato di ubbriachezza, cessiamo di stare in guardia e di reprimere o occultare quelle tendenze, è appunto allora che mostriamo fino a che punto per la nostra stessa natura lasciata a sè siamo capaci di resistervi o di riprenderci.

Tentiamo di divinare quale sia stato forse il fondo ultimo del pensiero di Platone in siffatta sua apologia. Certamente, come avverte Schuhl³⁸, c'è in *38 Essai sur la formation de la pensée grecque* (Alcan, 1934, p. 219).

questa un'analogia e un riflesso del dionisismo: come le orgie dionisiache servivano a sprigionare l'impeto entusiastico religioso e mistico, così Platone considera l'azione del vino «come una specie di filtro, esercitante un'azione quasi magica sul corpo e sull'anima». Ma probabilmente, c'è anche qualche altra cosa.

L'uomo fondamentalmente buono, bonario, di «buona pasta» può senza pericolo lasciarsi andare a una moderata ubbriachezza, perchè, anche quando ha perduto in qualche misura il controllo di sé e la capacità di occultare il suo interno, di questo suo interno non può venir alla luce nessuna manifestazione turpe, triste, radicalmente cattiva. Per questo appunto si può, per converso, osservare che spesso l'uomo che è «buon compagnone», che ama i conviti o i simposi (per

usare la parola di Platone) tra amici, è un uomo fondamentalmente buono. Colui che ha questa tendenza la ha e vi si dà, perchè sente l'inconsapevole e subconscia sicurezza che se anche in un banchetto, in un simposio, nel bere in compagnia, si abbandona e le redini della mente gli sfuggono alquanto, nulla di sostanzialmente malvagio egli può svelare di sè, aspetti di malvagità del suo io non possono venir alla luce perchè non vi sono.

Tutt'al contrario l'uomo fondamentalmente cattivo. Se egli si ubbriaca e perde il controllo, la sua essenza malvagia tosto si palesa. Egli non deve ubbriacarsi, e, generalmente, d'istinto non lo fa. Non ama conviti, simposi, bevute tra amici. È sobrio.

Perciò Mefistofele, il Demonio, o come altro si vo-

glia chiamare, è sempre raffigurato come sobrio. Non beve, non fuma, si nutre parcamente di latte, frutta, vegetali. Deve essere sempre costantemente presente a sè stesso, sia allo scopo di poter occultare la malvagità di cui è interiormente costituito e i suoi propositi cattivi, sia allo scopo di poter disporre ad ogni momento dell'energia, della prontezza di spirito, dell'intelligenza lucida e ferma per diffondere intorno a sè sulla più vasta area possibile il male, il dolore, le sofferenze. Come esempio, non mitico, ma reale, si può ricordare che Cicerone³⁹ e press'a poco lo stesso anche Cornelio Nep.⁴⁰ dice che di Dionigi di Siracusa storici degni di fede attestano che egli era «di estrema temperanza nel vitto».

Questo è forse il pensiero di Platone visto o indo-
39 *Tusc.*, V, 57.

40 *De Reg.*, 2.

vinato sino in fondo; questa la giustificazione di quell'apologia dell'ubbbriachezza che in lui ti scandalizza. E in ciò hai modo di avvertire la singolare connessione che nella nostra disgraziata psichicità «umana troppo umana» spesso intercede tra vizio e virtù: come cioè talvolta da un lato un'abitudine alquanto rilassata sia indizio di fondamentale bonarietà, e viceversa dall'altro lato un abito di vita rigoroso, austero, rigidamente composto, quasi ascetico non sia altro che lo strumento della più radicata e insanabile malvagità dell'animo.

VII.

Lodo incondizionatamente che tu ti senta attirato da Pitagora, uno dei grandi maestri di sapienza e di vita. Ma devi, oltre i *Versi d'Oro*, rifarti a quelli che sono probabilmente i suoi precetti autentici, che egli (se vogliamo credere a Diogene Laerzio)⁴¹, aveva formulato per i suoi seguaci in stile ermetico e che chiamava *symbola*.

Forse il più interessante di essi suona così: «non camminare per le vie dove va la gente» (*leô-farous*, letteralmente: «che portano il popolo»).

Questo precetto fu interpretato e commentato da una infinità di scrittori, pagani e cristiani, e da tutti nel medesimo senso: cioè come esortazione a non seguire le orme della folla, a non fare ciò che

⁴¹ VIII, 17.

si vede fare dalla massa, a non adottare le opinioni che la moltitudine professa. E si capisce che anche gli scrittori cristiani si siano fermati con compiacenza su questa massima, perchè essa è identica a quella che Gesù esprimeva così: «Entrate per la porta stretta perchè la porta larga e la via spaziosa menano alla perdizione, e molti sono coloro che vi passano; ma la porta stretta e la via angusta menano alla vita e coloro che la infilano sono pochi»⁴². E quella massima pitagorica riecheggiava pure S. Paolo con l'ammonizione «Non vi conformate al presente secolo»⁴³.

Non andare per la via e non entrare per la porta dove la gente s'affolla ad entrare, perchè quella via e quella porta non sono le migliori e anzi di esse frequentemente si può dire con Virgilio «nul-

⁴² *Matt.*, VII, 13.

⁴³ *Rom.*, XII, I.

li fas casto sceleratum insistere limen»⁴⁴ questo è il precetto comune a Pitagora, a Gesù, a S. Paolo. E un grande mistico tedesco del secolo XVI Sebastiano Frank (come si può vedere nella bella edizione dei suoi *Paradoxa* curata qualche anno fa da H. Ziegler e edita da Diederichs, Jena, pp. 214 e 33) esprimeva in forma energica ed estrema il succo di questo stesso precetto quando scriveva: «Cristo, Dio, l'Evangelo, la parola di Dio, tutto ciò è per il mondo Anticristo, Diavolo, eresia; e, per contro, l'Anticristo, Satana e la sua parola, ciò è per il mondo Cristo, Dio e l'Evangelo». Sicchè egli ammoniva: «di come il mondo ritiene, nomina, crede, esprime, vuole una cosa, prendi il contrario e il giudizio opposto; e avrai così preso la parola, la sapienza, la volontà di Dio».

⁴⁴ *Aen.*, VI, 563. Non conviene a un puro por piede su di una soglia contaminata.

VIII.

Tu mi poni un quesito inesistente. Mi chiedi: «Chi ha ragione? Colui che per sistemarsi bene in questa breve ed unica vita, compie anche ogni transazione, viltà e bassezza necessarie a quel fine, o colui che affronta disagi e stenti per tener fermo, in obbedienza e fedeltà, alle sue idealità etiche e alla purità del suo spirito?»

Il quesito è inesistente. Sarebbe come domandare se ha ragione un rospo a trovarsi bene rannicchiato nel fango sotto un sasso, o l'usignolo a deliziarsi di cantare alla luce e tra il verde.

Rospo e usignolo hanno entrambi ragione. E del pari hanno entrambi ragione i seguaci delle due visuali di vita oggetto del tuo quesito.

Il primo concentra tutto se stesso nella sua indivi-

dualità sensibile, solo questa esiste per lui, egli non è che questa; quindi fa bene ad agire come agisce, perchè provvede così agli interessi del suo unico Sè esistente. Il secondo identifica la sua personalità, il suo Sè, con un'idealità più ampia del suo circoscritto Sè terreno e sensibile, e per la salvezza di essa, che è per lui il suo stesso Sè e la sua vita, sacrifica il benessere del Sè sensibile che egli non sente come il suo essenzialmente proprio, come ciò che egli è.

Questo secondo è il credente; il credente nelle idee, negli ideali, o regno dei cieli, o Dio (poichè Dio e regno dei cieli non sono altro che ciò). Il primo è praticamente un non credente: uno, cioè, che di fatto, non sente e non ritiene come vera esistenza che quella del suo Sè terreno e sensibile. Egli quindi, cessa di esistere e muore per

sempre con la morte di tale suo Sè terreno e sensibile, poichè questo è l'unico suo Sè esistente.

L'altro è immortale. Perchè, come profondamente disse Spinoza⁴⁵ è soltanto quando l'anima riesce a suscitare in sè le idee di cose eterne, a immedesimarsi tutta ed esclusivamente con esse, a sentire il suo stesso essere diventato soltanto esse, a farsi una cosa sola con tali idee eterne (giustizia, rettitudine, umanità, veracità, concordia e i fini ultimi che la coscienza etica addita alla collettività umana) è solo così, che l'anima diventa anch'essa eterna, immortale, perchè vive perennemente della vita perenne di quelle idee, che è diventata la sua unica vita.

L'uno è credente, l'altro praticamente non credente (perchè *fede* vuol dire unicamente fede in quelle idee). Ma perciò, anche, non c'è da far col-

45 V. 31, Sch. I).

pa a questo secondo sè, non avendo per sua vita che la vita del suo Sè sensibile, agisce come agisce (e così, del resto, nemmeno al primo è da attribuire merito). Per credere, infatti, occorre la Grazia; e questa Dio la dà a chi vuole, a suo assoluto beneplacito. Occorre essere attivati da quello che (secondo l'interpretazione di Roggero Bacon) si può chiamare l'«intelletto agente» di Aristotele, chè così egli denominava quel maestro interiore che ci istruisce ed illumina e che S. Agostino e S. Bonaventura chiamavano il Verbo divino. Occorre che, secondo la celebre espressione di Platone⁴⁶ d'un tratto la luce s'accenda nell'anima, come sprizza d'un tratto dal fuoco. Occorre, secondo l'ancora più bella formula di Plotino⁴⁷, avere in sè la luce perchè solo median-
46 Lett., VII, 344 B)

47 V. 3, 8; V, 5, 7; V, 8, 4).

te essa si può vedere la Luce. «È la luce che vede un'altra luce; solo essa medesima può vedere sè stessa».

IX.

Vuoi non avere sofferenze di sorta? Rinuncia.

Che questa sia l'unica via per non averne, tu lo vedi bene quando si tratta *di altri*. Ecco il tuo amico che spasima, si affatica, si agita, si dibatte per ottenere un titolo cavalleresco o la nomina a membro d'una qualche accademia. Tu sorridi della sua vanità e dici: «pare impossibile che un uomo serio attacchi il suo cuore a queste superficialità e per esse si tormenti la vita!». Se, dopo che la sua aspirazione è fallita, lo vedi disperato, commenti coi comuni amici questa sua disperazione con un sorriso di benevola ironia. E se ti accade di parlarne a lui, gli dici: «Ma è comprensibile che per una tale vuota ambizione tu debba tanto crucciarti? Non puoi essere contento lo

stesso, non hai le condizioni essenziali per esserlo, senza questa vanità? Apri una buona volta gli occhi, riesci a vedere che è una vanità, e il tuo dispiacere per non averla ottenuta immediatamente cesserà». Capisci cioè che se riesci a fargli scorgere la cosa come la vedi tu, come la vede *l'altro* da lui, ossia come cosa senza importanza, come una vanità, e quindi a fargli «rinunciare», egli è immediatamente guarito dal suo cruccio. Suvvia, applica anche a te ciò che scorgi chiaro rispetto *all'altro*. Riesci a considerare, come vanità insignificanti a cui quindi si deve poter tosto e senza difficoltà «rinunciare», tutto ciò che si riferisce alla tua insignificante persona, successi, carriera, fama, acquisto di proprietà e di ricchezze, ecc., e immediatamente nulla di quanto riguarda o tocca qualunque di queste cose ti darà più la

menoma sofferenza. E non sono, invero, tutte queste cose, in quanto possedute o perdute *da te*, fatti insignificanti, secondo il giudizio imparziale e non più interessato, cioè il giudizio *d'un altro*, d'un indifferente, esattamente così insignificanti come *per te* il titolo cavalleresco o la nomina accademica per cui il tuo amico si dispera?

Se una cosa esterna qualsiasi ti cagiona pena e afflizione (dice press'a poco Eckart) vuol dire che sei attaccato alle cose esterne. E allora la causa delle tue afflizioni sei tu. È con l'essere attaccato alle cose esterne che ti tiri volontariamente addosso pene e afflizioni, che attesti di volerle ed amarle, che mostri che il tuo cuore le ricerca e vi aspira⁴⁸. Distaccati dunque da ogni cosa esteriore e ti libererai da ogni pena e afflizione. – E che

48 Das Buch der göttlichen Tröstung in Predigten

und Traktate, ed. Insel, 1938, pp. 119-120.

d'altro ti dicono «le quattro sante verità» del Buddismo?

Ad ottenere il risultato che tu riesca a liberarti, per questa via della rinuncia, da ogni sofferenza, ti possono giovare anche le seguenti riflessioni. Muore un uomo con cui ti trovavi piacevolmente quasi ogni giorno a passeggio, al caffè, al tuo circolo. «Poveretto! Se n'è andato anche lui!» Un quarto d'ora di questo pensiero nei primi giorni dopo la sua morte, successivamente un minuto occasionale e sempre più raro di questo pensiero ogni qualche mese od anno – a ciò si riduce in te l'importanza della vita del tuo amico. Riesci dunque a pensare alla tua scomparsa allo stesso modo, con un semplice! «poveretto, anche lui ha finito!» detto una volta tanto senza pensarvi più – a questo, infatti, l'importanza della *tua stessa vita*

si ridurrà per *l'altro*, l'indifferente, il disinteressato, l'imparziale, lo spettatore obbiettivo – e vedi allora se di qualunque cosa tocchi questa tua vita valga la pena di affliggersi.

Tu hai avuto anni addietro qualche scambio di corrispondenza con un uomo, dimorante molto lontano da te, a Berlino, a Londra, a New York. Ora ti viene l'occasione di dovergli scrivere ancora per qualche faccenduola. Ripeschi il suo indirizzo d'allora e gli scrivi. Nessuna risposta. Tu pensi: «che cosa sarà mai avvenuto di lui? avrà cambiato indirizzo: sarà passato a dimorare altrove; forse sarà morto; chi ne sa più nulla?». Egli è irreperibilmente perduto nel gran mare del mondo, dell'Essere, forse andato a fondo – come un granello di sabbia travolto, in indiscernibile commistione, con innumerevoli altri, dal monzone del

deserto. Non è oramai più possibile nè ripescarlo nè averne qualsiasi notizia.

Lui. Ma: «ciò sei tu, o Svetaketu». Questa, cioè, è l'importanza *obbiettiva* di *te* e delle *tue* circostanze. Scorgi bene una nuova volta che non è il caso, comunque possono andare, di averne afflizioni, pene, dolori, dispiaceri.

E d'un'altra cosa da quanto ti ho esposto devi ora esserti fatto accorto. Cioè della solidissima, completa, profonda, totale consolazione che una visuale decisamente pessimistica della vita (come quella che ti ho qui tracciata) è, ed essa sola, capace di fornire. Abbi della vita una visuale stabilmente e risolutamente pessimistica e negativa, e nulla di quello che in essa si svolge e ti accade potrà riuscire a suscitarti una valutazione appassionata, sia di desiderio, sia di repellenza: nulla ti

può più attrarre, importare, agitare, ferire. È precisamente l'assoluta disperazione che, sola, ti dà l'assoluta consolazione: per essa, alzi le spalle su tutto, dà una scrollata di spalle davanti a tutto, scrolli tutto, tutto il mondo, giù dalle spalle.

Nam dum peiora timentur

*Est locus in vulnus: sors autem ubi pessima
rerum*

*Sub pedibus timor est, securaque summa ma-
lorum*⁴⁹

(Ov., *Met.*, XIV, 489).

È quindi per ciò che, in un certo senso, il massimo conforto ti può venire da quella pratica che

49 Infatti, mentre si temono mali maggiori, v'è ancora possibilità di una ferita; ma se la sorte è la peggiore, il timore è lontano e il massimo dei mali non turba.

tutte le religioni raccomandano: dalla meditazione della morte (meditazione bada, non immagine fuggevole, momentanea e superficiale; cioè dal tenerti il pensiero della morte costantemente e quasi a dire sensibilmente presente). Giacchè allora avverti: che cosa c'è che debba e possa affliggerti, che cosa per cui valga la pena che tu ti affligga, di ciò che ti accade in una dimora la quale dura un tempo

ch'è più corto

Spazio all'eterno, che un mover di ciglia

Al cerchio che più tardi in cielo è torto?

(*Purg.* XI, 106)

E questa è la ragione per cui Marco Aurelio il precetto «in primo luogo non turbarti» e la possibilità di non turbarsi, fonda sulla considerazione: «tra breve tu non ci sarai più in nessun luogo, siccome

non ci sono più nè Adriano nè Augusto»⁵⁰.

⁵⁰ VIII, 5; trad. Ornato.

X.

La tua abitudine di precipitarti ogni mattina sui giornali e leggerne affannosamente le notizie politiche o di intrattenerti a lungo a parlare e discutere febbrilmente di esse – cioè ad almanaccare con ansia che cosa accadrà domani in questo nostro mondo inquieto – questa tua abitudine è antireligiosa.

Sembra che tu abbia l'arroganza di pensare che il tuo giudizio sugli eventi, il tuo approvarli o disapprovarli, il loro piacerti o dispiacerti possa avere una influenza sul loro corso; o che agli eventi sia essenziale che la tua mente li conosca e li segua, così che, se questa non li seguisse, se essi non fossero ripensati da te, rimasticati dalla tua mente, ad essi mancasse qualche cosa.

Che arroganza è questa? E che stoltezza quella di tormentarti, vanamente, ogni giorno ad appuntare gli occhi nel buio dell'avvenire, a cercar inutilmente di sollevarne il velo, a sforzarti con trepidanza ed angustia di indovinare che cosa ci sia da sperare, che cosa da temere, sempre di nuovo urtandoti nell'impossibilità di riuscirvi, e sfiandoti così in un mulinare vano e snervante di ipotesi, tempo e fatica gettati giacchè sei di fronte all'Imperscrutabile?

Pretesa arrogante e stoltezza; ma, più ancora, irreligiosità.

Se vuoi la formula non religiosa che ti condanna, essa è questa: cessa di pretendere di penetrare e antivedere con la tua mente circoscritta l'enorme complesso degli eventi mondiali e delle loro cause e concatenazioni che immensamente la trava-

lica; sta, senza abbandonarti nervosamente a speculare e divinare, in calma, virile, stoica, attesa degli avvenimenti quali saranno per essere, non presumendo, inutilmente, di poterli prevedere e quasi sorvegliare in anticipo, e non dimenticando che il caso li può far diversi da qualunque tua tentata previsione. La tua piccola mente umana non è adeguata all'immenso Tutto, al suo corso, alla concatenazione enorme delle cause universali che determinano tale suo corso. Lascia lo sforzo penoso e infruttuoso con cui ti affatichi a scrutare quale sarà. Aspetta tranquillo, qualunque sarà, il suo svolgersi, il Fato, il Caso. Sia tuo motto, quello che è il motto forse peculiarmente Italiano: «sarà quel che sarà».

Ma vuoi invece (e dice la stessa cosa) la formula religiosa che ti condanna? Essa è questa. Che

arroganza è la tua di voler scrutare le vie dell'Imperscrutabile, le vie di Dio? «Sia fatta la tua volontà»; questa dev'essere la tua giaculatoria. Tu non hai bisogno, e non devi, volerla penetrare; devi accettarla come sarà. Devi lasciare a Dio di condurre il mondo come vuole, senza l'irriverente pretesa di arguire, tu, in precedenza com'Egli lo condurrà, e disponendoti a far tua quella qualunque volontà di Lui che Egli manifesterà nel modo con cui lo condurrà.

E a stornarti da quella tua abitudine che sto censurando ti valgano anche i sapientissimi consigli dell'*Imitazione di Cristo*: «Est non parva prudentia silere in tempore malo»⁵¹; «multa etiam oportet surda aure pertransire», «utilius est oculos a rebus displicentibus avertere»⁵²; «si non exisses,

51 III, 28, 1.

52 III, 44, 1.

nec quidquam de rumoribus audisses, melius in bona pace permansisses»⁵³⁵⁴.

Consigli i quali tutti fanno centro in quello: «nolui-
tque curiose investigarent sciret quae sibi essent
futura»⁵⁵ concordante pienamente con quello di
Orazio «Quid sit futurum cras fuge quaerere»⁵⁶; e
ancora:

53 I, 20, 8.

54 È non piccola prudenza tacere in tempi cattivi;
molte cose bisogna anche oltrepassare come
sordi, più utile è distogliere lo sguardo da ciò
che dispiace; se tu non fossi uscito e non aves-
si udito alcun rumore, saresti stato meglio rima-
nendo in pace.

55 I, XXV, 2. E non volle investigar da curioso per
sapere quel che gli riserbasse l'avvenire.

56 *Carm.*, I, IX, 13. Guardati dal ricercare quel
che accadrà domani.

Tu ne quaesieris, scire nefas, quem mihi,
quem tibi

Finem dî dederint, Leuconoe, nec Babylonios
Temptaris numeros. Ut melius, quicquid erit,
pati⁵⁷

che – nota la coincidenza interessante – anche un pensatore, tutt'altro che alieno dal mondo, come l'autore dell'*Imitazione*, cioè Aristotele, mostra talvolta di condividere: essenza della mente (egli dice) è di pensare ciò che è massimamente divino e venerando e che non cambia, τὸ θεϊότατον

57 *Carm.*, I, XII. Non cercare (saperlo non è lecito) quale fine per me, quale per te abbiano gli dei stabilita, o LEUCONEE, e non ricorrere alle predizioni astrologiche. Quanto meglio checchè sarà, tollerarlo!

καὶ τιμιώτατον νοεῖ, καὶ οὐ μεταβάλλει⁵⁸.

E si può certo asserire che la conclusione di questi precetti è l'atteggiamento che Goethe esprimeva così: «Non sono arrivato alla mia età per preoccuparmi della storia universale, che è la cosa più assurda che vi sia; mi è indifferente che muoia questo o quel personaggio, che sparisca questo o quel popolo; sarei pazzo se me ne inquietassi»⁵⁹. E inoltre: «Da quando non leggo più nessun giornale mi sento assai meglio e più libero di spirito. Ci si preoccupa solo di ciò che gli altri fanno e intraprendono e si trascura ciò che ci incombe direttamente»⁶⁰.

⁵⁸ *Met.*, XI, IX, 3; p. 1074, B. 25

⁵⁹ *Entretiens avec le Chancelier de Muller* (trad. franc. Bèguin; Stoch, 1930), p. 236 (6 marzo 1828).

⁶⁰ *Zu Müller* (in E. LUDOVIG, *Gothes Lebenswei-*

Tali pensieri del Goethe riecheggiano – bada bene – il sentimento di tutti i grandi spirituali. Ti ho già citata in proposito *L'Imitazione di Cristo*. Ma, del pari, un maestro contemporaneo di Joga, Hanumanprasad Poddar, nella grande rivista religiosa indiana *Kalyana Kalpataru*⁶¹ indica, tra gli essenziali precetti che lo yogin deve osservare, «renunciation of the habit of reading newspapers»⁶²; e Plotino scriveva «Che cosa c'è di sì grande negli eventi umani da non essere disprezzato da colui che è salito più in alto di tutte queste cose e non è più attaccato a nulla di inferiore?... Considererà egli come fatto grande la caduta di imperi e la rovina del suo Stato? Se considerasse ciò un gran male ed anche un male, sarebbe ridicolo
sheit, p. 271)

61 Nel *Joga Number*, del gennaio 1940, p. 45.

62 Rinunzia all'abitudine di leggere giornali

per questa sua opinione e non sarebbe più saggio»⁶³.

Ciò che accade fenomenicamente, nello spazio e nel tempo, non ha importanza per la realtà profonda dello spirito.

Hai mai riflettuto al duplice senso che si potrebbe attribuire alla formula: «sia fatta la tua volontà così in cielo come in terra»?

O si può intendere (e molti la intendono) quale una pura e semplice dichiarazione di *adesione* e accettazione del come i fatti avvengono; ovvero si può intendere quale espressione dell'*esigenza* del come debbono avvenire.

Se è una semplice dichiarazione d'*adesione* ai fatti, significa: devo accettare i fatti che avvengono quali si siano e rassegnarmivi, rassegnarmi alla Tua volontà che in essi e mediante essi si ma-

63 *Enn.*, I, 4, 7.

nifesta, perchè, dal momento che questi fatti avvengono, Tu li hai voluti, cioè essi appunto sono la Tua volontà.

Se si intende quella formula in questo senso, allora evidentemente non si tratta in essa d'una preghiera rivolta a Dio perchè egli operi qualche cosa, ma piuttosto d'un mònito diretto alla nostra volontà perchè essa abbia ad acquiescere alla volontà di Dio manifestata nei fatti quali avvengono, per quanto penosi o tristi; o dell'espressione della nostra risoluzione di acquiescere volonterosamente a quella volontà e quindi a questi fatti.

Se invece l'anzidetta formula è un'*esigenza*.... Ma essa è precisamente, e non può che essere, un'*esigenza*, appunto perchè costituisce una *preghiera*, dunque l'espressione d'un desiderio, d'una *richiesta* che le cose avvengano non già

semplicemente come avvengono (allora non ci sarebbe bisogno di pregare che sia così), ma che avvengano *in un certo modo*, diverso dal come avvengono di fatto, cioè appunto conformemente al Tuo volere, che non è dunque quello che esse avvengano nella guisa in cui si vedono avvenire. Allora la formula significa: nelle cose della terra che persistono ad andare diversamente dalla Tua volontà, in cui tuttora permane e spesso domina il Male, auguro e invoco che finisca per vincere la Tua volontà di Bene: qui in queste cose della terra, tale e quale come essa domina nel cielo, cioè nel regno delle Idee e degli Ideali eterni. Non ostante il Male di cui mi vedo circondato nel mondo, persisto ad aver fede che la Tua volontà di Bene, di giustizia, d'amore e concordia umana finirà per adempiersi anche qui, a dimandare che

sia fatta, a pregarti di dar opera, abbattendo il Male, affinchè sia fatta. E a questa mia richiesta presto attivamente ausilio con lo schierarmi dalla parte di Dio e della sua volontà di Bene, anzichè dalla parte del Demonio, anche dove e quando quegli sia soccombente e questi prevalga, e anche se a chi sta dalla parte di Dio, tocchino colpi del Demonio.

H. Büttner conchiude con queste parole la sua prefazione agli *Schriften* di Eckart⁶⁴: «Noi siamo qui, in questo mondo, come i medesimi uomini; poveri uomini; pieni di debolezze, di angustie, di mancanze; e tuttavia pronti e risoluti a spingere avanti in questo mondo di Dio, gli interessi della grande Divinità».

64 Ed. Diederichs, Iena, 1938.

XI.

Mi chiedi: «Spiegami la frase che sento sempre ripetere, *sub specie aeternitatis*; non la capisco bene e sino in fondo; me la puoi tu dilucidare»?

Ti rispondo:

«Cercherò di dilucidartela con un esempio:

In una piccola città medioevale, non più grande d'un grosso villaggio dei nostri Stati odierni, due partiti, dei quali ora nessuno più, tranne qualche erudito, sa che cosa volessero, perchè lottassero, perchè avessero quel nome, si dilaniano accanitamente, rissano, si uccidono, si sbandiscono a vicenda. Uno di essi, avendo annientato interamente, con la morte e l'esilio il partito avversario, diventa il padrone della città. Appena diventato assoluto dominatore, anzi esclusivo abitatore del

minuscolo Stato, tanto il fermento di litigiosità e di odio era in quella città irrimediabile, si scinde in due; e i due nuovi partiti tornano a rissare, a uccidersi, a esiliarsi. – Queste risse di partiti, di cui nessuno conosce ora nè l'intento nè il nome, spezzano la vita d'un Dante.

Il transeunte, l'effimero, l'insignificante, le risse di due partiti, la cui azione e la cui memoria presto si affondarono per sempre nelle tenebre del passato, hanno spezzata la vita o manifestazione temporale del Pensiero, dell'Eterno. Ma ancora quando dei meschini moventi per cui ciò accade, presi da quelli in cui operavano come cose di importanza essenziale, così più importanti dello spirito del Grande da poter legittimamente farli pesare sulla sua vita temporale; ancora quando di tali moventi non si sa più nulla, Dante, l'Eterno,

resta.

*

* *

Vuoi liberarti d'un tratto dalle molestie che oggi ti affliggono? Riesci a pensarle oggi con la stessa mente con cui le penserai tra vent'anni; ossia con la mente con cui pensi oggi le molestie che ti hanno afflitto venti anni fa.

XII.

Tu stupisci e inorridisci che vi siano al mondo uomini capaci di compiere tali cattiverie e iniquità, e di tormentare in siffatta guisa in mille modi gli altri; e dici: «che rimorso dovrebbero sentire!» – Sei ingenuo. Delle iniquità da loro commesse sentono il rimorso non *essi*, ma *tu*.

Chi pensi che abbia sulla coscienza il peso delle atrocità che avvengono al mondo? Sulla coscienza lo hanno non i malvagi che le commettono, ma i buoni che ne sono innocenti.

Talvolta riflettendo sulle gesta di quel grande conquistatore medioevale che si compiaceva di innalzare enormi piramidi di teschi dei milioni di uomini che i suoi eserciti avevano tagliati a pezzi, o a quell'altro grande conquistatore moderno di cui

si disse che con le ossa degli uomini di cui egli aveva cagionato la morte si sarebbe potuta lastricare una strada da Parigi a Mosca, vien fatto di pensare: ma come potevano costoro trovare pace e sonno e non essere notte e giorno ossessionati e tormentati dall'incubo spaventoso dei fantasmi degli innumerevoli che la loro cupa ciecamente egoistica ambizione aveva privato del supremo, unico bene, la vita? Come potevano non avvertire in sè, dall'essenzialissimo tutto che era per loro la vita quale totale bene essi distruggevano negli altri? – Ma questo pensiero è illusorio. Le morti che gli uomini di tale indole e condotta cagionano, essi non le hanno sulla coscienza; dalla loro coscienza la spugna dell'ambizione le cancella. Quelle morti, i loro delitti, li hanno sulla coscienza i buoni che se ne addolorano e ne

piangono. I buoni, coloro che hanno un senso morale vivo e quindi si sentono dilaniare e sconvolgere vedendo compiuti, da altri, i quali invece non ne provano nè rimorso nè pena, atti di crudeltà, di ingiustizia, di conculcazione, sono veramente l'agnello di Dio che porta ed espia i peccati del mondo.

Quindi se di primo tratto ti parrà supremamente ingiusto che si viva sotto questa legge di natura o di Dio, che cioè *uno* perpetui i misfatti e *un altro* ne senta il cruccio e la dilacerazione di coscienza; se ti domanderai: «e perchè, oltre le altre sofferenze che incombono sui buoni, sono essi destinati anche a questa, di espiare i peccati e le scelleraggini altrui, soffrendone essi per ed in luogo di quelli che le commettono?». – se così ti avverrà di domandarti la risposta forse più pro-

fonda la troverai in Eckart, dove dice (*Predigten und Traktaten*, ed. Insel, p. 158) che i tristi «non meritano di soffrire pene e avversità per Dio».

Cioè: i buoni soltanto sono degni di soffrire per Dio; meglio: di sopportare nel mondo i dolori, che sono gli stessi dolori di Dio; meglio ancora: unicamente i buoni sono degni che in loro soli soffra dei delitti del mondo *Dio stesso*.

XIII.

«La foi qui guérit»⁶⁵. – Il vestito che guarisce. Se è vera (e vi è certo molto del vero) la teoria di Lange-James sulle emozioni, secondo la quale l'atteggiamento esteriore si ripercote e si traduce in un modo di essere psichico e in fine in uno stato organico totale, si deve concludere che il vestito possiede in alto grado la virtù di guarire ed imbellire.

Se metti un vestito elegante, e più particolarmente un vestito proprio d'un corpo robusto, p. es. un vestito sportivo, non è possibile, entro quei panni, trascinare un'attitudine cascante, di debolezza fisica, di decadimento, di deperimento, di malattia. Esso serve assai di più che l'affermazione «sono

⁶⁵ La fede che guarisce.

sano, sono forte» i cui effetti reali di sanità e forza il James illustra in *Esperienza religiosa*. È la proclamazione in faccia al pubblico che sei sano e forte. Devi prendere un atteggiamento conforme, e tale atteggiamento, e la coscienza che hai di dire col tuo vestito a tutti d'esser sano e forte, fa fluire nel tuo corpo un'onda di forza e sanità. Non c'è nè doccia nè corrente elettrica che tempra e riscuota come un vestito di quel tipo. Così pure se indossi un vestito elegante, se sai che è bello, non puoi portarlo male, e involontariamente l'attitudine del tuo corpo e del tuo viso, il modo di camminare e di sedere, si stilizzano in conformità all'eleganza del vestito, e i tuoi stessi lineamenti percorsi dal senso della bellezza che hai su di te, che porti con te, prendono un'espressione conforme di eleganza, compo-

stezza, bellezza.

È analogo il fatto che molte volte la malattia altrui serve a guarirci. Se soffri di qualche malessere o abbattimento fisico, e un'altra persona della tua famiglia cade indisposta, tu guarisci immediatamente. Non solo perchè le cure che essa richiede ti fanno dimenticare e sorpassare i tuoi malanni; ma proprio per un senso di contrasto, per un paragone che inconsciamente tu vuoi istituire vantaggioso a te. «Poveretta! come è debole! quanto più debole di me! Eppure si può star bene, usando energia a volerlo, e gliene do io un tacito esempio». Od anche: «Così rovinato non è possibile che io sia, non voglio essere». La sua malattia ti ha guarito, press'a poco come e perchè lo spettacolo dell'Ilotà ubbriaco tratteneva lo Spartano dall'ubbriachezza.

Per la medesima ragione (e contro il concorde parere dei medici) ad un nevristenico è salutare leggere descrizioni di questa malattia e narrazioni del come si comportano nevristenici gravi od isterici. Ciò ha in lui per contrasto un effetto di guarigione. Si sente ributtato indietro. «Così non è possibile che io sia, o che diventi non voglio essere o diventare così; non sono così, non divento così». Non c'è cura d'altitudine che valga come questo pensiero.

*

* *

L'uomo onesto si trattiene dall'usare influenza intellettuale o morale sui giovani, anche quando, essendo investito d'autorità o avendo altrimenti ascendente su di essi, lo potrebbe. Poichè, mediante l'esercizio di tale influenza essi si infiam-

mano per le sue idee, le abbracciano come vere, le credono. Con ciò egli sa di compiere un falso, poichè egli scorge bene, ciò che essi ancora non scorgono, quanto in quelle sue idee vi sia d'incerto.

Poichè sa quanto la verità delle sue idee sia dubbia, chi esercita sui giovani influenza intellettuale od etica è un falsario e un immorale.

*

* *

La sincerità è la più raffinata ipocrisia. Per poter efficacemente far credere una cosa bisogna che cominciamo a crederla noi. Il persuadercene sinceramente è una *ruse* della natura o della ragione o dell'istinto, che serve a crearci un'arma poderosa per far trionfare le nostre affermazioni.

XIV.

La morale si fonda sulla ragione (Stoici, Spinoza, Kant). – Come non acconsentirvi? Solo riflettendo posso dirigere la mia vita. Solo chiamando ogni mio atto davanti al tribunale della ragione. Solo esaminando con questa, giorno per giorno, ora per ora, ciò che va fatto. Non gli impeti sentimentali, ma la riflessione calma. «Chiudersi nel proprio gabinetto», ponderare in tranquillità di spirito, meditare. La «*reflexion méditative*» del Payot. Non cedere agli impulsi del momento. Determinare e fissare, nelle ore di mente lucida e tranquilla, alcuni principî, tenerli presenti e fermi, e commisurare con attenzione se l'azione vi si conformi.

La morale si fonda sul sentimento. – Come non

acconsentirvi? Occorre l'espansione spirituale. Non fermarsi a riflettere e a calcolare. Lasciarsi andare ai moti del cuore, all'esuberanza o fecondità emotiva, alla generosità, all'istinto del rischio e al piacere di prodigarsi. «Bonum diffusum sui»⁶⁶, come vuole Guyau. «Io do il mio danaro a chiunque me lo chiede», dice Walt Whitman.

– Dipende forse dall'umore che si faccia una morale utilitaria, quando cioè l'umore è sereno, quando si prendono le cose dal lato più confortevole, e quando l'ambiente permette di prenderle così; o una morale dal pugno chiuso (Stoici, Kant), quando tutto appare sotto una luce aspra.

– Per alcuni il movente morale è quello di far del bene attorno a sè, di agire benevolmente, di spiegare una benefica attività sociale. Per altri invece il movente efficace è solo quello di fortificare e

66 Il bene che si rallegra di sè.

rendere superiore ad ogni vicenda l'animo proprio: l'orgoglio del saggio.

– La morale individualista è: non vi sono doveri che verso se stessi. La morale sociale è: non vi sono direttamente doveri verso sè stessi, ma solo verso gli altri e la società; i doveri verso sè stessi derivano in via indiretta o secondaria da questi.

Le due morali sono contraddittorie. Per esempio, il dovere verso sè stessi dello sviluppo spirituale o intellettuale o della «vita beata» stoica, è contraddetto dal riversarsi al di fuori che le occupazioni e agitazioni della morale sociale implicano.

– Momento morale del Cristianesimo: amore universale, compiacimento della sofferenza, sensazione che la forza viene da qualcosa d'esterno a sè, grande ed occulto. Momento morale dello Stoicismo: superba padronanza e indipendenza;

il bene fatto non per amore ma per decisione razionale; la forza viene da me. Momento morale utilitario: le sole massime razionali per condurre la vita scaturiscono dall'idea del benessere dell'individuo e di quello dell'insieme degli individui nelle esigenze che la loro vita comune presenta. Momento morale idealistico (Fichter, Renouvier): la morale sorge non da una concezione utilitaria, ma da una conversione alla volontà buona, al proposito di far incessantemente ciò che la nostra coscienza vede come il meglio e poi l'ancor meglio da farsi, dal sentirsi congiunti e collaboranti con l'ordine morale del mondo»; il resto non è che meschina prudenza ed egoismo. Sono tutti momenti o motivi attendibili e veri se vi si guarda con spirito aperto. E questo vorrebbe forse dire invece che nessuno è vero e che non è

possibile trovare un fondamento alla morale?

– Troppi atteggiamenti diversi di condotta della vita. Stoici ed Epicurei, che guardano a sè, alla propria anima ben composta. Riformatori sociali, che non si curano che il proprio animo sia turbato ed inquieto, pur di effettuare le istituzioni esterne che credono le migliori. Santi, asceti. Troppi tipi di morale. Ragione: sentimento. Dovere per il dovere; conseguenze empiriche delle azioni. Religione; morale umana. Atteggiamenti e tipi tutti giustificabili, su tutti i quali è possibile costruire una dottrina, di tutti i quali è possibile indicare i principi pienamente fondati su cui si reggono. Nulla v'è di comune fra essi. Si abbraccia l'uno o l'altro secondo l'istinto, l'ispirazione, l'impulso. Si opera quindi, in ultima analisi, solo per questi ultimi motivi. Sarebbe tutto ciò una prova che è impossi-

bile risolvere il problema morale?

*

* *

L'inestricabilità, come di tutti gli altri problemi della filosofia, così del problema morale, tanto dal punto di vista teorico, quanto da quello pratico; l'impossibilità di fissare e sviluppare un principio o un coordinato sistema di principî, che sia internamente adeguato a tutti gli aspetti della vita morale e capace di spiegarli tutti e rendere a tutti giustizia; si radica in ciò che i moventi della condotta sono molteplici e profondamente diversi e discordanti; provengono dalle fonti più disparate e tutti legittimamente esercitano su di noi il loro imperativo. L'imperativo utilitario che ci comanda di tener soprattutto presente la conservazione e l'incremento della nostra vita, o il nostro interes-

se, sia pure «ben inteso»; l'imperativo nascente dal senso di venerazione, diventata infrangibile, profonda, istintiva, per pratiche, rapporti, istituti, forme di costume, consacrati dalla tradizione e dall'autorità sociale, fattisi oramai elemento sostanziale della nostra coscienza, e, in quanto coscienza dell'individuo che nasce ora in una data società, elemento veramente a priori; l'imperativo che fanno udire gli impulsi generosi e altruistici, spesso in forma irragionata e tutta consistente in un'immediatezza di amore impetuoso, che ci sospinge all'azione e al sacrificio senza prudenza di calcolo, nel rapimento della soddisfazione di compiere l'atto nobilmente e coraggiosamente imprudente, il quale, appunto per essere tale, si colora ai nostri occhi d'un'aureola spiccatamente morale; l'imperativo mistico-religioso che ci co-

manda di operare in conformità di quella che sentiamo come voce di Dio in noi e di considerare il mondo, le sue cose, i suoi interessi, i suoi eventi, e gli eventi nostri che si intrecciano ad esso, come l'apparenza d'una realtà più profonda, apparenza che non ha altro scopo se non quello di servir di strumento di esplicazione della nostra attività morale; l'imperativo del «pensa a te, reggi il tuo interno, non occuparti del di fuori, non pensar che a tener ordinato in armonia razionale il tuo spirito»; l'imperativo del «dimenticati di te, vérsati tutto al di fuori, espanditi interamente e senza residui nell'attività sociale, poni l'accento della tua vita morale, non nel contrarti in te, ma in questo tuo espanderti, in questo tuo versare ed esaurire il tuo *io* nella collettività e nell'opera per essa»; tutti questi imperativi sono ugualmente legittimi e

valevoli. Tutti dominano di fatto sulla nostra vita. Tutti danno origine, con uguale giustificazione, ad una teoria, cosicchè su ognuno di essi si potrebbe porre un nome: Mill, Kichmann, Hilty, Guyau, Fichte, Epitteto.

Ognuna di queste teorie è unilaterale, rende ragione di uno di quegli imperativi discordanti, chiude gli occhi agli altri, pure presenti e incancellabili, e la cui legittimità non può essere negata. Nè, stante il loro interferire contraddittoriamente l'uno con l'altro, è possibile una dottrina morale che si costruisca tenendo adeguato conto di tutti.

Del pari, per la medesima ragione, la nostra condotta è sempre unilaterale o male e confusamente compaginata. Unilaterale, quando uno solo di quegli imperativi ci domina: allora colui che è, p. es., esclusivamente sovraneggiato dall'imperati-

vo mistico-religioso facilmente trascurerà l'imperativo utilitario e in obbedienza al primo comprometterà legittimi interessi egoistici (salute, economia, cultura, piaceri) suoi propri o di coloro la cui vita dipende da lui; chi è dominato esclusivamente dall'imperativo utilitario, non sarà suscettibile dell'immediatezza d'un impulso grandemente generoso e che non si giustifichi mediante un calcolo prudente; e così via. – Ovvero, se, come del resto quasi sempre accade nella realtà, tutti quegli imperativi si incrociano e si intersecano nella nostra coscienza, la compagine della nostra condotta riesce causale, confusa, non chiara. Noi, cioè seguiamo ciecamente, senza poter renderci netto conto di quel che facciamo, la linea della risultante operata, relativamente all'azione di cui siamo in presenza, dall'incrociarsi di tutti quegli

imperativi che si fanno sentire in noi. L'azione esce da noi quale volta per volta la produce la composizione di forze di quegli imperativi, composizione che si forma da sè, caso per caso, a seconda del loro modo di combinarsi o del prevalere dell'uno o dell'altro di essi in questo o in quel momento o fase della nostra vita spirituale.

Perciò non v'è possibilità d'alcuna dottrina morale, in quanto la dottrina deve presentare principî generali che reggono classi di casi. Possibile sarebbe se mai soltanto una casuistica morale.

Ma siccome questa, per esser davvero tale, deve riguardare solo il caso singolo e irripetibile, e il formularla implica invece che la soluzione che serve in un caso possa valere in un caso *simile*, *analogo*, ma non mai lo *stesso* (almeno non lo stesso per quanto si riferisce alle disposizioni psi-

chiche o agli umori dell'individuo agente), così la casuistica non può essere formulata, ridotta a dottrina, scritta, insegnata e ognuno la deve fare da sè e per sè. Niente può essere seriamente detto in una teoria della morale, nessuna formula presentata, nessun canone posto, come il principio, la formula, il canone veridici ed autentici. Ognuno, da sè e per sè, caso per caso, secondo egli vede il caso nell'irriproducibile sfaccettamento di particolarissime circostanze interne ed esterne con cui esso gli si presenta, fa la sua morale che solo per quel caso ha valore e vigore.

XV.

Riconsidera un tuo avvenimento disgraziato che si sia sviluppato per fasi successive lungo un certo tempo, per es., una malattia tua o d'uno dei tuoi, le sofferenze d'una guerra, d'un'invasione, d'un assedio, d'una rivoluzione. Troverai che all'iniziarsi di tale avvenimento tu non avresti mai supposto che avesse un punto d'arrivo così grave, che durasse tanto, che ti desse tanti dolori. Se avessi in precedenza visto con certezza ciò, ti saresti disperato. Hai sopportato l'avvenimento solo perchè si è svolto per fasi successive, a ciascuna delle quali hai adattato volta per volta la tua psiche; perchè non l'hai antiveduto tutto nella sua integrale portata.

Non si è mai abbastanza pessimisti. Il male dei

fatti supera sempre il male delle previsioni. Pro-
verbio aggiornato: il diavolo è sempre più brutto
del come si dipinge.

XVI.

Sensazioni di prigionia.

Un predecessore, Silvio Pellico, aveva questa esperienza: «Lo svegliarsi la prima notte in carcere è cosa orrenda! Possibile! (dissi ricordandomi dove fossi) possibile! Io qui! E non era un sogno il mio?»⁶⁷.

Ma in realtà l'esperienza esatta è la seguente. Il sogno è la cosa più dolorosa del carcere, perchè esso riporta sempre alla consueta vita di libertà: si vive in esso nella propria casa, tra i membri della propria famiglia, tra le piante, nelle vie. Lo svegliarsi è straziante, perchè dissipa come un fantasma questa che era pure la realtà di poco prima e ripiomba nella dura realtà attuale. Lo

⁶⁷ *Le mie Prigioni*, c. II.

strazio dello svegliarsi non deriva dal fatto che sembri un sogno il carcere, ma dal fatto che risulta un sogno quella vita libera abituale a cui nel sogno si ritorna.

*

* *

Sensazioni di prigionia.

Chi si trova improvvisamente caduto in qualche basso fondo dell'esistenza che gli era sino allora affatto sconosciuto – p. es, nella vita del carcere o in quella del sottosuolo poliziesco – resta come scisso in due uomini uno dei quali soffre la cosa, l'altro vi assiste. E quest'ultimo vi assiste e la osserva con interesse immenso come se leggesse un romanzo dalle tinte cupe. Calderon: *La vita è un sogno*. Sigismondo può, indifferentemente, considerar come un sogno la torre e come realtà

la reggia quando si trova nella torre, o come sogno la reggia e come realtà la torre quando si trova nella reggia, ovvero come realtà la torre e la reggia sogno quand'è nella torre, o come realtà la reggia e la torre sogno quand'è nella reggia. – Conclusione: torre o reggia tutto è lo stesso. Si può a volontà raffigurarsi la reggia e la torre come un bello o brutto sogno, o la torre e la reggia come una brutta o bella realtà. *Io* la mia reale persona, è chi soffre o chi assiste? Si può farla essere, a scelta, l'uno o l'altro.

*

* *

Si supponga un condannato a morte che debba essere decapitato fra cinque ore e frattanto sia custodito nella sua casa, in mezzo ai suoi agi. In *questo* momento, non c'è nessuna differenza, tra

lui e te. Egli può, del tutto al pari di te, schiacciare un sonnellino, leggere un bel libro, fumare il suo sigaro prediletto, centellinare un bicchiere di vino: cioè essere in situazione di perfetto agio e contentezza. Che cosa lo rende orribilmente disperato? Il fatto che egli lascia irrompere nel momento *presente*, il pensiero di ciò che accadrà tra cinque ore. Se potesse tener fissa la mente soltanto sul momento *presente* egli sarebbe felice. Se potesse tener fissa la mente sul momento *presente*, di continuo, durante quelle cinque ore, e fino a che la mannaia gli cade sul collo, egli (poichè anche il tener posato per qualche secondo il capo su di un tronco non è un gran male) continuerebbe ad essere in istato di serenità e di piacevolezza sino all'attimo della decapitazione, che è un attimo e tosto passa. – Conferma: se nell'«ordo

causarum» c'è che fra cinque ore una palla di fucile sparata a caso o uno scontro automobilistico mi uccida, io sono nel caso preciso di quel condannato a morte; tanto sicuramente quanto lui, fra cinque ore perderò la vita. Pure, in questo momento, io sono perfettamente tranquillo e sereno, unicamente perchè, non sapendolo, non può irrompere in esso mio momento presente il pensiero di quel fatto che accadrà tra cinque ore. Il fatto, tanto nell'uno quanto nell'altro caso, c'è, è sicuro, è là che aspetta per presentarsi. C'è ed è lo stesso in ambo i casi. Solo perchè, nel secondo caso, non c'è ora il pensiero di esso, la mia pace o la mia felicità non è menomamente turbata.

Esempio estremo, che dimostra come la ricetta della felicità stia nel vivere unicamente nel mo-

mento presente e nel costringere il proprio pensiero in esso, rifiutandosi ad ogni costo di lasciar in esso penetrare qualunque anche gravissima preoccupazione riguardante un momento anche immediatamente successivo. Per essere felici, bisogna spezzare la continuità della nostra vita e il senso di essa continuità (che ci fa sfuggire di mano il momento presente in servizio dell'avvenire) in tanti atomi isolati di vita e vivere questi atomi ciascuno per sè. Non si vive e non si perde che il presente, ricordava Marco Aurelio. Τὸ παρὸν μόνον ἕκαστος ζῇ καὶ τῶτο ἀποβάλλει.

Aristippo e S. Francesco.

*

* *

Credere che la propria vita spirituale possa totalmente e permanentemente fondersi con quella

d'un altro (amico, amante, moglie, figlio) è una delle grandi illusioni da cui alla fine ci si risveglia. Il nostro vero e proprio fondo è incomunicabile, impartecipabile. Anche di fronte alle persone che più amiamo l'ego più intimo non ha finestre. Nè esso si dà totalmente all'altro, nè l'altro si dà ad esso, lo penetra, vi si confonde. Non è soltanto vero che l'uomo muore sempre solo, perchè nessuno lo accompagna, nè lo può accompagnare, nella morte. Ma vero è altresì che, anche nella vita, l'uomo è in ciò che ha di più suo sempre solo con sè stesso, sempre solo.

Ciascuno ha un mondo esclusivamente suo.

Quello che è per davvero il suo mondo è *suo* soltanto.

*

* *

L'uomo si forma una famiglia per non essere solo. Ma a mano a mano che i figli crescono, la loro individualità si determina a parte e si distacca da quella del padre. Costituiscono in sè un mondo spirituale proprio, e non ostante l'amore, il desiderio più vivo, la buona volontà, nè esso può assimilarsi a quello del padre, nè quello del padre può assimilarsi ad esso. Rimane, nel fondo sostanziale, l'eterogeneità. E l'uomo che così si è prima egli stesso staccato ed eterogeneizzato dal mondo spirituale dei suoi genitori, finisce *solo* com'era in principio.

È questo il parallelo nella sfera dello spirito umano di ciò che, in maniera più facile ad avvertire perchè materialmente constatabile accade nella sfera dell'animalità. La gatta, poco dopo che ha finito di allattare, non riconosce più i suoi figli co-

me tali, nè questi riconoscono più in essa la madre. Ancora una prova che, non ostante la rettorica filosofica, il mondo umano, il regno dello spirito, non ha recato nulla di sostanzialmente nuovo. Esso non è che una proiezione e una prosecuzione vaporosa, reale solo come una fosforescenza, del mondo della natura fisica, e questa vuole, per entrambi i dominii, che la comunità degli individui duri soltanto quanto dura il loro bisogno, unicamente nell'interesse della specie.

*

* *

Come l'uomo è spiritualmente di necessità sempre solo, così dovrebbe scegliere di esserlo quanto più è possibile anche materialmente. Dovrebbe anche materialmente, corporalmente, applicare di sua volontà quella legge di solitudine

che, nel campo spirituale, è per lui inevitabile necessità.

Ciò per non rendersi odioso.

Si osservi come certi gesti, certe parole, certe inflessioni di voci, pure in sè non avendo nulla di sconveniente, ripugnante, maleducato, ci divengano urtanti in taluno unicamente perchè abbiamo notato che egli ha l'abitudine di ripeterle. Così l'intercalare, anche innocentissimo, ad esempio: «come?», «è vero?», «mi spiego?». Quando, a metà d'una frase del nostro interlocutore presentiamo dall'andamento di questa che sta per uscire il «mi spiego?», e il «mi spiego?» viene, proviamo un senso di fastidio, di sarcasmo, di antipatia. Ora, tutti (e tanto più quanto più avanza l'età) abbiamo un nostro abitudinario gestire e atteggiarsi, l'inavvertita consuetudine di certe frasi

e cadenze. Quella medesima antipatia che questo fatto negli altri inspira a noi, esso in noi ispira agli altri. Quanto più la vita è comune, tanto più dunque essa ci rende reciprocamente odiosi.

Questa, per quanto più meschina d'altre addotte da alcuni scrittori, è la ragione dell'antipatia, più frequente di quanto si creda, dei figli per i genitori, e di quella, che pure talvolta si fa strada, dei genitori per i figli.

Ricorda la critica del Leopardi alla «società stretta».

*

* *

Il nostro fondamentale egoismo, il fatto che noi amiamo più noi stessi che qualunque altra persona, padre, madre, figli, il fatto che l'universo è per ognuno di noi il nostro *io* e che in fondo quando

c'è questo c'è tutto e ci basta, è mostrato dalla rarità del suicidio per la morte di persone «amate». Ci consoliamo della morte di tutti, tanto è vero che continuiamo a vivere. Se veramente non ci consolassimo, se non amassimo ancora di più noi stessi, alla morte delle persone amate non vorremmo più vivere. Ama solo chi attesta il suo amore non volendo sopravvivere – chi si suicida.

*

* *

Prova del nostro fondamentale egoismo è la seguente. Osserva bene, perchè, veramente e soprattutto, ti colpisca, ti abbatta, ti renda triste, la notizia della morte d'una persona conoscente od amica. Se guardi attentamente fino in fondo di te stesso, scoprirai che per tre quarti l'impressione dolorosa che ne ricevi, ciò che «ti serra il cuore»,

deriva dal fatto che quella morte ti ridà ancora una volta, in un momento forse in cui non ci pensavi, il ricordo ed il mònito che morirai anche tu. Ciò che principalmente ti affligge nella morte altrui è la rinnovata visione della certezza della tua.

*

* *

Fare qualcosa al mondo; fare di sè qualche cosa. Ciò può essere anche una fattura morale: vincersi, plasmarsi, perfezionarsi, non fare poemi ma far di sè stesso un poema, come voleva Epicuro. Chi non sa fare *altro*, si sente portato a far questo e a considerare tale sua fattura morale come la cosa più grande che un uomo possa compiere. Ma chi sa fare *altro*, chi sa fare i poemi, si sente, in certa guisa e misura, svincolato dall'obbligo di eseguire quella fattura morale, perchè il bisogno

e l'impulso di fare di sé qualche cosa si realizza per lui in questo *altro* che egli sa fare.

Ciò è che spiega «l'immoralismo» di molti uomini di genio o di mente superiore, artisti, scienziati, politici.

*

* *

....Mi disse

Quando ho un lavoro intellettuale da compiere sono moralmente sregolato; non mi avanza più attenzione ed energia per dirigere la mia vita morale. Quando attendo a sistemare questa, non posso più lavorare intellettualmente; per sistemarla e tenerla sistemata bisogna che consacri ad essa tutta la mia attività cerebrale.

*

* *

La familiarità uccide infallantemente l'ammirazione. Conosciamo un uomo, solo di nome per la fama che lo circonda, per i libri interessanti di lui che abbiamo letti. Eccoci in atteggiamento di ammirazione. Egli sta nel nostro pensiero come qualcosa di elevato su noi, cioè sull'uomo comune, in misura maggiore o minore come piuttosto uno spirito, un «grande spirito», che non un uomo, come un «mito».

Ora lo conosciamo di persona. Dopo tre o quattro volte che abbiamo parlato con lui, egli è diventato un uomo, un uomo come noi, è sceso al nostro livello, ci si è fatto «famigliare», si è reso pari a noi. L'attitudine che il nostro pensiero prende a suo riguardo e il nostro comportamento esterno verso di lui diventano a poco a poco facili e disinvolti, si fanno quelli abituali nostri verso le altre

persone che ci stanno solitamente vicine. Prima di conoscerlo di persona, se avessimo ricevuta una sua lettera, l'avremmo conservata come un documento prezioso. Ora ci è diventato «famigliare» ed amico, e le sue lettere, appena vi abbiamo risposto, le gettiamo nel cestino come quelle d'ogni altro nostro famigliare ed amico. «Maior e longiquo reverentia»⁶⁸.

«Sunt enim, qui fastidiant quicquid propius adierunt»⁶⁹.

«Quandoque accidit, ut persona ignota ex bona fama luceat, cuius tamen praesentia oculos in-

68 (Tac., *Ann.*, I, 47). Maggiore la riverenza di lontano.

69 SENECA, *De Tranq. an.*, XIII, 2). Vi sono infatti di quelli che, qualunque cosa avvicini, se ne nauseano.

tuentium offuscat»⁷⁰.

«Metti di rado il piè in casa del tuo prossimo; che talora egli non si sazi di te, e ti odii»⁷¹.

Pare impossibile come soltanto da ciò che egli stesso scorge ora quali errori e sciocchezze molte azioni che ha compiuto nel passato e che allora gli sembravano belle e brillanti, non s'accorga che molte azioni che fa nel presente, e che gli sembrano belle e brillanti come allora gli sembravano quelle, sono altrettanto errori e sciocchezze quanto adesso risulta a lui stesso che quelle lo erano.

⁷⁰ *De Im. Christi*, I, VIII, 2). Accade talora che una persona non conosciuta splenda di buona fama ma che la sua presenza offuschi gli occhi di chi la guarda.

⁷¹ *Proverbi di Salomone*, XXV, 17).

*

* *

Quando l'impulso all'attività, la smania di fare, che sollecita di continuo e non lascia tregua nè pace, che è uno aculeo tormentoso e doloroso come lo sprone che spinge innanzi il cavallo, nella vecchiaia si spegne e subentra la dolcezza dell'abbandonarsi all'inazione, si ricava da questo estinguersi dello stimolo all'operosità un senso di benessere uniforme, uguale a sè, racchiuso nel punto presente, scolorito e profondo: preannuncio forse della dolcezza che v'è nel sentir sopirsi veramente tutte le attività le cure e le agitazioni nel riposo della morte.

*

* *

Capelli bianchi. – Come? È ovvio e normale che

quel tal vecchio, che ho sempre visto vecchio,
che era vecchio al tempo della mia adolescenza,
quel tipicamente, naturalmente vecchio, abbia i
capelli bianchi. Ma che li abbia uno che è la stessa
persona che giocava ieri sui prati e sulle aie,
la stessa persona che era ieri un giovanetto, che
è tipicamente, naturalmente quello stesso giovanetto – cioè io – questo è incomprensibile, inspiegabile, mostruoso.

*

* *

La vecchiaia non è altro che il crescere del bisogno del riposo, e la morte il suo diventare continuo, permanente, assoluto.

*Victa situ verique effeta senectus*⁷².

72 Vecchiaia arrugginita e incapace di scorgere il vero.

(*Aen.* VII, 440)

*

* *

Il riposo completo su di una sedia a sdraio, quando tutte le membra e tutte le fibre sono così completamente rilasciate che non si sentono più, è una cosa eterea. Il corpo diviene d'una leggerezza che confina con l'impressione della sua scomparsa, e non resta veramente altra sensazione, e anche solo appena vaga e accennata, che quella puntuale dell'esistenza senza rapporti col prima, col poi, col fuori. Sarebbe questa una premonizione della dolcezza della morte?

*

* *

Che la vita non sia altro se non l'ammaestramen-

to al distacco e alla morte, lo constati sperimentando come a quella guisa che con la frusta rintuzzi nel cane l'impulso o l'abito di saltare sulla tavola per addentarvi la carne, l'età, con verga di ferro, a forza di colpi, a poco a poco ti costringe a distaccarti dalle tue passioni, dai tuoi vizi, dai tuoi svaghi, dai tuoi lavori, da tutto: anche la lettura ti diventa faticosa, impossibile, e, come Michelangelo cieco faceva col torso d'Ercole, un libro non puoi che «palpeggiarlo». Tu non ti sai dapprima persuadere che questa sia ormai una condizione costante, e accusi il tempo, il giorno, il clima. Poi constati con stupore che ciò che faceva tuo padre vecchio, e che ti pareva allora inconcepibile, stare seduto e inattivo a guardare il cielo e le piante, è ciò in cui soltanto ormai anche tu puoi trovare piacere; e ti accorgi che si tratta appunto

del fatto che la vita ti ha mostrato ed imposto, durante, la necessità della rinuncia e della morte.

XVII.

Certo, se il tuo insegnante di filosofia si è limitato, parlandoti dell'Occasionalismo, a dirti che esso è la dottrina secondo cui, quando noi in seguito a un atto di volontà moviamo un braccio, l'atto di volontà è solo la causa occasionale di questo movimento, mentre la causa vera ed efficiente ne è Dio, l'Occasionalismo non può non esserti apparso una dottrina sommamente ridicola. Che cosa di più ridicolo che pensare a un Dio che stia lassù occupato a tirare i fili onde operare il movimento delle membra in seguito e corrispondenza al nostro atto di volontà di muoverle?

Ma – e bada: è una regola generale – non dobbiamo nè possiamo attribuire a pensatori concezioni ridicole. Se la loro dottrina ci appare sotto

l'aspetto d'una concezione ridicola, vuol dire che tale aspetto sotto cui essa ci viene presentata non è esatto, o che la presentazione o l'interpretazione di essa non è sufficiente.

Mi proverò dunque io a farti chiaramente comprendere qual'è lo aspetto e il significato integrale, vero e profondo della dottrina degli Occasionalisti.

Che cosa dice Geulinx? Egli (con pensiero che ha qualche analogia con quello di Vico) dice così. Ciò che noi non sappiamo come si faccia, non siamo certo noi a farlo. Sappiamo forse come un atto di volontà possa muover un braccio? Nemmen per sogno. Come avvenga che un fatto extraspaziale, quale l'atto di volontà, possa produrre un effetto nell'ambito spaziale, o, in altre parole, come due cose così radicalmente eterogenee

fra loro, quali lo spirito e il corpo, possono agire sull'altra, è per noi un mistero. Poichè quindi non sappiamo come il movimento del braccio si operi in seguito all'atto di volontà, non siamo noi a produrlo effettivamente. Chi è che effettivamente lo produce? Dio.

Ma tu devi immediatamente comprendere quale sia, in tale argomentazione, la concezione di Dio. Cercherò di chiarirtela con qualche esempio.

Qual'è la causa del fatto che tu sei seduto a leggere? La tua volontà, la tua volontà di apprendere; è la prima risposta che ti viene alla bocca. Ma anche la speciale forma d'educazione che hai ricevuto sin da bimbo, e le tendenze culturali che essa ti ha instillato. Ma anche l'ambiente in cui sei vissuto; l'agiatezza che possiedono i tuoi genitori, i loro avi, gli avi degli avi, le vicende stori-

che che hanno permesso il costituirsi di questa agiatezza familiare. Ma anche la struttura cerebrale dei tuoi genitori ed avi, che ti ha dato quella particolare natura d'intelletto che possiedi, e quindi tutti i lontanissimi eventi antropologici e biologici che hanno prodotto quella struttura. Ma anche il fatto che esistono sedie, falegnami, opifici, case, libri, stampa, civiltà. Cioè il Tutto. Se a ciò si dà la connotazione di Dio, ecco l'Occasionalismo. La causa sei, non tu, ma Dio.

Un altro esempio. Tu lasci cadere un sasso per terra. Qual'è la causa della sua caduta? Di primo acchito rispondi: il fatto che io ho aperto la mano e abbandonato il sasso a sè. Ma, se ci ripensi, vedi tosto che la causa della caduta del sasso è la forza d'attrazione della terra, la forza di gravitazione, e che l'aver tu aperta la mano non è stata

se non l'occasione che ha fatto o lasciato operare la vera causa, cioè la forza di gravitazione.

Se vuoi ancora un altro esempio pensa come avvenga che tu puoi accendere la luce elettrica nella tua stanza. Tu giri la chiavetta, e la luce si accende. Ma il tuo girare la chiavetta è stata veramente la causa dell'accensione, o la causa non ne fu piuttosto la forza elettrica che movendo dalla centrale gira per i fili, e il tuo atto non fu invece piuttosto se non l'occasione che fece sprigionare lì l'azione della forza elettrica comune a tutta la città o la regione?

O, se vuoi, puoi anche renderti chiara la concezione degli Occasionalisti con quanto dice Schopenhauer, per il quale anche ciò che in un mio esempio ho chiamato causa, causa efficiente (la forza di gravitazione) non è se non una causa oc-

casionale d'una manifestazione e produzione di quell'anima, o vita, o essenza dell'universo, cui egli dà il nome di Volontà. «Ad ogni modo (egli scrive) Malebranche ha ragione: ogni causa naturale è solo causa occasionale, dà solo l'occasione, la spinta alla manifestazione di quell'unica e indivisibile Volontà che è l'*in* sè di ogni cosa e di cui tutto questo mondo visibile è la graduale obiettivazione. Soltanto il venir fuori, il diventar visibile in questo luogo e in questo tempo, viene effettuato mediante la causa ed è quindi dipendente da questa, ma non la totalità della manifestazione o dei fenomeni (*Erscheinung*), non il suo Essere intimo: questo è la Volontà stessa cui il principio di ragion sufficiente non trova alcuna applicazione e che quindi è incausata, *grundlos*»⁷³.

73 *Welt*, I, § 26.

(O, se esigi una più rigorosamente letterale esposizione del pensiero di Geulinx, non è tanto che la mia volontà determini la forza motrice universale o Dio a muovere le mie membra, quanto piuttosto che Colui che partecipò il moto alla materia creò anche la mia volontà, e congiunse il moto della materia con la mia volontà in modo che quando la mia volontà vuole, il movimento avviene. «Dio nella sua infinita saggezza ha istituito le leggi del movimento in modo che un movimento che è interamente indipendente dalla mia volontà e dal mio potere coincide con la mia libera volizione»).

Ma ora tu vedi bene qual'è la concezione di Dio che sta a fondamento dell'argomentazione di Geulinx. Dio, in base a quest'argomentazione, non può concepirsi se non come la forza univer-

sale che anima il mondo, la vita del mondo. Il nostro atto di volontà di muovere il braccio non è se non l'occasione che fa sì che venga in opera qui ed ora questa forza universale. – Noi agiamo in Dio, cioè in questa forza universale. Ovvero, ed è lo stesso, Dio, questa forza universale, agisce in noi.

Congiungi ora a quanto dice Geulinx quel che dice Malebranche. La questione da cui questi prende le mosse è la seguente. Come facciamo noi a conoscere le cose? Forse perchè le cose stesse, gli oggetti, entrino nella nostra mente, nel nostro cervello? Evidentemente no. Per qual modo, adunque, veniamo noi a conoscenza degli oggetti, delle cose? Per mezzo dell'idea di ciascun oggetto e di ciascuna cosa. È l'idea dell'oggetto, non l'oggetto stesso, che entra nella nostra men-

te e per mezzo della quale idea conosciamo l'oggetto. Noi conosciamo dunque per mezzo delle idee. Ma l'insieme delle idee che cosa costituisce? O, se vuoi porre la domanda altrimenti: le idee dove sono contenute, qual'è il contenente delle idee? Il nome che si dà a ciò che l'insieme di idee costituisce è «mente»; «mente» è il contenente delle idee. La mente che contiene le idee è, sì, *anche* la mia, ma non solo la mia, bensì quella di ogni altro uomo, una mente, dunque, comune a tutti, che si comunica a tutti, universale, superiore alla mente di ciascuno, sopra individuale. Ma a una mente sopraindividuale quale altro nome puoi dare tranne quello di Dio? Le idee sono dunque in Dio, e, poichè noi conosciamo le cose solo per mezzo delle idee, noi conosciamo in Dio; o (giacchè anche qui si può capovolgere

la proposizione e il senso ne resta essenzialmente lo stesso) Dio conosce in noi. Non dimenticare che Malebranche, specialmente nelle *Méditations Chrésiennes* chiama ad ogni passo Gesù la «ragione universale», recipiente di tutte le idee, che si comunica alle nostre singole menti che è quella che le costituisce come menti, che le fa essere menti. O se vuoi esprimere questa concezione con linguaggio più rigorosamente filosofico: le cose reali, materiali, non sono intelligibili al nostro pensiero se non perchè esse sono originariamente pensate, e prodotte dal Pensiero o dall'Intelligenza ed hanno quindi l'impronta dell'intelligibilità.

Più che congiungere, fondi adesso insieme Geulinx e Malebranche. Noi ci muoviamo, agiamo, in e mediante l'energia universale (Geulinx) o

l'energia universale agisce in noi. Noi pensiamo in e mediante la ragione universale (Malebranche) o la ragione universale pensa in noi.

All'energia universale e alla ragione universale quale altro nome puoi dare tranne «Dio»? Dunque noi ci muoviamo, agiamo, pensiamo per mezzo di Dio e in Dio, o Dio agisce e pensa in noi.

Cioè, Dio è la forza universale che anima il mondo, Dio è la ragione universale che costituisce o illumina le nostre singole menti. Vedi ora che, compreso Dio in questa guisa, l'Occasionalismo non ti appare più una dottrina ridicola, come dapprima ti appariva. Vedi che è tutt'altro che ridicolo dire che è la forza universale animatrice del mondo (Dio) che mette in moto il nostro braccio in occasione d'un nostro atto di volontà, e che la no-

stra mente può pensare solo perchè in essa penetra la ragione universale (Dio), o, se così vuoi esprimerti, perchè essa è in contatto con tale ragione. Vedi quindi che ciò che sta al fondo dell'Occasionalismo, perchè è solo ciò che permette di comprenderlo e interpretarlo sensatamente, è, non già l'idea d'un Dio personale (questa renderebbe l'Occasionalismo un'assurda ridicolaggine) bensì una grandiosa prettamente panteistica concezione di Dio.

XVIII.

Sì, la lettura della storia può ispirarti un senso d'altissima religiosità. Ma per la ragione precisamente opposta a quella addotta da molti, e in particolare da coloro che affermano l'identità della storia con la filosofia, ravvisando la storia come sviluppo sempre ascensionale dello spirito, e quindi come teofania.

Per costoro (variazioni recenti di S. Agostino, di Bossuet, di Vico) la storia è appunto teofania, nel suo corso si manifesta e si realizza la Provvidenza, o, in parole moderne, si svolge con moto sempre più alto e progressivo la vita dello Spirito umano universale, identificato a Dio; ed è per questo che la lettura della storia sarebbe incentivo di religiosità. Il contrario è vero. La storia non

è che un insieme di casi, di assurdi, di iniquità e di stoltezze. Ed è viceversa, proprio perciò che essa ti può innalzare ad un elevatissimo sentimento religioso.

Leggi di corsa, come se leggessi un romanzo, una storia universale, o anche una storia d'una parte dell'umanità, come la brillante *Storia d'Europa* del Fisher. Vi vedi i venticinque secoli di questo interessantissimo fra tutti i romanzi che è il romanzo della storia umana, o quello dell'Europa, svolgersi come in una pellicola cinematografica. E che sconforto! È come un eterno succedersi di partite di scacchi, col sopravvento, regolarmente alternativo, ora da un lato ora dall'altro, senza conclusione; è come un pendolo che eternamente oscilla; come un caleidoscopio che continua a girare e in cui i pezzetti di vetro continua-

no a presentare sempre simili e instabili raggruppamenti; come banchi di ghiaccio o d'argilla su acque mosse, che si urtano, si infrangono, incorporano i frammenti, si spezzano ancora, si fondono, si dissolvono. La descrizione che il Fisher dà della storia greca: «a volta a volta Atene, Sparta, Tebe, Focide, lottarono per conquistare la supremazia e ciascuno di questi Stati, non appena giunto al vertice della fortuna, fu ricacciato a terra dagli invidiosi rivali», è la descrizione dell'eterna storia di tutta l'Europa, di tutto il mondo. Un poeta pensatore, Sully Prudhomme, fa che il cielo dica al mare, riferendosi all'umanità (*La Marée*)

Moins vains sont tes bruyants tumultes
Que ses guerres et ses discours
Pour des frontières et des cultes

Qu'elle change et défend toujours⁷⁴.

E per questo giuoco di scacchi inconclusivo
quanti miliardi di morti lungo i secoli! Quando una
esposizione storica ampia e rapida ci richiama le
innumerevoli lotte sanguinose, senza mai nessun
risultato definitivo, ma con un continuo ritorno di
situazioni, e le morti, la rovina, l'infelicità di intere
generazioni per tutto questo, quale conclusione ti
senti necessariamente spuntare nel pensiero?
Quella che perchè l'umanità potesse essere feli-
ce bisognerebbe che non avesse più storia, che
non ci fosse più storia.

Rifletti anche all'impressione che emerge dalla

74 Meno vani sono i tuoi fragarosi tumulti

Che le sue guerre e i suoi discorsi

Per dei confini e dei culti

Che essa muta e difende sempre.

narrazione che in particolare il Fisher fa della condizione intorno al '500. Qui i Turchi, là i Gesuiti; qui Calvino, là Luigi XIV; qui Maria, là Carlo V. Non c'era un luogo dove un uomo potesse respirare senza essere molestato, tormentato, oppresso. E quante altre volte nella storia d'Europa, nella storia del mondo, circostanze analoghe non si ripresentarono!

Come, con gli storici moderni, siamo lontani da S. Agostino e Bossuet! Già colui che fu forse il più grande di tutti, Gibbon, scriveva: «la storia è poco più che l'elenco dei delitti, delle follie, delle disgrazie dell'umanità»⁷⁵. E il Fisher dichiara nettamente che nella storia non c'è piano o disegno e tutto va a caso: «lo riesco a vedere soltanto le circostanze che si succedono l'una all'altra ed a cogliervi un solo criterio sicuro: cioè la necessità

75 Decline and Fall, c. III.

di riconoscere la forza del contingente e dell'imprevisto».

Quando tu leggi la storia così, quando sei riuscito a vederla sotto questo angolo visuale, a scorgerla veramente qual'è, cioè col Gibbon come l'elenco dei delitti, delle follie, delle sventure dell'umanità, o col Fisher come un insieme di casi, sei maturo per la più elevata concezione religiosa.

Tu avverti allora che l'umanità è assolutamente inguaribile, e che ogni speranza e ogni sforzo per condurla quaggiù a una sistemazione anche relativamente felice, ogni eudemonismo, non solo individualistico, ma eziandio universalistico, è vano; che esso è, altresì una «mondanità» un essere attaccati (sia pure per un bene sperato per gli altri) alle cose di questo mondo, un riporre sia pure non per fini egoistici, una fallace fiducia in es-

se. Allora ti balena finalmente al pensiero che la soluzione definitiva dev'essere altrove, dev'essere una soluzione «escatologica», «palingenetica».

Ho detto che l'impressione che la lettura della storia ti lascia è che l'umanità sarebbe felice se non avesse storia, se non ci fosse più storia. Bada che cosa ciò significhi. Puoi intenderlo come lo esprime il Berdiajew, cioè che la storia umana, come ha avuto un prologo in cielo, così deve aver un epilogo in cielo; ossia che l'umanità e le cose tutte dovranno da ultimo essere riassorbite in Dio o nell'Unità suprema da cui sono scaturite⁷⁶.

Ma che cosa significhi il non esserci più storia e la constatazione che l'umanità uscirebbe dal dolore e dal male solo uscendo dalla storia, puoi in-

⁷⁶ *Der Sinn der Geschichte* (Tubinga, Mohr).

tenderlo anche in quest'altra guisa.

La storia, gli eventi, sono la stessa esistenza, lo stesso Essere dell'umanità, come delle cose tutte. Dire che la storia dovrebbe cessare è quanto dire che l'umanità, come le cose tutte, dovrebbero uscire dall'Essere; dire che l'umanità sarebbe felice solo se non avesse storia è dire che l'umanità, come le cose tutte, uscirebbero dal male e dal dolore solo uscendo dall'Essere, entrando nel Nulla.

Entrambe le interpretazioni enunciano la stessa cosa. L'Universo, la realtà, la storia umana, sono insanabili; la Salvazione non si raggiunge che con l'assorbimento dell'umanità e di tutto l'universo in Dio, dice Berdiajew, nel Nulla dice l'altra interpretazione. E le due interpretazioni collimano, perchè Dio e il Nulla sono sinonimi.

Non inalberarti davanti a questa mia affermazione. Comincerò a giustificartela mediante un esempio quasi direi tangibile.

Tu hai davanti una pallottola. Falla diventare, nel pensiero, più piccola, ancora più piccola, sempre più piccola sinchè le togli ogni estensione, ogni spazio, la spingi fuori dallo spazio. In questo momento, che cosa ti è diventata la pallottola? Evidentemente, nulla. Perchè per la nostra mente vincolata indissolubilmente alla forma dello spazio, ciò che non ha estensione, ciò che non occupa spazio, ciò che è fuori dello spazio, è non essere, è nulla. Dio non lo puoi pensare che come non spaziale, (che è quanto dire non materiale). Quindi lo puoi solo pensare come un *non* posto davanti a ciò che, soltanto, per noi è Essere, vale a dire a ciò che ha estensione, che è nello spa-

zio, ossia a tutto questo universo visibile e tangibile, a tutto ciò che è reale, a tutto ciò che, soltanto, (appunto questo universo visibile) noi possiamo pensare come realtà. Ossia Dio non lo puoi pensare che come Non-Essere, Nulla.

Questo è appunto il pensiero forse di tutti i più grandi religiosi, e certamente di quelli tra essi in cui la vita religiosa raggiunge maggiori profondità, cioè dei mistici. «Gott ist wahrhaftig nichts»⁷⁷, dice Angelus Silesius. Ed Eckart: «Insegnano i maestri che Dio è un essere ragionevole e che conosce tutte le cose. Ma io soggiungo: Iddio non è nè essere, nè ragione e non conosce nè questo nè quello»⁷⁸. Si capisce che tale è anche il pensiero di Plotino. Egli lo esprime dicendo che Dio,

⁷⁷ Dio è veramente nulla.

⁷⁸ *Prediche e Trattati*, trad. G. C., pref. di E. Buonaiuti (Zanichelli).

o la realtà prima, il Primo è senza forma, κνείδεον⁷⁹ senza pensiero⁸⁰ senza coscienza di sè senza essenza⁸¹ senza mente o intelligenza ούδέ νῶυς ἐκείνω⁸². E Plotino derivava questo suo concetto da Platone, pel quale pure l'Idea del Bene, ossia, Dio, non è Essere, ma superiore dall'Essere. Così nel pensiero indiano: il Brahms supremo «non è chiamato nè l'essere nè il non essere», dice la *Bhagavad-Gîtâ* (XIII, 13). Così nel pensiero religioso cinese. «Ogni cosa nel mondo ebbe vita nell'essere, e l'essere ebbe vita nel non-essere»⁸³. «Nell'eterno Non-essere inno-
79 Enn., VI, 7°, § 33, 20.

80 *Ib.*, § 37.

81 *Ib.*, § 41.

82 *Ib.*, § 42.

83 *Tas Té Ching*, trad. Castellani, ed. Sansoni, p. 65.

minabile, sta l'essenza intima di tutto ciò che esiste»⁸⁴.

S'intende che il Nulla è relativo; nulla rispetto a qualche cosa; nulla, rispetto a ciò che, soltanto, per noi, è Essere, a ciò cui, soltanto, possiamo applicare la nostra categoria mentale «essere», ossia alle cose esistenti nello spazio. Quel Nulla rispetto al quale, come dice Schopenhauer, il nostro mondo reale con tutti i suoi soli e le sue vie lattee potrebbe essere *nulla*⁸⁵.

Alla medesima conclusione pervieni, concependo Dio come (secondo l'espressione che ho usata) l'Unità Suprema, come l'Uno.

Come fai a raggiungere l'Uno, l'Uno assoluto?

Prendi una palla. Ti sembra una. Ma la puoi ta-

84 *Tas Té Ching*, trad. Puini, in *Taoismo*, ed.

Carabba, p. 92.

85 *W. a. W. u. V.*, vol. I, § 7.

gliare in parti e allora ti diventa più. Siccome tutto ciò che sta nello spazio ed ha estensione puoi dividerlo in parti, contiene in sè parti, ed è quindi non *uno*, ma *più*, contiene in sè i *più*, così non puoi raggiungere l'Uno se non eliminando l'estensione e lo spazio. L'Uno cioè non può essere che alcunchè di non esteso, di non spaziale; ossia (poichè «essere» è per noi ciò che è nello spazio) non-essere, Nulla. Anche concepito come l'Uno assoluto Dio è identico al Nulla.

E quando si dice che solo in Dio o solo nell'Uno sta il bene, si dice cosa verissima. Perchè il male comincia quando, mediante lo spazio, possono prodursi, i *più*, cioè le cose diverse, disformi, contrastanti, una delle quali esclude l'altra, vuole essere sè e non l'altra, quindi egoistiche e nemiche. Nel semplice fatto che una cosa non è l'altra, che

è distinta e dissimile dall'altra, che, come dice Spinoza, ogni determinazione (ogni cosa determinata) è negazione (d'ogni altra cosa), nel semplice fatto che *io* non sono *tu*, è implicita potenzialmente l'antitesi, la rivalità, il conflitto. Di qui adunque (proprio, cioè, per opera dello spazio) tutto il male del mondo. Per togliere questo male, nascente originariamente dal solo fatto che le cose sono più, distinte, diverse, quindi poi avverse e nemiche, bisogna togliere lo spazio, far uscire le cose dallo spazio, riassorbirle nell'unità e nella pace dell'Uno assoluto o Dio – ossia del Nulla. Perchè l'umanità fosse felice bisognerebbe che non avesse storia. Ciò significa che perchè l'umanità, come le cose tutte, si liberino dal dolore e dal male non c'è che una via: vale a dire che esse trapassino nel non-essere, siano riassorbite

in Dio, nell'Uno, nel Nulla.

Questa è la sola grande lezione di elevatissima religiosità, che, letta con penetrazione ti dà la storia.

XIX.

Tu mi scrivi: «io sono ateo; questa è la mia profonda irremovibile convinzione; tale convinzione io non rinnegherò mai; ad essa, e alla proclamazione di essa, io terrò fermo anche dinnanzi al rogo o al plotone d'esecuzione».

Rifletti, però, un momento. Per quale incommensurabile sciocchezza, per quale ridicola ubbia, tu sacrificherei la vita – questa brevissima unica vita che possiedi – per una parola, per una parola di tre lettere, per un *non* («*non credo*»)? Ti pare cosa seria, cosa sensata, per una parola, per un *non*, essere disposto a gettare la vita?

Immagino che cosa tu vuoi rispondermi: «non si tratta d'una parola, non si tratta d'un *non*; si tratta della verità, a cui voglio rimaner fedele anche a

costo della morte; si tratta della mia coscienza, a cui non voglio mentire, che voglio rispettare e non bruttare con dichiarazioni che la contraddicono; si tratta della libertà del pensiero, che voglio asserire, affrontando al bisogno anche il martirio».

Dunque vedi. Tu sei disposto a sacrificare la vita per le idee: per la verità, per la dignità di coscienza, per la libertà di pensiero. Avverti ora bene. Queste idee travalicano tanto la sfera della tua individualità particolare, sono tanto superiori ad essa, tanto quindi sopraindividuali, che ti costringerebbero, occorrendo, a sacrificare per esse questa tua individualità, a morire. Sono idee tanto più alte, più vaste, più potenti di *te*, della tua individualità, che, possono, per così dire, afferrarti pel collo e trascinarti alla morte, contro tutta la

tua natura che alla morte profondamente rilutta e ricalcitra; possono costringerti a morire in loro servizio.

Orbene. Che cosa credi che sia Dio? Il complesso di queste Idee o Ideali, per qualcuno dei quali tu sei disposto a morire, precisamente come i martiri cristiani erano pronti a darsi in pasto alle belve per asserire la loro fede in Cristo – il complesso di tali Idee o Ideali, questo soltanto è Dio, questo soltanto è il Regno dei Cieli. Dio è la Verità, la Dignità spirituale, il Coraggio, la Fermezza, la Fede (quella fermezza e fede nelle tue convinzioni per la quale appunto tu sei disposto a morire), la Bontà, la Carità, la Rettitudine, la Giustizia, la Veracità, l'Amore, il Rispetto alla propria coscienza e al carattere di Uomo in sè e negli altri: tutti i moti più nobili ed elevati delle nostre ani-

me. La sua unica esistenza è l'esistenza in queste forme, egli ha il *medesimo* genere d'esistenza che hanno queste cose. Hai tu mai incontrato o visto con gli occhi la Persona Giustizia, Veracità, Coraggio, ecc.? In questo rispetto non esistono. Eppure una certa forma d'esistenza (nei nostri cuori e sopra di essi) l'hanno. Così Dio. «Deus si-
ve veritas»⁸⁶, scrisse Spinoza ed Eckart: «Wenn Gott die Wahrheit ist wo ich Wahrheit finde, finde ich meinen Gott, die Wahrheit»⁸⁷. E, assai significativamente, Gandhi avverte che va detto «la Verità è Dio», non «Dio è la Verità»^{88 89} cioè: è la
86 Dio ossia verità.

87 *Buch der göttlichen Tröstung*, II, inf. Se Dio è la Verità, dove trovo verità, io trovo il mio Dio, la Verità.

88 *Tratt. Br.*, II, 15, § 3.

89 *Lettres à l'Ashram*, trad. Hebert, ed. Maison-
179

stessa Idea-Verità che è Dio, non già che a un'entità Dio vada applicato il predicato «Verità», «vero». Se si volesse applicare a Dio la stessa interpretazione che dà il Lotze delle idee platoniche, si potrebbe dire; Dio *non* è, ma solo *vale*; ha solo valore, non essere; ovvero la sua unica esistenza è quella del valore, della validità spirituale. Ateismo e credenza quindi sono sempre concetti relativi. Non siamo sempre atei riguardo a un concetto di Dio e credenti rispetto ad un altro. Tu sei ateo riguardo al concetto grossolano di Dio pensato come un grande, immenso personaggio che dal cielo, dal sopra delle nubi, dirige gli affari dell'universo. Ma proprio perchè, dichiarandoti disposto a morire per la tua convinzione atea ti dichiararti pronto a dare la vita per la verità, per la purezza di coscienza, per la libertà di pensiero, cioè

neuve, p. 17, 86, 87.

per alcune di quelle Idee o Ideali delle quali, soltanto, il vero Dio consta od è costituito, che formano l'unica essenza o la struttura del vero Dio; proprio nell'atto in cui ti affermi ateo e vuoi sfidare la morte per questa tua verità; tu ti affermi ardentissimamente credente nel vero Dio. Nella tua negazione di Dio, intrepida sino ad affrontare la morte, è esso stesso, il vero Dio, che si afferma. Dio, Caso, la fortuna, il Fato, la Concatenazione universale delle Cause – tutti termini analoghi e tutti del pari religiosi se congiungi con qualunque di essi il sentimento di dipendenza da alcunchè di più ampio e superiore a te; da alcunchè che senti costituire, esso e non tu, la realtà; da alcunchè di cui tu senti che non sei se non la produzione momentanea, della quale, come del complesso di tutte le altre sue produzioni, esso ha bisogno per

svolgere la sua attività produttiva, o la sua vita o il suo Essere; da alcunchè a cui tu devi quindi rinunciare (sacrificare) la tua ostinatamente centrata in sè personalità o *io*; in cui perciò devi, meglio che rassegnarti, accettare e desiderare di dissolverti. Perchè è questo sentimento, a qualunque di quei termini venga congiunto che costituisce l'essenza della religione.

«Infallantemente». È un avverbio che non ti vorrei sentir usare. È un avverbio irreligioso. Con esso bestemmi Dio, ti sostituisci a Dio, pretendi far di te stesso Dio. Pretendi di essere tu il dominatore del tempo e degli eventi, mentre il dominatore ne è Dio, o il Tutto, o il Fato, o la Concatenazione universale delle Cause. Pretendi di disporre tu dell'avvenire e del tempo, mentre è Dio che ne dispone. L'assicurazione decisa che tu effet-

tuerai o condurrai a termine nell'avvenire una determinata opera od impresa è la espressione tipica dell'irreverenza irreligiosa. Mentre espressione della riverenza religiosa è il dubbio, la titubanza, l'incertezza su ciò che potrai nell'avvenire compiere, su ciò che le forze cosmiche sopraindividuali, o Dio, immensamente più grandi di te, ti permetteranno di compiere, su ciò che nell'avvenire accadrà, su ciò che dall'azione di quelle forze, che esorbitano dal tuo controllo e che tu non conosci, scaturirà.

Se vuoi esprimerti in modo religioso non dire mai «infallantemente». Che arroganza! Che atto d'orgoglio insensato in questa parola! Che cosa ne sai tu piccola mente d'un vermicciattolo umano? Se vuoi esprimerti religiosamente dì soltanto e sempre: «chi sa se.... Dio sa se....».

XX.

Non chiedermi spiegazioni circa il tempo. Più ancora che risponderti con S. Agostino che se nessuno mi domanda cosa sia, lo so, «se voglio spiegarlo a chi me ne domanda, non lo so più»⁹⁰, dovrei dirti che, anche per conto mio e anche se nessuno me lo domanda, non comprendo più che cosa sia il tempo. Più vado avanti nella vita meno lo capisco. Vuoi che te lo confessi? Non capisco nemmeno più come sia possibile che avvenga che due uomini, in quello che è per entrambi il *medesimo* tempo (il *medesimo* tratto di tempo comune ai due, p. e. la *medesima* ora) possano fare due cose diverse, uno stare seduto in una stanza a leggere, l'altro passeggiare sui monti; e

⁹⁰ *Conf.*, XI, 14.

come ciascuno dei due non ne sia stupito e non debba pensare: che cosa curiosa, misteriosa! in questo, che è il *medesimo* tempo per me e per lui, comune ad entrambi, io ho la percezione di questi libri, ed egli di piante, cielo, cime montane. Spesso, dopochè un amico o un membro della mia famiglia ha preso congedo da me per mettersi in treno durante tutta la giornata, mi vien fatto di riflettere: ma è incomprendibile! ma come può essere? questo tempo, che nel presente momento scorre, è *comune* a me e a lui, è il *nostro comune medesimo tempo*; eppure mentre io sono qui per tre ore seduto a questo tavolo, egli, in queste, che pur sono le stesse comuni tre ore, ha percorso movendosi nello spazio centinaia di chilometri e guardando dal finestrino ha avuto percezioni diversissime dalle mie. Non capisco co-

me, in quello che è tempo *medesimo* e *comune* per me e per lui, possano esservi per me le percezioni di questa stanza dove mi trovo e per lui quelle del paesaggio che il treno percorre; come in un *medesimo* tempo, *medesimo*, lo stesso vaso di tempo, *comune* alle due persone, una stia ferma, l'altra si muova per un grande tratto di spazio, come possa avvenire che mentre, quando due sono nello stesso spazio, p. e. in questa stanza, hanno le stesse percezioni, invece, pur trovandosi nel *medesimo* tempo, cioè nello stesso lasso di queste tre ore, comuni ai due, uno possa avere percezioni ed eventi completamente staccati e diversi da quelli dell'altro; come in quel canale di tempo, canale che è lo stesso per tutti due, possano passare per ciascuno dei due sensazioni, immagini, accadimenti del tutto differenti.

Non hai tu sentito mai stupore per ciò, non ti è mai apparsa questa una cosa incomprensibile? O il sentirne stupore e il trovarla incomprensibile, lo scorgere in ciò un nuovo mistero del tempo, è una mia deficienza mentale?

Quante altre cose del resto, indecifrabili in questa idea del tempo!

Eccone, p. e., un'altra.

Le cose che sono nello spazio a noi appaiono anche nel tempo, perchè le percepiamo in successione temporale. Percorriamo una strada; le case che la fiancheggiano esistono contemporanee nello spazio; ma noi percorrendo la strada, le percepiamo una *dopo* l'altra, cioè in successione temporale, ossia nel tempo. Così l'estensione nello spazio ci diventa una estensione nel tempo, la distanza spaziale una distanza temporale: i tre-

cento chilometri di distanza *spaziale* dalla città X a quella in cui abitiamo, ci diventano le due o tre ore di *tempo* che ci occorrono a percorrerli. –

Ora, non potrebbe *ex converso* darsi che i cambiamenti delle cose, i loro movimenti, gli eventi, tutti questi fatti che a noi appaiono uno *dopo* l'altro, cioè situati nel tempo e scorrenti lungo il tempo, fossero invece, quasi a dire, infilati l'uno di séguito all'altro in una linea retta solo spazialmente estesa, linea che noi invece percepiamo come tempo?

Uno che, come me, è ignorante di matematica, non riesce certo a comprendere sino in fondo la teoria della relatività; in parte fors'anche perchè la scarsa familiarità con la filosofia degli scienziati che la sostengono non permette loro di esporla, anzichè algebricamente, in linguaggio conforme

alla concettualità filosofica, dimentichi, com'essi sono, di quanto, con espressione, sia pure esagerata, diceva Bruno: «dove naturalmente possiamo parlare, non è mestiero di far ricorso alle matematiche fantasie»⁹¹. Però, anche un profano riesce a intravedervi qualcosa di misteriosamente profondo. Che spazio e tempo siano saldati insieme; che uno sia in funzione dell'altro; che lo spazio da Genova a Roma si riduca al tempo necessario a percorrerlo; che quindi lo spazio si accorci se si riduce il tempo necessario a percorrerlo (dunque con l'introduzione di mezzi sempre più rapidi di locomozione); che per un individuo che si movesse con la rapidità della luce (o, diciamo, del pensiero) e che quindi potesse trasportarsi istantaneamente da Genova a Roma e avere

91 *De l'infinito*, ecc. (*Dialoghi*, ed. Laterza, II, p. 339).

perciò presenti le due città *insieme* e *nello stesso istante*, non esisterebbe più lo spazio che *separa* Genova da Roma, e queste non sarebbero più *distanti, separate*; che per un tale individuo, non esisterebbe nemmeno il tempo (necessario a recarsi dall'una all'altra città); che, se un individuo si movesse con rapidità superiore a quella della luce, avverrebbe che (poichè gli eventi che accadono nell'universo, p. e. ciò che avviene nelle stelle, dànno contezza di sè mediante la luce) egli riuscirebbe, posto che supera la velocità della luce, a raggiungere le traccie di luce o messaggi luminosi che hanno diffuso nello spazio gli avvenimenti di mille o duemila anni fa, e da ultimo potrebbe veder svolgersi gli avvenimenti in senso capovolto rispetto a quello in cui abitualmente si scorgono: raccoglierebbe cioè «gradata-

mente i raggi luminosi partiti dalla Terra che gli porteranno il messaggio di fatti precedenti a quelli che avrà già visti e perciò vedrà la sequenza degli eventi in ordine inverso.... prenderà per cause tutti i fatti che noi chiamiamo effetti, e per effetti tutti quelli che noi chiamiamo cause; osserverà, cioè, il vapore ch'esce dalla pentola prima di vedere la pentola messa sul fuoco e vedrà frantumarsi il vetro prima che sia lanciato il sasso», e senza che ci sia alcuna «ragione perchè la vista dei fatti terreni da parte dell'ipotetico osservatore debba essere irreal e illusoria in un senso secondo il quale la vista dei medesimi fatti da parte dell'abitante della Terra sarebbe reale e valida»⁹² – tutti questi sono pensieri misteriosamen-

⁹² JOAD, *Guida alla Filosofia*, p. 291; VAN DEN

BERGH, *L'Universo nello spazio e nel tempo*, p. 229.

te profondi che la teoria della relatività suscita in mente.

Del resto, che bisogno c'è di far capo a questa? Non avverti che, più procedi con l'età, e sempre più l'ultimo giorno della settimana ti si unisce immediatamente, istantaneamente col primo, cosicché l'intervallo di tempo che separa ogni lunedì da ogni sabato successivo è ridotto in una noce, in un batter d'occhio, anzi veramente annientato, il tempo sparisce, il suo corso cessa, e ti sembra che esista soltanto un solo perenne punto di presente che va avanti velocissimamente con te o col quale sei tu velocissimamente trasportato? Il tempo e lo spazio sono forme del nostro intuito, dicono. E può essere. Ma come è singolare che in forme intuitive che sono *nostre* restino tante cose per noi inesplicabili e misteriose!

XXI.

Tanta paura ti dà il pensare che la tua coscienza possa cessare e disperdersi? Ed è perciò soprattutto che ti sembrano inaccettabili il buddismo e l'induismo, come quelli che implicherebbero l'assurdo che sia possibile, pur senza coscienza, godere d'uno stato finale d'inalterata beatitudine? Cercherò, dunque, mediante le attestazioni e le prove addotte da un gruppo di filosofi antichi e moderni, che raramente avrai trovati messi insieme, come la tua paura non abbia ragione di essere.

La coscienza è forse uno stato superiore e uno stato che sia indispensabile per l'avvertimento delle nostre più alte ed intense funzioni spirituali? Prendi in considerazione anzitutto le osservazioni

che fa Plotino.

«Si possono indicare molte belle attività e meditazioni ed azioni, anche della nostra vita da svegli, in cui pensiamo o agiamo non accompagnandole con la coscienza. Non è infatti necessario che colui che legge abbia coscienza che legge e ciò soprattutto quando legge con attenzione sostenuta; nè che il coraggioso abbia coscienza che lo è quando opera coraggiosamente; e molti altri fatti simili. Sicchè pare anzi che l'avere coscienza (τᾷς παρακολουθήσεις) affievolisca le attività di cui c'è coscienza; le quali da sole sono tutte pure e hanno maggiore intensità (πᾶλλον ἐνεργεῖν) e vita (μᾶλλον ζῆν); e anzi in questo stato è più intensa la vita dei saggi (σπουδαίων) non versata nella sensazione, ma raccolta in sè stessa nel medesimo centro, ἐν τῷ αὐτῷ ἐν

εἰς αὐτὸν»⁹³.

È profondamente vero. Quando noi siamo in un momento di vita intellettuale e spirituale profonda e intensa, p. e. tutti assorbiti ed immersi in una produzione artistica, in un'investigazione scientifica, in un calcolo matematico, noi non abbiamo più coscienza di noi stessi, coscienza esplicita che siamo *noi* a compiere l'opera (o almeno una tale coscienza possiede solo un lievissimo rilievo); e quasi sembra che l'opera si compia da sè, servendosi di noi come di strumento ad effettuarsi. Così, nelle nostre attività superiori, e quanto più queste si svolgono con profondità, la nostra coscienza si attenua e quasi sparisce; e par proprio che il compimento integrale di quelle attività superiori sia necessariamente congiunto e condizionato a tale attenuarsi ed affievolirsi della co-

93 *Enn.*, I, IV, 10.

scienza marcata e distinta. «La luce della nostra coscienza abituale non ci copre la nostra verità più profonda?»⁹⁴.

E non concorda forse perfettamente con tale pensiero di Plotino quello di Schopenhauer? Anche per quest'ultimo la più alta (dopo l'ascesi) delle nostre funzioni spirituali, la contemplazione estetica ha per caratteristica e condizione l'abbandono o la perdita della coscienza distinta. Non solo in essa noi diventiamo il «soggetto puro», cioè non più l'individuo personalmente delimitato, pieno della coscienza presente del suo *io*, e operante a servizio dei bisogni di questo, ossia della volontà, bensì il mero veicolo della forma (per usare il linguaggio kantiano) pura apriori del sentimento estetico, la quale è quella che giudica

⁹⁴ D'ANNUNZIO, *La Contemplazione della Morte*,

ed. del Vittoriale, 1939, p. 95.

e gode in noi nell'atto che contempliamo esteticamente; «soggetto puro» al quale sta allora di fronte l'oggetto ad esso adeguato e corrispondente, cioè l'«idea» nel senso schopenhaueriano della parola. Non solo ciò. Ma, più particolarmente, per Schopenhauer, nella contemplazione estetica «completamente ci sprofondiamo e l'intera nostra coscienza lasciamo riempire dalla tranquilla contemplazione dell'oggetto, *perdendoci* affatto in quell'oggetto, come si dice con significativa locuzione, cioè dimenticando il nostro individuo, la nostra volontà, e permanendo soltanto come soggetto puro, come nitido specchio dell'oggetto, cosicchè è come se l'oggetto fosse solo senza nessuno che lo percepisse e non si può più separare il contemplatore dalla contemplazione, ma formano ambedue un solo tutto... E

come qui l'oggetto non è altro che la rappresentazione del soggetto, così anche il soggetto, immergendosi nell'oggetto contemplato, è divenuto questo stesso soggetto, tutta la coscienza non essendo più che la chiara immagine di esso...

Quando sorge l'idea, soggetto e oggetto non sono più in essa distinguibili» e l'uomo resta «immerso e perduto nella contemplazione della natura fino al punto di non esistere più se non come puro soggetto conoscente»⁹⁵.

Ma non è soltanto in queste nostre funzioni spirituali superiori che noi sentiamo la coscienza nel medesimo momento persistere e pur quasi sparire, bensì anche in funzioni d'opposta natura.

Considera l'atto dell'amore fisico. Nel suo momento estremo, l'avvertimento «io godo un piacere», «son *io*, che gode questo piacere», è pres-

⁹⁵ *Die Welt*, L. III, § 34).

sochè svanito. C'è piuttosto la natura che gode da sè, un piacere che viene alla luce da sè, che gode da sè sè stesso, ben più che non abbia *tu* l'esplicita coscienza di esser *tu* a goderlo. Eppure, insieme, la coscienza di quest'ultimo fatto non è interamente perduta.

In funzioni di opposta natura, adunque, come il pensiero profondo, la contemplazione estetica, l'atto d'amore sessuale – in entrambe queste grandi funzioni, il pensiero e l'amore – noi riscontriamo il medesimo fatto: la coscienza che si volatilizza senza annientarsi, che c'è e non c'è.

Congiungi ora con le riflessioni di Plotino e di Schopenhauer, la famosa argomentazione con cui James sostiene la negazione della coscienza; e avverti l'identità sostanziale del pensiero di questi filosofi, così lontani l'un dall'altro e per

tempo e per mentalità.

Già per Mach e Avenarius non ci sono che «esperienze», «avvertimenti», e non già, oltre a ciò, uno speciale recipiente (la coscienza) che le contenga. Le «esperienze», gli «avvertimenti» si reggono da sè, di vita lor propria, senza bisogno di altro: qui c'è l'esser avvertito dell'albero, o l'esperienza-albero, là l'essere avvertito di ciò che si dice *io* o l'esperienza-*io*. Nient'altro. E tale è la concezione che anche il James sviluppa nella sua fase propriamente empirista-radicale, in *Essay in Radical Empiricism*, e soprattutto in quelli intitolati *Does consciousness exist?* e *La Notion de la Conscience*.

Anche il James vuole sostituire al concetto comune di coscienza quello d'una esperienza assoluta non dovuta a due fattori. La coscienza non è

un'entità, ma una funzione; non è una speciale qualità propria dei pensieri in contrasto con le cose, ma semplicemente la funzione per cui un fatto viene in luce nell'esperienza, per cui ha luogo l'«avvertimento» (*awareness*) del contenuto di questa. Non v'è dunque separazione tra coscienza e contenuto. È lo stesso elemento dell'esperienza che in un contesto fa la parte di conoscitore, di stato di mente, di coscienza; e in un contesto diverso di cosa conosciuta, di «contenuto» obbiettivo. Tra «essere rappresentato» ed «essere rappresentante» non v'è dualismo; non v'è separazione, nella pura esperienza, tra coscienza e ciò di cui l'esperienza è cosciente. Il campo immediato del presente (che è ciò che James chiama esperienza pura) è solo potenzialmente e nella retrospezione o oggetto o soggetto; nella sua

attualità inqualificata è un semplice *che*. La coscienza denota non una qualità particolare dell'essere, ma solo una specie di relazione esterna cioè la particolarità che hanno le nostre esperienze di essere, non solo esistenti, ma conosciute; particolarità che appunto si spiega con le relazioni (le quali sono del pari esperienze) che tali nostre esperienze hanno una con l'altra.

Perciò, i pensieri e le cose sono in concreto fatti della medesima sostanza (*stuff*). Ciò che intendiamo per essere «conscio» di una penna è la serie di percezioni che questa ci dà, è, non la penna come elemento del mondo fisico che segna la carta ecc., ma è l'esperienza-penna. La quale esperienza-penna, nella sua originale immediatezza, meglio ancora di potersi dire consapevole di sè, è semplicemente, cosicchè si richie-

de una seconda esperienza perchè la consapevolezza (*awareness*) possa accadere.

Insomma, «la coscienza, come viene ordinariamente intesa, non esiste affatto, non più che la materia alla quale Berkeley dette il colpo di grazia; ciò che esiste, e forma la parte di verità che la parola coscienza ricopre, è la suscettibilità che posseggono le parti dell'esperienza di essere riferite o conosciute». Vale a dire, secondo si potrebbe ridare in altre parole il pensiero di James: non esistono esseri il cui organismo o la cui compagine sia provvoluta d'una speciale qualità o dote, la coscienza. Esistono dei fatti, i quali, in certe circostanze, acquistano il carattere di «esperienza», ossia di cosa consapevole di sè. Esistono delle «esperienze», le quali conoscono se stesse. Non sono *io* che conosce la penna,

nel senso che ci sia una speciale dote, qualità o attività, *io* coscienza, da un lato, che conosce l'oggetto penna, e dall'altro questo oggetto che, essendo cosa distinta e diversa da quella dote o qualità *io*, è da questa afferrato, preso dentro o rispecchiato. Non c'è un *io* o una coscienza, ricettacolo o serbatoio della possibilità di conoscere, fonte della conoscibilità delle cose. C'è, invece, la penna o l'albero che, in certe circostanze, diventa l'esperienza-penna o l'esperienza-albero, esperienza che conosce sè stessa. Io percepisco la penna, non vuol dire: qui c'è un *io* o coscienza, là c'è una penna, quello afferra, prende dentro, rispecchia questa; ma vuol dire: qui c'è un'esperienza-penna congiunta con quel complesso di altre esperienze cui il linguaggio comune dà il nome di *io*. E tale esperienza-penna (ossia la penna

quando si trova nelle circostanze di essere esperienza-penna) ha la particolarità – ovvia dal momento che si tratta di «esperienza» – di conoscersi, di avvertire sè medesima. Traducendo in linguaggio di Avenarius: non c'è coscienza; ma il sistema nervoso centrale (il sistema C) è l'apparato posto di fronte al quale un oggetto diventa l'esperienza-oggetto (p. es. una penna, l'esperienza-penna), ossia acquista la conoscibilità, il carattere del «conoscersi» – con ciò solo, del resto, essendo oggetto; – ossia, ancora, diviene parte integrante d'un insieme (la coordinazione principale) nel quale esso si integra come oggetto con l'acquisto di tale carattere del «conoscersi», poichè siffatto complesso e coordinazione o esperienza, conoscendo se stessa, in essa è l'oggetto che acquista in certa guisa l'autocono-

scenza. Sarebbe, quindi più conforme al pensiero del James dire addirittura che nel contesto esperienza-penna, è la penna (in quanto esperienza) che rivela a sè sè medesima, che accerta sè stessa, anzichè dire che c'è una coscienza od *io* che conosce la penna. L'*io* non indica altro che il sito dove l'esperienza-penna ha luogo, dove l'avvertimento di sè dell'esperienza-penna (della penna come esperienza) si compie. «La parola *io* è primariamente un nome di posizione, come *questo qui*»; *io* non è che l'avvertimento che qui c'è la tal cosa; non è, se non la tal cosa (piacere, dolore, puntura d'uno spillo, odore d'un fiore, penna, albero) che si avverte, che avverte sè stessa, *qui*. O, come ancor più efficacemente si esprime H. B. Brewster, in quel libro delicato e delizioso che è *L'Ame Payenne*⁹⁶ «le Moi profond
96 Par «*Mercure de Fr.*», p. 33.

est un adverbe de lieu et l'homme simple le sent comme tel»⁹⁷.

Anche in queste acute e geniali osservazioni di James, si constata un fondo di verità di cui frequenti momenti della nostra vita quotidiana ci danno l'esperienza. Quando, p. e., noi passeggiamo in un parco o in un bosco isolato e silenzioso, in contemplazione ammirata della lussureggiante e varia vegetazione tra cui procediamo, la nostra individualità, la nostra coscienza, perde i suoi confini e la sua nettamente ritagliata circoscrizione, si immerge e si sommerge nella vita della natura circostante, e non abbiamo più la spiccata consapevolezza del nostro *io* contemplante il bosco, mentre piuttosto (ripensandoci più tardi) ci appare che il nostro *io* non sia stato

97 L'io profondo non è che un avverbio di luogo e

l'uomo semplice lo sente come tale.

se non (come dice Schopenhauer) lo specchio
psichico in cui il bosco si è rispecchiato da sè, e
insomma il semplice mezzo o lo stromento per
far venire alla luce l'esperienza-bosco, per far sí
che il bosco avverta in noi sè stesso, ossia (an-
cora, come dice Schopenhauer) che sia solo sen-
za nessuno che lo percepisca, e la nostra «co-
scienza» soltanto il mezzo per farlo diventare av-
vertentesi.

Rifletti anche a quello stato di stanchezza e di
corrispondente riposo totale, in cui non si sento-
no più le membra e il pensiero è abbandonato e
rilasciato a sè stesso e scorre disattentamente
dove vuole. È lo stato in cui

par che sciolte

Giaccian le membra.... nè spirto o senso

Più le commova, e lor quiete antica

Co' silenzi del loco si confonda.⁹⁸

Non si sente più il corpo, non si sente più il pensiero, la mente è liberata dal giogo e dalla schiavitù di questo, e saltella a capriccio qua e là come nel prato un animale liberato dal carico o dal basto o dal morso. È ridotta ad una piccola fiammella liberamente vagante, alla mera coscienza di essere. Non si ha più, in tale stato, coscienza nè del proprio corpo nè del proprio pensiero, e la catena dei sonnolenti o sognanti o fantasiosi pensieri va da sè senza l'avvertimento d'una persona a cui essa appartenga. Eppure in questo stato di incoscienza non si è totalmente incosciente e la sottostante e dormiente percezione di tutto ciò c'è.

Nota, adunque. Questa tesi di James (e così

98 LEOPARDI, *La Vita Solitaria*.

quella di Schopenhauer) è in essenza la stessa di quella di Plotino, o, meglio, non ne è che l'estensione. Per Plotino solo nei nostri momenti più eccelsi la nostra coscienza vien meno. Per James in sostanza in ogni atto di percezione la coscienza (nel senso ordinario della parola) viene ad essere qualcosa di superfluo: la percezione si produce in sè e da sè, non *nella* coscienza.

Puoi rilevare fra parentesi che questa è la posizione dell'idealismo rovesciata. Per l'idealismo, la conoscenza è gli oggetti. Per i filosofi nominati gli oggetti sono la conoscenza. Per il primo, lo spazio e il tempo sono nella coscienza. Per i secondi la coscienza è nello spazio e nel tempo. Tanto per il primo che per i secondi coscienza e mondo sono identici; ma per l'uno e per gli altri tale identificazione si opera in senso inverso e in opposta

direzione: il primo riduce il mondo, gli oggetti, alla coscienza; i secondi la coscienza al mondo, agli oggetti.

Ma, a parte ciò, ricorda ora uno dei pensieri più importanti di Leibniz, quello dell'esistenza di «*perceptions insensibles*». Giacchè, egli dice, «il y a mille marques qui font juger qu'il y a à tout moment une infinité de perceptions en nous, mais sans aperceptions et sans reflexions, c'est-à-dire des changements dans l'âme même dont nous ne nous apercevons pas»⁹⁹. Cioè: come i
99 Nouveaux essais, préf.; Oeuvres, ed. Janet, I, p. 19, 20.

Vi sono mille segni che fanno giudicare che ad ogni momento accadono in noi un'infinità di percezioni, ma senza appercezioni e senza riflessioni, cioè cambiamenti nell'anima stessa dei quali noi non ci accorgiamo.

fatti della fisica mostrano che la natura è essenzialmente immateriale, così i fatti della psicologia mostrano che la psiche è essenzialmente inconsciente. Corpo e estensione non sono termini identici; bensì il corpo è, nel suo intimo, forza, la quale solo esteriormente e superficialmente diventa estensione. Così non sono termini identici psiche e coscienza, la sfera dell'una non coincide con la sfera dell'altra, la sfera della seconda è più ristretta di quella della prima, e come il corpo è nel suo intimo alcunchè di diverso dall'estensione in cui esteriormente e superficialmente si estrinseca, cioè forza, inestesa e immateriale, così la psiche è nel suo intimo qualcosa di diverso dalla coscienza esplicita in cui, essa pure, superficialmente ed esteriormente si estrinseca. Questa è la ragione per cui, secondo Leibniz, Locke ha tor-

to di negare le idee innate pel fatto che non ne siamo consci; avrebbe ragione, se fosse legittima la identificazione cartesiana di vita della psiche e coscienza; ma la psiche non è sempre cosciente delle sue idee; e principî possono esistere in essa senza che ne siamo coscienti. Ossia, come si potrebbe in forma paradossale esprimersi, c'è una *coscienza incosciente*. E Herbart non pensava forse che il fondo permanente della vita mentale, è non già il cosiddetto *ego*, l'*ego* come conoscitore, la personalità cosciente, ma l'«anima», cioè un «reale» in sè inconoscibile, il quale offre semplicemente il sottosuolo alla concatenazione delle rappresentazioni nella coscienza? – Ti cito poi malvolentieri il freudismo, perchè, secondo me, dottrina di scarso valore e di nessuna novità (tutto quel che c'è di serio in esso era già stato

completamente enunciato da Platone, *Rep.* 571 C. e s., e tutto il suo possibile fondamento scientifico e filosofico era già stato magistralmente sviluppato da E. v. Hartmann). Ma in ogni modo sai che anche il freudismo conferma l'esistenza d'una *coscienza incosciente*. – E questo stesso pensiero di Leibniz, di v. Hartmann, di Herbart, di Freud, ritroviamo nella modernissima filosofia di Whitehead. «La natura originale d'una mente, il suo vero carattere, a parer suo, è quello d'essere inconscia»¹⁰⁰.

Tutte queste riflessioni ti possono ottimamente servire a dissipare la paura e risolvere le difficoltà accennate in principio. Se cessa e si dissipa la tua *coscienza cosciente* si dissipa con ciò tutta la

100 Cfr. l'esposizione della filosofia di Whitehead nel bello, chiaro e utile volume di Joad, *Guida alla filosofia*, ed. Mondadori, 1939.

tua coscienza?

In uno dei primi discorsi buddistici è detto (e in molti altri questo pensiero è ripetuto) «della corporeità (la forma), della sensazione, della percezione, della coscienza, di tutte queste cose che sono transitorie e fonte di dolori, io devo dire che ciò non è mio, che ciò non sono io, che ciò non è il mio *io*»¹⁰¹. – L'Oldenberg fa a queste parole di Budda il seguente inconfutabile commento: «Non è forse evidente che si tratta qui d'un allontanamento della fonte del dolore, anzichè della estinzione di essa? Non viene forse chiaramente in luce l'idea d'un soggetto eterno per sua essenza estraneo al trapasso e al suo mare di fiamma? È

101 WARREN, *Buddhism in Translations*, p. 147;

SEIDENSTÜCKER, *Pali-Buddismus in Übersetzungen*, p. 22, 27; WOODWARD, *Some Sayings of the Buddha*, p. 28.

non lo stolto, ma il saggio che viene rappresentato come colui che sostiene la tesi che ciò che è transitorio non può essere l'*io*; e così egli se ne rende libero.... Possono *tutti* gli elementi che fanno parte di questa descrizione della liberazione, essere pensati come interamente contenuti nel corso non libero di quel processo? Come potrebbe la transitorietà, diventando consapevole della propria natura transitoria, dire a sè stessa: ciò non sono *io*, e distornarsi da sè medesima? Evidentemente qui parla un'altra cosa. Un *io*, che ciò che è a lui estraneo riconosce come tale mediante la transitorietà di esso, e il quale quindi dal suo canto a questa non appartiene. I due discorsi espongono in che modo l'*io* conquista la liberazione e la conoscenza di questa: come liberato esso deve quindi esser sottratto a quella transito-

rietà, e quindi è impensabile – e starebbe anche in contraddizione con la coscienza attribuitagli della sua liberazione – che esso affondasse nel nulla»¹⁰². In altre e più semplici parole, se si afferma: della coscienza tu devi dire: «ciò non è mio, ciò non sono io, ciò non è il mio *io*», vuoi dire che un *mio io* il quale non è la coscienza c'è. Da quelle espressioni buddistiche, sembra dunque che si possa concludere, contrariamente all'opinione generalmente ammessa, che per il Buddismo, esiste un *io* che non è la *coscienza*, che è permanente mentre questa è impermanente, che sottostà come alcunchè di veramente reale alla superficialità della coscienza, che, mentre questa è transitoria e si scompone perchè semplice aggregato costituisce invece un essere per-

102 *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge*

des Buddhismus, p. 264.

sistente. L'*io* che, per il buddismo, non ha vera esistenza e si dissolve, è l'*io* della *coscienza*; ma questo non è il vero *io*, sotto di esso ve n'è un altro, l'*io* non esplicitamente cosciente, il quale permane, ed è quello che può passare nel Nirvana e *percepire* e godere la beatitudine di questo, definito proprio in esatta correlazione alla permanenza dell'*io* profondo, come uno *stato*, e stato altrettanto permanente, così: «C'è, o discepoli, uno stato dove non v'è nè terra, nè acqua, nè fuoco, nè aria; nè infinito di spazio, nè infinito di coscienza, nè la sfera del vuoto, nè la sfera della percezione o non percezione, nè questo mondo nè il mondo di là, nè sole nè luna.... C'è, o discepoli, un non-nato, non-prodotto, non-creato, non-formato. Se, o discepoli, non ci fosse questo non-nato, non-prodotto, non-creato, non-divenuto,

non-formato, non ci sarebbe via di uscita per il nato, il prodotto, il creato, il formato. Ma poichè c'è un non-nato, un non-divenuto, un non-formato ecc., così una via d'uscita per il nato ecc. c'è»¹⁰³.

Questo testo starà sempre insormontabilmente contro ad ogni interpretazione meramente negativa del Nirvana.

Par dunque che forse si possa interpretare il pensiero buddistico su questo punto, così. Nirvana significa «estinzione», non già «nulla»; significa «estinzione», ma estinzione del fuoco; letteralmente: «non bruciare più»; «vana» = «bruciare», 103 Udana, VIII, 1-4; WOODWARD, p. 329;

SEIDENSTÜKER, p. 125; OLDENBERG, *Reden*, ecc., p. 291. E v. su ciò ALEXANDRA DAVID-NEEL, *Le Modernisme Bouddhiste du Bouddhe*, p. 191 e s.; SIR HARI SINGH GOUR, *The Spirit of Buddhism*, p. 326 e s.).

«ni(r)», negazione. Se con l'espressione «passare nel Nirvana» il buddismo avesse voluto significare «passare nel nulla», avrebbe usato, invece che «Nirvana» la parola pāli corrispondente a «nulla», cioè «sunnato». E «estinzione» non è sinonimo di «nulla». Se tu soffi sulla fiamma d'una candela, la fiamma si estingue, ma la candela resta. Si tratta dunque di vedere di che cosa, di quale fiamma, sia estinzione il Nirvana. Ce lo dice il celebre discorso, che si può appunto chiamare il *discorso della fiamma*. «Tutto sta in fiamme. L'occhio, le cose visibili, il contatto, la sensazione ecc. E per opera di che cosa è in fiamme? Per opera del fuoco del desiderio, dell'odio, dell'accecamento, per opera di nascita, vecchiaia, morte, per opera di lamento, sofferenza, afflizione, disperazione»¹⁰⁴. Ciò di cui il Nirva-

104 OLDENBERG, *Reden*, p. 51; SEIDENSTÜKER, p.

na è estinzione non sarebbe forse solo quella fiamma? Lo proverebbe la sentenza fondamentale: «Che cosa è il Nirvana, amico? La fine del desiderio, la fine dell'odio, la fine dell'acceca-mento: questo è, amico, ciò che si chiama Nirvana»¹⁰⁵. Il Nirvana è, dunque, estinzione, ma solo estinzione di questa fiamma, sotto la quale estinta può continuare a permanere quel fondo uniforme, tranquillo, impassibile, ἀτάρακτος, che tutti i saggi, e in prima linea gli Stoici, hanno affermato esistere sotto di essa e costituire il nostro vero *io*, il quale, sotto di essa, è raggiungibile e col quale, estinta essa e con essa il tumulto passionale della nostra superficie cosciente, ci possiamo sentire identificati.

74; WARREN, p. 352.

105 *Samyutta Nikaya* IV, 251, OLDENBERG, *Re-den*, p. 290.

E. v. Hartmann – grande pensatore, indegnamente trascurato, cosa singolare, per la ragione suaccennata, in epoca di freudismo – osserva che l'unità dell'Assoluto e dell'Individuo (la individualità o *Ichheit* del quale ultimo è data, per lui, dalla coscienza), ossia l'unità dell'Inconscio (perchè per v. Hartmann l'Assoluto è Inconscio) e del Conscio, è nell'individuo immutabilmente quella che è, ed ogni sforzo per renderla più intima è assurdo e inutile. «La via, che storicamente quasi sempre per ciò è stata presa, è quella dell'annientamento della coscienza, lo sforzo di far sommergere l'individuo nell'Assoluto. Ma essa contiene il grande errore di supporre che, se il fine dell'annientamento della coscienza fosse raggiunto, l'Individuo esisterebbe ancora; l'io vuole ad un tempo annientarsi e permanere per godere

di questo annientamento¹⁰⁶. Ma questa obiezione è, per dir così, troppo «illuministica». Essa trascura le sfumature e le penombre. Trascura l'ammissibilità dell'esistenza d'una coscienza senza *io* spiccato, d'una coscienza che c'è e non c'è, che sta in equilibrio tra l'esserci distintamente e il non esserci affatto, l'ammissibilità delle «*perceptions insensibles*»¹⁰⁷, d'un'incoscienza cosciente. Trascura quella che Leopardi chiamava «pura vita, cioè a dire il semplice sentimento dell'essere proprio»¹⁰⁸, e, più profondamente ancora, «nostra ignuda natura», nel *Coro dei Morti*, i quali vivono e non vivono, e a cui fa dire:

106 *Philosophie des Unbewussten*, XI ed., I, p.

316.

107 Percezioni insensibili.

108 *Dialogo d'un fisico e di un Metafisico*.

In te, morte, si posa

Nostra ignuda natura....

....Come da morte

Vivendo rifuggia, così rifugge

Dalla fiamma vitale

Nostra ignuda natura

Lieta no ma sicura¹⁰⁹.

Certo tale idea corre, per così dire, sul filo d'un rasoio. Bisogna per ammetterla, riuscire a comprendere la possibilità d'uno stato psichico avvertito senza l'avvertimento esplicito di avvertirlo (senza l'appercezione in senso leibniziano); di percezioni che, benchè avvertite, come non possono non essere, giacchè sono percezioni, pure sono «insensibili»; d'una *coscienza* che è *coscienza*, ma nell'istesso tempo *incosciente*, cioè

109 *Dialogo di F. Ruysch e delle sue Mummie.*

priva dell'esplicito avvertimento di sè stessa; o, come, con espressione più appropriata di tutte, dice Plotino, d'uno stato psichico, pure cosciente, ma che, ciò non ostante, non possiede τὰς παρακολουθήσεις, cioè l'essere *seguito* a lato e dappresso dalla coscienza; ovvero, se si preferisce questo modo di significare la cosa, d'una coscienza senza *autocoscienza*, senza *awareness*. Corre, tale idea, sul filo d'un rasoio. Ma gli esempi che ti ho precedentemente addotti, del bosco e di un qualsiasi altro spettacolo naturale in cui ci immergiamo percependolo senza accorgerci di percepirlo, del pensiero che pensiamo senza accorgerci di pensarlo e che quindi quasi pensa da sè sè stesso in noi, dell'atto d'amore di cui si sente il godimento pur insieme smarrendo la nozione d'esser *noi* che lo sente ecc. – questi esempi po-

tranno giovare a renderti l'idea familiare e plausibile.

Siffatta tesi secondo cui la vera realtà psichica è una *coscienza incosciente* (non esplicitamente cosciente, eppure coscienza) è direttamente opposta all'idealismo che invece esasperatamente accentua, rende eminente, proclama unica realtà l'*io* cosciente. Non tanto all'idealismo classico.

Questo ammetteva (almeno nella sfera metafisica) un elemento di incoscienza con l'assoluto di Schelling, vera intelligenza incosciente (si ricordi la sua frase in principio dell'*Esposizione del mio sistema filosofico* che per poter pensare la ragione come assoluta «bisogna astrarre dal soggetto pensante») che forma la radice comune della natura e dello spirito e si impronta identicamente nell'una e nell'altro, tanto è vero che poi la mente

dello scienziato risolve la natura in leggi e formule, le quali sono dunque identicamente nella natura e nella mente che la studia, e formano l'unica identica essenza dell'una e dell'altra. Ammetteva, ancora, l'idealismo classico, un elemento di incoscienza col Logos o Idea di Hegel, preesistente allo spirito o pensiero cosciente. Lo ammetteva con l'*io* totale, originario, indiviso di Fichte, che in istato di incoscienza opera la suscitazione in sè delle sensazioni, ossia oggetti, mondo; e ancor più con l'«Essere» della fase posteriore della sua filosofia, l'Essere (*Sein*) che ha la sua vita solo per sè, racchiusa e nascosta in sè, e che si distingue dalla sua manifestazione, o, come Fichte la chiama, «esistenza» (*Dasein*), la quale avviene solo quando esso produce la coscienza in cui rispecchiarsi (giacchè manifestarsi

è manifestarsi a qualcuno, rispecchiarsi in qualcuno, ossia in una consapevolezza: rendersi *saputi*); coscienza che è però una proiezione e un prolungamento della stessa vita occulta dell'Essere, e forma una cosa sola con questa; coscienza in cui si opera quel fluire della vita divina, che ai nostri occhi (pensiero che precorre Bergson) per mezzo dei concetti, si cangia in alcunchè di permanente e fissamente presente, in un *stehende und vorhandenen Sein*, in qualcosa d'obbiettivo, cioè appunto nel «mondo»¹¹⁰. Per E. v. Hartmann, poi, persino le categorie, questi essenziali costitutivi dell'intelletto, secondo Kant, sono funzioni intellettuali inconscie («ich verstehe unter eine Kategorie eine unbewusste Intellektua-

¹¹⁰ *Die Anweisung zum Seligen Leben*, III, IV, V, VI *Vorles.*; e, circa l'ultimo punto, p. 68-69 dell'ed. Diederich.

lfunktion»¹¹¹, mentre i concetti categoriali sono i rappresentanti nella coscienza («Bewusstseinsrepräsentanten») di quelle inconscie funzioni categoriali: così la causalità è una «unbewusstsynthetische Intellektualfunktion»¹¹² di cui solo il risultato cade nella coscienza, e del pari la categoria della finalità, all'inizio operante totalmente nell'ambito dell'inconscio, «emerge a poco a poco a poco sempre più nella luce della coscienza, senza tuttavia nemmeno nello stadio più alto diventare completamente cosciente»¹¹³. Idee tutte che da Cousin e dalla sua scuola sono state fran-

111 Funzione intellettuale inconsciamente sintetica.

112 Io comprendo sotto una categoria una funzione intellettuale inconscia.

113 *Kategorienlehre*, ed. Meiner, vol. I, p. 7, vol. III, p. 5 e 123.

cesemente stilizzate e semplicizzate nella dottrina dell'esistenza d'un elemento impersonale nella nostra anima, il quale è il fondamento e il principio della nostra intelligenza¹¹⁴. Ora dunque, se non con l'idealismo classico la tesi che ho cercato più sopra di esporti e lumeggiarti è in diametrale opposizione con l'idealismo «attuale» (Gentile) il quale, mediante l'eliminazione appunto d'ogni elemento d'inconscio e mediante la riduzione di tutta la realtà al pensiero «in atto», ha condotto l'idealismo alla mèta estrema d'assurdo.

Esiste uno stato vitale fondamentale di inalterata (e quindi incosciente) quiete. La sensazione (esplicitamente cosciente) è un perturbamento e un disturbo di questo stato, una punta, un aculeo che lo ferisce. Quando Avenarius diceva che le

114 Cfr. specialmente BOUILLER, *Théorie de la*

Raison impersonnelle, 1844.

«Vitaldifferenzen» producono uno squilibrio, un turbamento, un'alterazione del sistema nervoso centrale, e che lo sforzo che questo fa per conservarsi contro tale alterazione nel suo stato o nel suo essere è ciò che costituisce le «serie secondarie», ossia la coscienza; quando Herbart diceva che la coscienza non è altro che la reazione di quel «reale» che è l'anima contro ciò che lo urta o turba psichicamente e altera così la sua situazione di quiescenza, di fissità, di permanenza; essi venivano a dire che la coscienza è la reazione ad uno stimolo che turba e infrange l'equilibrio esistente, per rifare il quale, in corrispondenza allo stimolo sopraggiunto, occorre appunto una reazione, cioè la coscienza. Questa non è dunque che una scossa, una perturbazione, un'alterazione di quel fondo vitale tranquillo, uniforme,

chiuso in sè in cui fluisce la vita inconscia, press'a poco come nel sonno in cui pure si vive, o come nelle piante, che, secondo quanto, con intima comprensione della loro vita, ha sostenuto Fechner, hanno un'anima la quale, non soltanto «vegeta», come per Aristotele, ma sente pur senza nervi, tende, aspira, partecipa, ama¹¹⁵. Non spaventarti dunque al pensiero che la tua coscienza possa dissolversi. Essa non costituisce il tuo vero *io*, la tua vera esistenza. È uno stato di artificiale eccitazione alla superficie, una molestia, un fastidio. Urto, squilibrio, turbamento, alterazione dello stato psichico fondamentale, che da quell'urto e turbamento è di continuo limato e roso. Ogni sensazione, anche elementare (cioè ogni anche minimo fatto di coscienza) è una cosa

¹¹⁵ Cfr. *L'anima delle piante*, trad. it., in *Bibliot.*

Univ. Sonzogno.

che, sia pure in tenue misura, costituisce un'eccitazione e una fatica: donde il bisogno, quando si è stanchi, di sopprimere tutte le sensazioni, di star soli, nel silenzio, con gli occhi chiusi, ossia di raccogliersi e rinchiudersi in quel fondo vitale uniforme, tranquillo, coscientemente cosciente, in cui, allora soprattutto, constatiamo consistere la nostra vita vera e permanente. La coscienza, dunque, non è la nostra vita, ma piuttosto la nostra morte. Poichè è essa, che, costituendo una stimolazione, un'eccitazione, una reazione a un disturbo, stanca, spossa, sottrae forza e vitalità, cioè tende ad uccidere. – Assai prima del Regàlia, e della sua tesi che «il dolore è l'antecedente costante e immediato del movimento più o meno cosciente e volontario»¹¹⁶ che il dolore è l'antecedente dell'azione, che è il dolore che genera

¹¹⁶ *Dolore e Azione*, p. 115.

l'azione, Anassagora (benchè non ricordato dal Regàlia tra i suoi predecessori) aveva affermato la tesi ancora più ampia che ogni sensazione è dolore. Contro Empedocle, pel quale nella sensazione il simile conosce il simile (p. e. l'elemento terra del nostro corpo, l'elemento terra esterno o ecc.) Anassagora, riallacciandosi a Eraclito, sosteneva che nella sensazione invece il dissimile conosce il dissimile, il contrario il contrario (p. e., il caldo e il freddo è sentito in forza della temperatura opposta del nostro corpo). In conseguenza di ciò egli pensava, secondo informa Teofrasto¹¹⁷ che ogni sensazione ha luogo con dolore (come viene in luce nel caso del suo perdurare a lungo o della sua forza eccessiva), perchè il contatto, l'incontro, l'urto, di due opposti non può essere che doloroso. (ἅπασαν δ'αἴσθησιν μετὰ λύπης, 117 *De Sensu*, 29.

ὅπερ ἂν δόξειεν ἀκόλουθον εἶναι τῇ ὑποθέσει •
πάν γὰρ τὸ ἀνόμοιον ἀπτόμενον πόνον παρέχει •
Φανερόν δε τοῦτο τῷ τε τοῦ χρόνου πλήθει καὶ τῇ
τῶν αἰσθηπῶν ὑπερβολῇ). – Noi ci esauriamo,
ossia tendiamo a morire, perchè dobbiamo esse-
re coscienti per restaurare continuamente l'equili-
brio rotto dagli urti o stimoli esteriori. Immortali
possiamo essere solo nel nostro fondo vitale sub-
conscio, nella *coscienza incosciente*, irriflessa,
nello stato di percezione «insensibile» senza
«appercezione». Come dice con efficacissima
espressione S. Agostino¹¹⁸ «ubi enim non ego, ibi
felicus ego». E press'a poco lo stesso pensiero
echeggia in fondo agli splendidi versi di Leconte
de Lisle;

118 *De Continentia*, ove infatti io non ci sono, là
sono più felicemente io.

Et toi, divine Mort, où tout rentre et s'efface
Accueille tes enfants dans ton sein étoilé;
Affranchis-nous du temps du nombre et de
l'espace,
Et rends-nous le repos que la vie a trou-
blé¹¹⁹

Coscienza, «persona»! Pensa al significato iniziale, latino, della parola «persona», significato che serve a gettar molta luce su questa nostra discussione. È «maschera». Ed «eripitur persona,

119 *E tu, divina Morte, dove tutto rientra e
scompare*

*Accogli i tuoi figli nel tuo seno stellato;
Liberaci dal tempo, dal numero e dallo spa-
zio*

E rendici il riposo che la vita ha turbato.

manet res»¹²⁰ Tradotto nel nostro senso: strappa la coscienza acutamente personalizzata, che non è se non una mascheratura esteriore e superficiale, e rimane la *res*, la realtà sostanziale. – Si tratta, insomma, della distinzione corrente nella filosofia e teologia induista, tra mente o coscienza (come comunemente intesa) o *ego*, e spirito¹²¹: dalla quale distinzione discende (tanto nell'induismo quanto nel buddismo) il monito di considerare l'*ego* o la mente come impermanente e propriamente inesistente e di trasportare il proprio centro da esso allo spirito, costituente l'essenza profonda nostra e insieme del Tutto. E ciò di cui il buddismo dichiara l'inesistenza è probabilmente, anzi certamente, solo l'*ego* o
120 vien tolta la maschera, rimane la sostanza,

Poèmes Antiques: Dies Irae.

121 LUCR., III, 58.

mente (la coscienza superficiale e discorsiva) non già lo spirito subliminale. Non già la coscienza ma sì l'Atman è il vero essere. «Il corpo non è l'uomo reale, e nemmeno la mente, perchè anche questa cresce e decresce. È l'Anima che sta al di là e che può vivere eternamente». Così scrive un profondo espositore contemporaneo del Vedantismo (anzi un santo del Vedantismo), Vivekananda¹²². E un altro, ancora più moderno, scriveva di recente: «When mind is given up the pure and spotless One remains. The ego (mind) is only an illusory conception in the Absolute Self. The ego or mind, being thus realized as an unreal or illusory feeling will lose itself in the Self»¹²³. Così M.me Guyon nel *Moyen court et*

122 *Jnana-Yoga*, trad. franc., ed. Maisonneuve, p. 36, p. 52.

123 B. L. ATREYA, *Jhe Yoga of the Yagavāsistha*
238

*très facile de faire oraison*¹²⁴ parla ad ogni momento del fondo e centro dell'anima, che si immedesima con Dio, e chiama Dio «il mio divino centro». E così Santa Teresa nel *Castello Interiore* (VII, cap. 2°) esprime la medesima distinzione tra *io* o coscienza e Atman con le espressioni «*el spiritu de esta alma*», «*centro de nuestra alma*».

Scrive ancora Plotino: «Se dapprima uniti al Dio nel *Yoga Number*, gennaio 1940 della rivista *Jalyana Jalpataru* («Gita Press» Gorakbur, India). E per la distinzione tra mente o ego e spirito, v. p. 38, 2^a col. «Quando l'io (mente) è rilassato, rimane l'Uno puro e senza macchia. L'io (mente) è soltanto una concezione illusoria del Sè Assoluto. L'io o mente, essendo così realizzato come un irreale e illusorio sentimento, perderà sè stesso nel Sè».

124 Modo breve e facilissimo di pregare.

presente in silenzio (ἄφορητί), per un movimento inverso da uno con lui diventiamo due, noi cominciamo ad avere la coscienza di noi stessi (αἰσθάνεται αὐτοῦ) fin tanto che ci sentiamo altro da lui. Correndo all'interno di noi possediamo di nuovo il tutto, e lasciata la coscienza (αἴσθησιν) torniamo indietro per paura di essere altro dal dio; là c'è l'uno (εἷς ἔστιν ἐκεῖ).... Vedere il Bello come cosa differente da sè, non è ancora essere nel Bello. Divenuti il Bello, così siamo veramente nel Bello.... Si conserva una certa intellezione e autocoscienza (σύνεσις καὶ συναίσθησις) di noi stessi, ma non dobbiamo, col volerla troppo accentuare, allontanarci da lui».... La malattia si fa conoscere, non la salute. «Delle cose che ci appartengono in proprio non abbiamo sensazione, ed è quando siamo così che noi abbiamo intelli-

genza di noi stessi (ἐσμὲν αὐτοῖς συνετοῖ) e facciamo di noi stessi la conoscenza. E laggiù (κάκει) dunque quando più siamo con mente, tanto più sembriamo ignorare»¹²⁵.

Profondi pensieri.

La coscienza di noi stessi, quando diventa spiccata e solleva troppo il capo, ci stacca da quell'intimo e raccolto in sè fondo vitale che è il vero noi stessi, il nostro vero Essere, e, insieme, l'Essere (Dio) che ci ha fatti essere e quindi è anche in fondo a noi. Bisogna far rientrare e ritirare all'interno le corna occhiute della coscienza, come quelle d'una lumaca. Allora, nell'immersione in quel nostro fondo vitale, noi siamo uni con l'Essere e conserviamo in ciò coscienza di noi stessi, salvo a non accentuarla troppo perchè allora diventiamo internamente l'io della coscienza

125 *Enn.*, V, 8, 11.

spiccata e superficiale e perdiamo così il contatto e l'unità con quel fondo di Essere. Questa è l'anticipata risposta all'obiezione di E. v. Hartmann. Con la dissoluzione dei confini rigidi e marcati della nostra coscienza pur non giungendo allo smarrimento totale di questa, è pensabile la sommersione nell'Assoluto (nel nostro Essere profondo) senza la perdita completa dell'individualità e senza che questa sia impedita di avere l'avvertimento e il godimento di quella sommersione. E perciò, contro v. Hartmann, hanno ragione i mistici quando predicano la necessità di far sparire l'*io* dai netti e recisi contorni («rinnegare sè stessi, morire a sè stessi») per raggiungere Dio, e sostengono la possibilità che tale raggiungimento di Dio o sommersione in Dio sia avvertita e goduta dall'*io* che pure in essa ha perduto i suoi confini

salienti e precisi. «Questa incoscienza del sè diventa in realtà la genuina consapevolezza del Sè», dice un mistico mussulmano contemporaneo¹²⁶ e persino uno scrittore così moderno e intelligente come Aldous Huxley, combattendo la tesi di Mac Taggart secondo la quale non si può dare a un essere cosciente il nome di *io* o personalità se non quando è cosciente del suo *io*, ed è «verità ultima» che non può esservi esperienza che non sia provata da un *io*, oppone che ciò non è affatto «verità ultima» per coloro che hanno avuto un'educazione mistica. Per essi esiste «una coscienza che non ha nome ed è indescrivibile, coscienza d'un altro genere, in cui non esiste più il rapporto da soggetto ad oggetto, e che non appartiene più all'io che prova l'esperienza»

¹²⁶ *Inayat Khan, Il Messaggio* Carabba, Lancia-
no, vol. I, p. (28).

e quindi «vi è uno stato dell'essere.... nel quale è possibile ad un uomo possedere una specie di doppia coscienza» – essere ad un tempo una persona adulta, con una conoscenza e padronanza completa delle sue sensazioni, emozioni e pensieri, e altresì nel medesimo tempo un essere più personale, in rapporto intuitivo continuo col principio impersonale della realtà»¹²⁷.

«Colà», dice Plotino, in quell'ultimo nascosto fondo non esplicitamente cosciente del nostro Essere, possiamo indentificarci col Bello. Ciò perchè, per converso, quando il nostro *io* diventa accennuato e acutizzato, ci identifichiamo col Brutto, e tanto più quanto più lo diventa, quanto più esso stacca e solleva il capo dal fondo di coscienza indistinta. La prominenza saliente fatta assumere

¹²⁷ *La Fin et les Moyens*, ed. franc., Plon, pp.

348, 382-3.

all'*io*, l'affermazione ben determinata, costante, tenace, energica dell'*io*, è propria della volgarità e caratteristica tipica della volgarità. Lo si vede chiaramente quando spesso, essendo un uomo salito ad un'alta posizione per ricchezza o per grado sociale, e potendo egli allora lasciare libero il corso alla manifestazione potentemente accennuata e sfrenata del suo *io*, perchè questa non incontra più i limiti e le barriere che in condizioni inferiori la circondano e la reprimono; quando così il suo *io* può rizzarsi quasi a dire come una serpe sulla sua coda; i tratti di grossolana trivialità, che costituiscono l'essenza dell'*io* fortemente ed egocentricamente scolpito, vengono in piena luce.

Un'illustrazione generica di tutto ciò.

Pensa un uomo che, partendo da umilissimi inizi, abbia avuto un lungo ed ampio sviluppo della sua

attività spirituale, in qualsiasi campo, scientifico, artistico, letterario, e un corrispondente allargamento della sua fama. Da principio il suo *io* si circoscriveva al piccolo villaggio in cui era nato e cresciuto e in cui dava le prime prove di sè, e ai confini di quel villaggio arrivava la sua notorietà. A mano a mano il suo sviluppo spirituale si allarga e correlativamente la sua fama: esorbita dal piccolo villaggio, si amplia alla città vicina, alla provincia, alla nazione, al continente, al mondo. Dov'è ora andato il suo *io* del piccolo villaggio, racchiuso in questo? Egli stesso, quando lo richiama ora alla sua mente, lo scorge come una germinante sfera di sè medesimo che sboccando si è sommersa ed è naufragata in una sfera di sè immensamente più grande. In questo suo *io* più vasto, il suo precedente piccolo *io* ha perduto

i confini; eppure egli ha ancora un *io*, nel quale nemmeno quel suo primo iniziale *io* è totalmente annientato ed estinto. Al limite di tale estensione dell'*io*, egli avverte che questo potrebbe ampliarsi sino ai confini dell'Essere (o Dio), identificarsi con questo, perdendo così, come è avvenuto ad ogni fase dell'allargamento, la determinazione circoscritta del più ristretto *io* precedente, senza però che per tale ampliamento la sua coscienza si estingua e nemmeno sia perduta interamente quella dei suoi più piccoli *io* precedenti, la quale, come una singola onda o goccia nell'ampiezza del mare, pur immersa nella totalità di questo, continua ad esistere.

Del nostro «vero Essere» Schopenhauer afferma l'indistruttibilità per opera della morte, *Unzerstörbarkeit unserer wahren Wesen durch den Tod*. Il

nostro «vero Essere», per lui, è la «Volontà» (di vivere), la quale, finchè persiste, è sempre sicura di riafferrare la vita e il presente, e perciò è indistruttibile. Ma in tale teoria dell'immortalità, fondata sul concepire come nostro vero Essere la Volontà, Schopenhauer si contraddice, come spesso gli accade. Giacchè per lui la Volontà è male, e quindi la nostra indistruttibilità consisterebbe nell'indistruttibilità in noi dell'elemento di male. Per lui inoltre la suprema morale è l'ascesi che mira ad annichilire in noi la «Volontà», e quindi, se questa è il nostro «vero Essere», la suprema morale avrebbe appunto il bel risultato di distruggere la stessa nostra essenza profonda, sicchè l'indistruttibilità, che pure egli afferma con intento di conforto e rassicurazione, sarebbe un premio garantito solo alla malvagità e all'ego-

smo; quanto più uno è egoista tanto più sicuramente potrebbe contare sull'immortalità; la sicurezza di questa ci sarebbe garantita solo dallo stare tenacemente attaccati all'egoismo della Volontà; il buono, invece, il santo si estinguerebbe totalmente. Pure Schopenhauer dice¹²⁸ che con la morte noi entriamo in uno stato (il nostro stato originario, *Urzustand*) che è privo di conoscenza (*erkenntnissloser*), ma non privo di coscienza (*bewusstloser*); ora se questo stato non è privo di coscienza, non può essere la Volontà cieca, e non può che essere l'*io* non cosciente o il fondo incosciente dell'*io*, di cui abbiamo parlato. Inoltre Schopenhauer stesso parla di frequente di «coscienza migliore» o di «anima universale», che perdurerebbe. «La coscienza migliore che è in

128 *Die Welt*, II, L. IV, cap. 41; *Parerga*, II, C. X;

Neue Paralipomena, ed. Grisebach, cap. IX.

me mi eleva in un mondo dove non vi è più nè
personalità nè causalità, nè soggetto nè oggetto.

È mia speranza e mia convinzione che questa
coscienza (soprasensibile, supertemporale) sarà
la mia unica coscienza»¹²⁹. Questa «coscienza»
ancora una volta, non può essere la Volontà.

D'altra parte Schopenhauer scrive ancora: «Ciò
che si afferma in noi come volontà di vivere è pur
ciò che nega questa volontà e si libera per que-
sto mezzo dell'esistenza e dei suoi dolori: se ora
noi quest'ultima qualità la consideriamo come al-
cunchè di diverso e di separato da noi, poichè noi
siamo la volontà di vivere che si afferma» e se la
chiamassimo Dio, «essa non designerebbe tutta-
via che un x incognita della quale solo ci è nota la
proprietà negativa, che essa nega la volontà di
vivere come noi l'affermiamo; e che quindi è per
129 Par. u. Par., § 39.

questo diversa da noi e dal mondo, come per altra parte è poi di nuovo *una con questo e con noi* in quanto *ciò che afferma può poi essere anche ciò che nega*, non appena lo voglia»¹³⁰. E prima Schopenhauer aveva detto: «Die Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben ist ein blosses *Velle* und *Nolle*. Das Subjekt dieser Beiden *actus* ist Eines und dasselbe, wird sogleich als solches weder durch den Einen, noch den andern *actus* vernichtet»¹³¹. Da ciò risulta chiaro quale è la cor-
130 N. Paral., § 377.

131 N. Par. § 396: e cfr. anche *Taccuino 1822*,

24. *Viaggio in Italia*, trad. it., pp. 99-100. *Par. u. Par. II*, § 161. L'affermazione e negazione della volontà di vivere è un mero *Velle* e *Nolle*. Se il soggetto di entrambi questi atti è uno e il medesimo, come tale non viene annullato nè dall'uno, nè dall'altro atto.

reazione indispensabile della dottrina schopenhariana affinché in essa, l'*Unzerstorbarkeit*¹³² sia conforto al buono e non premio al malvagio. Cioè l'essenza, la cosa in sè, il noumeno è, non Volontà di vivere, ma un *quid* che si manifesta come volontà di vivere e come sua negazione o Nolon-tà (in noi come egoismo e moralità). Non la Volontà, ma questo *quid* è la cosa in sè. (È una correzione analoga, ma non identica, di quella apportata allo schopenhauerismo da v. Hartmann). Il nostro «vero Essere», adunque, che possiede, come Schopenhauer riconosce, l'*Unzerstorbarkeit*, non può dunque essere il tumulto di brame e di passioni della Volontà, ma solo il sottosuolo basilare, raccogliendoci nel quale nelle ore calme, riposare e tranquille, sentiamo che in esso veramente consiste il nostro fondo essenziale,
132 Indistruttibilità.

quel nostro fondo racchiuso e nascosto di coscienza attenuata e diffusa in luce tenuissima, di cui mi sono indugiato a parlarti. E forse, ancora, questo, meglio che, come Spinoza pensava, le idee eterne in cui ci immedesimiamo, quell'*aliquid*, di cui egli diceva: «mens humana non potest cum corpore absolute destrui, sed eius aliquid remanet quod aeternum est»; aggiungendo a prova che, non ostante tutto, «nihilominus sentimus experimurque nos aeternos esse»¹³³.

Tutta questa lunga argomentazione non ti tranquillizza riguardo alla dispersione della tua coscienza e non ti rende fiducioso circa la tua (per 133 Eth., V, Prop. XXIII e Sch. La mente umana non può andar distrutta completamente con il corpo, ma qualcosa di essa rimane, che è eterno.... nullameno sentiamo e sperimentiamo di essere eterni.

usare l'espressione di Fechner) «vita dopo la morte»?

XXII.

A dirti il vero, non sono mai riuscito a capire come molte religioni possano elencare tra i loro precetti l'amore. Dico «precetti», non doti spirituali o sentimenti e disposizioni morali d'alto valore, perchè tra queste, come è ovvio, l'amore va certamente annoverato. Ma tra i «precetti» no. Anzitutto, l'amore è un sentimento indeterminato e indeterminabile, di cui non si può nè stabilire nè prescrivere, nè conoscere, nè decifrare la direzione, il limite, la potenza. Ma poi – ed è questa l'obiezione essenziale – si tratta d'un sentimento che non possiamo a volontà suscitarcì, che non possiamo imporre a noi stessi con un atto di volontà, sentimento che sorge e cessa per forza propria, di sua spontaneità, a sua posta, e quindi tipica-

mente non comandabile. Come è possibile e ragionevole farne un «precetto»?

Un'altra virtù, sì, è comandabile. Ed è una virtù che riassume in sé tutte le virtù; o, più precisamente, è la virtù unica. Questa virtù è la giustizia. L'essenza della giustizia sta nel mantenere imparziale tra te e l'altro la bilancia del tuo giudizio; nel considerare l'altro uguale a te, nel sentire che vale come te, che ha diritti pari ai tuoi. La giustizia scaturisce dalla voce, che irrecusabilmente ognuno ode dentro di sé, qualora non la soffochi con sofismi, la quale dice: se tu hai questo, anche egli, anche l'altro, ne ha diritto, perché anch'egli è uomo al pari di te. Nella giustizia è quindi compreso il non volere avere di più, la condanna della *πλεονεξία*¹³⁴, il sapere e volere limitarsi, il reprimere i desideri e le passioni, non-

134 Cupidigia.

chè lo zelo per ogni miglioramento politico e sociale. È perfettamente vero il pensiero di Schopenhauer: «Il più alto grado di questa giustizia del sentimento, grado che però è sempre già congiunto con la vera e propria bontà, il cui carattere non è più semplicemente negativo, giunge sino al punto che si mettono in dubbio i propri diritti su di una sostanza ereditata, si vuol mantenere il corpo solo con le proprie forze psichiche o corporali, si sente ogni prestazione di servizio da parte di altri, ogni lusso, come un rimprovero, e da ultimo ci si dà in braccio alla povertà volontaria¹³⁵».

Nella giustizia sono contenute tutte le benefiche conseguenze che si vogliono far scaturire dall'«amore», come la tolleranza dei difetti altrui, la sopportazione delle ingiurie, il giudizio indulgente circa la condotta degli altri, la volontà di

135 *Die Welt*, I, § 66.

non condannare gli altri anche per loro evidenti malefatte e di pensare invece a correggere se stessi. Quale è, infatti, la frase che spontaneamente si usa quando si vuol richiamare taluno ad applicare in un caso determinato una di queste virtù? La frase è: «sii *giusto*; anche tu»....

Nella giustizia si comprendono dunque tutte le virtù personali e sociali. Giustizia è rettitudine. E tu non intenderai mai la parola δικαιοσύνη, nel senso in cui l'usavano i Greci e particolarmente Platone nella *Repubblica*, dove dice che essa è la virtù non già esclusivamente propria dell'una o dell'altra parte dell'anima e rispettivamente dell'una o dell'altra classe della società, ma comune a tutte quelle parti e queste classi, e consistente in ciò che ciascuna parte dell'anima e ciascuna classe sociale attenda ad adempiere il

compito suo senza intrudere in quello delle altre, non intenderai mai, dico, il senso della parola δικαιοσύνη, se non vi darai mentalmente, non già il significato di «giustizia», nel senso strettamente legale della parola, ma il significato di «rettezza», il significato più ampio che cerco di descriverti.

Nella giustizia si comprende infatti per di più anche l'equanimità o la rassegnazione consapevole alle sventure o tolleranza serena di esse, nascente da quel senso profondo appunto di giustizia che ci fa avvertire come le disgrazie che ciascuno di noi subisce siano la giusta punizione delle sue pecche; come il male che tu hai commesso sia così grande che supera i dolori che ti hanno colpito; come, se non altro nella realtà presa globalmente, domini quella che, ancora, Scho-

penhauer chiama la «giustizia eterna», per cui tante sono le colpe dell'Essere totale e tante le pene che esso sopporta, e per cui (com'egli dice) se si potessero mettere su di un piatto della bilancia tutti i dolori del mondo e sull'altro tutte le colpe del mondo i due piatti rimarrebbero in perfetto equilibrio¹³⁶.

Ma questo è un senso profondamente religioso, una concezione e una valutazione religiosa della realtà. Anche questo senso di alta religiosità scaturisce dunque dalla virtù della giustizia. La giustizia è perciò *la* virtù e *la* religione.

Avverti poi che quel carattere il quale, secondo Kant, è il solo che attribuisca a un'azione la qualifica di morale – cioè l'essere l'azione compiuta indipendentemente dall'inclinazione sensibile e solo per rispetto al dovere, ossia per una razionale

136 *Welt*, I, 63.

comprensione di questo e un razionale ossequio a questo – tale carattere solo la giustizia, l'operare secondo giustizia e per giustizia, la riveste. L'«amore», invece, consiste essenzialmente appunto nell'inclinazione sensibile.

Ricordati da ultimo le profonde parole di Fichte e vedi di comprenderle fin nel loro più intimo senso, anzi di spremene fuori il significato denso e pieno di ampi riflessi che esse contengono: «No, principe, tu non sei il nostro *Dio*. Da *lui* noi ci attendiamo la felicità: da *te* la protezione dei nostri diritti. Tu non devi essere verso di noi *benigno*; tu devi essere *giusto*»¹³⁷. Cioè, Fichte vuol dire: non atti di arbitraria benevolenza (perchè nell'*arbitrio*

137 *Züruckforderung der Denkfreiheit von den*

Fürsten Europas die sie bisher unterdrückten.

Vorrede in fine In *Sammtliche Werke*, hrsg. v. I.

H. Fichte, vol. VI, Berlino, 1845, p. 9.

di fare del bene è incluso implicitamente anche l'*arbitrio* di fare del male) ma il riconoscimento del nostro diritto vogliamo da te. Ossia non «amore», ma giustizia.

XXIII.

«È più facile a un cammello passare per la cruna d'un ago, che ad un ricco entrare nel regno di Dio» (*Mt.*, XIX, 24; *Mc.*, X, 25; *Lc.*, XVIII, 25).

Chissà quante volte tu hai udito questo versetto e quante volte tu stesso l'hai ripetuto! Pure, io non sono sicuro che tu ne abbia penetrato tutto il significato.

Raffigurati due sorta di ricchi. Uno che sperpera e scialacqua allegramente la sua sostanza, la fa amministrare dal suo notaio o dal suo intendente, non se ne occupa che per percepire il reddito e consuma questo in ogni sorta di divertimenti e godimenti leciti e illeciti. L'altro regolato e morigerato, buon padre di famiglia, che accudisce diligentemente alle cose sue, ogni sera fa i suoi

conti di cassa, tutto il giorno sorveglia e dirige attentamente lavori delle sue campagne, cura il loro miglioramento, procaccia di farle sempre più redditizie e di lasciare così i suoi figli in situazione economica ancora migliore; e ciò senza essere avaro nè sfruttatore, ma essendo anzi, quando può farlo senza suo danno, benevolo con tutti. Quale di questi due ricchi è più lontano dal regno di Dio?

Se tu rispondi (ed è forse questa la risposta che ti viene dalle labbra) che è il primo, non hai penetrato il significato della sentenza di Gesù.

Il primo dei due ricchi sperpera la sua sostanza in godimenti leciti ed illeciti, e in ciò opera male. Ma la sua sostanza, la sua proprietà, la sua ricchezza non è diventata il suo padrone, l'interesse tipicamente terreno che si sia insignorito del suo spi-

rito e lo tenga totalmente o assai prevalentemente assorbito in sè. Egli scialacqua; ciò vuol dire che proprietà e ricchezza in se stesse egli le sente come senza importanza essenziale, a cui non c'è da stare tenacemente attaccati, che è il caso di gettare via senza pensarci troppo su: cose transeunti ed effimere che si godono finchè si hanno, senza preoccuparsi del non averle, e il cui carattere di transitorietà e di scarsa rilevanza egli mostra di avvertire sensibilmente col fatto di sperperarle. La massima profondamente religiosa con cui si deve esser pronti a rassegnare ogni bene terreno «tu ce l'hai dato e tu hai diritto di togliercelo», egli, in certa guisa e a modo suo, la fa propria. La ricchezza per lui non è diventata Mammona.

Ma pensa all'altro ricco. Egli non sciupa, non

ozia: lavora. Pur essendo ricco e potendo oziare, egli sente il dovere di lavorare, di adempiere la sua «funzione sociale» di proprietario fondiario, di direttore di grande industria e simili. Egli vede in ciò la sua virtù, di cui, all'occasione, penserebbe di poter a buon diritto gloriarsi. Impiega le sue giornate nelle sue campagne, nelle sue officine o sui suoi libri dei conti. Le messi delle sue terre, i suoi frutteti, le macchine della sua industria sono diventate l'anima sua, o l'anima sua, è diventata quelle cose ed unicamente quelle. Esse sono per lui la vera realtà permanente e sostanziale, la realtà che forma tutta la sua vita e, senza di cui questa crollerebbe. Può darsi che egli adempia scrupolosamente i suoi «doveri religiosi», che sia credente, ossia creda di esserlo. Ma in verità dal regno di Dio egli è mille miglia più lontano del pri-

mo. Poichè credere nel Regno di Dio vuol dire ritenere che *mere* idealità, *puri* valori spirituali, posseggono cento volte più realtà che non ciò che si tocca con mano, campi, case, macchine: ritenere che tutto questo è transitorio e parvente, quelle permanenti e reali. Ed egli, per quanto creda di credere in Dio, non riuscirebbe, nemmeno a prezzo di qualsiasi sforzo mentale, ad avvertire le cose tangibili, le *sue* cose, il *suo*, come vane ombre, e come vera realtà e sole cose essenziali e importanti il pensiero che si sforza di darsi un'interpretazione del fondo dell'universo e della ragione dell'Essere, di comprendere quale sia in esso il destino della propria individualità, di determinare quale visuale e stile di vita sia in conformità da abbracciare: l'ansia per i supremi destini etici umani; la passione per la giustizia del regno

di Dio¹³⁸ anche contro la giustizia temporale, passione che induca razionalmente a fornire per essa azioni, pur non vedendo che – grano di miglio, nel mare – esse possano contribuire al suo trionfo. Queste le «res aeternae» di Spinoza; questo il «regno del Cielo o di Dio» del Vangelo; questo l'*altromondo*. Credere nel regno di Dio vuol dire compiere la *periagoghé*¹³⁹ che voleva Platone, voltarsi «*con tutta l'anima*»¹⁴⁰ dal mondo delle cose, ossia delle ombre, al mondo delle idee, degli ideali, dei valori spirituali, a questo che è il solo *altromondo*; trasumanarsi in questo, vederlo dinanzi a sé come più solido e consistente delle cose che si toccano con le mani e vedere insieme e di conseguenza il mondo di queste cose

138 Mat., VI, 33.

139 Rivolgimento.

140 *Rep.*, 518 C.

svaporare in un vuoto fantasma. Ed è possibile che il secondo ricco ne sia capace? Che abbia il senso vivo della realtà di quell'*altromondo* come più solida e presente della realtà di questo mondo visibile? Che possenga cioè quella che gli scrittori inglesi con efficace e intraducibile parola chiamano *otherworldiness*? Che senta la sua proprietà, la sua officina, la sua industria, i suoi campi, le sue case, le sue messi, le sue macchine, i suoi libri dei conti – tutte cose che per lui sono così essenzialmente reali e importanti, anzi nell'attendere diligentemente alle quali egli ritiene fermamente consistere la sua «virtù» – come cose di nessun conto, indifferenti, contingenti, di cui non c'è da preoccuparsi, su cui non c'è da mettere il cuore, la cui sottrazione o il cui venir meno nulla importa per la vita vera? È impossibile. In

prima linea ed essenzialmente impossibile appunto perchè egli è sicuro che la sua «virtù» sia l'occuparsi attivamente di ciò, ossia perchè il regno di Dio, egli non sa nemmeno che cosa sia: non sa, cioè, che la via ad esso – al mondo dei valori spirituali ravvisato come realtà più sostanziosa del mondo delle cose materiali e del nostro padroneggiamento di queste – sta anzitutto nello spezzare il proprio attaccamento a quegli oggetti, nel curare amorosamente e nel far prosperare i quali egli è certo consiste la sua «virtù». Egli non è avaro, è benefico, caritatevole. Ciò a nulla gli giova. Pel regno di Dio è perduto. È perduto, proprio per l'onesto e virtuoso amore che ha alle cose sue, alle sue proprietà. Tanto l'altromondo è fuori della sua vista, lontano dai suoi occhi, che, tutto preso dalle cose sue, dalle sue cose terre-

ne, spesso dimentica persino che ha da morire. Era un proprietario che Orazio con melanconica ironia ammoniva «sepulcri immemor, struis domos»¹⁴¹: ti occupi a pensare di costruir case, impiantare fabbriche, avviare industrie, comperare un nuovo automobile (o anche acquistare altri libri o cominciare a scriverne ancora uno), e ti dimentichi che sei alla vigilia della morte. – Buon padre di famiglia, amministratore inappuntabile, uomo onesto, soccorrevole, la sua proprietà e la sua ricchezza sono i padroni del suo spirito, sono diventati tutto il suo spirito, o questo quelle; gli sono Mammona. Per quale altra ragione mai può dire *l'Imitazione di Cristo*¹⁴² «compediti sunt omnes proprietari», «tutti i proprietari sono in ceppi»,
141 Odi, II, XVIII. Immemore del sepolcro, costruisci case.

142 III, XXXIII.

nei ceppi con cui la loro proprietà, solo perchè incatena in essi l'attenzione e l'interesse profondo, paralizza la loro vita spirituale?

Ecco il significato del versetto evangelico. È l'impossibilità per il ricco, morigerato ed attivo, sobrio e sistemato, che si consacra tutto e volenterosamente a lavorare attorno al suoi averi, di stornare appunto da questi la sua anima, di avvertirli quali cose di nessuna serietà, quali un oggetto di giuoco, del giuoco della nostra vita, secondo voleva Epitteto¹⁴³; è questa impossibilità, radicata nell'idea che il darsi cura onestamente di tutto ciò è la virtù; è tale impossibilità, l'impossibilità di sentire (come dice uno degli scrittori di lingua inglese, cui si è fatto riferimento, l'americano P. E. More) che *otherworldliness* e moralità sono una cosa sola: è siffatta impossibilità che quasi

143 *Diss.*, II, V.

certamente preclude al ricco l'entrata nel mondo delle «idee» o dei valori spirituali percepiti come più importatiti, sostanziali, tangibili, che non il mondo degli oggetti materiali: – *ossia* nel regno del Cielo o di Dio.

Consideri i tuoi eventi e le tue vicende, le tue fortune o le tue sfortune – la prosperità o la rovina dei tuoi raccolti, il buon avviamento o il cattivo esito della tua professione o carriera, la tua vittoria o sconfitta in un concorso, il successo o l'insuccesso d'un tuo libro, la tua buona salute o la tua malattia, la tua vita o la tua morte – come cose fortemente marcate e scolpite, come picchi o vette ben visibili in lontananza, come accidenti che meritano, se tu ne parli o se pur vengano momentaneamente percepiti, di interessare o impressionare gli altri, qualunque altro, il mondo?

Sei irreligioso. Tutti quei tuoi eventi devi imparar a considerarli come apparirebbero all'occhio di Dio che guarda dal fondo più lontano dell'immensurato universo, d'al di là della nebulosa di Andromeda, d'oltre tutte le «emanazioni»: – o come essi conteranno fra mille anni. Allora soltanto ti vedi nel tuo vero essere. Ti strappi dal centro del tuo *te*. Sei sul piano del Tutto o di Dio; Allora vedi che sei *quello che sei*: quello che sei, cioè non durante un momento effimero, il momento della tua vita, ma quello che *sei* permanentemente, ossia quello che permanentemente *sarai*, che *sarai* agli occhi degli uomini d'un cinquantennio, d'un secolo, d'un millennio di poi, agli occhi del corso umano: cioè un nulla. Un nulla e meno d'un nulla nell'enorme ciclopico corso del Tutto. Questo vive ed è, non tu. Questo corso eterno, questo tra-

scorrere di tutto, che è Dio. Che cosa sei in Lui?
In questo Dio e nelle sue mani sei meno d'un guscio di noce sull'oceano.

Perciò, anche: ti prepari un fastoso sepolcreto di famiglia, con tombe ornate, con iscrizioni commemorative, commoventi, laudatorie, magniloquenti, magari con monumenti, statue, busti, per «eternare» la memoria dei tuoi e di te? Sei irreligioso. La volontà del Tutto o Dio è che te e la tua memoria (e così i tuoi e la loro memoria) siano polvere e vadano dispersi come polvere nel corso oceanico totale. Sforzandoti, e invano, di fissare, fermare, far permanere ciò che il Tutto o Dio, vuole che trapassi, sparisca, sia polvere e si disperda come polvere, tu cerchi, e invano, di operare contro il volere di Dio: invano, perchè nè tombe, nè monumenti servono, dopo poco, a

conservare la memoria, cioè a ostacolare il decreto di Dio che ogni momentanea individualità sia polvere e si disperda come polvere, sia sepolta nella dimenticanza e nel nulla.

Spesso ti sarà accaduto, avendo perduto di vista per anni un tuo conoscente, se improvvisamente egli ti ritorna in mente o se in una conversazione odi ricordare il nome, di esclamare: «A proposito! Che n'è del tale? È vivo o morto?». In questo caso, tu, rispetto a lui, rappresenti il Tutto, gli occhi del Tutto, sei l'Altro, per il quale non è cosa saputa e nota nemmeno se egli sia vivo o morto. Ma rispetto ad un altro, cioè, ancora, al Tutto, tu stesso ti trovi nella medesima situazione di lui: quegli che non si sa nemmeno se sia vivo o morto, sei tu.

Nel corso del Tutto, nella Realtà, cioè in Dio, le

tue vicende sono di nessuna importanza. E poiché tu sei le tue vicende, di nessuna importanza sei tu. Martellati in capo questa intuizione. Fatti diventar questa la tua visuale permanente. Capiisci allora che cosa significhino veramente *adiafora*¹⁴⁴ e *atarassia*¹⁴⁵ degli Stoici o la «santa indifferenza» dei mistici cristiani.

Non è forse così? Quando leggi parole quali quelle di Marco Aurelio: «Oramai la terra ci ricoprirà tutti quanti siamo; e poi anche la terra si trasformerà, e poi si trasformerà quello ancora in che si sarà trasformata la terra: e quest'altro ancora di nuovo, all'infinito. Davvero chi ripensa a un cotale incalzarsi di mutamenti e di moti e alla rapidità con che si succedono, non può essere

144 Indifferenza.

145 Imperturbabilità.

che del tutto non disprezzi ogni cosa mortale»¹⁴⁶.

«In tanta caligine, in tanto lezzo, in un tal flusso continuo e della materia e del tempo e del moto e di quanto è in moto, qual cosa v'abbia che meriti la nostra stima, o anche pur solo la nostra premura, io nol so immaginare nè vedere»¹⁴⁷. «Il durar poco è comune a tutte le cose. Ma tu le fuggi o le cerchi come se avessero a durar sempre.

Ancora un poco e chiuderai gli occhi; e a quello che ti comporrà sul rogo, altri farà le esequie»¹⁴⁸ – quando leggi parole quali queste, non è come ti si squarciasse un velo, ti balenasse un lampo di luce? Non esclami: «che verità!»? Ma poi il velo torna a calarti sugli occhi, la luce ti si offusca di nuovo, la vita consueta ti riprende e ti riappare

146 IX, 28.

147 V, 10.

148 X, 34.

ancora come l'unica cosa seria, solida, consistente, su cui si può e si deve contare, per la quale e nella quale merita bene di operare, industriarsi, lottare, contendere, affaticarsi, fare piani, fondare speranze.

Ma l'atteggiamento religioso sta unicamente nel tenerti ogni minuto chiare e ferme dinanzi quelle verità, o almeno nel recartele due volte al giorno, mattina e sera, vivamente e tangibilmente presenti.

Bàdati. Sei ogni giorno tu ti cogli a pensare un'ora prima al pranzo che mangerai, e magari a discutere e sistemare in mente la nota delle vivande che ordinerai alla tua tavola d'albergo; se ti cogli a raffigurarti con pregustato piacere ed impazienza la sigaretta che fumerai dopo pranzo, o il bicchiere, la chiacchierata, la partita della sera

con gli amici, tu hai degli idoletti giornalieri, che, meschini come sono, pure, l'uno o l'altro in successione continua, ti tengono schiavo. O meglio, sono funicelle che ti tengono legato in ogni membro; chiodi che ti tengono confitto alla croce della consuetudine. Se la sensazione netta (e con essa la meraviglia, il disgusto e la ribellione) del dominio che quegli idoletti hanno preso nel tuo spirito e dei vincoli che essi hanno a poco a poco attorno a questo annodati, ti sopraggiunge, allora comprendi la portata del comando evangelico «non siate ansiosamente solleciti»....¹⁴⁹, il risultato a cui esso mira, e che, se eseguito, ottiene; nonchè la ragione e la profondità psicologica e morale del consiglio di Epitteto: «Esaminandoti bene addentro da tutte le parti, strappa via da te quanto più puoi».

149 *Mat.*, VI, 25, *Luca*, XII, 22.

Tu mi hai scritto profondamente addolorato per le disperate condizioni di salute del tuo amico. Lo compassioni. «Gli hanno diagnosticato – mi scrivi – un tumore all'intestino. Poveretto! Non si salva più».

Come si vede che sei inesperto di seria meditazione; che sei soggetto alla «distrazione» contro cui mettono soprattutto in guardia i libri di edificazione religiosa, che non hai l'abitudine di pensare nemmeno al primo, certo il più positivo, dei quattro «novissimi», che non sai renderti seriamente presenti i comuni destini umani!

Non si salva più! Poveretto!

Quasichè si trattasse di cosa che tocca *lui*, e compassionando la quale, tu, che ne sei fuori, esprima un sentimento d'altruistica bontà d'animo, di disinteressata carità, di commossa pietà

per una disgrazia che è *d'altri*.

Non si salva più.

Egli. Perchè ha un tumore all'intestino. Ma pensaci. E *tu*, che non l'hai, forse ti salvi?

XXIV.

Tu rinnovi l'antico lamento, quel lamento che Voltaire in *Zadig* (VIII) esprime così: «O virtù, a che mi hai servito? Tutto ciò che io ho fatto di bene è stato per me una fonte di maledizione. Se fossi stato cattivo come tanti altri, sarei felice come loro». Quel lamento, che, assai prima, erompeva dal petto angustiato di Giobbe: «Il mio viso è rosso di pianto, l'ombra di morte mi vela le palpebre. Eppure, le mie mani non commisero mai violenza, e la mia preghiera fu sempre pura»¹⁵⁰. Tu sai di camminare nel sentiero della rettitudine, e ti vedi tribolato e percosso. Ti domandi: «perchè? perchè l'ingiustizia d'un tale destino»? Perchè? Eccoti la risposta. Perchè sei aperto a

150 XVI, 16.

Dio e chiuso al Demonio.

Tu hai il tuo cuore chiuso al Demonio, al Signore di questo mondo: all'avidità, alla falsità, alla frode, al cinismo, alla doppiezza, all'ipocrisia, all'adulazione, alla bassezza, alla viltà, alla menzogna contro la tua coscienza; chè questo, e nient'altro che questo, è il Demonio. Il Demonio è buono e soccorrevole. A chi gli apre il cuore, concede largamente i suoi favori: tutti quei favori che prometteva anche a Gesù quando «lo menò seco sopra un monte altissimo, gli mostrò tutti i regni del mondo e gli disse: io ti darò tutte queste cose, se prostrandoti qui, tu mi adori»¹⁵¹. Ma tu stai verso il Demonio in attitudine di tenace negazione. Sei verso lui come un ateo ostinato e irriducibile rispetto a Dio. Ti chiudi a lui, lo respingi da te. Se tu gli spalancassi le porte della tua anima, egli
151 Mat., IV, 9.

sarebbe pronto a beneficarti. Ma come può farlo se tu gli stai cocciutamente serrato? La buona volontà del Demonio resta annullata dalla tua attitudine di irremovibile resistenza contro di lui. Invece hai il cuore aperto a Dio; al senso di giustizia, che ti fa soffrire anche se la vedi violata in altri, all'amore per gli uomini i cui dolori diventano il tuo dolore, al bisogno profondo di veder prevalere il diritto e lo spirito di bontà, all'aspirazione alla fraternità umana, al rispetto per la tua coscienza, per le sue convinzioni profonde, per la sua voce inestinguibile: chè questo e nient'altro che questo è Dio. Tu sei aperto a Dio; e Dio entra in te. Ma egli non è Signore di questo mondo. Quelli che gli si aprono egli li prende a suo servizio, e richiede loro di soffrire e morire in questo suo servizio senza ricompensa, o con questa so-

la ricompensa: «Ecco io ti ho posto al cimento, ma non già come l'argento; io ti ho affinato nel fornello dell'afflizione»¹⁵². Poichè tu hai il tuo cuore aperto a Dio e chiuso al Demonio, per ciò tu soffri nella sua difficile e penosa milizia, perciò sei disgraziato e percosso.

Prova a cambiare. Prova a chiudere il cuore a Dio e ad aprirlo al Demonio. Sii avido, accaparratore, falso, sleale, servile, astuto, versipelle, senza scrupoli, opportunista, adulatore, cioè demoniaco. Il Demonio allora farà piovere su di te ogni balsamo e ogni fortuna.

Ah, tu mi dici che non puoi? Lo so. Non ne sei capace. È cosa più forte di te. Ti manca la grazia, la grazia demoniaca. Non riesci a darti al Demonio, ad aprirgli il tuo cuore. Ma allora il Demonio, il Signore di questo mondo, come può, non
152 Isaia, XLVIII.

ostante la sua buona volontà, elargirti, secondo sarebbe disposto a fare, i beni di questo mondo? Come lo può, se tu ti chiudi a lui, se non gli dà accesso in te, se sei tu che lo respingi da te volontariamente e deliberatamente?

Sei un peccatore indurito contro il Demonio. Alla voce del Demonio la tua coscienza è irrimediabilmente sorda. Questa è la ragione per cui sei colmato di traversie e abbeverato di fiele.

XXV.

A che scopo? Forse nessuna immortalità personale ti aspetta....

Tu mi rispondi: che monta? Io ho già rinunciato e rinuncio al mio *io* personale, non mi importa che esso svanisca definitivamente nel nulla, ho identificato il mio *io* con alcuni grandi valori spirituali, con alcune eterne idee etiche, l'immortalità delle quali soltanto mi sta a cuore, e nell'immortalità delle quali mi sento sin d'ora, e ciò basta ad appagarmi, immortale anch'io, dal momento che ciò che v'è di essenziale in me non è più se non una cosa sola con esse.

Ma bada. Può altresì darsi che l'universo sia in balia di cieche leggi, di forze meccaniche e del caso; che nulla in esso risponda alle esigenze del

tuo spirito; che quindi anche quei grandi valori spirituali con cui tu hai identificato il tuo *io*, che tu stimi eterni e infallibilmente vittoriosi, se non oggi almeno nel futuro, siano invece destinati a soccombere per tutta una lunga *êra* storica o per sempre; e che tu debba perciò morire non solo nel tuo *io* personale, ma altresì nei grandi motivi ideali, con cui, rinunciando a quello, ti eri immedesimato e nella cui eternità o nel cui trionfo avvenire speravi di conseguire, poichè essi erano diventati te e tu loro, almeno questa forma impersonale di immortalità. Può darsi che tu debba aver la sconsolata sensazione che, pressochè contemporaneamente a te, muore tutto un mondo di idee, quel mondo con cui era congiunto, e quindi, in un certo senso, se esso ti fosse sopravvissuto, avrebbe reso immortale il tuo *io*. Può

darsi che tu debba avvertire che muore così tutto di te e debba quindi sentir calare sul tuo spirito la stessa tenebra che si dice incomba sullo spirito degli ultimi Pelli Rosse, pel fatto che, pur senza soffrire individualmente nessun tormento o conculcazione, essi hanno l'oscuro divinamento che per l'azione d'irresistibili forze sociali, la loro razza è condannata a un prossimo totale spegnimento.

Tu non hai in questo caso nessuna speranza nè d'un'immortalità personale e d'una ricompensa al di là, nè dell'immortalità impersonale nei valori spirituali con cui il tuo *io* si era fuso. E allora?

Ah, ma io indovino già la risposta che tu stai per darmi. La vedo balenare nel tuo sguardo. Tu mi rispondi che, non ostante ciò, rimarrai fermo a lato di questi valori spirituali quantunque possa

sembrarti probabile o certo il loro tracollo. Vi rimarrai anzi, per questo appunto, più fermo. Perché, solo quando, convinto della loro caduta, ti conservi ugualmente fedele ad essi, la tua azione viene a brillare ai tuoi stessi occhi di perfetta purezza. Azione veramente disinteressata, non egoistica, non suscitata da alcun movente personale, diventa solo allora questa tua: serbarti aderente a quelle che ti appaiono come le più alte essenze spirituali (il regno di Dio), pur nella totale disperazione, sia che il fondo dell'universo vi corrisponda, sia che esse possano sopravvivere e affermarsi.

Tu agisci allora e solo allora senza aver per egoistico motivo determinante il compenso d'un paradiso di qualsiasi specie, non il paradiso vero e proprio dell'immortalità personale e nemmeno

l'impersonale metafisico paradiso del futuro trionfo in gloria delle essenze ideali per cui sei vissuto, e in queste di quel tanto di te che fu esse. Così attui in pieno quello che è il precetto fondamentale più o meno chiaramente espresso d'ogni religione, e su cui con maggior determinazione e forza insiste la *Bhagavad-Gîtâ*: agire senza riporre alcuna speranza nel frutto dell'azione¹⁵³, e rinunciando ad ogni attaccamento ai risultati di essa¹⁵⁴.

153 III, 31; IV, 20; VI, 1.

154 XVIII, 9.

XXVI.

Vi sono periodi, frequenti e lunghi, nella storia del mondo, nei quali le forze di Dio soccombono alle forze del Demonio. In questi periodi, Dio ha bisogno di soldati che reggano al peso della ritirata o provvisoria sconfitta, che salvino il materiale da guerra, che cerchino di evitare che il rovescio si muti in disfatta, che conservino e portino con sè i mezzi e i germi per la riscossa futura. Tempi dolorosi. Se tu ti trovi a vivere in uno di essi, ricava la tua consolazione dal sentire di essere un siffatto aiuto di Dio e di appartenere alla piccola schiera disperata di cui Dio ha bisogno per il futuro. Se Egli ti ha collocato in un posto penoso, non è per cagionarti del male; ma per le necessità della battaglia, come non può a meno di fare un gene-

rale. Poichè anch'Egli fa la guerra, la guerra contro il Demonio, e per questa guerra ha bisogno di soldati pronti a soffrire e a morire. Perciò resisti, sopporta, rimani saldo. Allora vedrai avverarsi la promessa; «chi avrà perseverato sino alla fine sarà salvato»¹⁵⁵; «in premio della vostra costanza avrete la vita»¹⁵⁶; «sii fedele anche a costo di morire, e io ti darò la corona della vita»¹⁵⁷. Non che queste parole debbono farti aspettare una vittoria o una salvezza esteriore. Ma salverai interiormente almeno te stesso; e farai trionfare Dio almeno in te.

Prendi la tua ispirazione da quel mirabilmente profondo rame di Dürer, *Cavaliere Morte e Diavolo*. Austero e triste, ma deciso e risoluto, il ca-
¹⁵⁵ *Marco*, XIII, 13; *Mat.*, XXIV, 13.

¹⁵⁶ *Luca*, XXI, 19.

¹⁵⁷ *Apocal.*, II, 10.

valiere prosegue, impassibile e imperturbato, il suo cammino tra la Morte e il Demonio, senza lasciarsi deviare e muovere nè dall'una nè dall'altra.

XXVII.

Tu mi chiedi se non abbia anch'io una credenza religiosa e quale sia. Certo, ne ho una. Perchè per ognuno c'è un Dio in cui crede, come per ognuno c'è un Dio che respinge. Quale sia la mia fede, te lo voglio esprimere nella forma seguente. Afferrare i beni del mondo a costo di bassezze e vigliaccherie, tradimenti e slealtà, sacrificio del senso di verità e di giustizia, della coscienza, della dignità, del rispetto a se stesso, è ritenere che questa vita visibile e tangibile è tutto, e che un'altra realtà, una realtà spirituale, un mondo di valori spirituali non esiste o non ha la menoma importanza, cioè che non esiste Dio.

Tener fermo alla verità, alla giustizia, al bene, ad ogni altro profondo motivo etico e spirituale, pur

venendo a causa di ciò spogliati dai beni del mondo, è ritenere che *questa* realtà che si vede e si tocca, sia nulla in confronto di *un'altra* realtà invisibile, quella costituita da quei motivi ideali, e che quest'ultima sia quella che possiede la vera esistenza; cioè è ritenere che esista Dio.

Perciò i veri senza Dio assai più che quelli che bruciano le chiese o fanno propagande di ateismo, sono coloro che respingono da sè questa irradiazione di motivi o valori spirituali, queste «onde», in cui soltanto si estrinseca l'essere di quella profonda «energia», non sostanza, di carattere spirituale, che è Dio; sono coloro che valutano i loro interessi terreni più dell'umanità, della giustizia, della verità, del bene, di queste grandi correnti o «forze» ideali, in cui Dio consiste; sono coloro che, pur dicendo di credere o credendo di

credere, frequentando le chiese e patrocinando la religione, traditori del loro *io* più alto, non si arrestano dinanzi a nessuna rinuncia morale pur di poter conseguire la prosperità esteriore.

La vera religione, la vera credenza in Dio, è la credenza nella realtà di valori morali e spirituali. Sono nient'altro che questi valori che in teologia assumono il nome di Spirito di Dio.

Se vuoi persuadertene meglio riportati col pensiero al tempo della schiavitù e dei gladiatori, o al tempo in cui, nell'impero bizantino, nell'impero turco, nelle invasioni barbariche, gran parte dell'umanità soffrì per anni o per secoli sotto consuetudini di vita collettiva assurde e crudeli. Che cosa poteva significare per un uomo d'allora credere in Dio? Unicamente aver ferma fede che ciò *dovesse* scomparire; fede tenace anche se si ve-

devano quelle istituzioni o pratiche saldamente radicate nel passato, ramificantisi verso l'avvenire, volute dai più, permanenti: – perchè aver fede che ciò *dovrebbe* scomparire, anche se di fatto non scompare, era aver fede che *dovrebbero* prevalere la giustizia, il diritto, l'umanità; cioè che esiste Dio, perchè Dio non è altro che questo *dovrebbe*, che questa *condizionale*, ideale, esigenza del trionfo del Bene, della caduta del Male; che il condizionale: Ciò che dovrebbe essere, indipendentemente dal fatto che esso si trasformi in un Sarà.

Chi, quando il Male trionfa e trionfa saldamente e permanentemente nel mondo, aderisce al Male, quasichè il Male pel fatto del perdurare diventasse Bene, è il vero senza Dio. «Guai a quelli che dicono che il Male è Bene e che il Bene è Male e

fanno delle tenebre luce e della luce tenebre,
dell'amaro il dolce e del dolce l'amaro!»¹⁵⁸. È cre-
dente in Dio solo colui che intende e fa proprie le
parole di Marco Aurelio: «non ho pane, pure sto
fermo dal lato della ragione»¹⁵⁹; del Logos, dice
Marco Aurelio; Logos, cioè Dio.

Tu conosci il mio motto. È quello di Hegel rove-
sciato: «Ciò che è reale è irrazionale, e ciò che è
razionale è irreale». Ma vedi ora che cosa con
questo motto si può intendere. Se tradotto in for-
ma volgare esso può significare che le cose di
questo mondo vanno dal punto di vista etico alla
rovescia del come dovrebbero andare, interpreta-
to più profondamente esso può voler anche dire
che la realtà vera (la razionalità) ossia Dio, sta in
un mondo impalpabile, immateriale, tutto spiritua-
¹⁵⁸ *Isaia*, V, 20.

¹⁵⁹ IV, 30.

le, altro da quello della realtà sensibile, e, quindi, rispetto a questa, irreale.

Disse un profondo contemporaneo storico tedesco della filosofia (Kinkel): «Dio non è mai presente, ma eternamente futuro». È vero. Ma va meglio espresso così: l'Eterno Futuro; questo è Dio.

XXVIII.

A che ti struggi nel compulsare volumi e nell'immergerti in dotte ricerche per cercar di venire in chiaro circa quale veramente ne sia l'elemento differenziale? La rivelazione stoica, la rivelazione buddista, la rivelazione cristiana dicono assolutamente, nella loro essenza, la stessa cosa: rinuncia al mondo, regno dello spirito – mondo vanità, insussistenza, apparenza, male: vera realtà spirito, valori spirituali.

Trovar differenza tra le tre rivelazioni – mentre questo ne è il punto centrale comune – è sottigliezza da erudito o puntigliosità partigiana.

XXIX.

La difficoltà che tu additi esiste indubbiamente nella dottrina buddistica del Karma e del Nirvana, e gli interpreti, tanto orientali quanto occidentali, del Buddismo hanno fatto sforzi acrobatici per superarla.

Come si può conciliare, cioè, la negazione, risoluta, insistente, costante, dell'anima sostanza, che troviamo nel Buddismo, coi suoi dogmi del Karma e del Nirvana, secondo i quali l'essere umano trasmigra di vita in vita, procurandosi in ciascuna per la successiva un Karma meritorio o demeritorio, e infine potendo raggiungere il Nirvana, cioè lo stato di estinzione d'ogni passione, agitazione e tumulto vitale? Che cosa trasmigra, che cosa condensa in sè il Karma, il risultato del-

le azioni d'una vita, che cosa raggiunge il Nirvana, se non esiste un *io*, o anima sostanza e se l'*io* non è altro che la fuggevole serie dei cangianti stati di coscienza, delle «rappresentazioni», senza un *quid* che ne formi il *support* e che sia quello che perdura attraverso le trasmigrazioni? Questa difficoltà è messa assai vigorosamente in luce da uno dei maggiori conoscitori delle filosofie orientali, il Deussen. Egli scrive: «Con questa negazione dell'anima, il Buddismo si impiglia, in grandi, insolubili difficoltà, poichè esso ad un tempo tien fermo alla generale credenza indiana nella trasmigrazione delle anime, e deve tenervi fermo altrimenti tutta la sua dottrina della redenzione e del trapasso nel Nirvana diventa insostenibile. Già secondo le Quattro Sante Verità è la Trishnâ (Sete) che conduce di rinascita in rinasci-

ta, e nel Jâtakam si espongono le cinquecento-cinquanta nascite precedenti di Budda, le quali presuppongono l'identità della persona in tutte quelle precedenti esistenze. Ma dove sta tale identità? Questa è la questione difficile a risolversi. In siffatta difficoltà il Buddismo si appiglia all'antica concezione delle Upanisad, quella del Karma, dell'azione, che dopo ciascun corso di vita ne esige un altro, per la sua espiazione. Con la morte si separano i cinque Skandha (elementi) e con essi si dissolve tutto l'essere dell'uomo. Non rimane più che il Karma, le azioni da lui compiute, ed esso Karma raduna, a scopo del suo guiderdone, un nuovo complesso di Skandha. Ma questa scappatoia dalla difficoltà è del tutto insoddisfacente. Perchè il concetto del guiderdone non diventi del tutto illusorio, deve esistere una

identità tra colui che ha compiuto l'azione e colui a cui l'azione sarà ripagata. Tale identità non può consistere nelle stesse azioni compiute, giacchè, appunto perchè esse sono ciò che *sarà ripagato* non possono essere ciò *a cui esse sono ripagate*. Il grande mistero, di cui il buddista circonda il suo concetto del Karma serve solo a palliare la grave contraddizione in cui egli si avviluppa con la negazione dell'anima e l'affermazione d'una retribuzione nell'altra vita». (*Die Nachvedische Philosophie der Inder*, Brokhaus, 1920, p. 161).

Non starò a passarti in rassegna i vari tentativi che vennero fatti per cercar di superare questa contraddizione, nè a ripeterti, ciò che ti ho detto altra volta¹⁶⁰, ossia che forse per il Buddismo esi-
160 «Rivista di Psicologia». Anno XXV, n. 4.

1939. E v. anche un esame della stessa questione nei miei *Dialoghi dei Morti* (Milano, Cor-

ste invece un *io* che non è la coscienza e sotto-
sta ad essa, (ciò che toglierebbe d'un colpo la dif-
ficoltà). Piuttosto mi stupisco che nessuno (a mia
saputa) degli interpreti europei del Buddismo si
sia accorto che c'era in una filosofia moderna eu-
ropea il superamento di quella difficoltà.

È la filosofia di Renouvier.

Il centro e il punto capitale di essa è la negazione
d'ogni ontologismo e della sostanza, tanto mate-
riale, quanto spirituale; la negazione quindi anche
dell'anima-sostanza. Per Renouvier, fenomenista
critico radicale, non esiste che la «rappresenta-
zione», con le sue due faccie o elementi correlati-
vi e inseparabili: l'elemento «rappresentativo» e
l'elemento «rappresentato». Le cose, gli oggetti,
non sono sostanza, ma unicamente il «rappre-
sentato» (fenomeni). L'io o l'anima, alla sua volta,
baccio, p. 109 e s.).

non è sostanza, ma solo il «rappresentativo»: l'insieme delle forme della «rappresentazione», che rendono questa possibile. L'uomo non è che un «certo centro», «un point de concours» delle categorie, egli dice nel *Traité de Psychologie* (vol. I, pag. 4). Ossia, in sostanza, l'anima o *io* si risolve per lui negli stati di coscienza, in quella che James poi chiamò la corrente della coscienza, pensieri senza il Pensatore.

Ma, insieme a ciò, Renouvier è uno strenuo sostenitore dell'immortalità personale.

La sua posizione è adunque identica a quella del Buddismo: negazione dell'anima sostanza e affermazione dell'immortalità. Con questa differenza: che mentre il Buddismo pone una accanto all'altra le due tesi senza curarsi di cercar di coordinarle e di togliere la contraddizione che di pri-

mo tratto risulta esistere tra le due, Renouvier scorse bene che occorre dimostrare come esse possano andar d'accordo e si occupa di dare tale dimostrazione.

Essa spunta in parecchi suoi libri, specialmente negli ultimi capitoli del *Traité de Psychologie*; e prende un'ampiezza definitiva in *Esquisse d'une classification des Systèmes* e in *Le Personnalisme*.

Sulla base del neocriticismo fenomenista, senza far capo al fantasma dell'anima-sostanza, si può perfettamente (egli dice) costruire una dottrina dell'immortalità. Per questa occorre soltanto che organismi successivi siano collegati allo sviluppo d'una stessa personalità, cioè d'una stessa serie di fenomeni psichici la cui permanenza e continuità sono assicurate dalla memoria e dalla dire-

zione volontaria del pensiero. (*Esquisse*, II, 394). Ciò che occorre per l'immortalità non è una sostanza ignota (l'anima), ma la persistenza o la rinascita delle funzioni che costituiscono la persona. Se la serie futura dei fenomeni costitutivi d'una persona si ricollega alla serie attuale mediante la memoria e il sentimento dell'identità personale, ciò basta perchè si possa dire che la medesima persona rinasce. Il neocriticismo fenomenista trova perfettamente possibile pensare senza contraddizione che, per «l'effetto d'un certo ordine profondo del mondo», una persona futura offra la continuazione di coscienza d'un persona presente; che i principali fenomeni che hanno costituito quell'ultima vengano ad appartenere alla memoria di quella; che dall'una all'altra la serie dei pensieri si susseguano, riferiti al me-

desimo soggetto (con la quale parola s'intende sempre, non sostanza, ma insieme di «rappresentazioni»), riuniti dalla memoria in una coscienza di cui la memoria fa l'identità. L'immortalità consiste semplicemente in ciò: vale a dire, non nel permanere d'un'ignota anima-sostanza, ma nella legge per cui delle serie future di «rappresentazioni» e di organi si riattaccherebbe strettamente a delle serie di fenomeni psichici attuali. Le crisi che contrassegnano le diverse fasi della vita dell'uomo (crisi respiratoria al momento della nascita, crisi della dentizione, crisi della pubertà ecc.) e anche le metamorfosi di certi animali, ci mostrano che è possibile che la stessa personalità continui in due o più organismi eterogenei. Noi avremmo, quindi come dice Renouvier, delle «vite intermittenti», la pausa dall'una all'altra delle

quali può essere anche di millenni; ma un millennio non differisce da un secondo quando si è in istato di sospensione di coscienza (e così di sonno); «il mistero è lo stesso per una sospensione di vita o di pensiero d'un centesimo di secondo o per un periodo d'oscuramento d'un miliardo di secoli». Che se all'ipotesi delle due «vite intermittenti» si obietta che noi non abbiamo alcun ricordo delle nostre vite anteriori, Renouvier risponde che potrebbe darsi che la memoria fosse riservata all'altra vita «e ai suoi ritorni, come le intermittenze della veglia e del sonno, nella vita presente, non permettono una piena coscienza che ai periodi di veglia». E tutta questa teoria, adunque, come Renouvier espressamente dichiara, non è che la trasformazione dell'antica tesi della trasmigrazione (*Traité de Psychologie*

Rationnelle, III parte, cap. XXIV).

È strano, ripeto, che nessuno degli studiosi europei del Buddismo abbia fatto capo a questa dottrina di Renouvier per superare l'accennata difficoltà e contraddizione; nemmeno il Suali nel suo bellissimo libro *Gotama Buddha* (Zanichelli, 1934) il quale pure, (pag. 215) accenna una spiegazione che collima con la teoria di Renouvier, ma che avrebbe trovato nel neocriticismo di questo una conferma e un saldo punto d'appoggio filosofico. – Come strano è altresì che l'escatologia religiosa di Renouvier, da lui esposta in pieno in *Le Personnalisme*, la quale, quando da lui fu dapprima enunciata non venne presa sul serio, e apparve ad un espositore, pur simpatizzante, del renouvierismo, Séailles, un «roman d'aventures cosmiques, écrit par un polytechnicien pour des

pasteurs protestants» (*La Philosophie de Renouvier*, pagina 390), non torni in pregio ora che tutti (a cagione dei tempi tristi) sono bramosi di escatologie e si appigliano anche a quelle di bassa lega, mentre la escatologia di Renouvier è una delle più attendibili e verosimili, ben ragionata e filosoficamente fondata; e costituisce anche una magnifica interpretazione filosofica del mito della *Genesi*. Tra le escatologie di bassa lega non annovero certo quella del Berdiajew; ma l'escatologia del Renouvier, pur di circa mezzo secolo più vecchia, è assai superiore.

Del resto, questa ed altre difficoltà circa il Karma ed il Nirvana si possono probabilmente meglio eliminare se si tien conto delle interpretazioni offerte da una scrittrice, che va annoverata tra i più profondi conoscitori del Buddismo, da essa stu-

diato lungamente sul posto e in personale comunicazione coi più dotti monaci buddisti (e che ha anche fatto un viaggio della Cina all'India attraverso il Thibet, a piedi e mendicando): Alexandra David-Neel.

Nel suo ultimo libro sull'argomento, *Le Bouddhisme, ses doctrines et ses méthodes* (Plon, 1936), libro nel quale anche tutta questa questione è discussa a fondo, essa avverte che tanto i testi quanto i personaggi buddisti da essa letti o consultati insistono nell'idea del Karma generale.

L'individuo, che non è mai isolato, è un risultato del Karma generale dell'umanità, formato dalla totalità degli atti che si sono compiuti nel passato e di quelli che si compiono in questo stesso momento. L'uomo è dipendente da questo Karma generale dell'umanità, e, di più, dal Karma cosmi-

co: il fatto del suo trovarsi in una guerra, in un'epidemia, in un cataclisma influisce sulla serie successiva dei suoi atti e del suo carattere e modifica l'una e l'altra. Così, ogni azione, buona o cattiva, che un uomo compie, immagazzina nel Karma generale (o, se così si vuole, più occidentalmente, esprimersi, nel destino dell'umanità e quindi dei singoli che vengono man mano ad appartenere ad essa) germi di felicità o di sofferenze e preparano in questo Karma generale gruppi di energia tendenti alle azioni buone o cattive, quei gruppi di energia che ci appariscono come individui e che chiamiamo così. Quindi la retribuzione non può esistere che sotto la forma collettiva, nel Karma generale, così come l'atto che la provoca è stato esso stesso compiuto con la cooperazione del Karma generale. Ed è perciò solo

considerando l'umanità come collegata insieme, o meglio come un tutto unico, che noi possiamo cogliere il pieno significato della dottrina del Karma. (Cap. VI). Ossia, per delucidare questo pensiero della David-Neel, il fio delle azioni cattive, il compenso delle buone, compiute dall'Uomo sono colti dall'Uomo, dall'Uomo inteso non tanto quale umanità, se questa si prende come totalità di singoli, ma quale (come meglio spiegherò fra poco) in essenza unico: l'Uomo compie il bene od il male e l'Uomo coglie le conseguenze del bene o del male compiuto dall'Uomo.

Ora, nota anzitutto qui che in correlazione con questa teoria del Karma generale bisogna logicamente adottare anche quella del Nirvana generale o totale.

Non è tanto il trapasso nel Nirvana del singolo in-

dividuo che sia possibile od importi, quanto che quell'unica «corda tesa» (per usare l'espressione nietzschiana) lungo il tempo, che è l'umanità, o meglio l'Uomo, la quale elabora, come s'è visto, collettivamente il suo Karma, vada collettivamente lungo il tempo migliorando e, quasi a dire, progressivamente ripulendo tale suo Karma complessivo, sino a raggiungere collettivamente quello stato di estinzione della «fiamma» del male, che è il Nirvana. La redenzione (il trapasso nel Nirvana) di questo o quell'individuo ha limitata importanza. La redenzione significativa non può essere che redenzione collettiva, non di questo o quell'uomo, ma dell'Uomo.

Qualche considerazione ti potrà rendere forse questo pensiero più accessibile.

Pascal ha scritto: «Notre âme est jetée dans le

corps, où elle trouve nombre, temps, dimension.
Elle raisonne la-dessus, et appelle cela nature,
nécessité, et ne peut croire autre chose»¹⁶¹
(*Pensées*, 233, ed. Brunschwicg).

In queste brevi righe di Pascal si contiene tutta la dottrina di Kant, con la stessa profondità e con semplicità infinitamente maggiore. L'anima, gettata nel corpo vi trova (usiamo la geniale semplificazione schopenhauriana) tempo, spazio e causa; e la realtà le appare solo attraverso queste lenti. Diciamo meglio, per escludere la sbagliata interpretazione idealistica di Kant: tempo, spazio e categorie sono, non già le forme che la *nostra* sensibilità imprime sulla realtà, ma le forme che questa stessa da sè assume in quanto è o diven-
161 La nostra anima è gettata nel corpo dove trova numero, tempo, dimensioni. Essa opera su ciò e non può credere altra cosa.

ta (o per rendersi) «rappresentabile», in quanto si conforma alla «rappresentazione», ossia alla possibilità d'essere percepita e pensata da una coscienza che ci fosse, da una «coscienza in generale», *überhaupt*. Giacchè una cosa può essere o porsi in condizioni di apparimento, senza bisogno che ci sia qualcuno a cui apparisca e senza che nessuno la percepisca. Una donna esce di casa per farsi vedere. Essa è in istato di «apparimento» (tanto che spesso è assai, superficialmente, «apparentemente», mutata in confronto al come è nella sua realtà vera, per sè stante, di fronte solo a sè) anche se nessuno la guarda¹⁶².

Ma, sia con l'una sia con l'altra interpretazione, la

162 Cfr. su questa interpretazione di Kant il mio

libro *Il Materialismo critico*, Roma, «Casa del Libro».

cosa non cambia: tempo, spazio, categorie (causa) sono sempre soltanto forme della realtà, in quanto «rappresentabile», in certa guisa solo forme del lato esterno, superficiale della realtà, ma non della realtà nella sua essenza profonda, metafisica.

Ora rifletti che cosa consegue dal dire che tempo, spazio e causa sono forme solo della realtà, non quale è in sè, ma nel suo aspetto esterno, nel suo aspetto di apparimento (*Erscheinung*), non già, ripeto, secondo l'errata interpretazione idealistica di Kant, apparimento ad una coscienza, ma apparimento per sè stesso: l'aspetto o la forma, cioè, sotto cui la realtà *può* apparire o mostrarsi ad una attività percipiente, indipendentemente dal fatto che questa vi sia o no.

Anzitutto un'osservazione accessoria sulla cau-

salità.

Uno degli argomenti assai di frequente usati per dimostrare l'illusorietà del libero arbitrio è il seguente.

Se ad uno in istato di ipnotizzazione viene comandato, poniamo, di dare due giorni dopo uno schiaffo a un suo amico, egli eseguisce l'ingiunzione. Ma non percote già il suo amico riattaccando questo fatto alla sua vera causa, cioè il comando ricevuto in istato di ipnotizzazione, bensì trovando per quel fatto una serie di motivi (cause) suoi propri, che ai suoi occhi, lo rendono giustificato o doveroso. Quindi si conclude: ecco come costui si crea l'illusione di agire per motivi suoi propri (liberamente) mentre in realtà agisce, senza accorgersene e senza saperlo, sotto la coazione del comando ipnotico.

Senza disconoscere il peso che questo argomento ha contro il libero arbitrio, c'è però da osservare che esso si presta anche ad una critica della causalità.

Colui che è stato ipnotizzato, eseguendo il comando, crede di operare per sue ragioni, ossia per certe cause, che egli scorge come motivi sufficienti a determinare il suo atto. Scorge, quindi, di questo una causalità: cioè le sue ragioni, poniamo fondate su dissensi o su torti che egli suppone d'aver ricevuto. Ma questa causalità che egli scorge per il suo atto, è immaginaria e falsa, perchè la causa vera dell'atto è invece il comando avuto in istato di ipnotizzazione. – Non dimostra forse questo fatto che la causalità è una forma semplicemente esteriore della realtà, una «forma» della realtà, non in sè, ma in quanto

«apparimento», dal momento che la causalità d'un atto può essere creata anche illusoriamente, in disformità con la vera causalità profonda e sottostante?

Ma veniamo allo spazio e al tempo, che si riferiscono più direttamente alla questione che stiamo esaminando.

Voglio presentarti la cosa in modo del tutto elementare: e se ti parrà d'un'elementarità banale userai sopportazione.

Si calcola che gli uomini esistenti sulla terra siano 2116 milioni. Ma lo spazio è la forma, non della realtà in sè, ma della realtà in quanto apparimento, in quanto, cioè è o diviene percepibile (non occorrendo a ciò che sia anche percepita), in quanto si porge od offre alla percezione che possa esservi. Se vuoi cogliere, dunque, la realtà in

sè, elimina col pensiero lo spazio. Che cosa diventano allora i 2116 milioni di uomini? Si condensano in un unico uomo, nell'Uomo. E bada: non un uomo corporeo: perchè corporeità o materia è estensione nello spazio, ed implica quindi ancora spazio. Per uscire dallo spazio, per eliminare lo spazio, occorre eliminare la materia. Dunque, eliminato col pensiero lo spazio, i 2116 milioni di uomini diventano l'essenza uomo, l'idea dell'uomo, nel significato platonico-schopenhauiano della parola «idea».

Dal principio della storia umana si susseguirono moltissime generazioni. Ma il tempo è, come lo spazio, forma non della realtà in sè, ma della superficie della realtà, della realtà in quanto si mostra o apparisce. Elimina, dunque, col pensiero il tempo, se vuoi cogliere la realtà in sè. Che cosa

diventano allora le innumerevoli generazioni d'uomini succedutesi sin qui? Anch'esse si condensano nell'unico Uomo, nell'idea dell'uomo. Come vedi, spazio e tempo sono i mezzi mediante cui l'Uno, quell'Uno la ricerca del quale si può dire costituisca tutta la storia della filosofia, quell'Uno, che è il fondo essenziale delle cose, diventa i più. Prendi l'idea di uomo; collocala nello spazio; diventa i tanti singoli uomini. Collocala nel tempo; diventa le tante generazioni di uomini. Lo diventa nell'apparimento (perchè spazio e tempo sono le forme solo di questo), ma nella realtà in sè essa resta l'Uno.

Noi siamo separati in tanti individui solo nell'aspetto di apparimento che ha la realtà umana. Nella realtà in sè noi tutti siamo Uno; siamo un'unica «corda tesa». E di questo Uno che sia-

mo nella realtà in sè non può essere che uno il
Karma e uno il Nirvana.

XXX.

Non hai mai avuta la sensazione di trovarti come uno straniero in questo mondo, di avvertirlo come qualcosa di simile a una regione nuova, insolita, sconosciuta, che percorri solo di passaggio? Se hai avuto talvolta questa sensazione (come talvolta sopraggiunge a me, vivissima) capisci che cosa vogliono dire le religioni con le frasi «siamo pellegrini su questa terra», «questa è terra d'esilio», o che cosa intendeva Mazzini, quando, nell'identico spirito, scriveva: «questo non è che un viaggio dell'anima» (*Lettera a L. A. Melegari*, 24 maggio 1826); convinzione che era anche quella di Renouvier: «l'individu n'est sur la terre qu'un passant, venant d'autre part, et d'un lieu où il retournera après avoir tiré de ce monde mal-

heureux ce qu'il contient pour son instruction et son perfectionnement». (*Le personnalisme*, p. 210)¹⁶³.

Io sento talvolta risuonare in me profondamente un pensiero analogo a quello che Pascal esprimeva così: «Quand je considère la petite durée de ma vie, absorbée dans l'éternité précédente et suivante, le petit espace que je remplis et même que je vois, abîmé dans l'infinie immensité des espaces que j'ignore et qui m'ignorent, je m'effraie et m'étonne de me voir ici plutôt que là, car il n'y a point de raison pourquoi ici plutôt que là, pourquoi à présent plutôt que lors. Qui m'y a

163 L'individuo non è sulla terra che un passeggero, veniente d'altrove, da un luogo dove ritornerà dopo aver tratto da questo mondo infelice ciò ch'esso contiene per la sua istruzione e per il suo perfezionamento.

mis? Par l'ordre et la conduite de qui ce lieu et ce temps a-t-il été destiné à moi?» «Pour quoi ma connaissance est-elle bornée? ma taille? ma durée à cent ans plutôt qu'à mille? Quelle raison a eue la nature de me la donner telle, et de choisir ce nombre plutôt qu'un autre, dans l'infinité des quels il n'y a pas plus de raison de choisir l'un que l'autre, rien ne tentant plus que l'autre?»¹⁶⁴

164 Quando io considero la piccola durata della mia vita assorbita nell'eternità precedente e seguente, il piccolo spazio che occupo e anche che vedo inabissato nell'infinita immensità degli spazi che ignoro e che mi ignorano, mi spavento e mi stupisco di vedermi qui piuttosto che là, poichè non vi è alcuna ragione del qui piuttosto che del là, del presente anzichè del passato. Perchè la mia conoscenza è limitata? la mia statura? la mia durata a cento anni anzichè a

(*Pensées*, 205, 208, ed. Brunschwicg).

La sensazione che Pascal esprimeva con queste espressioni a me si manifesta nella forma seguente.

Talvolta uno dei fatti che appaiono più singolari e assolutamente incomprensibili è: perchè io sia nato proprio in questo tempo e vissuto sotto queste circostanze – perchè cioè ad uno spirito debba accadere di dovere soffrire o gioire per essergli avvenuto di vivere in dati anni anzichè in altri, al di qua o al di là della catena di monti, d'un fiume, d'un mare (del confine), o per essergli toccato di avere la sua esistenza congiunta per tempo mille? Quale ragione ha avuto la natura di darmela tale e di scegliere questo numero anzichè un altro, nell'infinità dei quali non vi è nessuna ragione di scegliere l'uno piuttosto che l'altro, chè nulla tenta l'uno più che l'altro?

e per spazio con quella di altri individui; ed anche perchè gli debba accadere di essere nato in un tempo e in un luogo nascendo e vivendo nel quale doveva necessariamente per così dire riempirsi e quasi costituire il suo fondo essenziale d'una data lingua o dialetto, d'una determinata concettualità e forma di ragionare, di speciali credenze e convinzioni, ovvie ed evidenti in quel tempo, false e ridicole prima o poi; e persino perchè gli debba accadere di dover esteriormente adottare questi anzichè altri rivestimenti (la tunica, la toga, il colletto e la cravatta) e di dover inconsciamente finir per scorgere quelli dell'epoca in cui vive come facenti normalmente parte della natura umana. Perchè devo essere proprio nato nell'êra del colletto e della cravatta, di questi modi di vestire, di adornarsi, di controllare il passaggio del tempo

con un oggetto rotondo tenuto nel taschino del panciotto ecc.? Si sente spesso la sazietà di questi costumi, di questi modi di concepire, di pensare, di esprimere. Se ne vorrebbero sperimentare e vivere altri, radicalmente altri. Tutto questo è «umano troppo umano». Si ha spesso il desiderio: abbandonare questa deficiente e noiosa forma d'essere che è la forma d'essere umana; possederne un'altra che sia qualcosa di nuovo e di meglio.

Il senso ultimo della vita umana tu non lo puoi ancora comprendere. Bisogna aver vissuto più a lungo, aver potuto sperimentare la successione e la mutazione delle fasi dell'esistenza, e avervi saputo riflettere. Allora soltanto si scorge come la cosa sta.

L'uomo, cioè, si affaccia alla vita pieno di fiducia

e di slancio. Vuol lavorare e costruire. Crea una famiglia, si dedica a una professione, si occupa di tutto ciò con grande attività e serietà, non dubita che quello che egli fa sia cosa duratura e seria. A poco a poco, non solo egli vede molto spesso sgretolarsi tutto quello che ha fatto, ma, quand'anche ciò non accada, gli sopravviene l'impressione che tutto quello che ha fatto e costruito e a cui ha dedicato tanta attività e tanti sforzi come per cosa consistente e significativa, sia invece inutile e vano, una costruzione sulla sabbia, un gioco di bambini, che erigono con piena attenzione, passione e serietà edifici di carta o di assicelle sul lido del mare. Succede quel che succede degli episodi d'amore, che bisogna ricordarsi, ma ricordarsi nel senso di poter tornar a distanza a rappresentarsi e a riviverli come si so-

no vissuti, per capire come stanno tutte le cose della vita. Durante l'episodio d'amore si sente che in questo si condensa l'interesse centrale, assoluto, dominante, che offusca e travolge ogni altro; là risiede la felicità, la vita, la ragione della vita: danaro, tempo, occupazioni professionali, tutto ciò non conta nulla in confronto e si è pronti a farne il sacrificio. Ad anni di distanza, ripensando a un siffatto episodio, che pure si è vissuto, sembra addirittura impossibile che si sia potuto dare importanza, e una tale importanza, a simile cosa e si ride o si sente commiserazione di sè stessi per esser potuti cadere in una siffatta allucinazione. — Ma questo che avviene per gli episodi d'amore avviene per tutto quello che si è fatto e costruito, a cui si sono consacrati sforzi e fatiche, e che si è volta a volta considerato come l'interesse centra-

le e permanente dell'esistenza. Per tutto sorge lo stesso pensiero che sorge per gli episodi d'amore quando sono passati; cioè: «ma come ho fatto a prendere tutto ciò sul serio?».

Voglio farti una confidenza e illustrarti quanto ti ho detto con ciò che ho io stesso sperimentato nella mia vita.

Quando io, appena laureato in giurisprudenza, avevo iniziato la professione legale, ero sicuro di cominciar ad essere un uomo importante, un uomo «pieno d'affari», grave, serio, e di essere dagli altri come uomo importante ritenuto; e certamente per la mia attività professionale mi davo importanza. Quando ora penso alla mia attività d'allora in quel campo, a quando ogni mattino mi trovavo alla stazione di Villafranca per essere in ufficio a Verona ed ogni settimana mi recavo a ri-

cevere clienti a Isola della Scala sento pietà e disgusto del me stesso d'allora e di tutto questo suo affaccendamento, e il pensare me stesso in quelle situazioni mi dà ora un senso di ripulsione e di nausea. Eppure ho bene in mente quanto allora quell'occupazione mi apparisse seria, come dalle cose e dagli atti che eseguivo ero sicuro risultasse l'importanza di ciò che facevo e di me che lo facevo.

Adesso quella mia così seria occupazione d'allora mi risulta insignificante (che cosa ridicola che uno spirito umano abbia da interessarsi di un muro divisorio, o della validità di un legato o dello scassinamento d'una cassaforte!); insignificante e disgustosa. E mi pare, ora, che cosa veramente importante e seria sia meditare sui problemi ultimi, occuparsi di questioni filosofiche e religiose,

scrivere libri su questi argomenti e gettare in carte le mie riflessioni su di essi. Ma se potessi avere una successiva fase di vita, di altri trenta o quarant'anni, diversa da questa, come questa lo è da quella a cui ho anzi accennato, forse anche le mie attuali occupazioni, che ora mi sembrano di definitiva importanza, mi risulterebbero retrospettivamente considerate, fatue, inutili, veramente fastidiose.

La lezione finale della vita è adunque che tutto quello che vi si fa e a cui si attribuisce tanta importanza è frivolo, vacuo, insignificante: sempre un giuoco di bambini; e conta tanto quanto questo. La vita serve, cioè, ad insegnarci e farci toccar progressivamente con mano la sua vanità. Apprenderci la vanità di sè stessa: tale pare che sia lo scopo della vita.

Non potrebbe ciò sospingerti alla ulteriore conclusione che lo scopo della vita è quello di farci guarire dal desiderio dell'esistenza del mondo, nel corpo, nel «secolo», nel «sasmara», e di farci comprendere che la nostra vera esistenza fuori da tutto ciò, fuori dalla corporeità e dalla natura sensibile, che tanto ci attrae e ci invesca, un'esistenza in quello che platonicamente, cristianamente, buddisticamente si chiama νῶτος τοῦ οὐρανοῦ, «regno dei cieli», «nirvana»?

XXXI.

Se tu vuoi avvicinarti a persuaderti della possibilità dell'esistenza d'un'altra realtà, che non è quella che vedi e tocchi, diversa da quella che cade sotto i tuoi sensi e la ragione, inavvertita ai tuoi sensi e alla tua ragione discorsiva, eppure esistente, rifletti alla seguente circostanza.

Considera come due diverse specie viventi, noi e i gatti ad es., costruiscano in modo differentissimo il mondo dei medesimi oggetti. Noi e i gatti viviamo nello stesso mondo, nelle stesse stanze, tra gli stessi mobili. I nostri mobili, le nostre stanze sono anche loro, poichè anch'essi ne usano e sanno magistralmente usufruirne per loro profitto e comodo. Pure quale differenza d'interpretazione e costruzione di questo mondo di stesse cose!

Anche per essi le nostre cose – persino i nostri libri – hanno un senso, anch'essi vi danno un'interpretazione, vi scorgono rapporti. Ma quali significati e rapporti alieni dalla ragione per cui le cose nostre sono state costruite, cioè del tutto inadeguati, essi vi scorgono! Per il gatto, che passa dalle finestre e penetra nell'appartamento altrui e a cui diventa familiare l'appartamento altrui come quello del suo padrone, nè finestre nè porte hanno il senso vero, quello cioè per cui sono state costruite, la separazione umana di proprietà non esiste nemmeno materialmente, non esistono le conseguenze umane degli atti notarili e della carta bollata, esiste il balcone che unisce e fa diventare due appartamenti diversi tutt'uno; finestre, porte, stanze, abitazioni di proprietari diversi, tutto si dispone nella sua testa in un modo che ri-

spetto al nostro è quello di chi avesse profondamente diversa l'intuizione delle dimensioni spaziali, e se esso potesse pensare e ragionare troverebbe certo che la nostra divisione giuridica di appartamenti separati, dai confini ben determinati e chiusi, e pertinenti ciascuno ad un inquilino diverso è cosa incomprensibile e pazzesca. Il mondo di senso, di interpretazioni, di rapporti che i gatti ricavano dai nostri oggetti, è costruito su di un piano eterogeneo al nostro, il quale, come sappiamo, e non il loro, è quello che rispecchia la verità, cioè lo scopo per cui gli oggetti furono fatti: costruzione, dunque, d'un mondo su di un piano inadeguato, o, se vuoi, falso, che corrisponde all'incapacità del loro cervello di comprendere quello adeguato e vero.

Il cervello è una specie di radio che riceve onde e

comunicazioni. Secondo la sua formazione, ne riceve più o meno. Quando un cervello d'uomo lungo la vita con la meditazione si slarga, sperimenta di scorgere rapporti curiosissimi, impreveduti, che prima non scorgeva. Se l'allargamento potesse essere maggiore, e tale da distanziare il nostro cervello come il nostro distanzia quello d'un gatto, chissà quali rapporti si scorgerebbero e come risulterebbe il reale! Aggiungi la conclusione che si può ricavare dagli effetti della morfina, della cocaina, dell'oppio. Si dice che queste droghe facciano vedere l'universo sotto una luce diversissima da quella con cui appare alla mente comune: luce rosea, paradisiaca, inebbriante di felicità. Si potrebbe in base a ciò asserire che l'influsso di quelle droghe sull'organismo umano è di infrangere le barriere in cui è racchiuso il cer-

vello, di liberarlo dalle sue limitazioni, dalla sua pesantezza terrena, di ampliare la sfera della sua visione, di dargli l'ala, di farlo veramente vedere oltre la comune portata umana; e che, come nei momenti di esaltazione puramente spirituale (p. e. artistica) noi sentiamo di arrivare ad una visione più alta di quella a cui giungiamo normalmente, e che riconosciamo superiore e vera, sebbene tosto da essa ricadiamo nel modo abituale di scorgere le cose, così la visuale vera della realtà è la visuale che si ha sotto l'azione di quelle droghe. Infatti, pensaci un momento: chi può dire se la realtà vera sia quella che apparisce al cervello che è sotto tale azione o al cervello che è in istato di sobrietà? E quindi avverti qui che il fatto del diverso modo di percepire, pensare, costruire il reale (diverso da uomo ad uomo, diverso nelle di-

verse specie animali, diverso nello stesso uomo a seconda che il suo cervello è o no sotto l'azione di qualche droga euforica) obbliga a concludere che: o il reale, pur obbiettivamente esistente, si presenta diverso alle diverse menti; ovvero che, se il reale non ha esistenza in sè ed è l'*io* che lo crea, l'*io* lo crea diversamente. Nell'un caso e nell'altro, resta ineliminabile e senza risposta possibile, la domanda: dunque, il reale com'è? Non potrebbe esso essere anche del tutto diverso dal come noi lo costruiamo e vediamo? Le piante, gli animali, i nostri animali domestici, cani, gatti, vivono nel nostro stesso spazio, sono avvolti da questo stesso nostro mondo, p. e. dal mondo della nostra civiltà e coltura, e ora dal mondo della guerra. Pure questo mondo da cui sono circondati e avviluppati, in mezzo a cui essi

pure si trovano, e che per noi è di un'esistenza così pregnante, per essi è assolutamente inesistente. – Non potrebbe darsi che noi del pari fossimo avvolti dal mondo d'una realtà altrettanto pregnantemente esistente quanto per noi quella della civiltà, della cultura o della guerra, ma della quale, come i nostri animali domestici per questa, noi non abbiamo nessun avvertimento?

XXXII.

Se tu vuoi persuaderti che il pensiero è qualcosa di impersonale e sopraindividuale, una forza o corrente che esiste per sè e si innesta in noi servendosi delle nostre menti come veicolo, quindi, se così preferisci dire, qualcosa di cosmico o divino, rifletti soltanto al fatto seguente.

Pascal scriveva tra i suoi pensieri: «Pensée échappée, je la voulais écrire; j'écris, au lieu, qu'elle m'est échappée» «En écrivant ma pensée, elle m'échappe quelquefois, mais cela me fait souvenir de ma faiblesse, que j'oublie à toute heure, ce qui m'instruit autant que ma pensée oubliée, car je ne tends qu'à connaître mon néant» (370, 372, ed. Brunschwicg)¹⁶⁵.

¹⁶⁵ Scrivendo il mio pensiero, esso mi sfugge

Che cosa stava nella mente di Pascal quando scriveva questo? O a qual punto conclusivo tale osservazione tende? O che conseguenza Pascal stava forse per ricavare (o avrebbe potuto ricavare) da tale osservazione? Probabilmente la stessa conseguenza che ricavo io dalla constatazione che un pensiero mi è sfuggito.

Cioè: se un pensiero ti si affaccia e più tardi ti sfugge vuol dire che non l'hai fabbricato tu. Se lo avessi fabbricato tu resterebbe in tua permanente proprietà, come vi resterebbe un mattone, un mobile, un vestito che tu avessi fabbricato e riposto nel tuo magazzino. Ma se ti è spuntato ieri e oggi ti è sfuggito, vuol dire che vola, vuol dire che esso pensiero esisteva per sè, ed è passato mortalvolta, ma ciò mi fa ricordare la mia debolezza che dimentico ad ogni istante ed io non tendo a conoscere che il mio nulla.

mentaneamente per la tua testa, come un uccelletto tra i rami d'un albero, e nella tua testa si è momentaneamente posato, come un uccelletto su di un ramo, e come l'uccelletto si è poi involato e se ne è andato per conto suo, esistendo sempre per sè, se anche non più nella tua mente. Io mi sono non infrequentemente sentito schiavo dei pensieri che mi venivano in mente e che mi costringevano ad elaborarli e scriverli, anche quando avevo voglia di fare altra cosa. Mentre stavo o sto riposando, o passeggiando, o guardando in ozio e in pace il cielo e le piante, il pensiero mi faceva, o mi fa, alzare o rientrare in casa, con interiori lamenti e imprecazioni, e mi costringe a sedermi al tavolo e a prendere la penna in mano; esattamente come la ferula del pedagogo. E di frequente rimasi, o rimango, meravi-

gliato io stesso che mi venissero o vengano in mente quei pensieri. Donde vengono? Chi li fa? Mi è insopprimibile la sensazione che vengano d'altronde (σύραθεν), come dice Aristotele dell'intelletto attivo, o che si formino da sè e che il mio cervello sia il semplice veicolo di essi, semplice veicolo del pensiero in generale: – la sensazione, cioè, che non è il cervello nè la mente che genera le idee, ma sono le idee, le costruzioni o sviluppi ideali e intellettuali, germinanti da sè e bramosi di giungere alla formulazione e all'esistenza, che si procurano una mente o un cervello e se ne impadroniscono per venire mediante esso alla luce.

E il pensiero che è balenato e poi sfugge e non si riesce più a ritrovare, mi riconferma tale sensazione.

XXXIII.

Non voglio nasconderti qual'è, a mio parere, la difficoltà massima del problema di Dio.

Essa sta in ciò che non si vede come sia conciliabile il Dio creatore col Dio redentore.

Se vuoi una spiegazione più minuta, eccotela.

O Dio è l'Essere, la forza esistenziale per cui le cose sono, per cui si sono positivamente affermate, il principio integratore dell'Essere «colui che è», ossia il Creatore. Ovvero è il Non-essere dei mistici, colui che libera l'essenza dalla esistenza, che redime il mondo riassorbendolo alla fine nell'Uno, nel seno di Dio, nel Nulla divino, nel Nirvana, nella negazione dell'esistenza fenomenica; ossia è il Redentore e il Salvatore dall'esistenza fenomenica e dai suoi mali.

Con altre parole Dio, o è l'Essere, la Natura Naturans, in ultima analisi la semplice potenza del fatto; o è il moralizzatore, l'attività morale, il regno delle idee e degli ideali.

Ovvero, con una diversa formulazione della medesima antitesi. O Dio è la realtà assoluta, l'«atto puro» nel senso aristotelico, l'insieme degli schemi perfetti del creato, delle leggi, delle «forme», cioè una realtà che già completamente è; o è un divenire, un farsi, un Dio che si genera, si fa, diviene. Quest'ultima, contro la precedente, è, come sai, la concezione dei seguaci dell'idealismo critico kantiano e post-kantiano, e in uno di questi (della scuola di Marburgo), il Kinkel, ne troviamo alcune belle espressioni. «L'essere di Dio significa non l'esistenza d'un eterno presente, ma l'eterna originaria scaturigine d'ogni Essere dal

seno d'un eterno futuro». «Noi abbisognamo non più del Dio bello e fatto (*fertigen*), ma del Dio diveniente (*werdenden*)». Dio non è un «oggetto dato già fatto» ma un compito infinito¹⁶⁶.

Concepito come Creatore, Dio ha creato il mondo con leggi razionali, fisiche, meccaniche, matematiche. Cosa grandiosa. Ma queste leggi sono moralmente cieche. La legge di gravitazione regola il gigantesco moto degli astri nello spazio immensurabile, e fa cadere una tegola sulla testa d'un genio. Non c'è nessuna considerazione ed osservanza di moralità, di spiritualità, di valori. Epperò ha allora ragione Jeans di dire che «noi scopriamo che l'universo dà segni dell'esistenza di un potere che controlla», il quale però possiede solo

166 Allgemeine Geschichte der Philosophie; II,
44; I, 137; II, 97; e v. anche; II, 107; II, 60, 70 e s. 199).

«la tendenza a pensare nel modo che, per mancanza d'una parola migliore, noi definiamo come matematico», e «non emozione, moralità o giudizio estetico»¹⁶⁷.

Concepito come Salvatore Dio vuol redimere il mondo; cioè toglierlo fuori da questa esistenza, da questa forma d'essere in cui è intricato, forma di dolore e di male. Ossia vuole toglierlo fuori appunto dalle leggi razionali, fisiche, meccaniche, con cui pure ne ha mirabilmente ordinato l'esistenza; cioè vuole discrearlo, distruggerlo.

La prima di queste concezioni di Dio è, p. e., quella di Spinoza, per cui Dio è puro Essere, che non ha fini del suo agire, che non conosce distinzione di bene e di male, di bello e di brutto, di ordine e di disordine, e pel quale non esistono valori nè qualifiche morali.

¹⁶⁷ *L'Universo Misterioso*, p. 204.

La seconda di queste concezioni di Dio è quella di Marcione (Jahvè, il Dio impassibile e amoralmente creatore; Gesù il Dio salvatore, cioè dissolutore della creazione); parzialmente del Nuovo Testamento, parzialmente di Kant e di Fichte, più accentuatamente di Schopenhauer e E. v. Hartmann. Ricorda soltanto il S. 396 dei *Nuovi Paralipomeni di Schopenhauer*: «La stessa cosa che si afferma in noi come volontà di vivere è pur ciò che nega questa volontà e si libera per questo mezzo dall'esistenza (*Dasein*) e dai suoi dolori: se ora noi in quest'ultima qualità lo consideriamo come alcunchè di diverso e di separato da noi, che siamo la volontà di vivere che si afferma, e da questo punto di vista lo vogliamo, in quanto contrapposto al mondo (il quale è l'affermazione della volontà di vivere) chiamare Dio, così sia pu-

re». Perciò giustamente Deussen nei suoi schopenhauriani *Elementi di Metafisica* (§ 298) scrisse: «Se fosse permesso di dare alla cosa più importante il nome più significativo, se convenisse applicare il più oscuro vocabolo alla cosa più oscura, noi vorremmo designare col nome di Dio il principio della negazione e non altro». Parole con cui Deussen ritiene, ed a ragione, di interpretare fedelmente il pensiero di Schopenhauer. Il quale però, nel luogo citato, avverte che l'uso della parola Dio per la negazione implica una contraddizione (cioè appunto la difficoltà che sto illustrandoti) «poichè Dio sarebbe qui ciò che non vuole il mondo, laddove nel concetto di Dio si contiene che egli vuole l'esistenza del mondo». Entrambe queste concezioni di Dio sono affascinanti. Grandiosa quella di Spinoza secondo la

quale Dio è lo stesso Essere eternamente auto-creantesi e che eternamente esplode, con divina impossibilità, e quasi per un gioco divino, in un numero infinito di creazioni singole, attraverso di esse, tutte periture, egli eternamente vivente.

Grandiosa e ricca di pathos, l'altra secondo cui Dio è l'avversario di questo mondo di male, il vincitore della morte, colui la cui mèta è cavar fuori l'Essere dalla terrena esistenza di dolore.

Ma le due concezioni di Dio, che sono entrambe necessarie, perchè da Dio non si può escludere nè l'uno nè l'altro carattere, nè quello di Creatore, nè quello di Redentore, sono antitetiche e difficilmente conciliabili o addirittura inconciliabili.

Sono antitetiche. Se Dio è il Creatore, è il Dio puramente matematico di Jeans, privo di qualità morali. Se è il Dio etico e Salvatore, è il contrario

del Dio che ha creato una creazione moralmente e spiritualmente sorda; la creazione, l'esistenza non è opera sua, egli non è più l'Essere o il principio dell'Essere, l'ordinatore, il costruttore delle cosiddette «armonie del creato»; e tutta questa parte essenziale della teologia (necessaria per fornire spiegazioni fondamentali) va a fondo.

Se Dio è un Dio etico e Redentore, non è il Creatore, perchè l'Essere (nel senso fenomenico), il creatore e la stessa storia umana, fatto naturale com'è, sono il regno del male, della malvagità, dell'ingiustizia. Se Dio è il Redentore, cioè ha bisogno di cavar fuori dall'Essere (come esistenza fenomenica), di riassorbire le cose in sè, di operare la palingenesi, perchè avrebbe creato? Come può dunque essere egli il Creatore? E se è il Creatore, se è egli che ha creato le cose come

sono, e con quel male che almeno i nostri occhi vi scorgono, perchè dovrebbe riconoscere la necessità di distruggere il proprio creato, cioè di operare la salvezza? Come può dunque egli essere il Salvatore?

E, per tener conto anche dell'altra formulazione di queste due tesi, come possiamo pensare a un Dio «bello e fatto», cioè che contenga in sé le «forme» perfette, integralmente costituite, al di là delle quali non si va, che sia il Bene e il Vero già compiutamente esistenti? A che scopo allora il creato, a che scopo la storia? Che bisogna c'era di ciò se tutto c'era già? Ma d'altra parte, è possibile pensare un Dio che si fa progressivamente, un Dio diveniente, un Dio futuro, che, cioè, è non mai presente, ma è l'eternamente futuro, vale a dire che sempre è mancato di qualche cosa, che

sempre ha bisogno di raggiungerla in avvenire, un Dio che è (proprio al contrario di ciò che il concetto di Dio esige) eterna deficienza (presente e aspirazione che non raggiunge mai una fine), come il vaso delle Danaidi non si colma mai? Eppure quando si dice che Dio è non un «oggetto dato già fatto», ma, «un compito infinito», si dice appunto nient'altro che ciò.

Questa antitesi si riflette nelle dimostrazioni dell'esistenza di Dio. Perché la sua esistenza viene contraddittoriamente dedotta così dall'ordine come dal disordine dell'universo. Il mondo è ordinato, esistono le «armonie del creato»; ciò prova l'esistenza di Dio. Il mondo è in preda al disordine e al male, «tutto il mondo giace», come diceva S. Giovanni; dunque deve esistere il Dio redentore che tragga fuori il mondo da questa esistenza

di male.

In tale antitesi sta la difficoltà, per me innegabilmente grande, che il problema di Dio presenta e che non ho voluto nasconderti.

Vedi se forse una soluzione si potesse trovare dicendo con E. v. Hartmann che la creazione si spiega con la «trascendente infelicità» *transzendenten Unseligkeit*) che Dio, racchiuso nel suo Essere trascendente, provò quando sorse in lui l'infinito inestinguibile impulso a volere. In parole più povere Dio o l'Assoluto (che per Hartmann è, tanto come per Hegel, Idea o Ragione, quanto, come per Schopenhauer, Volontà, mera volontà cieca) sentiva un senso di trascendente infelicità a restare solo nello stato di pura Idea o pura Ragione e non esplicitare anche l'altro suo elemento, l'attività o potenza creatrice, ossia la Volontà. Per

una specie di momentaneo oscuramento della Ragione divina di fronte alla Volontà, questa venne a prevalere su quella. Onde saziare tale impulso della Volontà, tale impulso a volere (dunque, in sostanza, per un errore iniziale) l'Assoluto o Dio ha creato, o meglio si è esplicitato, esteriorizzato, trasfuso in un universo. E in questo, quindi nella sua «Weltimmanez», soffre ora egli medesimo tutti i dolori del mondo. La redenzione del mondo, che consiste nel ritorno del fenomeno nell'essenza (*der Erscheinung ins Wesen*), dell'attività nel soggetto assoluto, in seguito a cui rimane solo il Dio trascendente nella eterna quiete della sua essenza, è anche la redenzione dello stesso Dio dalla sua «Weltimmanenz»¹⁶⁸.

«L'esistenza (*Dasein*) reale è l'incarnazione della divinità, il processo del mondo e la storia della

¹⁶⁸ *Grundriss d. Religionphilosophie*, p. 76.

passione del Dio incarnato e insieme la via della redenzione del crocifisso in carne; e la moralità è la collaborazione all'abbreviamento di questo cammino di dolore e redenzione» (*Das sittliche Bewusstsein*, ultime righe).

Il figlio di Dio sofferente e crocifisso. Ciò vorrebbe dire, seguendo il pensiero di Hartmann, che Dio è anche nel mondo, è il mondo, e soffre i suoi dolori, e vuol redimerlo dal dolore e dalla morte, soffrendo il dolore e la morte di esso ed in esso.

(E da ciò – sia detto fra parentesi – puoi vedere come le religioni siano false e vere: false, se si materializzano i loro dogmi, se si prendono questi in senso letterale, se ce ne formiamo dei feticci: vere, se quei loro dogmi si intendono nel senso simbolico profondo).

O meglio, rifletti se, in ultima istanza, la soluzione

si potrebbe per avventura trovare in questa più semplificata direzione.

Se Dio è il creatore dell'universo, così pieno di male, ed è anche in noi, anzi è anche noi, come ogni altra cosa, è in noi, è noi, che condanniamo quei mali, che sentiamo contro essi un'insurrezione morale e cerchiamo di eliminarli, bisogna dire che Dio mediante noi (i quali, anche, siamo lui) vuol riparare e correggere la sua propria creazione. Noi siamo e dobbiamo essere, se non vuoi dire lo stesso Dio in quanto riparatore, gli operai di Dio in questo lavoro di correzione, di raddrizzamento, di riparazione: correzione e raddrizzamento dell'edificio del creato, che di primo getto è riuscito colmo di imperfezioni.

Proprio così. Il sentimento religioso veramente grande zampilla dalla distruzione dell'egoismo e

solo quando questo è interamente distrutto. E quando lo è? Quando è diventata intima e profonda la convinzione che l'*io* è nulla.

Cerca di renderti viva questa convinzione. Nè io mi ci proverò adducendoti gli argomenti di Hume, Taine, Mill, James; ma in una maniera molto più aderente alla realtà quotidiana.

Ci sono molte persone che hai viste e conosciute anni sono e poi hai perduto di vista. Saltuariamente ti vengono in mente. Chi sono? Dove sono? Che cosa fanno? Sono ancora vive o morte? Fantasmi, ombre, come dicevano Omero, Eschilo, Pindaro. – Ma appunto tale sei tu, nella mente degli altri; cioè nella realtà, non falsificata dal tuo oggettivismo, bensì obbiettiva.

Che cos' è il tuo *io*? Quel gruppo di interessi e moventi di cui è riempito. Interessi economici, ric-

chezza, coltivazione, scienza, arti, fama. Sopravviene la morte. Tutto ciò, ossia tutto il tuo *io*, sfuma, come la fiamma d'una candela soffiata, come una bolla di sapone bucata.

L'illusione dell'immortalità personale deriva dal fatto che ciò che è sembra impossibile possa venire a non essere. Mi pare che anche il seguente esempio serva bene ad illustrazione di ciò. Si ha un pensiero chiaro e ben presente. Non lo si nota; non ce n'è bisogno; è tanto chiaro, tanto ben presente, tanto fisso nel centro vivido della coscienza; ossia è con tanta sicurezza! E non può venire a non essere. Passano tre o quattro giorni senza che lo si scriva. Ed ecco che non lo si trova più; è perduto, estinto. Pareva impossibile che dovesse morire; era evidentemente fisso nella vita, duraturo (immortale). Ed è morto.

Prendi ora le mosse dalla difficoltà, esistente nel Buddismo, di mettere d'accordo il Karma con l'inesistenza dell'*io*. Essa si può risolvere anche così. Non è il tuo *io*, formazione insignificante ed effimera, che perdura; ma le tue passioni e le tue cupidigie o i tuoi moti buoni e generosi, i tuoi vizi o le tue virtù. Quella brama con cui durante tutta la tua vita tu hai cercato di affermare e di acquistare è una «forza» che tu hai sprigionato, attivato, messa in funzione, e che, dissolto il tuo *io*, non si annienta, ma cerca e trova un altro veicolo per continuare a saziarsi. O viceversa: la tua generosità, la tua bontà, il tuo senso di giustizia, sono alla loro volta «forze» che non cessano col dissolversi di quell'insieme di fenomeni psichici, che tu chiami il tuo *io*, ma trovano un'altra forma di esistenza. Il tuo *io* non è che il complesso, la

riunione momentanea di queste «forze»; esso si dissolve, ma queste no e proseguono ad agire. Non v'è immortalità del tuo *io*, ma immortalità delle azioni che fai. Esse si ripercuotono su altri spiriti, si concatenano casualmente con questi, in cui destano impulsi o scie di altre azioni analoghe (odio, inimicizie, lussurie, bontà, generosità, volontà di giustizia, amore). O metafisicamente: sono forze che tu hai sprigionato o attivato, elettroni spirituali che perdurano e cercano e si formano un nuovo centro o mezzo di operazione, cioè un altro cosiddetto *io*.

Ecco che allora ti si prospetta la necessità o il dovere della solidarietà. Solidarietà intesa non già come solidarietà con gli altri uomini, ma solidarietà con la corrente di vita spirituale che li traversa tutti. Tu sei tenuto, cioè, per solidarietà con que-

sta corrente, a rendere il tratto di essa che passa momentaneamente in ciò che chiami il tuo *io*, più pura che sia possibile, ad attenuare in essa o distruggere le forze maligne, a non trasmetterle uguali o rafforzate e ingigantite al corso successivo di questa corrente. Pensa, insomma, se ti convenga mettere in azione forze del male, diffusione di odio, di rivalità, di cupidigia e simili, o non piuttosto forze del bene. Se non incomba (e se non sia in ciò meglio spesa la tua vita) cercar di smorzare quelle forze cattive e di attivare quelle buone, cooperando a purificare la corrente unitaria dello spirito umano. Quando, in lunghissimo tempo e per lunghissima opera collettiva, questa corrente sia internamente purificata in tutti e per sempre dalle forze del male, questo sarà il Nirvana o il «regno dei Cieli»; ciò che avverrà anche

perchè le stesse forze maligne apprendono a poco a poco che esse in sè medesime si rodono, si danneggiano, vanno in rovina.

Forse non v'è creazione. È sempre esistito lo Spirito e l'Antispirito. Dio e la Materia, la Ragione e la Necessità, νοῦς e ἀνάγκη come Platone¹⁶⁹ denominava i due principi opposti. Essi lottano congiunti, abbracciati l'uno con l'altro. «Nella misura in cui un uomo è giusto nel suo cuore, in tale misura quest'uomo è Dio», disse Emerson¹⁷⁰. Cioè: io sono Dio in quanto la corrente universale dello spirito mi traversa e in quanto non sono la «materia», l'uomo che mangia, beve, fuma, fa l'amore, pensa al danaro, agli interessi economici, alla politica, alla carriera; ma l'uomo in quanto

169 Timeo, 47 e s.

170 Nel discorso ad Harvard, 1838; cfr. *Miscellanies*, 1868, p. 120.

pensa, specula, ha pensieri e sentimenti di cose eterne, giustizia, verità, bontà. Queste sono lo spirito, la corrente dello spirito, Dio. Immedesimandosi unicamente in esse, facendosi esse, sono Spirito, Dio, immortale; perchè anche quando l'io è morto, esse sopravvivono eterne, e se io mi sono immedesimato unicamente in esse, se sono esse, vivo immortale, sono nel seno di Dio, sia pure senza coscienza della mia personalità, sia pure con la scomparsa di questa; ciò è indifferente, ed è l'indifferenza di essa che bisogna appunto finir per sentire.

Il Regno di Dio non è il paradiso; ciò è materialismo. Ma è i valori o idee o somme idealità morali di giustizia, bontà, diritto. Se credi in questi, se consideri questi (sia pure come idealità, da realizzare se è possibile, o solo da amare e caldeg-

giare anche se non si realizzano) quali realtà più solide delle cose tangibili o dei beni terreni, credi in Dio e nel Regno di Dio. Un altro Dio (quello di Gengis-Kan o di Napoleone) è un falso Dio.

Così Dio, anche senza esistere come persona fuori di noi, cresce con e mediante noi. Mediante noi supera e vince; se in me, se in noi, e quindi nel mondo prevalgono le idee di giustizia, bontà, fraternità umana.

Dirai forse che anche il malvagio raggiunge un'immortalità di tale natura in quanto si identifica con le forze del male, con le idee o moventi cattivi, violenti: ingiustizia, odio, sangue, che ha fatto trionfare nel mondo, e che in questo perdurano dopo la sua scomparsa individuale. Sarebbe, a ogni modo, l'immortalità del Demonio. Ma ti ho già detto che le forze del male dirigono i loro den-

ti contro sè stesse, si rodono in sè e tra loro, e, col solo progressivo apprendimento di ciò, procedono verso la loro estinzione. È questa la condanna del giudizio universale, l'Inferno.

È con le forze del Bene che devi identificarti, perchè le forze del Male (anche quello che fai tu) hai il senso insopprimibile che non devono o non dovrebbero permanere. Identificandoti col male, fai come quegli uomini politici che per vincere, sopprimono in sè stessi il loro *io* originario e genuino, si identificano con idee non loro, e vincono con queste ed in queste.

Se poi vuoi avere il criterio per sapere se sei dalla parte di Dio o del Demonio, se in te c'è il Demonio o Dio, ti sia di criterio infallibile il seguente. Se in te c'è l'orgoglio, questo, per tutti i religiosi peccato fondamentale, il peccato di Lucifero,

l'orgoglio per cui ritieni la tua volontà infallibile e pretendi imporla a forza agli altri: se c'è l'invidia, l'inimicizia, l'odio, l'ambizione; se soprattutto ci sono quelle tendenze che, realizzate, vediamo sferzare un cumulo enorme di dolori, di tragiche sofferenze, di morti, su milioni e milioni di uomini, sappi che in te c'è Demonio, che tu sei uno strumento del Demonio, della potenza delle tenebre e del passato. In te c'è Dio e tu sei strumento di Dio, se vi sono i sentimenti opposti, e l'insopprimibile rivolta della tua coscienza contro l'opera di chi sferra nel mondo male, odi, dolori, tragici orrori, sangue e morte.

Il tuo *io*, dunque, è di nessuna importanza. Purificare (per quanto ti è dato, cioè in te) la corrente unitaria di spirito umano, è ciò che solo importa. E devi altresì dirti: importa ancor meno ed è del

tutto insignificante ciò che io ho o non ho esteriormente: se sono ricco o povero, bene o male vestito, celebre o oscuro, se ho successi sociali, se riesco o no a conquistare ricchezze od alte posizioni. Importa se mai quello che sono: ciò che ho nel mio cervello o nella mia mente, le visuali a cui so elevarmi, la capacità che ho di gustare la natura, la poesia, la filosofia; le grandi idee che sono nel mio spirito, che sono atto a pensare. Questa è la mia essenza e questa è che sola mi è d'importanza, la sola che sia significativa.

Ricorda che cosa ha detto Goethe (*Eigenthum*).

Ich weiss dass mir nichts angehört Als der Gedanke, der ungestört Aus meiner Seele will fliesen¹⁷¹.

171 Io so che mi appartiene solo il pensiero che imperturbato fluisce dalla mia anima.

C'è stato mai nella vita un'idea o un sentimento non interessato a cui tu ti sia magari per poco tempo dedicato? Un dolore altrui che ti abbia commosso e sollecitato a recare soccorso? Un'idea di giustizia che ti abbia infervorato? Un moto di pietà e una partecipazione attiva per le sofferenze o i bisogni altrui, senza il ricambio in vista? Se sei capace di sentimenti o momenti psichici, in ciò c'è la tua salvezza. Se si riesce a porre il proprio *io* nelle grandi, nobili idee per cui uno è (in tutto o in parte) vissuto, p. e. nell'idea di giustizia, di fraternità umana, di amore pel prossimo, anzichè nelle contingenze storiche della nostra vita (professione, successi o insuccessi, povertà o ricchezza) o meglio a sommergere in esse l'*io* identificandolo con esse, siamo immortali come esse e identificati con Dio, di cui esse sono i pen-

sieri o lo spirito, seppur non è meglio dire che sono esse stesse Dio. Ciò è come dire: dopo la morte della mia struttura individuale separata, vivo ancora se mi sono identificato col corso della vita. Romain Roland narra¹⁷², che Ramakrishna, trovandosi egli, nella sua malattia mortale, impotente ad inghiottire cibo, gli amici e discepoli insistettero perchè egli pregasse la sua divinità che gli rendesse possibile mangiare. Egli lo fece, e poi riferì che essa, additandogli gli amici e i discepoli, gli aveva risposto: «come! tu mangi mediante tante bocche»! Dopo la morte della mia individualità separata vivo ancora se sento come mia essenza quella stessa vita che continua in tutti i viventi, solo quella che di me c'è in tutti gli

172 Ricorda la grande parola d'un santo indiano,

Ramakrishna Romain Roland in *La Vie de Ramakrishna*, Stock, 1929, p. 275.

altri, e non quel che di essa c'è in me solo ed è particolarmente solo mio; – se sento come mia essenza il fiore di tale vita totale, cioè le idee buone, le idealità superiori che sono anche negli altri, che fluiscono nella vita totale, e che hanno perciò una realtà sopraindividuale.

XXXIV.

Tu insisti ancora perchè io ti dia qualche lume circa un problema che ha fatto tremare le vene e i polsi di tutti i più grandi pensatori, e degli sforzi di ingegno o di genio per risolvere il quale sono piene le biblioteche. Come puoi pretendere o sperare di ricevere circa un siffatto problema lume da me? Non potrò che enunciarti, con la massima riserva, alcune mie opinioni o meglio impressioni soggettive, lasciando che tu poi ne faccia il calcolo che credi.

Sai bene che i teologi cristiani, da S. Agostino in giù, si sforzarono di risolvere quel problema, il problema del male, affermando che il male non ha esistenza positiva. E voglio anzitutto cercar di illustrarti questo punto di vista, forse più chiara-

mente di quel che non sappiano fare la maggior parte dei sostenitori di esso.

Dicono dunque quei teologi che Dio è l'essere, e che il male è, non già qualcosa che è, ma qualcosa che manca, e consiste unicamente in una tale mancanza. La malattia è una mancanza di salute; la povertà una mancanza di ricchezza, la morte il mancare della vita. Già Seneca aveva scritto: «paupertas non per possessionem, dicitur, sed per detractiōem vel, ut antiqui dixerunt, orbatōem: Graeci κατὰ στέρησιν dicunt. Non quod habeat, dicitur, sed quod non habeat»¹⁷³.

La parola povertà è usata per indicare non il possesso di qualche cosa bensì il non possesso, o come dicevano gli antichi la negazione. I Greci dicono κατὰ στέρησιν (per negazione). [Povertà] indica non quello che uno ha, ma quello che non
173 Ep. 87, § 39.

ha. Non chiamiamo forse, anche nel nostro linguaggio comune, i trascorsi o le colpevolezze che una persona commette, col nome di «mancanza»? Intendiamo dunque che il suo spirito, lo spirito del colpevole o del vizioso, non è uno spirito integralmente sviluppato, completo, ma lacunoso; e il male a cui egli si lascia andare nasce da queste lacune. E ancora: togli dal male tutti gli elementi che in esso vi sono di *essere*, ossia di *bene* (chè *essere* e *bene* in questa teoria naturalmente si identificano): p. e., dalla condotta d'un malvagio l'energia, la prontezza, l'attività, il colpo d'occhio, la tenacia; quel che resta è *nulla*.

Ora, siccome Dio è l'Essere, e il male è tale mancanza di essere, è il non esservi qualche cosa che ci dovrebbe essere, ossia il non-essere, ecco che il male non si può attribuire a Dio. Come può

l'Essere essere la causa del non-essere?

In ogni cosa finita, il suo Essere proviene da Dio; i suoi limiti da ciò che essa ha, sì, in sè, l'Essere o Dio, ma non totalmente, bensì solo parzialmente. Ciò che in una cosa o persona qualsiasi c'è di Essere è dato dall'Essere (Dio); ciò che vi è di non essere lasciatovi da Dio (dall'essere) quando ha chiamato all'essere la cosa in questione, a cui non poteva dare la plenitudine dell'Essere, se no ne avrebbe fatto un altro Dio, ripetendo superfluamente sè stesso.

Tale la dottrina dei teologi, e, in generale, degli idealisti. Teoria falsa e rivoltante. Basta aprire gli occhi al mondo, specialmente in quei periodi della storia umana in cui si vedono uomini, che miticamente si possono chiamare i veicoli delle forze del Demonio o della potenza delle tenebre, sfer-

rare sull'umanità una somma colossale di dolore, per constatare che il male, non è già alcunchè che semplicemente manca o non è, ma una terribile esistenza positiva, un fatto, un oggetto momentoso, enorme, la cui esistenza come fatto concreto, come essere positivo, nessuna argomentazione astrattamente teoretica può riuscire a mettere in forse.

La soluzione è probabilmente un'altra; o, se vuoi, un altro è il senso in cui il male non esiste; non esiste cioè in una determinata fase, per venir all'esistenza in un'altra.

Ecco come mi raffiguro che la cosa stia.

Dio è dunque il principio dell'Essere, la forza o attività o energia che fa essere, «colui che è», l'Essere come forza attiva o, se vuoi l'espressione spinoziana; la Natura Naturans.

Nella di gran lunga maggior parte della sua creazione, egli è puro fisico o matematico, senza eticità (secondo le conclusioni del Jeans). In questa fase della sua creazione il male esiste, nel senso che esso è un fatto od oggetto che possiede pienamente l'essere (non già, come vogliono i teologi e gli idealisti, un non-essere). Non esiste solo nel senso che non è avvertito come male. Rispetto alla natura fisica il male esiste come mero fatto, non accompagnato o bollato dalla qualifica psichica o spirituale «male». È, non male (nel senso di «qualificato male»), ma semplice fatto agli occhi del Dio iniziale o germinante, del Dio giunto nel suo autosviluppo creativo, che prima, pur esistendo pienamente, pur possedendo pienamente l'essere, era semplice fatto e non male, diventa male agli occhi di quel lembo superiore

della produzione divina, cioè di Dio, che è l'uomo e l'eticità umana, precisamente così come molti fatti non sono male nell'animalità e dal suo punto di vista (e neppure noi in essa li consideriamo tali, ossia come male) ma diventano male nell'uomo e dal punto di vista umano.

Come l'attività o principio vegetativo d'una pianta fa crescere la pianta, si realizza nel tronco, nei rami, nelle foglie, e nel frutto produce un succo che non c'è prima, e quel succo è sempre esso principio vegetativo; così Dio è il principio che si realizza nel mondo, fa crescere il mondo e nell'uomo si realizza come succo d'eticità e di valutazioni morali. Prima non ce n'è, come non c'è succo di frutto prima del frutto. Non c'è nè bene nè male (Eraclito, Spinoza). Si presenta tale distinzione quando Dio nel suo autocreativo svilup-

po giunge alla fase uomo; cioè a prodursi e a manifestarsi come uomo e va naturalmente avvertito che, come avviene nelle piante, alcuni frutti sono buoni, altri cattivi.

In questa fase della sua creazione, nella fase umana, il principio dell'Essere, l'Essere, Dio, si manifesta come avente elementi etici. Questo è il suo prodotto più significante. Svilupparli, farli diventare predominanti, è sviluppare, potenziare la creazione, o *far esistere* Dio nella sua essenza più nobile, nel suo succo o frutto più prelibato, nei suoi principii costitutivi più alti.

XXXV.

Vedo che il problema del male continua ad assillarti e a quanto ti ho già detto al riguardo opponi l'antica, e del resto, formidabile obbiezione: il malvagio coronato di ricchezza, di successo, di felicità, di gloria. La grande antica obbiezione a cercar di combattere la quale Platone ha dedicato, oltre il *Gorgia*, tutta la sua opera capitale, la *Repubblica*.

Farà un altro tentativo per veder di fornirti qualche argomento pacificante.

Ricordi anzitutto che cosa dice Scoto Eriugena? Dove sta (egli si chiede) la punizione del peccatore, l'inferno? Forse in un determinato luogo spaziale? No: ma «in malarum voluntatum corruptarumque conscientiarum perversis motibus,

tardaque poenitentia et infructuosa, inque perversae potestatis omnimodo subversione»¹⁷⁴. Dov'è tormentato Giuda? «Nunquid alibi nisi in sua polluta conscientia, qua Dominum tradidit? Qualem poenam patitur? Seram profecto poenitentiam et inutilem qua semper uritur»¹⁷⁵. E più precisamente, la pena specifica del malvagio, per Scoto Eriugena, sta nel conservare la volontà perversa, la voglia di fare il male, venendogli nello stesso tempo meno la materia su cui esercitarla e quindi

174 Nei moti perversi delle cattive volontà e delle cattive coscienze corrotte, nel pentimento tardo e infruttuoso, e nell'annullamento d'ogni sorta del potere perverso.

175 Non forse altrove se non nella sua coscienza macchiata con la quale tradì il Signore? Quale pena soffre? Certamente un pentimento tardo e inutile dal quale è sempre tormentato.

la possibilità di sfogarla¹⁷⁶.

«Consuma dentro te con la tua rabbia¹⁷⁷»!

Ti pare una pena da poco?

Se ti pare da poco o se dubiti che sia dal malvagio sentita, cerca di integrarti tale tesi di Scoto Eriugena con quest'altri pensieri.

Rodolfo Otto scrive¹⁷⁸, che Dio «punisce il peccato col peccare», e cita a conferma alcuni versetti di S. Paolo, che ti riporto (nella bella traduzione del Luzzi) più completamente che non abbia fatto l'Otto, perchè ne vale la pena: «Per questo Iddio li ha abbandonati all'impurità, in mezzo alle concupiscenze del loro cuore, in guisa che disonorano fra loro i propri corpi: essi che hanno mutato la

176 De Div. Nat., v. 29.

177 *Inf.*, VII, 9.

178 *Il Sacro*, trad. Buonaiuti, ed. Zanichelli, p.

132.

verità di Dio in menzogna, e hanno adorato e servito la creatura invece del Creatore.... Per cotesto motivo Dio li ha abbandonati a passioni infami.... Iddio li ha abbandonati in balìa di una mente reprobata, in guisa che fanno cose immorali: sono ricolmi d'ogni specie d'ingiustizia, di malvagità, di cupidigia, di malizia; son pieni d'invidia, d'omicidio, di contesa, di frode, di malvagità; son delatori, maldicenti, empi, insolenti, arroganti, vanagloriosi, ingegnosi a fare il male, insensati, sleali, senz'affezione naturale, spietati e benchè conoscano la sentenza di morte con la quale Iddio colpisce quelli che fanno coteste cose, non soltanto le fanno loro, ma anche approvano quelli che le commettono»¹⁷⁹.

Così il malvagio che tu vedi spesso coronato di felicità esteriore, di successo, di trionfi e di gloria,

179 *Rom.*, I, 24, 26, 29.

è punito da Dio: col farlo peccare. La sua pena sta nel far diventare sempre più depravato, sozzo, inquinato, deforme, il suo spirito. Questo è anche il grande pensiero di Platone:

τὸ μέγιστον αὐτῷ κακὸν ὑπάρξει μοχθηρῷ ὄντι τὴν ψυχὴν καὶ λελωβημένῳ (Gorgia 511 A.)¹⁸⁰.

Ogni sua azione gli imprime nell'anima una nuova deformazione:

ἐκάστη ἡ πρᾶξις αὐτοῦ ἐξωμόρξατο εἰς τὴν ψυχὴν¹⁸¹. (524 E). E proprio a Platone e a questa sua tesi alludeva Tacito quando, parlando di Tiberio, scriveva: Adeo facinora atque flagitia sua ipsi quoque in supplicium verterant. Neque frustra praestantissimus sapientiae (Platone) firmare solitus est. si recludantur tyrannorum mentes, pos-

180 Gli toccherà il più grande dei mali, cioè di

avere un'anima malvagia e corrotta.

181 Ogni atto lo ha contaminato nell'anima.

se aspici laniatus et ictus; quando, ut corpora verberibus, ita saevitia, libidine, malis consiliis, animus dilaceretur»^{182 183}.

Ti pare una pena da poco?

Se ti pare ancora da poco, o se pensi che tutto ciò sia un'astratta costruzione di gente ingenua, e che il malvagio invece non avverta il menomo sentore di siffatta pena, vedi di interpretare il pen-
182 (*Ann.*, VI, 6).

183 Talmente i suoi delitti e le sue infamie erano divenute anche per lui un supplizio. E non è invano che il principe della saggezza (Platone) era solito affermare che se fosse possibile aprire il cuore dei tiranni vi si potrebbero scorgere le tracce di colpi e ferite. Infatti allo stesso modo che il corpo è dilaniato dalla frusta l'anima lo è dalla crudeltà, dalla depravazione e dai propositi perversi.

siero di Paolo, Platone e Tacito in questo senso. Osserva attentamente, cioè, che cosa accade al malvagio. Egli è inestricabilmente prigioniero dei suoi stessi spropositi o delitti, e continuamente costretto, per tener in piedi l'impalcatura formata coi suoi spropositi e delitti passati, a compierne di nuovi, col senso sempre crescente e incalzante dell'abisso di errore e di orrore in cui va man mano precipitando e pur sempre stretto e tirato a precipitarvi dalla catena dei suoi errori o misfatti. Anche questa ti pare una pena da poco o una pena che sta solo nell'immaginazione di sognatori allucinati o tre volte buoni, ma non nella realtà? Rifletti allora sulle parole che Oscar Wilde scrisse nel *De Profundis* «Un individuo che brama di divenire qualcosa di diverso da sè stesso cioè d'essere membro del Parlamento o pizzicagnolo

che s'arricchisce o avvocato famoso o giudice, o qualche cos'altro di ugualmente noioso, riesce con ogni probabilità a divenire ciò che desidera. Ed è così che trova il suo castigo. Coloro che vogliono una maschera sono condannati a portarla per sempre». Rifletti, cioè, che spesso il briccone fortunato è punito mediante la sua stessa felicità esteriore, gloria e successo. E se sai tendere l'orecchio alla voce del Signore, quali sono le parole che, dirette al malvagio felice ti parrà spesso di udire da lui?

...E il Signore disse: «Non ti darò io nessuna punizione. Ti farò punire da te stesso. Ti lascerò punire dal suo stesso successo. Tu otterrai tale tuo completo successo, diverrai ricco, influente, autorevole, glorioso, potente. Ma attratto appunto dalla libidine di considerazione, di autorità, di

trionfo, di potenza, raggiungerai tutto ciò distruggendo e annientando il tuo *io* genuino e originario, calpestando e frantumando tutto il contenuto che lo costituiva, e prendendo in te il contenuto spirituale che secondo la tua genuina natura tu più profondamente abborri: rinunciando ai propositi e ideali che più ti infiammano e adottando quelli per cui sentivi maggiore ribrezzo, contro cui scagliavi la tua indignazione, che giudicavi proprio della gente ignobile e turpe, o cristallizzata in sistemi e visuali d'un passato tramontato per sempre. Ti lascio punire appunto dalla tua foia di prestigio e col permetterne l'adempimento. Ubriacato e trascinato unicamente da essa, tu condurrà all'apogeo la tua persona esteriore, ma l'Ippogrifo che dovrai cavalcare per portarla in alto è quello dei piani, propositi e ideali contro cui

hai lungamente e accanitamente lottato. Metterai in pratica e farai trionfare tu stesso per ottenere il tuo trionfo personale, appunto le idee che hai più violentemente condannato ed odiato. Il tuo successo sarà il successo della tua scorza esterna e superficiale, con lo svuotamento di tutto quello che era il succo interno della tua personalità e con l'assunzione in essa d'un spirito totalmente opposto al tuo proprio. Riuscirai, sarai trionfatore glorioso, e alla fine ai tuoi medesimi occhi stupefatti si rivelerà conclusivamente che nel trionfo del tuo involucro esteriore tu stesso hai condotto al trionfo quanto v'era a te e per te di più nemico, e dovrai assaporare dentro di te il sogghigno delle idee oggetto della tua avversione, che per mezzo della vittoria della tua sagoma estrinseca, hanno, esse, riportato vittoria».

Suppongo che finalmente una tale punizione la riconoscerai sufficiente.

XXXVI.

Ti dico sùbito e francamente che alla tua domanda di spiegarti in modo chiaro ed esauriente il concetto che Aristotele ha di Dio, non so proprio rispondere. Tale concetto non lo capisco bene neppur io. E non io solo. È inutile che ti aduggi con citazioni di interpreti di Aristotele (fra i quali Zeller e Gomperz) i quali hanno messo in luce l'impossibilità di coordinare in modo concordante le varie determinazioni e funzioni e i diversi caratteri che Aristotele attribuisce a Dio e congloba nel suo concetto di questo.

L'unica cosa che posso fare è di dirti quale raffigurazione di Dio mi sorge in mente quando ripenso a quello che Aristotele scrive circa la divinità; senza poterti nemmeno lontanamente assicurare

che tale raffigurazione di Dio, la quale pure mi è suggerita dai testi aristotelici, corrisponda a quanto era veramente al riguardo nella mente di Aristotele.

Vedi un po', anzitutto, qual era, compreso veramente nel suo spirito, il concetto aristotelico di «forma» o quello platonico di «idea», che sono poi la stessa cosa.

Difficilmente lo intendi se ti arresti alle definizioni che si trovano abitualmente ripetute nelle comuni storie della filosofia. Devi intenderlo così. Le idee o forme sono i principî energetici formatori o costruttori delle varie classi di cose, di enti, di prodotti naturali. Se tu leggi un libro di mineralogia, di botanica, di zoologia, vedi i minerali, le piante, gli animali classificati in generi, specie, famiglie. Che cosa vuol dire che una tale classificazione

sia possibile e corrisponda alla realtà? Vuol dire che sono sempre e regolarmente all'opera dei principî, o forze, o energie, costruttrici o formatrici, che fanno sì che si riproducano di continuo gli enti delle varie classi, e ordinatamente sempre ancora in ciascuna delle varie classi; che fanno sì che gli enti d'una classe riproducano con regolarità enti della medesima classe; che non si vegga dalla gramigna sorgere talvolta il fromento o dal fromento il granoturco, o dal granito il diamante, e quindi l'universo essere un caos, bensì si vegga ciascun germe o struttura riprodurre enti della medesima classe (perchè, se non perchè in ciascun seme di piante della medesima specie è operante il *medesimo* principio attivo, o «idea», o «forma?») e quindi l'universo costituire un ordine costante. Le idee platoniche o le forme aristoteli-

che non sono altro che questi principî attivi o forze direttive (teleologiche) con costante regolarità costruttrice delle cose delle varie classi, sempre con ordine nelle loro classi. Puoi chiamarle anche, se vuoi, i grandi schemi dell'universo, pensati come provvisti di forza genetica, formatrice, creatrice.

Queste idee o principî e attività strutturali Platone le riteneva esistenti in un «mondo uperurano», cioè fuori o indipendentemente dal mondo sensibile e fenomenico, dalle cose singole delle varie classi, in cui esse idee si realizzano o che esse costruiscono. Come si deve intendere ciò? Lo capirai agevolmente mediante questo esempio.

Prendiamo l'idea del cerchio. Cos'è? Il principio generatore della figura del cerchio, ossia la definizione genetica di esso; cioè: quella figura che si

genera quando una retta fissa ad una sua estremità su di un piano gira su di questo con l'altra estremità. Supponiamo ora che non esistessero più nè uomini, nè cerchi, nè mondo. Non esisterebbe forse ancora il principio che se una retta fissa ad una estremità su di un piano girando su questo con l'altra genera un cerchio? Prima che il teorema di Pitagora fosse stato da costui scoperto e pensato, non esisteva forse, non ne esisteva la sua verità? Ovvero: esiste la giustizia? Non dico sulla terra, e, quivi, perfetta: ma esiste? Se esiste come tipo o impulso psichico o ideale che ispira le azioni giuste e cerca realizzarsi in queste (senza poter mai esser realizzato completamente) ecco l'idea, esistente fuori dei singoli casi in cui essa (imperfettamente) s'incarna. Così, l'idea d'uomo o di cane è – non già, per avventura una

figura o immagine aerea, perfetta e bellissima, d'un uomo o d'un cane (suppongo che non ti sia mai venuta in mente una tale balorda raffigurazione delle idee platoniche) – ma il principio strutturale, genetico, direttivo del rispettivo organismo, all'opera nella formazione di questo; principio strutturale che in tutta la sua perfezione nessun uomo e nessun cane riesce a realizzare, ma che forma la legge della costruzione del loro organismo (o, come lo chiama Driesch, principio direttivo); puoi dire anche il fine che con la loro nascita e crescita tendono a raggiungere ed attuare. Molto efficacemente Dante esprime questo carattere, strutturalmente genetico o creativo proprio delle forme, così:

Ogni forma sostanzial che setta¹⁸⁴

184 Separata.

È da matera ed è con lei unita,
Specifica virtude ha in sè colletta,
La qual senza operar non è sentita,
Nè si dimostra ma' che per effetto
Come per verdi frondi in pianta vita.

(*Purg.*, XVIII, 49)

Magnificamente esprime il medesimo concetto, in forma svincolata dal linguaggio platonico-aristotelico, Lamartine, che il maggior studioso americano di Platone, Shorey, designa come uno dei più autentici platonisti francesi¹⁸⁵:

185 Nel libro postumo *Platonism ancient and modern*, Berkeley, California Press, 1938. «The conception of platonism which inspired him far some of the most beautiful, verses in modern french poetry (p. 166). «The second Renaissance.... of Platonism», almost everywhere in

Celui d'où sortit tout contenait tout en
soi....

Le ciel et la terre, et ce que Dieu ren-
ferme

Dans un jour éternel, tout est né d'un
seul germe:

Et ce germe est de Dieu la pensée ou
la loi,

Qui porte toute chose avec sa forme en
soi,

De ce germe divin, que le temps rami-
fie

Tout naît, tout se nourrit et se diversi-
fie¹⁸⁶.

Lamartine» (p. 172).

186 *La chute d'un ange*, VIII Vision. *Fragment du
Livre primitif*. Colui da cui tutto è sortito conte-
neva tutto in sè.... Il cielo e la terra, e ciò che

Con un altro esempio: la caduta d'un singolo grave è la manifestazione o l'incorporazione della legge di gravità; ma questa (l'«idea») non scomparire nè perde il suo essere dopo la caduta del singolo grave o di tutti i gravi; esiste, sia che si manifesti o no, indipendentemente dai casi singoli in cui si esprime; essa, la legge di gravità, non si vede e non si tocca: è un'«idea». Il fatto, evento o prodotto singolo non è che un caso della legge contenuta nell'idea.

Tutto dipende naturalmente dal significato che dà alla parola «esistenza». Come fuori e indipendente Dio racchiude in un giorno eterno, tutto è nato da un solo germe: E questo germe è di Dio il pensiero o la legge che porta ogni cosa con la sua forma in sè, Da questo germe divino, che il tempo ramifica tutto nasce, tutto si nutre e si diversifica.

dentemente dalle singole cose, le idee esistono della stessa esistenza che hanno i principî o verità matematiche o logiche in quanto non pensate da nessuno, da sè, in una specie di sfera meramente di ragione o ragionevolezza (il «cielo upe-
rurano»). Esiste l'idea di giustizia, se vedi nel mondo l'ingiustizia imperare, o almeno la giustizia non mai attuarsi pienamente? Sì e no. Secondo il senso della parola «esiste». No, se «esiste» significa esistere tangibilmente, nella realizzazione di fatto, fenomenicamente. Sì, se s'intende esistenza di idea o ideale o aspirazione di giustizia. L'ordine politico o sociale del mondo non esiste, ma pur è in questo senso che sta davanti allo spirito umano come un ideale da realizzare e che va realizzandosi non mai perfettamente in progresso infinito. Questa è la specie di esistenza

che hanno le idee. È, naturalmente, un'esistenza soltanto *ideale*. Quindi un'esistenza che vista da un lato ti risulta esistenza, vista da un altro inesistenza.

Tu conosci, poi, l'interpretazione che delle idee platoniche ha dato Lotze, Esse, cioè, non *sono*, ma *valgono*. Ossia la loro unica esistenza, è esistenza di *valore*, di *pregio*: esistenza, quindi, analoga a quella che hanno le massime etiche; o un'esistenza come quella che si può soltanto attribuire a regole, norme, precetti e simili. Esistenza semplicemente di valore, come, si può anche dire, quella del valore del danaro, o della carta monetata. Esiste. Ma che esistenza ha? Quella d'un'idea che è stata incorporata in un oggetto. — È un'interpretazione analoga, ma non identica, a quella che ti ho esposto.

Ma ora Aristotele abbandona, come una perfezione inutile, o di cui è inutile occuparsi, il pensiero dell'esistenza di tali idee, o forme, o principi strutturali, separata e indipendente dai singoli enti da esse prodotte; e ne afferma l'esistenza solo in questi. Ed è qui che si riattacca il concetto aristotelico della divinità.

Ed ecco come tale concetto io me lo raffiguro.

Ti ho detto che le «forme» aristoteliche sono dunque i principi attivi di formazione, sviluppo, produzione, creazione («forma», dunque, nel medesimo senso in cui si dice «il falegname ha formato bene il tavolo, o il meccanico la macchina», cioè «prodotto, costruito, creato»; o come: «in quel paese piante e animali si formano bene», cioè si producono, crescono, si sviluppano; nel caso del tavolo o della macchina questo principio attivo è

nell'operaio; nel caso di piante o animali esiste ed opera all'interno di essi).

Questa forma o principio geneticamente attivo è la stessa essenza della cosa che nella cosa sviluppantesi si sviluppa a poco a poco e giunge infine al suo compimento o pieno svolgimento o realizzazione. L'essenza d'una cosa è l'insieme dei suoi caratteri essenziali. L'insieme dei suoi caratteri essenziali si chiama il suo concetto. La «forma» è dunque il concetto come principio attivo operante nella cosa o organismo a produrla e condurla sino a compimento. E poichè concetto vale pensiero, così puoi dire anche che pensiero vale forma.

Il mondo è dunque animato da un incessante moto, cioè dal processo continuo di produzione delle singole cose per opera delle forme, ossia dei loro

principî strutturali e genetici. Questi principî o forme sono incessantemente all'opera per produrre, informando di sè la materia, minerali, piante, animali. C'è questo incessante moto, ossia questa incessante vita, nell'universo.

Se c'è questa incessante vita («moto») vi dev'essere anche una fonte perenne di essa.

Perchè c'è nell'universo vita e moto invece che immobilità e morte, anzi nulla? Perchè vi è qualcosa invece di nulla? Vi dev'essere una molla, al-
cunchè che dà slancio a questo moto e vita, una forza affermativa che, in luogo del nulla, afferma l'è, il *sic*. Questa forza prima affermativa dell'essere, che suscita e spiega l'azione delle «forme» o energie produttrici delle varie classi di cose; questa fonte, cioè, del moto o vita universali è il Dio di Aristotele.

Egli lo designa anzitutto come motore immoto. Motore, ossia principio attivo della vita universale; immoto, perchè il principio o fonte prima dell'attività universale risiede in esso medesimo e non gli deriva o non lo riceve da un'altra sorgente. Immoto vuol dire dunque unicamente fonte prima e originaria della vita («moto») universale. Ma noi vediamo gli enti dell'universo prodursi sempre regolarmente e ordinatamente nelle loro rispettive classi. Il germe d'un uomo dà ancora origine a un uomo, il germe del frumento al frumento. L'universo ci si presenta ordinato e sistemato in grandi schemi o classi di cose. Se così ci si presenta l'universo, se troviamo in esso le cose (minerali, piante, animali) ordinate in classi, vuol dire che questo ordinamento classificatorio, questa schematica, ci sono già nel principio o

germe generale di tutta la natura, nella fonte della vita universale. Come un albero non si produce in quella data forma se non perchè gli elementi di questa forma erano precontenuti nel suo germe, così l'universo nel suo complesso non può prodursi sistemato in schemi o classi di cose, se non perchè tale ordine o sistemazione era precontenuta nel suo germe, nella scaturigine della sua vita, ossia motore immoto o Dio. Esattamente come esprime la cosa Dante:

Nel suo profondo.... s'interna
Legato con amore in un volume
Ciò che per l'universo si squaderna;
Sustanze e accidenti e lor costume,
Quasi conflati insieme...
La forma universal di questo nodo....

(*Par.*, XXXIII, 85)

Il Dio aristotelico si potrebbe infatti chiamare (come, talvolta, in Bruno) la forma del mondo. E dirlo forma del mondo significa semplicemente che Dio è il piano o lo schema (attivo o costruttivo, provvisto di energia costruttrice) del mondo. O, meglio è invertire: lo schema o piano, provvisto di attività costruttrice, del mondo, questo è il Dio di Aristotele, Dio, il quale dunque è privo di quelli che per noi sono i caratteri etici, negati a Dio da Aristotele espressamente nell'*Etica a Nicomaco* dove dice che sarebbe ridicolo pensare gli Dèi in atto di esercitare virtù etiche. Dio è per Aristotele al di là di ciò che è *per noi* bene e male, come già aveva affermato Eraclito.

Dio in Aristotele è così ridotto a mera razionalità, ad elementi o caratteri razionali puri, quale precisamente lo concepisce qualche scienziato mo-

derno, p. e. il Jeans.

Il germe o fonte della vita universale (Dio) pre-contiene dunque, l'ordinamento dell'universo in schemi, classi, generi, specie. Ma gli schemi del creato, le classi degli enti, sono appunto il prodotto di ciò che Aristotele e Platone chiamano idee o forme; sono queste stesse. La scaturigine della vita universale (il motore immoto, Dio) contiene dunque le idee o forme del creato, è costituito di queste. Il motore immoto, Dio, è il contenente di tutte le leggi della natura in quanto attive, operanti, efficienti. Ma come si chiama un contenente di leggi, di schemi della natura, di forme, di idee? Il nome di ciò che contiene idee è mente, pensiero. Ed eccoti spiegata, chiaramente, credo, l'altra caratteristica di Dio per Aristotele: egli è *Pensiero*. Che Dio sia *Pensiero* vuol dire semplicemente

che il germe dell'universo precontiene il piano di questo, come puro piano, piano mentale, distinto dalla sua effettuazione, che però c'è già.

XXXVII.¹⁸⁷

Non so se ti sei mai sforzato di capire che cosa avesse in mente Pascal quando tra i suoi pensieri annotava: «Persée, roi de Macédoine, Paul-Emile. On reprochait a Persée de ce qu'il ne se tuait pas»¹⁸⁸.

187 Nell'originale, viene qui ripetuta la lettera

XXIX. Seguendo l'edizione Adepfi 1987, eliminiamo questa e le successive duplicazioni, e riportiamo come lettera XXXVII quella che nell'edizione Bocca è la parte finale della lettera XXXVIII, integrata da un passo non presente in altre lettere [nota per l'edizione elettronica Manuzio].

188 *Pensées*, 410; cfr. 409; ed. Brunschwicg.

«Perseo, re di Macedonia, Paolo-Emilio. Si rim-

Per conto mio ho cercato di indovinarlo. E ritengo che quando scriveva questa nota stesse nella mente di Pascal qualcosa di simile a quanto segue.

Perseo. Re. Che vuol dire uomo abituato, come all'aria che si respira, a vedersi da quando ha aperto gli occhi, circondato di riguardosità e di ossequio. Attorniato da una nobiltà brillante e devota. Capo d'una delle monarchie che rifulgeva all'avanguardia della civiltà d'allora. È vinto e fatto prigioniero da un nemico semicivile. Manda a chiedere la grazia di non essere condotto in trionfo, e il barbaro romano gli fa dare la nota risposta «sta in lui». Ma l'orrore della morte è tanto, che il re, cavalleresco, colto, delicato, squisitamente civile, affronta, per sottrarvisi, d'esser fatto ludibrio proverava a Perseo il fatto che non si uccidesse».

della rozza plebaglia dell'urbe. È cacciato nelle infami lugubri carceri di Roma. Vi vive cinque anni e poi si uccide. – Quale cupa tremenda sofferenza deve aver pesato crescendo fino alla disperazione per cinque anni su di lui perchè l'orrore della morte, che non era stato vinto dallo straziante scherno del trionfo, lo fosse dalla prigionia?

A questo fatto di Perseo si possono congiungere i due suicidi descritti da Seneca nell'Ep. LX. Un gladiatore, circondato dalle guardie, è condotto su di una carretta nel circo. Finge (unico mezzo di sottrarsi alla vigilanza) di esser preso dal sonno. Lascia barcollare il capo, sinchè riesce a cacciarlo tra i raggi della ruota e a farselo stroncare. Un altro gladiatore, che sta per esser spinto nell'arena, adduce la necessità di ritirarsi nel ga-

binetto, prende un'asta con infissa una spugna che serviva a pulire il vaso, se la caccia in gola e si soffoca.

Sono cose che fanno raccapriccio, se non ci si limita a leggerle, ma si cerca di riviverle. Sono – ecco, secondo me, che cosa stava nella mente di Pascal quando scriveva quelle frasi – le opere raccapriccianti di quelle formazioni artificiali che l'uomo genera come¹⁸⁹ ζῶος πολιτικός, ovvero in seguito al «contratto sociale». Sono le orrende imprese delle costruzioni superorganiche (per usare l'espressione di Spencer) costruzioni fittizie, che gli uomini stessi erigono sopra di sè, e in cui poi restano inestricabilmente imprigionati: chè, come l'uccelletto, volente o nolente, riluttante e affascinato, pure nella bocca del serpente ci va, così l'umanità, conscia ed inconscia, volente

189 Animale socievole.

o nolente, tremante, trepidante, riluttante, crea da sè a sè stessa siffatte terribili costruzioni superorganiche che la ingoiano e la incatenano.¹⁹⁰ Di

queste – è il pensiero che, con le frasi citate si abbozzava certo nella mente di Pascal – i fatti ri-
190 Nell'edizione Adelphi si inserisce questo pas-

so: «Ebbe una ben netta sensazione di ciò
Oscar Wilde, quando (quest'è la condizione indispensabile per capire la cosa) fu travolto dalla sciagura e dalla sofferenza; e scrisse in *De profundis* e nella *Ballata del carcere di Reading*: «La società s'arroga il diritto d'infliggere all'individuo dei castighi spaventevoli, ma essa ha anche il difetto supremo d'essere superficiale e di non giungere a comprendere ciò che fa». «La Giustizia selvaggia dell'Uomo va diritta per la sua via, senza permettersi la minima deviazione; essa colpisce il debole, essa colpisce

cordati sono le atroci azioni. Sono le imprese di quello che Hobbes chiamava il Leviatano. Le forme con cui stritola a suo capriccio e per suo capriccio gli individui, esso, che lungo tutta la storia umana è il loro massimo strumento di tortura, il forte; il suo cammino è implacabile». «Ogni Legge fatta dagli uomini per l'Uomo da quando un uomo per la prima volta troncò la vita del suo fratello e da quando ebbe origine il mondo della sofferenza, ogni Legge disperde il grano buono e conserva la crusca col peggiore crivello». E Michelet, nel bel libro *Dal Vespro allo sterminio dei Templari*, opportunamente ora edito in italiano da Laterza, dà di ciò l'efficacissima esemplificazione d'un caso particolare, quando, parlando del Fisco sotto Filippo il Bello, scrive (p. 96): «Questo mostro, questo gigante, nasce rabbioso, affamato, provvisto di

grande omicida e il grande ladro; liberarsi dalla camicia di forza del quale è lo scopo di ogni convulsione sociale, scopo sempre vanificato perchè da ognuna di queste sempre il Leviatano finisce

denti. Grida nascendo, come il Gargantua di Rabelais: da mangiare, da bere! Il fanciullo terribile, di cui non si può saziare la fame atroce mangerà al bisogno carne e berrà sangue. È il Ciclope, l'Orco, la gargolla divorante della Senna. La testa del mostro si chiama gran consiglio, le sue lunghe unghie sono nel parlamento, l'organo digestivo è la camera dei conti». — Di quelle imprese delle costruzioni superorganiche, adunque (tale è il pensiero che con le frasi citate si abbozzava certo nella mente di Pascal) i fatti ricordati sono le atroci azioni.» [nota per l'edizione elettronica Manuzio].

in altro aspetto per risorgere.¹⁹¹

191 Omettiamo le lettere XXXVIII, XXXIX, XL, XLI (che ripetono, talvolta con diversa distribuzione del testo, le lettere XXX, XXXI, XXXII).
[nota per l'edizione elettronica Manuzio].