

PROBLEMI DELLA SCUOLA E DELLA VITA

a cura di LUIGI VOLPICELLI

VLADIMIRO SOLOVIEV

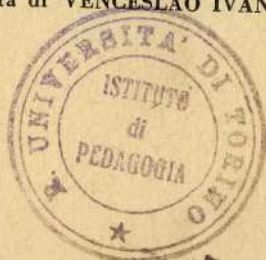
DUE SAGGI

SULLA

FILOSOFIA DELL' AMORE

Traduzione originale dal russo

a cura di VENCESLAO IVANOV



M. inv. - 3647



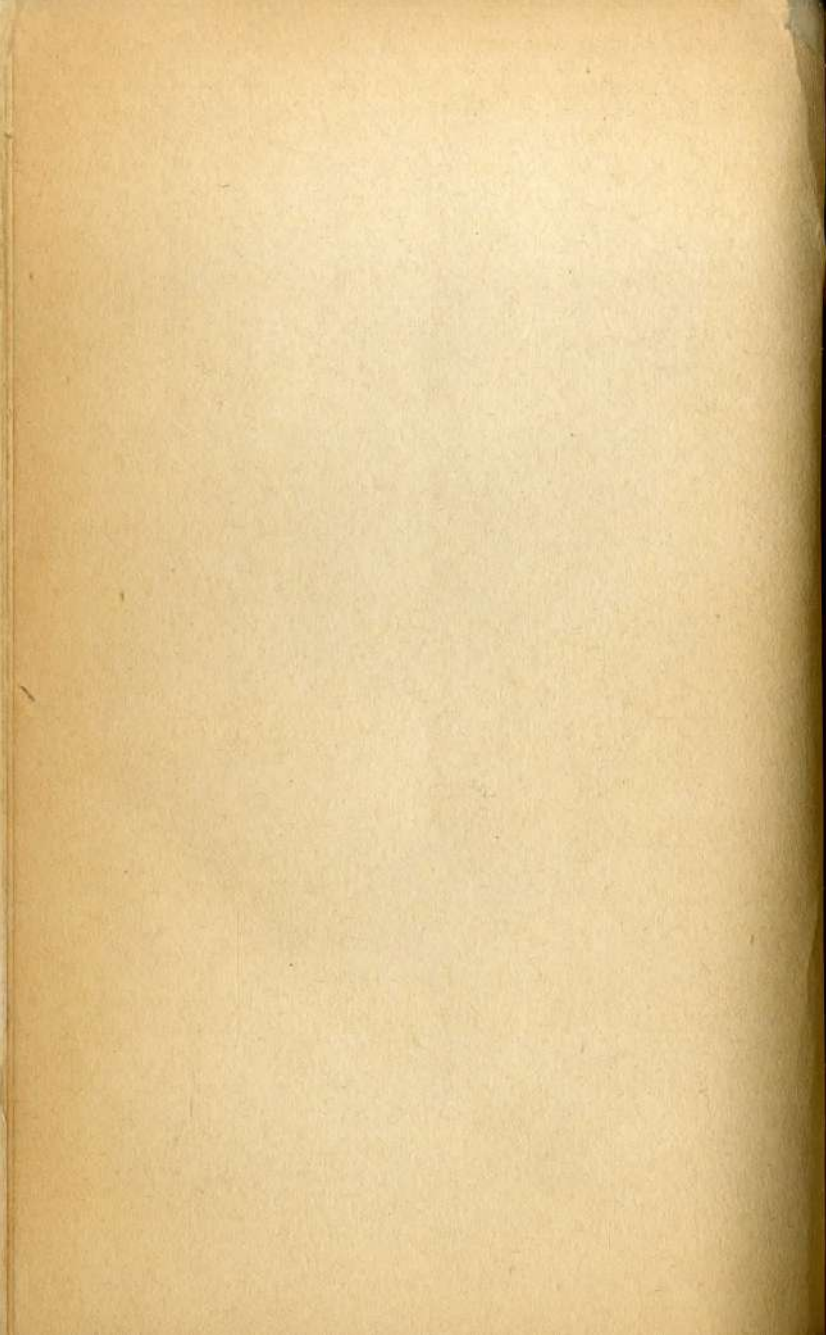
ANGELO SIGNORELLI

EDITORE - ROMA 1939-XVII

— PROPRIETÀ LETTERARIA —

ANGELO SIGNORELLI
EDITORE - ROMA - 1939, A XVII

PREFAZIONE



In questi ultimi tempi, vari e autorevoli scrittori, da punti di vista notevolmente diversi, hanno esposto sul problema dell'amore, o su problemi con esso connessi come quelli della personalità e della morte, idee che si riallacciano con le idee esposte al riguardo mezzo secolo addietro dal grande pensatore russo Vladimiro Soloviev (1853-1900), specialmente in due scritti — Il significato dell'amore (1892-94) e Il dramma della vita di Platone (1898) — che, per quanto ci risulta, non sono stati finora tradotti in alcuna lingua ⁽¹⁾ e sono quindi rimasti inaccessibili, anzi ignoti, ai lettori occidentali. Eppure la soluzione del problema dell'amore tratteggiata dal Soloviev in questi scritti è forse la più ardita e la più integrale: certo estremamente suggestiva per tutti, anche se non da tutti accettabile senza qualche riserva ⁽²⁾.

Siamo quindi sicuri di rendere un servizio

(1) Non sono compresi neppure nella traduzione tedesca in quattro densi volumi: WLADIMIR SOLOVJEFF, *Ausgewählte Werke*, aus dem russischen von Harry Koehler, Stuttgart, Der kommende Tag, 1922.

(2) Fra gli scrittori più recenti sopra accennati indichiamo particolarmente: N. BERDIAEFF, *Esprit et Liberté*,

alle varie categorie di lettori che s'interessano a tali problemi, offrendo loro il testo dei due saggi del Soloviev, freschi e palpitanti come se fossero stati scritti oggi, in una traduzione originale dal russo curata con particolare amore dall'illustre prof. Venceslao Ivanov, per un amico comune che coltiva tali studi e che l'ha poi messa a mia disposizione. Entrambi vogliamo qui ringraziare il prof. Ivanov e insieme il prof. Anagnine e O. Deschartes che con lui hanno collaborato.

Paris, « Je sers », 1933: *De la destination de l'homme*, ib., 1935: *Cinq méditations sur l'existence*, Paris, Aubier, 1936; GABRIEL MARCEL, *Être et avoir*, Paris, Aubier, 1935; P. L. LANDSBERG, *Essai sur l'expérience de la mort*, Paris, Desclée de Brouwer, 1936; UGO FIORENTINO, *Essai sur le mariage*, Paris, Aubier, 1936; H. DOMS, *Vom Sinn und Zweck der Ehe*, Breslau, Ostdeutsche Verlagsanstalt, 1935; N. ROCHOLL, *Die Ehe als geweihtes Leben*, Duermen i. W., Laumann, 1936; v. anche: il fasc. di aprile 1936 di *Études Carmélitaines*, Paris, Desclée de Brouwer, e in particolare gli articoli di ALLERS, *L'Amour et l'Instinct*, e di P. PHILIPPE, *La Recherche de la Personne*: il volume *Problèmes de la sexualité* della collezione « Présences », Paris, Plon, 1937, e in particolare il saggio di M. ZUNDEL, *L'amour sacrement*: il volume *L'Église et le Mariage*, Paris, Éditions Mariage et Famille, 1937, e in particolare gli articoli di LAVAUD, *Formes modernes du mariage et mariage chrétien*, e di DIETRICH VON HILDEBRAND, *L'épanouissement de la personne dans le mariage*. — Di questi autori soltanto il russo Berdiaeff conosce naturalmente i due scritti del Soloviev e vi si richiama (v. *Esprit et Liberté*, pag. 222 e *De la destination de l'homme*, pag. 309).

Sulla vita e sugli scritti del Soloviev dà ampie notizie il D'Herbigny, nel volume pubblicato in francese col titolo VI. Soloviev, un Newman russe, Paris, 1911, e tradotto in italiano col titolo L'avvenire religioso russo, Brescia, Morcelliana, 1928. Lavoro poderoso è quello recente di D. Strémooukhoff, Vladimir Soloviev et son œuvre messianique (Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, fasc. 69, 1935).

Le opere del Soloviev finora tradotte in italiano sono:

a) *I fondamenti spirituali della vita, traduzione dal russo con introduzione di Aurelio Palmieri, Bologna, Zanichelli, 1922. Il libro è però esaurito; si trova invece in commercio la traduzione francese con prefazione del D'Herbigny, Les fondements spirituels de la vie, Bruxelles, Éditions de la Cité Chrétienne, 1932. È opera composta negli anni 1882-84;*

b) *Tre discorsi in memoria di Dostojevskij, trad. di Ettore Lo Gatto, Roma, Bilychnis, 1924: sono stati composti nel periodo 1881-83;*

c) *Il bene nella natura umana, a cura di Ettore Lo Gatto, Torino, Paravia, 1925. Si tratta della Parte I della grande opera (in tre parti) La giustificazione del bene, apparsa nel 1897 e uscita in 2ª edizione nel 1898. Ottima nella sua concisione la prefazione del Lo Gatto.*

Per meglio comprendere le due monografie che qui presentiamo è opportuno raffrontarle

col magistrale quadro dell'amore quale vis unitiva tracciato dal Soloviev nella Parte II Cap. I dei Fondamenti spirituali della vita (trad. it. pp. 89-136, trad. fr. pp. 115-169). Ed è opportuno anche leggere Il bene nella natura umana e prendere conoscenza della dottrina del nostro Autore sul pudore (v. specialmente le pp. 46-61 della trad. it., ove il Soloviev rimandà ai due scritti qui tradotti).

* * *

L'indagine naturalistica ha parlato già da molto tempo del legame che corre tra il Sesso e la personalità , anzi tale principio costituisce il fondamento di non poche teorie psicologiche, fino alla dottrina psicoanalitica, che riposa tutta sull'importanza dei fattori sessuali nella vita subcosciente, anche se il Freud ha cercato di combattere l'accusa di pansessualismo, di cui, più o meno motivatamente, i critici hanno taciato il suo pensiero. Si potrebbe ricordare anche Haveloc Ellis, i cui studi di sessuologia furono tutti animati dalla netta visione che lo scopo della vita sessuale non è tanto la riproduzione della specie, quanto la formazione della personalità. Ma un'esigenza assai diversa anima il pensiero di Soloviev. Egli di una tale intuizione non si serve per costruire nuovi miti naturalistici, sibbene per cogliere il significato dell'amore precisando l'intimo legame che lo riallaccia alla vita universale. E in verità anche chi

non aderisce alla posizione religiosa del Soloviev, profondamente cristiana, non legge senza profitto queste pagine, che hanno uno straordinario tono di modernità, e, vorrei dire, son quasi attese da quanti si interessano a queste questioni.

Nell'economia della natura, dice il Soloviev, non risulta che scopo dell'amore sessuale sia la riproduzione della specie: se vi sono animali che possono riprodursi anche fuori del sesso, e se, risalendo via via agli organismi più perfetti, troviamo che la forza riproduttiva diminuisce quanto più cresce l'impulso amoroso, talchè può dirsi che ai due estremi della vita animale, si trovino, da un lato il caso della riproduzione senza amore sessuale e dall'altro il caso dell'amore sessuale senza riproduzione, è chiaro che i due fenomeni non possono considerarsi come mezzo per l'attuazione l'uno dell'altro. L'indagine della vita animale ci rivela, insomma, che l'amore sessuale, è tanto più forte quanto più assume carattere individuale, vale a dire quanto più entra in gioco la personalità: esso, allora, dovrà considerarsi più per la rivelazione e l'affermazione della persona, anzi che per la riproduzione della specie. Nè è da allegare che trattandosi, nei gruppi animali più elevati, e soprattutto nell'uomo, non già di semplice propagazione della specie, bensì della procreazione di una prole rispondente a scopi universali, tale che non potrebbe risultare da una qualsiasi unione, ma

solo dall'unione di individui ben determinati, scopo dell'amore sessuale sia la procreazione di campioni di ordine superiore. S'entrerebbe nel mito: e avrebbero perfetto valore le obiezioni e le critiche che il Soloviev, mettendosi sopra lo stesso piano, muove a tale dottrina dello Schopenhauer, dell'Hartmann, del Walter. Basterebbe ripetere, infatti, quanto egli scrive della nascita di Gesù: che in tutto il complicato sistema dei mezzi impiegati, nell'ordine storico, per l'avvento del Messia, non si trova l'amore nel senso proprio della parola. Esso appare di certo nella Bibbia, ma solo come fatto autonomo, non come strumento del processo cristogonico.

L'amore sessuale, quindi, sia nella storia sacra, sia nella profana, non funziona da mezzo, non serve l'uman genere: esso è un bene autonomo, ha un valore proprio ed assoluto per la nostra persona: i destini della specie, invece, si compiono senza il suo intervento. Il suo valore positivo ha radice, allora, nella nostra vita individuale.

* * *

Ma ci occorre distinguere l'amore dell'uomo e quello degli animali. Negli animali la vita della specie predomina sulla vita dell'individuo: l'uomo, invece, ha una dignità assoluta consistente nell'esser soggetto di una coscienza, della forma suprema della coscienza che è consapevole non solo dei fenomeni della vita, ma anche

« della ragione della verità »; ond'è che l'uomo è soggetto d'infinito. Invano si cerca di riportare l'uomo nell'ordine naturale: quando egli appare, il processo cosmogonico, si trasforma in processo storico: avanti l'apparizione dell'uomo, abbiamo il sorgere di specie sempre più perfette, il dispiegarsi di un ordine naturale ascendente; ma dopo l'apparizione dell'uomo, ogni ulteriore progresso può consistere solo nel graduale sviluppo e affinamento dell'umanità, non già nella sostituzione con creature di altro tipo e con forme ignote. Nel processo cosmogonico non esiste valore dell'individuo; nella storia dell'umanità, invece, il progresso della coscienza individuale segna il progredire della coscienza universale. Sono pagine molto belle queste che il Soloviev, restando in una ortodoss^a posizione religiosa, scrive sul valore dell'uomo: e pagine definitive quando si pensi alla chiarezza con cui egli dimostra che, nel mondo animale non esiste l'individuo, ma la specie, mentre nel mondo umano tutta l'umanità è impegnata nell'individuo. « Entro i limiti della sua realtà concreta, l'uomo è soltanto una parte della natura; ma nelle produzioni del suo spirito, religione e scienza, morale e arte, egli rompe continuamente e progressivamente questi limiti, egli si rivela come centro della coscienza universale della natura, come anima del mondo, come potenzialità attuantesi dell'unitotalità assoluta, e quindi di superiore a lui non c'è che questo As-

soluto stesso nel suo atto perfetto, ossia nel suo essere eterno: Iddio ».

L'uomo, in confronto alle altre creature, ha la capacità di riconoscere e di attuare la verità perchè la sua vita è nella coscienza. « La verità c'è nella natura anche all'infuori dell'uomo, ma solo nella sua generalità oggettiva, ignota ai singoli esseri ». La verità agisce negli esseri non umani come legge occulta, al di fuori della loro coscienza: il mondo della natura, in altri termini, si sopprime nella verità. L'uomo, al contrario, contiene la verità e non viene soppresso da essa, anzi nella gloria di essa, che celebra nella sua coscienza, egli si conserva e si rafforza.

Alla luce di tali principi, si chiarisce il significato dell'amore. Esso è vittoria su quell'egoismo che sottrae l'uomo alla sua funzione universale. Trovandosi come l'animale fuori della verità, sarebbe al pari dell'animale destinato all'annientamento. « Nel regno degli animali, per la mancanza della coscienza razionale, la verità, la quale si attua nell'amore, non trova un punto d'appoggio interiore per il suo atto, può agire solo direttamente come forza fatale, esteriore, che s'impadronisce di essi quali strumenti ciechi, per scopi universali ad essi estranei ». Ma nel mondo spirituale l'amore prende possesso dell'uomo interiore e realmente lo libera e lo svincola, fa dell'individuo la Persona. Il significato dell'amore è dunque la giustificazione e la salvezza dell'individualità mediante l'immola-

zione dell'egoismo, l'errore del quale — spiega il Soloviev — non è nell'attribuire a noi stessi un valore assoluto, una dignità infinita (questo è il nostro diritto), sebbene nel non vedere che la vera individualità è un determinato aspetto della unitotalità. Nell'affermarsi fuori del tutto, l'uomo toglie ogni senso alla propria esistenza, si priva del vero contenuto della vita, tramuta la sua individualità in una forma vuota. L'individualismo, quindi, di qualsiasi forma e di qualsiasi colore, non è affatto autocoscienza e autoaffermazione dell'individuo, ma autonegazione e morte.

È l'amore che ci fa conoscere la verità altrui non in modo astratto, ma nella sua essenza, trasportando di fatto il centro della vita nostra al di là dei confini della nostra particolarità empirica; solo allora noi palesiamo ed attuiamo la nostra propria verità, la dignità umana: la quale consiste, appunto, nella capacità di superare i limiti della nostra propria esistenza fenomenale, per vivere non solo in noi stessi ma anche in altrui.

Ma l'amore che realizza tali condizioni, dice francamente il Soloviev e questo senza voler diminuire l'importanza e la dignità d'altri generi d'amore che il falso spiritualismo e il moralismo impotente cercano di sostituire all'amore sessuale, è appunto l'amor sessuale. In molte forme dell'amore mistico l'oggetto dell'amore si riduce alla fin fine alla totale indifferenza che in-

ghiottisce l'individualità umana, talchè se v'è l'oggetto dell'amore non v'è l'amante. Questi ha perduto sè stesso come se fosse caduto in un sonno profondo senza sogni. L'amore dei genitori, poi, è tale che certamente sacrifica ai figli l'egoismo delle persone; ma padre e madre vi perdono anche la propria individualità: nei figli, invece, ancorchè ne sostenti l'individualità, importa l'egoismo. Se questi due generi di amore si rivelano incapaci di sostituire l'amor sessuale, facilmente si potrà mostrare l'inadeguatezza, la maggiore inadeguatezza di tutti gli altri tipi di sentimenti amorosi.

* * *

Il lettore profano che avrà voluto seguirci in questa rapida esposizione del pensiero di Soloviev, che abbiamo fatto ripetendo talora alla lettera le sue parole, sarà stato forse tentato di ripensare alle notissime tesi del romanticismo tedesco intorno all'amore: Novalis, Feuerbach, Schopenhauer, Weininger, Wegener, se è lecito raccogliere in una unica denominazione pensatori e temperamenti tanto diversi; e leggendo il testo del Soloviev penserà di trovare spunti e motivi già noti al pensiero neoplatonico del Rinascimento; ma il Soloviev si muove sopra un terreno proprio, decisamente morale, fuori di ogni esaltazione poetica e delinea un'acuta fenomenologia dell'amore. La sua ricerca tende, infatti, a santificare l'amore ed ha, perciò, un

vigoroso carattere realistico ed educativo. Le recentissime dottrine naturalistiche, sia scientifiche che sociologiche, non intaccano l'essenza del suo argomentare, seppure esso procede inquadrato in un preordinato schema religioso. C'è questo di saldo: che l'amore distaccato dal suo significato morale perde per Soloviev il significato e il valore che ha per la Persona: il sacrificio della sua spiritualità è il sacrificio dell'uomo. Originale e ardito aver egli assegnato come mèta ultima dell'amore sessuale la vittoria sulla morte, tirando le ultime conseguenze logiche di quella teoria dell'amore che Platone aveva lasciata incompleta.

Non è uomo chi non è padre, suona il celebre aforisma del filosofo tedesco: l'uomo, precisa il Soloviev, considerato nella pienezza della sua personalità ideale, non può essere esclusivamente maschio o esclusivamente femmina, ma deve costituire un'unità superiore a tutti e due. Attuare tale unità e creare il vero uomo, come libera unione del principio maschile col principio femminile, i quali, pur conservando la loro distinzione formale, superino il loro essenziale dissidio e distacco, questo è il compito prossimo dell'amore.

Orbene, nella realtà l'amore si considera un fatto che l'uomo subisce senza che ne derivi per lui alcun obbligo, un processo della natura da accettare per quello che è, rinunciando ad ogni atteggiamento cosciente di fronte ad esso. Ma

anche il linguaggio è una proprietà naturale, eppure nessuno vorrà considerare l'ufficio della parola nel processo del parlare per sè stesso, sibbene in ciò che si dice; e così, il vero ufficio dell'amore non sta nella semplice esperienza del sentimento, ma nella sua opera: da fatto di natura esso deve diventare illuminante, forza che ci spinge ad intuire il dovere ed il potere che abbiamo di ripristinare l'integrità dell'essere umano. Arte e scienza, quanto altro v'è di più elevato per noi, soddisfano a certe esigenze dello spirito umano e ai bisogni di un dato momento storico, ma sono ben lungi dal conferire un contenuto autonomo alla personalità dell'uomo quale individuo, e perciò non richiedono la sua immortalità. Solo l'amore ha bisogno di essa, e solo l'amore è in grado di raggiungerla.

La letteratura psichiatrica ha studiato meticolosamente le anomalie sessuali: ma si domanda il Soloviev, è mossa tale letteratura da un chiaro e preciso concetto della normalità sessuale? Anormale è il feticista che ama i capelli e i piedi del corpo muliebre, ma « non è forse anche l'insieme di questo corpo solo una parte dell'essere femminile? » « Se ammettiamo il principio di considerare anormali quei rapporti sessuali in cui una parte sostituisce il tutto, quei che comperano un piacere carnale e con ciò separano il corpo dall'anima, debbono essere tacciati di demenza, di perversione, di feticismo erotico, e persino di necrofilia ». Fuori di questo principio,

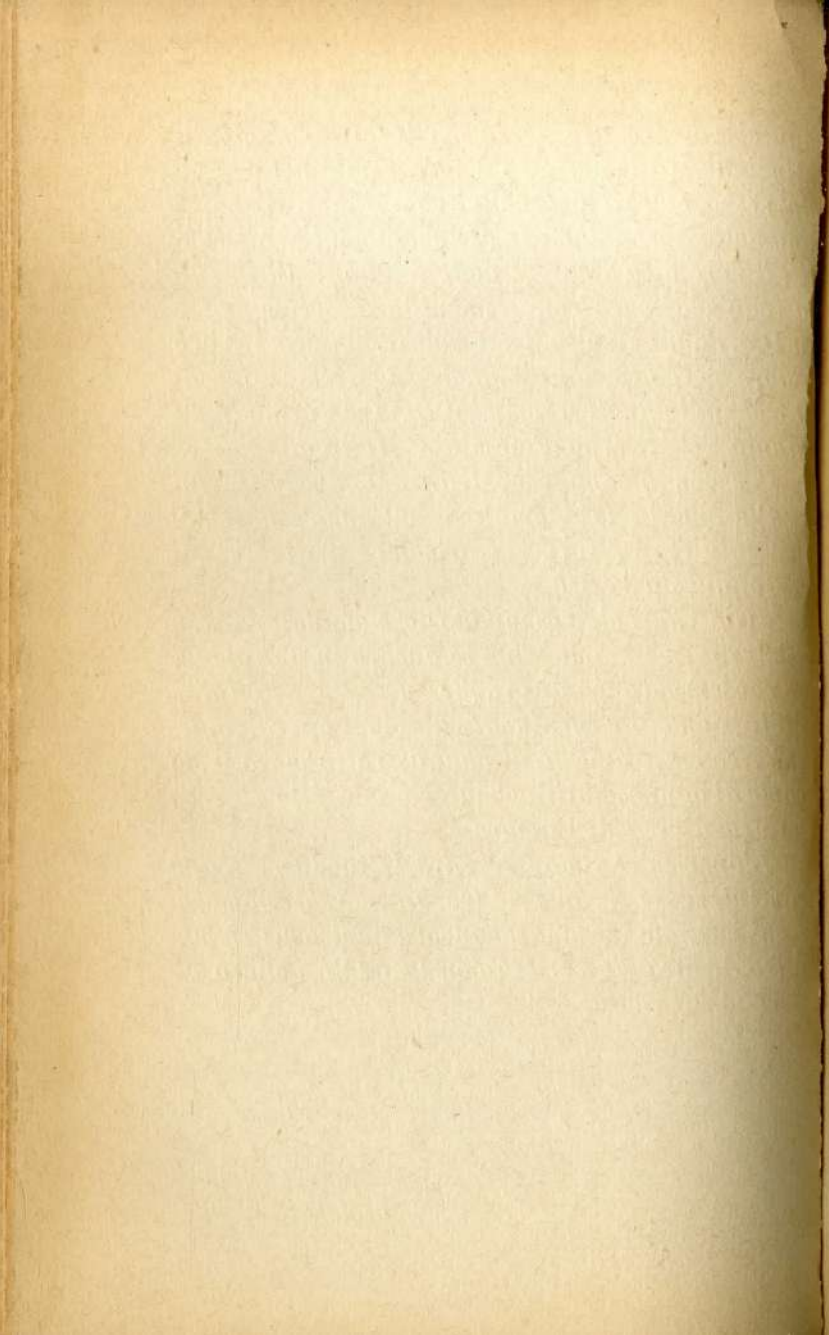
non si può trovare nessun criterio fermo di distinzione fra il normale e l'anormale nel campo del sesso, egli ribatte, nè esita a riconoscere come anomalia anche l'amore esclusivamente spirituale: il vero atto d'amore poggia innanzi tutto sulla fede, cioè sul riconoscimento che l'altro esiste in Dio, donde risulta il suo valore infinito. Il vero amore perciò è confessione e manifestazione di Dio: l'individualità femminile si trasforma in un raggio dell'Eterno Femminino Divino.

Il secondo saggio mostra come, fin dai tempi di Platone, la problematica sull'amore ha sempre intuito, in forme storicamente diverse di certo, questa verità.

« Giacchè egli l'amava, Dio non poteva non esistere », possiamo leggere ancora in un romanzo contemporaneo di grande successo, ed è forse l'intuizione più profonda di quell'opera, giacchè riconosce al di là di ogni astratto moralismo come di ogni scientismo materialista, l'intrinseca natura divina dell'amore.

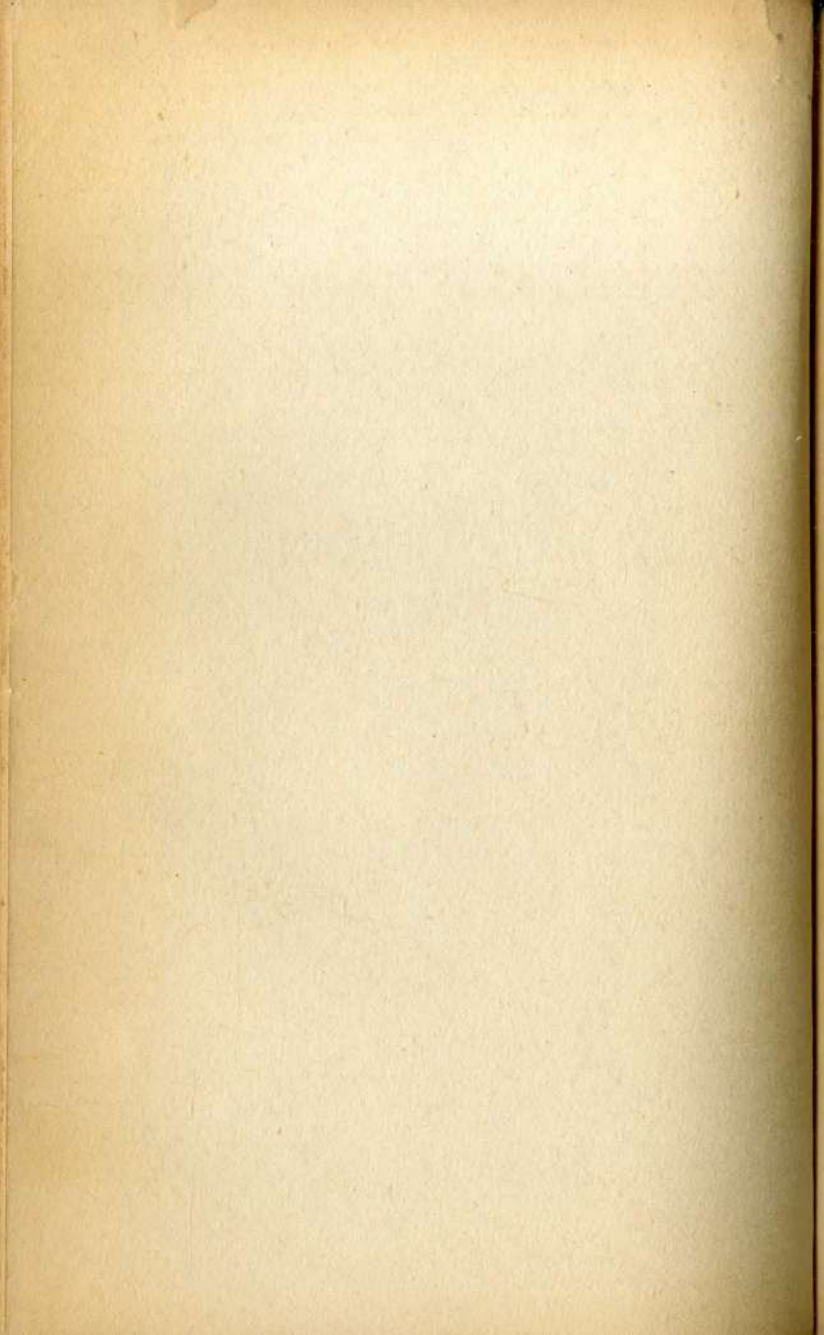
L'opera del Soloviev sarà letta da ciascuno con interesse e con profitto. Le passate generazioni possono insegnarci ancora qualcosa: se non altro, la grande serietà con la quale vollero vivere la loro vita.

LUIGI VOLPICELLI.



IL SIGNIFICATO DELL'AMORE

(1892-1894)



CAPITOLO PRIMO.

I

Qual'è il significato dell'amore sessuale? La risposta che si dà di solito è questa: l'amore sessuale è il mezzo di cui si serve la natura per la riproduzione della specie.

Ritengo falsa questa opinione: non solo per ragioni di indole ideale, ma anzitutto perchè in contraddizione coi dati di fatto che la scienza ci fornisce. Che la riproduzione possa far a meno dell'amore sessuale risulta dalla semplice constatazione che effettivamente in molti casi ne fa a meno. Il sesso non è necessario per la riproduzione. Gruppi considerevoli di organismi, sia del regno vegetale che di quello animale, si riproducono per via agamica (scissione, gemmazione, sporulazione). È vero che le forme superiori d'entrambi i regni si moltiplicano mediante l'atto sessuale; ma, in primo luogo, gli organi-

smi vegetali, e parzialmente anche quelli animali, che si riproducono normalmente per tal via, *possono* riprodursi anche fuori del sesso (talèe ed innesti di piante, partenogenesi di insetti superiori): e, in secondo luogo, volendo pur prescindere da questi casi ed ammettere come regola generale la riproduzione degli organismi superiori per mezzo dell'unione sessuale, la conclusione da trarre non è affatto quella che l'attività sessuale sia indispensabile per la riproduzione in genere, ma soltanto che lo è per la riproduzione degli organismi superiori. Quindi il significato della differenziazione sessuale e dell'amore sessuale è da ricercare non già nell'idea della specie, ma piuttosto nel principio che caratterizza l'organismo superiore.

Si ha di ciò una conferma significativa in un fenomeno di straordinaria importanza, che concerne gli animali che si riproducono solo per mezzo del sesso, e specialmente i vertebrati: che cioè, quanto più alto è il posto che gli animali stessi occupano nella gerarchia degli organismi e quanto più forte appare in essi l'attrazione sessuale, tanto minore è la loro fecondità. In una classe inferiore di vertebrati, e cioè fra i pesci, la riproduzione è numericamente enorme. Ogni femmina genera annualmente milioni di uova che vengono poi fecondate dai maschi fuori del corpo della femmina, e il modo di tale fecondazione non lascia supporre alcun orgasmo sessuale. Fra tutti i vertebrati questa classe a san-

gue freddo si moltiplica senza dubbio più abbondantemente d'ogni altra, e al contempo palesa meno d'ogni altra una passione sessuale. Sul gradino successivo della scala, cioè nelle classi degli anfibi e dei rettili, la riproduzione è di gran lunga minore che non fra i pesci, quantunque alcuni rappresentanti di esse, non senza ragione, siano annoverati dalla Bibbia fra gli esseri che « brulicano » (*sceretz scirtzu*, Gen. I, 20); ma la diminuita potenza riproduttiva è compensata da più stretti rapporti sessuali. Presso gli uccelli la potenza riproduttiva è ridotta non solo nei confronti dei pesci ma anche delle rane; viceversa l'attrazione sessuale e l'affetto reciproco fra maschio e femmina raggiungono un grado che non s'incontra mai nelle classi precedenti. La riproduzione dei mammiferi è notevolmente più limitata di quella degli uccelli; l'impulso sessuale invece, sebbene solitamente meno costante, è all'incontro molto più violento. La riproduzione più scarsa, di fronte a tutto il regno animale, si osserva nell'umanità, in cui l'amore sessuale acquista la più grande importanza ed intensità, e in cui culminano, insieme riunite, la costanza dei rapporti propria degli uccelli e l'energia passionale propria dei mammiferi. La riproduzione della specie e l'amore sessuale stanno dunque fra loro in rapporto inverso: più forte è l'una, più debole è l'altro.

Nelle grandi linee l'evoluzione del regno animale avviene nell'ordine seguente. Nelle regioni

inferiori un'immensa energia riproduttiva s'accompagna con l'assenza completa d'un qualsiasi fenomeno che possa in qualche modo essere assimilato all'amore sessuale, per la stessa inesistenza d'una scissione in sessi. Salendo verso organismi più perfetti, si manifesta poscia la differenziazione sessuale, e, in conseguenza di essa, una certa attrazione sessuale, assai debole dapprima, indi gradualmente crescente, secondo le varie tappe dello sviluppo organico, mentre la forza riproduttiva diminuisce in guisa che l'impulso amoroso si trova sempre in rapporto diretto con la perfezione raggiunta dagli organismi e in rapporto inverso con l'energia della propagazione. Finalmente nella sfera umana l'amore sessuale raggiunge la vetta, senza che abbia sempre luogo procreazione. Se dunque ai due estremi della vita animale noi troviamo da un lato riproduzione senza amore sessuale e dall'altro amore sessuale senza riproduzione, è ovvio che questi due fenomeni non possono essere inscindibilmente collegati fra loro, che ognuno di essi ha un significato a sè, che l'uno non può considerarsi come mezzo per l'attuazione dell'altro. Al medesimo risultato arriviamo se consideriamo l'amore sessuale solo entro i limiti della vita umana, dove più spiccatamente si rivela il suo carattere individuale, per cui una data persona dell'altro sesso ha per l'amante un valore assoluto come persona unica e insostituibile, vale a dire come scopo in sè.

II

Un tentativo di chiarire questo fatto si presenta in una teoria assai diffusa, la quale, considerando l'amore sessuale in genere come mezzo per l'autoconservazione della specie e come strumento della moltiplicazione, cerca di spiegare il carattere individuale ch'esso prende nel mondo umano come stratagemma ed allettamento di cui la natura (ovvero la volontà universale) si serve per raggiungere certi speciali scopi. Nel mondo umano, dove le particolarità individuali acquistano un'importanza assai maggiore che non nei regni animale e vegetale, la natura (ovvero la volontà universale, o lo spirito universale inconsciente o supercosciente) mira non solo alla conservazione della specie ma anche alla realizzazione, dentro di essa, di una diversità di tipi particolari e di caratteri individuali. Oltre a questa tendenza generale a produrre la massima varietà di forme, la vita dell'umanità ha anche, come palesa il processo storico, la tendenza ad elevare e perfezionare la natura umana. A tal fine occorre non solo la varietà dei tipi ma anche la qualità dei singoli campioni, il cui valore non si esaurisce nella propria esistenza, ma si esplica anche nella capacità d'elevare e perfezionare gli altri. La forza dunque che dirige il processo cosmico e quello storico — qualunque sia il nome con cui venga chiamata — vuole non solo la per-

petuazione della specie *homo sapiens*, ma il sorgere di individui determinati e, possibilmente, selezionati. A ciò non basta la semplice moltiplicazione mediante unioni contingenti fra i due sessi: per una generazione individualmente determinata occorre l'unione fra determinati genitori: quindi il solo appetito sessuale generico, sufficiente per la riproduzione delle specie animali, è insufficiente nei riguardi del genere umano. Poichè qui non si tratta semplicemente della propagazione, bensì della procreazione d'una prole rispondente a particolari scopi universali, e poichè tale prole non può risultare da una qualsiasi unione ma solo dall'unione di individui ben determinati, questi individui devono esercitare l'uno sull'altro un'attrazione speciale, l'uno deve apparire all'altro come un essere eccezionale, insostituibile, unico, capace di render l'altro sommamente felice. Questa è appunto quell'esaltazione dell'istinto sessuale che è propria dell'uomo e che non si trova negli animali. Però tale esaltazione, al pari del desiderio sessuale degli animali, vien provocata in noi da una forza estranea a noi, se pure superiore, con intenzioni aliene dalla nostra coscienza personale: viene accesa, come passione irrazionale e fatale, che ci invasa per un certo tempo, e poi scompare come un miraggio quando non ve n'è più bisogno ⁽¹⁾.

(1) Ho qui riassunto il contenuto essenziale d'una dottrina che respingo, senza esaminare le varianti di se-

Se questa teoria fosse vera, se l'individualizzazione e l'esaltazione del sentimento amoroso avessero la loro radice e il loro scopo fuori del sentimento stesso, e cioè nelle proprietà della prole necessarie per i fini cosmici, ne seguirebbe logicamente che il grado di questa individualizzazione ed esaltazione, vale a dire la forza dell'amore, dovrebbe essere proporzionale all'importanza dei caratteri speciali della prole: quanto maggiore fosse il valore di questa, tanto maggiore dovrebbe essere l'amore reciproco dei genitori, e viceversa quanto maggiore fosse l'amore che unisce due persone, tanto maggiori speranze si dovrebbero poter nutrire nei riguardi dei loro rampolli. Se, in linea generale, il sentimento amoroso venisse suscitato dalla volontà universale in previsione della prole ch'essa richiede, e non fosse che un mezzo per farla venire al mondo, è ovvio che la forza impiegata come mezzo dal movente cosmico nei singoli casi dovrebbe corrispondere all'importanza dello scopo che si vuol con essa raggiungere. Un più vivo interesse da parte della volontà universale nel futuro rampollo implicherebbe una più forte

condaria importanza con cui essa appare nelle opere di Schopenhauer, E. Hartmann, ecc. In un recente opuscolo (WALTER, *Il movente principale dell'ereditarietà*, Mosca, 1891) l'autore cerca di comprovare con fatti storici che i grandi uomini sono frutti di amori particolarmente appassionati.

attrazione ed un'unione più stretta fra i due indispensabili procreatori. Poniamo che si trattasse della nascita di un genio mondiale destinato ad una grande funzione storica: per le superiori potenze che reggono il processo storico questa nascita avrebbe evidentemente un'importanza tanto maggiore delle altre nascite, quanto più eccezionale un siffatto genio dovrebbe risultare rispetto al comune degli uomini, e l'attrazione sessuale con cui la volontà universale, secondo questa teoria, avrebbe ad assicurarsi il raggiungimento d'uno scopo così particolarmente importante, dovrebbe essere proporzionalmente assai più forte che non nei casi ordinari. I sostenitori di questa teoria possono certo esimersi da una proporzionalità quantitativamente esatta fra il valore del figlio nascituro e l'ardore passionale dei genitori, non essendo possibile in questo campo una misurazione precisa; ma, dal punto di vista della teoria stessa, è indiscutibile che la volontà universale, straordinariamente interessata nella procreazione d'un campione eccezionale dell'umanità, dovrebbe anche prendere misure straordinarie per garantire il risultato che si propone, e cioè eccitare nei genitori una passione veementissima, capace di superare tutti gli ostacoli che si opponessero ad una loro unione feconda.

→ In realtà non osserviamo però nulla di simile: nessuna correlazione fra la forza dell'amore

e il valore della prole. Anzitutto accenneremo al fatto, inesplicabile con l'esposta teoria, che i grandi amori rimangono spesso non corrisposti e senza frutto. Se, invasato da un travolgente amore, un giovane si ritira in convento ed un altro si uccide, a che pro' la volontà universale, preoccupata della prole, si sarebbe data tanta premura d'accendere simili incendi? Anche se Werther ⁽¹⁾ non si fosse ucciso, la sua passione infelice resterebbe sempre un enigma senza soluzione, nell'ipotesi che la ragione della passione fosse nella qualità della prole. Dall'amore di Werther per Carlotta — amore superlativamente individualizzato ed esaltato — avremmo dovuto aspettarci, in tale ipotesi, la procreazione d'una prole particolarmente importante per l'umanità; una passione così straordinaria non avrebbe dovuto essere accesa in lui che per una mèta simile. Ma come mai la volontà onnisciente e onnipotente non s'è allora ingegnata ad agire nel senso voluto, e in modo efficace, pure sulla donna, senza il cui consenso l'amore di Werther rimaneva teleologicamente ingiustificato? Se la sostanza dell'amore viene concepita teleologicamente, ogni *love's labour lost* è un assurdo.

(1) A illustrare il mio ragionamento mi servo prevalentemente di esempi attinti ad opere di grandi poeti: sono preferibili ai fatti concreti della realtà perchè rappresentano non singoli casi ma tipi generici.

Un grande amore riesce spesso infelice, e l'amore infelice spinge non di rado al suicidio, diretto o indiretto. Orbene, ciascuno dei numerosi suicidî cagionati da amori infelici smentisce nettamente la teoria secondo cui un amore veemente viene acceso soltanto per produrre ad ogni costo una discendenza il cui valore corrisponda alla veemenza dello stesso amore. Di fatto, in tutti questi casi, la veemenza medesima dell'amore esclude la possibilità, non solo d'una discendenza privilegiata, ma d'una discendenza qualunque.

I casi d'amore non corrisposto sono così frequenti che non si possono considerare come eccezioni trascurabili. Ma anche se potesse farsi, ciò poco gioverebbe alla teoria in esame, poichè essa non s'avvera neppure nei casi di grandi amori corrisposti. L'amore di Giulietta e Romeo avrebbe dovuto procreare un essere eccezionalmente grande, per lo meno uno Shakespeare; ma non lo creò. Shakespeare viceversa, senza passione alcuna, senza movente sessuale, creò Giulietta e Romeo. Giulietta e Romeo, come la maggior parte degli amanti celebri, morirono senza prole: e il loro procreatore Shakespeare, come tanti altri grandi uomini, nacque non già da una coppia follemente innamorata, ma da un matrimonio borghesemente ordinario: capace egli stesso di violente passioni (come appare ad es. dai suoi *Sonetti*) non fu tuttavia padre di

nessun figlio eccezionale. La nascita di Cristoforo Colombo, nei riguardi della volontà universale, fu forse anche più importante di quella di Shakespeare; ma nulla sappiamo d'una particolare passione fra i suoi genitori, mentre ci è noto l'amore sviscerato ch'egli stesso ebbe per Donna Beatrice Enriquez; il loro figlio illegittimo Diego non fece però nulla di memorabile, se non scrivere una biografia del padre che avrebbe potuto scrivere chiunque altro fosse stato sufficientemente informato.

Se il significato dell'amore risiedesse esclusivamente nella procreazione e una forza superiore guidasse le faccende amorose degli uomini, perchè mai, invece di facilitare l'unione degli amanti, questa forza sembrerebbe impedirli a bella posta, quasi fosse suo compito di toglier loro a ogni costo la possibilità d'aver prole? perchè mai li farebbe per fatale errore seppellire negli ipogei o annegare nell'Ellesponto, usando ogni sorta d'artifizî per condurli ad una fine prematura e infeconda? In quei rari casi poi, in cui un grande amore non riesce tragico e la coppia degli amanti vive felicemente fino ad una età avanzata, esso rimane sterile. L'intuito poetico della realtà ha suggerito ad Ovidio di lasciare Filemone e Bauci senza prole, a Gogol di attribuire la stessa sorte all'idillio dei suoi vecchiarelli Atanasio Ivanovic e Pulcheria Ivanovna.

È impossibile stabilire un rapporto diretto fra la forza dell'amore individuale e il valore della prole, quando l'esistenza stessa d'una prole come frutto di tale amore non è che una rara contingenza. Come abbiamo fatto osservare 1°) un grande amore rimane non di rado non corrisposto, 2°) un grande amore corrisposto conduce spesso ad un esito tragico, senza giungere alla procreazione di prole, 3°) anche l'amore felice, quando è molto forte, rimane di solito sterile: e se pure — ciò che è raro — un amore oltremodo intenso riesce fecondo, la prole risulta assai comune. Come regola generale, quasi senza eccezioni, si può affermare che una particolare intensità dell'amore sessuale o esclude affatto la prole o permette soltanto una prole il cui valore non corrisponde in alcun modo nè a quella intensità nè al carattere eccezionale dei rapporti da essa condizionati.

Ravvisare il significato dell'amore sessuale nella procreazione d'una prole subordinata a scopi cosmici, vuol dire vedere questo significato là dove l'amore stesso è assente, e togliergli ogni senso e ogni giustificazione là dove esso è presente. Questa presunta teoria dell'amore, messa di fronte alla realtà, si rivela quindi non già come una spiegazione, ma piuttosto come una rinuncia ad ogni spiegazione.

III

La forza che governa l'uman vivere chiamata ora volontà universale, ora spirito inconscio, mentre di fatto è la Provvidenza divina, regola senza dubbio la nascita a tempo opportuno degli uomini provvidenziali necessari per i suoi scopi, preparando attraverso lunghe serie d'antenati i genitori occorrenti per una data procreazione, riserbata talvolta ad un avvenire lontano. Per questa provvidenziale selezione degli avi vengono adoperati vari mezzi; l'amore però, nel senso proprio, cioè l'attrazione sessuale individualizzata, esclusiva, esaltata, non si trova fra questi mezzi. La storia biblica, piena di vero e profondo realismo, che non abolisce il significato ideale dei fatti ma lo incarna attraverso le loro circostanze empiriche, fornisce nel nostro caso, come sempre, una testimonianza sicura ed istruttiva per ogni uomo non privo del senso storico e artistico, qualunque sia il suo credo religioso.

Il fatto centrale della storia biblica, la nascita del Messia, più di qualsiasi altro evento fa presupporre un piano provvidenziale nei riguardi della scelta e dell'unione dei successivi progenitori; infatti l'interesse principale dei racconti biblici sta nelle vicende varie e sorprendenti che occasionarono i connubî fra gli antenati

di Gesù. Ma in tutto il complicato sistema dei mezzi impiegati nell'ordine storico per l'avvento del Messia, non si trova l'amore nel senso proprio della parola. Esso certo appare nella Bibbia, ma solo come fatto autonomo, non come strumento del processo cristogonico. La Sacra Scrittura non dice se Abramo abbia preso Sara in isposa per vivo amore ⁽¹⁾: comunque la Provvidenza aspettò che tale sentimento fosse del tutto raffreddato, a fin di produrre dai genitori centenari un figlio della fede, non dell'amore. Isacco sposò Rebecca non per amore, ma in seguito a tutt'un piano predisposto da suo padre. Giacobbe amò Rachele, ma tale amore rimase inutile nei riguardi della generazione del Messia. Questi doveva discendere da un figlio di Giacobbe, Giuda, nato non da Rachele ma da Lia meno amata. Per la procreazione d'un avo del Messia, in quella fase genealogica, occorre proprio l'unione di Giacobbe con Lia; ma nel preparare questa unione la Provvidenza non eccita in Giacobbe nessuna passione amorosa verso la futura madre di Giuda; senza violare la libertà dei suoi sentimenti, la forza superiore lascia Giacobbe amare Rachele, valendosi per il necessario connubio con Lia d'un mezzo di tutt'altro genere, sfruttando cioè l'astuzia calcola-

(1) Apparentemente ciò viene escluso dal fatto della famosa avventura d'Egitto, che non sarebbe stata psicologicamente possibile nel caso di un grande amore.

trice d'una terza persona, Labano, guidato dai suoi interessi familiari ed economici. Lo stesso Giuda, per la procreazione degli ulteriori antenati del Messia, dovette in età avanzata unirsi con sua nuora Tamar, benchè avesse prima messo al mondo già tutta una discendenza. Poichè tale unione non era affatto conforme all'ordine stabilito delle cose nè poteva avvenire in circostanze normali, la mèta fu raggiunta mediante un'avventura assai strana, atta a scandalizzare i lettori superficiali della Bibbia: in quella avventura però l'amore non entra affatto. Nè fu l'amore che unì la meretrice di Gerico, Rahab, con l'ospite ebreo; dapprima essa gli cede per professione, poi quest'unione fortuita si consolida attraverso la fede della donna nella potenza del nuovo Dio e il desiderio di assicurarsi la protezione di Lui, tanto per sè che per i suoi. Nè fu l'amore che unì il vecchio bisnonno di David, Booz, con la giovane moabita Rut, nè da un amore vero e profondo, ma da una concupiscenza casuale e peccaminosa del maturo re David nacque Salomone.

Nella storia sacra come in quella profana l'amore sessuale non funziona da mezzo o strumento per scopi storici: esso non serve l'uman genere. Quando il nostro sentimento soggettivo ci dice che l'amore è un bene autonomo, che è per la nostra persona ch'esso ha un valore proprio ed assoluto, a tale sentimento corrisponde un fatto anche nella realtà oggettiva, il fatto cioè

che un grande amore individuale risulta inutile per la specie, i cui destini si compiono senza il suo intervento. Nella storia profana come nella storia sacra l'amore sessuale, nel senso proprio di questa parola, non ha nessuna parte: esso non influisce direttamente sul processo storico. Il suo valore positivo ha radice nella vita individuale.

Quale sarà allora in essa il suo significato?

CAPITOLO SECONDO.

I

Per gli animali l'amore sessuale è, come per l'uomo, il sommo fiore della vita individuale. Ma negli animali, predominando la vita della specie sulla vita dell'individuo, la somma manifestazione di quest'ultima non fa che promuovere lo sviluppo della specie. Non già che la passione sessuale sia solo un mezzo per il riprodursi e il moltiplicarsi puro e semplice degli organismi: essa serve anche, mediante la rivalità sessuale e la conseguente selezione, a produrre organismi più *perfetti*. Il medesimo significato s'è voluto attribuire all'amore sessuale anche nel regno umano; ma, come abbiamo visto, senza nessuna ragione. Inquantochè nell'umanità l'individuo ha un valore assoluto, e non può, nella sua più alta manifestazione, essere soggetto ai fini del processo storico che sono a lui estranei:

o, più esattamente parlando, il vero fine del processo storico non è tale che la personalità umana possa entrarvi solo come strumento passivo ed effimero.

La convinzione della dignità assoluta dell'uomo non è frutto di nostra presunzione nè del fatto empirico che noi non conosciamo, nell'ordine della natura, un essere più perfetto dell'uomo. La sua dignità assoluta sta nel fatto che in forma di coscienza che gli è propria, la coscienza *razionale*, è la forma suprema della coscienza. Nell'esser consapevole degli stati in cui si trova o si è prima trovato, nel ravvisare fra di essi un nesso che li collega, e nel prevedere in base a questo nesso gli stati futuri, l'uomo sta alla pari con gli animali; ma *oltre a ciò* l'uomo possiede un'altra capacità che gli animali non hanno, quella di valutare gli stati e le azioni della propria vita, e tutti i fatti in generale, non solo in rapporto ad altri singoli fatti, ma anche in rapporto a norme universali e ideali: la sua coscienza è determinata non solo dai fenomeni della vita, ma anche dalla *ragione della verità*. Nel conformare le proprie azioni a questa coscienza superiore, l'uomo può perfezionare all'infinito la sua vita e la sua natura, *senza uscire dai limiti della forma umana*. Per questo egli è l'essere supremo nel regno della natura e il fine reale del processo creativo. Dappoichè, prescindendo dall'Essere che per se stesso è l'eterna ed

assoluta verità, l'essere che fra tutti gli altri è capace di conoscere e d'attuare in sè la verità è l'essere più alto non in senso relativo ma in senso assoluto. Quale ragione potrebbe essere escogitata per la creazione di nuove forme, essenzialmente più perfette, quando esiste una forma capace di perfezionarsi all'infinito e di racchiudere in sè la pienezza del contenuto assoluto? Dopo l'apparizione di tale forma, ogni ulteriore progresso può consistere solo nel graduale sviluppo di essa, non già nella sua sostituzione con creature di altro tipo, con forme finora ignote. Questa è la differenza essenziale fra il processo cosmogonico e quello storico. Il primo fa sorgere (avanti l'apparizione dell'uomo) sempre nuove specie di esseri, le quali vengono in parte distrutte quali abbozzi mal riusciti e in parte si conservano e continuano a coesistere con le forme successive: le due schiere s'incontrano casualmente fra loro, senza però formare una reale unità, per la mancanza d'una coscienza comune che le colleghi insieme e col passato cosmico. Tale coscienza comune appare per la prima volta nell'umanità. Nel regno degli animali la provenienza delle forme superiori dalle inferiori, per quanto sistematica e armonica, rimane un fatto assolutamente esteriore ed estraneo, e perciò inesistente, per essi: l'elefante e lo scimpanzè non possono saper nulla del complicato processo di trasformazioni geologiche e

biologiche che ha condizionato la loro reale apparizione sulla terra: il livello relativamente elevato della coscienza particolare non implica in essi alcuno sviluppo della coscienza *generale*, la quale manca del tutto a questi animali intelligenti quanto manca alla stupida ostrica: il cervello complicato del mammifero superiore non contribuisce al risveglio dell'autocoscienza, per la natura integralmente presa, più delle prime catene di gangli nervosi dei vermi. Invece nell'umanità, insieme col progresso della coscienza individuale, religiosa e scientifica, progredisce anche la coscienza universale. Qui la mente individuale non è solo un organo della vita personale, ma anche l'organo della memoria e dell'antiveggenza per tutta l'umanità, e persino per l'intera natura. Quell'Ebreo che scrisse: « Ecco il libro delle generazioni del cielo e della terra » (*'ellè tol'doth hasciammim ve haarez*, Gen. II, 4) e poi: « Ecco il libro delle generazioni dell'uomo » (*ze sefer tol'doth haadam*, Gen. V, I), non espresse soltanto la coscienza sua personale e quella del suo popolo: attraverso a lui risplende per la prima volta nel mondo la verità dell'unione universale ⁽¹⁾. E tutte le ulteriori conquiste della coscienza consistono solo nello sviluppo e nell'attuazione di

(1) Se mi si dirà che quelle parole sono d'ispirazione divina, non mi si dirà niente di alieno dal mio pensiero, ma mi si dirà in termini teologici.

questa verità: esse non hanno nè bisogno nè possibilità d'uscir fuori da quella forma che abbraccia tutto. Che cos'altro possono fare l'astronomia e la geologia più perfette, se non ricostruire completamente la genesi del cielo e della terra? E così il compito supremo della scienza storica può consistere soltanto nel ricostruire « il libro delle generazioni dell'uomo », cioè della genesi e dello sviluppo della vita dell'umanità. E finalmente, la nostra attività creativa non può mirare a scopo più alto di quello d'incarnare in immagini sensibili quest'unità del cielo, della terra e dell'uomo, creata e proclamata fin dall'inizio. La verità tutt'intera, vale a dire l'unità positiva del tutto, è infusa fin dal principio nella coscienza viva dell'uomo, e a poco a poco si attua nella vita dell'umanità, cosciente della memoria tramandata (perchè una verità immemore dell'origine non è la verità). A causa dell'infinita estensibilità e inscindibilità della sua coscienza tradizionale, l'uomo, rimanendo se stesso, può comprendere ed attuare tutta la sconfinata pienezza dell'essere, e perciò non deve e non può essere sostituito da alcun altro essere a lui superiore. Entro i limiti della sua realtà concreta l'uomo è soltanto una parte della natura; ma nelle produzioni del suo spirito — religione e scienza, morale e arte — egli rompe continuamente e progressivamente questi limiti, egli si rivela come centro della coscienza universale della natura, come anima del mondo, come po-

tenzialità attuantesi dell'unitotalità assoluta, e quindi di superiore a lui non c'è che questo Assoluto stesso nel suo atto perfetto, ossia nel suo essere eterno: Iddio.

II

Il privilegio dell'uomo in confronto alle altre creature, cioè la capacità di riconoscere ed attuare la verità, non è solo privilegio della specie ma anche dell'individuo: *ogni singolo* uomo può riconoscere ed attuare la verità, può diventare un riflesso vivo della totalità assoluta, un organo cosciente e indipendente della vita universale. La verità (o l'immagine di Dio) c'è nella natura anche all'infuori dell'uomo, ma solo nella sua generalità oggettiva, ignota ai singoli esseri. Questa verità forma i singoli esseri, ed agisce in essi e attraverso ad essi, come forza fatale, come legge occulta della loro esistenza, a cui ubbidiscono involontariamente e inconsapevolmente. Per se stessi, nella loro coscienza, non possono innalzarsi al di sopra della loro parziale esistenza, rimangon chiusi nel cerchio della loro particolarità, separati dal *tutto*, cioè fuori della verità; quindi la verità, ossia l'universalità, non può qui trionfare se non nella successione delle generazioni, nella persistenza della specie e nella morte d'una vita individuale incapace di racchiudere in sè la verità medesima. All'incontro l'individuo umano, al quale è

concesso di contenerla, e appunto per questo, non viene soppresso dalla verità, ma nella gloria di essa egli anzi si conserva e si rafforza.

Affinchè un essere individuale trovi nella verità, ossia nell'unitotalità, la propria giustificazione ed affermazione, non basta però soltanto che conosca la verità: deve essere *nella* verità. Originariamente, immediatamente, l'individuo umano, al pari dell'animale, non è nella verità. Egli apparisce a se medesimo come particella separata dalla totalità universale, e questa sua esistenza parziale egli l'afferma, nel suo egoismo, come totalità per sè: vuol essere tutto in distacco dal tutto, fuori della verità. Principio reale e basilare della vita individuale, l'egoismo la penetra e la dirige interamente, determinandone tutta la concretezza: e perciò, da sola, la conoscenza teorica della verità è affatto insufficiente per vincerlo e per sopprimerlo. Finchè la forza viva dell'egoismo non s'incontra nell'uomo con un'altra forza viva, ad essa contraria, la conoscenza della verità rimane per lui un'illuminazione superficiale proveniente da una luce esteriore ed estranea. Se l'uomo non fosse in grado d'accogliere la verità che in questo senso, la sua individualità non sarebbe legata ad essa con legame interiore e indissolubile; il suo essere, trovandosi, come l'essere dell'animale, fuori della verità, nella sua soggettività sarebbe al pari dell'animale destinato all'annientamen-

to, permanendo unicamente quale idea nel pensiero dell'Intelletto assoluto.

La verità, come forza viva che prende possesso dell'uomo interiore e realmente lo libera e lo svincola dalla falsa autoaffermazione, si chiama amore. L'amore, come abolizione reale dell'egoismo, è la reale giustificazione e salvezza dell'individualità. L'amore è superiore alla coscienza razionale, ma senza questa non potrebbe fungere da intima potenza salvatrice che esalta l'individualità anzichè sopprimerla. Unicamente grazie alla coscienza razionale (o, ciò che è lo stesso, alla coscienza della verità) l'uomo può far distinzione fra se stesso, cioè fra la sua vera individualità, ed il suo egoismo, e poscia, sacrificando l'egoismo e abbandonandosi all'amore, trovare in quest'ultimo una forza non solo viva ma vivificante. In tal modo egli non perde insieme coll'egoismo il suo essere individuale; tutt'altro! egli lo eterna. Nel regno degli animali, per la mancanza della coscienza razionale, la verità, la quale si attua nell'amore, non trova un *punto d'appoggio interiore* per il suo atto, può agire solo direttamente come forza fatale, esteriore, che s'impadronisce di essi quali strumenti ciechi, per scopi universali ad essi estranei. Qui l'amore apparisce come trionfo unilaterale, della specie sull'individuo: infatti per gli animali l'individualità coincide con l'egoismo nell'immediatezza dell'esistenza particolare, e perciò, insieme con questa, perisce.

III

Il significato dell'amore umano in generale è la giustificazione e la salvezza dell'individualità mediante l'immolazione dell'egoismo. Su questa base generale noi possiamo risolvere anche il nostro speciale problema, spiegare cioè il significato dell'amore sessuale. Non invano i rapporti sessuali non solo si chiamano amore, ma rappresentano anche di comune consenso, l'amore per eccellenza, essendo essi il tipo e l'ideale di qualsiasi altro amore (vedi il *Cantico dei Cantici* e l'*Apocalisse*).

La menzogna e il male dell'egoismo non consistono affatto nell'attribuire a noi stessi un'importanza eccessiva, un valore assoluto, una dignità infinita: in questo abbiamo ragione: chè ciascun uomo, quale centro autonomo di forze vive, quale potenzialità d'infinito perfezionamento, quale essere capace di racchiudere nella coscienza e nella vita sua la verità assoluta, ha un significato e una dignità senza limiti, è qualche cosa d'assolutamente insostituibile, e non può mai valutare se stesso troppo alto, secondo la parola evangelica: « che darà l'uomo in cambio dell'anima sua? » (Matt. XVI, 26; Marco VIII, 37). Il rinnegare il proprio valore assoluto equivale a rinunciare alla propria dignità d'uomo; e ciò sarebbe un errore fondamentale, anzi il principio d'ogni empietà. Colui che è pu-

sillanime a tal segno da non poter credere nemmeno in se stesso, non potrà mai credere in qualche altra cosa. La falsità e il vizio dell'egoismo si manifestano non già nella rivendicazione del valore umano, bensì nella cattiva volontà di chi, attribuendosi giustamente un significato assoluto, lo rifiuta ingiustamente agli altri, di chi, riconoscendosi come centro della vita, e lo è veramente, pone gli altri alla periferia del proprio essere, e non concede loro che un valore esteriore e relativo.

Certamente in linea astratta e teorica ogni uomo non mentecatto riconosce la piena uguaglianza fra sè e gli altri; nella vita concreta invece, nel suo sentimento interno e nel suo comportamento, egli afferma fra sè e gli altri una differenza immensa, una radicale incommensurabilità: egli è tutto, gli altri sono nulla. Ma proprio per siffatta esclusiva autoaffermazione l'uomo non può in realtà essere tal quale s'afferma. Quell'illimitata importanza, quell'assolutezza ch'egli giustamente s'attribuisce togliendola ingiustamente agli altri, ha per se stessa un carattere solo potenziale: non è che una possibilità che richiede d'essere attuata. Dio è tutto: vale a dire, possiede in un solo atto assoluto tutto il contenuto positivo, tutta la pienezza dell'essere. L'uomo in genere, e ciascun uomo individuale in particolare, essendo effettivamente solo *questo* e non *quell'altro*, può bensì *diventar* tutto, ma a condizione d'abolire nella

sua coscienza e nella sua vita i limiti interiori che dagli altri lo dividono. Quest'uomo può essere tutto solo insieme con gli altri: solo insieme con gli altri egli è in grado d'attuare il suo significato assoluto, diventare cioè una parte indivisibile ed insostituibile dell'unitotalità, un fattore libero e senza uguale della vita assoluta. La vera individualità è un determinato aspetto dell'unitotalità, un determinato modo d'intendere e d'assimilare tutte le cose. Nell'affermarsi fuori del tutto, l'uomo toglie ogni senso alla propria esistenza, si priva del vero contenuto della vita, tramuta la sua individualità in una forma vuota. Cosicchè l'egoismo non è affatto autocoscienza e autoaffermazione dell'individualità, ma autonegazione e morte.

Le condizioni dell'esistenza umana, metafisiche e fisiche, storiche e sociali, trasformano e mitigano in varî modi il nostro egoismo, opponendo diversi e potenti ostacoli al suo scatenarsi in forma pura e in tutte le sue conseguenze terribili. Ma tale complicato sistema di freni e di correttivi, predisposto dalla Provvidenza ed attuato nella natura e nella storia, lascia intatto il fondo stesso dell'egoismo, il quale se si nasconde solitamente dietro ai veli della morale personale e sociale prorompe in dati momenti in modo del tutto palese. Vi è una sola forza capace di sradicare l'egoismo, e lo fa davvero: è l'amore, e anzitutto l'amore sessuale. La menzogna e il male dell'egoismo constano

nel negare agli altri quella dignità assoluta che noi rivendichiamo a noi stessi. Mentre la ragione ci mostra l'inconsistenza e l'ingiustizia di questa negazione, l'amore abolisce addirittura tale atteggiamento costringendoci a riconoscere, non solo nella nostra coscienza astratta ma nel nostro sentimento interiore e nella nostra volontà vitale, la dignità assoluta altrui. Quando l'amore ci fa conoscere la verità altrui non in modo astratto ma nella sua essenza, trasportando di fatto il centro della vita nostra al di là dei confini della nostra particolarità empirica, solo allora noi palesiamo ed attuiamo la nostra propria verità, la nostra propria dignità: la quale consiste appunto nella capacità di superare i limiti della nostra propria esistenza fenomenale, per vivere non solo in noi stessi ma anche in altrui.

Ogni amore è una manifestazione di tale capacità, ma non ogni amore la manifesta nel medesimo grado, non ogni amore può svellere così radicalmente l'egoismo. L'egoismo è una forza non solo reale ma fondamentale, impiantata nel più profondo della nostra natura, penetrante e abbracciante di là tutto l'essere nostro, continuamente attiva in tutti i particolari della nostra esistenza. Per sradicare realmente l'egoismo occorre contrapporgli un amore altrettanto concreto e profondo, altrettanto capace di penetrare e dominare tutto il nostro essere. Per liberarci dai vincoli dell'egoismo, quest'amore

deve pervadere la nostra individualità intera e creare in noi un altro soggetto che sia altrettanto concreto, reale, oggettivato, quanto il nostro *io*, pur rimanendo ben distinto da noi. L'essere amato deve diventare il nostro altro *io*, vale a dire possedere tutto quell'essenziale contenuto che abbiamo noi, ma possederlo sotto altra forma, in modo che ogni manifestazione del nostro essere, ogni nostro atto vitale trovi nell'altro una manifestazione corrispondente, ma non uguale, al fine che i mutui rapporti siano uno scambio pieno e continuo, un pieno e continuo affermare se stesso nell'altro, un'azione reciproca incessante, una comunione perfetta. Solo allora l'egoismo sarà sradicato e abolito non soltanto in principio, ma in tutta la sua realtà concreta. Solo in tale, sarei per dire, combinazione chimica di due esseri omogenei e di pari dignità, ma *totalmente* differenti quanto alla forma, è possibile, nell'ordine naturale come anche nell'ordine spirituale, la creazione d'un nuovo uomo, la reale attuazione della vera individualità umana. Siffatta unione, almeno potenzialmente, noi troviamo nell'amore sessuale, ed è perciò che noi ravvisiamo in esso un significato straordinario, e lo consideriamo il fondamento necessario ed inderogabile d'ogni perfezione ulteriore, la condizione insopprimibile e costante senza cui l'uomo non può essere nella verità.

IV

Ben lungi dal voler diminuire la grande importanza e l'alta dignità d'altri generi d'amore, che il falso spiritualismo e il moralismo impotente cercano di sostituire all'amore sessuale, siamo tuttavia convinti che solo quest'ultimo soddisfi alle due esigenze indispensabili per l'abolizione definitiva dell'egoismo mercè una completa fusione di vita con un altro essere. A tutti gli altri generi d'amore mancano da un lato l'omogeneità, la parità, la reciprocità d'azione fra amante ed amato, e dall'altro lato un molteplice divario di proprietà che si completino a vicenda.

Così nell'amore mistico l'oggetto dell'amore si riduce alla fin fine alla totale indifferenza, che inghiottisce l'individualità umana: qui l'egoismo viene abolito nel senso affatto insufficiente in cui viene abolito quando l'uomo cade nel sonno profondo (al quale negli Upanishad e nel Vedanta è paragonata, e talvolta persino identificata, l'unione dell'anima individuale e dello spirito universale). Fra l'uomo vivo e « l'abisso » mistico dell'indifferenza assoluta, a cagione della perfetta eterogeneità ed incommensurabilità dei due valori, non è possibile, non dico una vivente comunione, ma neppure la semplice coesistenza. Se v'è l'oggetto dell'amore non v'è l'amante: esso è scomparso, ha perduto se

stesso, come se fosse caduto in un sonno profondo senza sogni: e quando egli ritrova se stesso, scompare allora l'oggetto dell'amore, e invece dell'indifferenza assoluta si afferma la multicolore varietà della vita reale sullo sfondo del suo egoismo, addobbato d'orgoglio spirituale. È vero che la storia conosce tipi di misticismo e intere scuole mistiche in cui l'oggetto dell'amore non è stato concepito quale indifferenza assoluta, ma gli sono state attribuite forme concrete che permettessero rapporti vivi con esso; tuttavia è significativo che tali rapporti acquistavano ogni volta un'impronta palese d'amore sessuale, nettamente espresso.

L'amore dei genitori, soprattutto l'amore materno, e per la forza del sentimento e per la concretezza dell'oggetto, s'avvicina all'amore sessuale; ma per altre ragioni non può avere la stessa importanza nella vita individuale. Esso è condizionato dal fatto della procreazione e dalla legge della successione delle generazioni, che domina la vita degli animali, ma che non ha, o per lo meno non deve avere, tal predominio nella vita umana. Fra gli animali, la generazione successiva annulla direttamente e rapidamente i suoi procreatori e mette a nudo l'assurdità della loro esistenza, per essere subito a sua volta incolpata della stessa assurdità da parte della propria prole. L'amore materno nell'umanità, che raggiunge in qualche caso un alto grado di abnegazione (inutile sarebbe cercare qualche cosa

di simile nell'amore, ad es., della gallina per i suoi pulcini), è un avanzo, fino ad oggi senza dubbio necessario, di tale ordine di cose. Comunque è chiaro che nel caso dell'amore materno non ci può essere piena reciprocità e comunione viva, poichè i figli amati e la madre amante appartengono a generazioni diverse: per i figli la vita è nell'avvenire, coi suoi nuovi interessi e i suoi nuovi compiti, di fronte ai quali i rappresentanti del passato sono come pallide ombre. I genitori non possono mai essere per i figli lo scopo della vita nel senso in cui i figli lo sono per i genitori.

La madre che dà tutta l'anima sua ai figli sacrifica certamente il suo egoismo, ma con ciò perde anche la propria individualità; nei figli invece, ancorchè ne sostenti l'individualità, essa sostiene a un tempo, e persino rinforza l'egoismo. Oltre a ciò, l'amore materno non implica, propriamente parlando, il riconoscimento della dignità assoluta dell'essere amato, nè della sua vera individualità: chè per la madre la prole è ciò che v'è di più caro, ma lo è solo in quanto *sua* prole: nè gli animali sentono altrimenti. Così il riconoscimento apparente del valore assoluto altrui deriva di fatto in questo caso dal legame fisiologico esteriore.

Gli altri tipi di sentimenti di simpatia sono ancor meno atti a sostituire l'amore sessuale. All'amicizia fra persone dello stesso sesso manca la differenza formale delle qualità che si com-

pletino reciprocamente, e se l'amicizia raggiunge ciò nonostante un'intensità estrema, essa si converte in un surrogato morboso dell'amore sessuale. Per ciò che concerne il patriottismo e l'amore per l'umanità, questi sentimenti, per quanto importanti siano, non possono da soli abolire l'egoismo, essendo l'amante incomensurabile con l'oggetto amato: l'umanità non può, e nemmeno la nazione, diventare per il singolo uomo un oggetto altrettanto concreto quanto lo è egli stesso. Si può certo sacrificare la vita per la nazione e per l'umanità, ma fare di se stesso un uomo nuovo, palesare ed attuare in sé la vera individualità umana in base a questo amore estensivo, non è possibile: nel centro reale dell'uomo rimarrà pur sempre il suo vecchio ed egoistico io; mentre nazione ed umanità saranno relegate alla periferia della coscienza, quali oggetti ideali. Lo stesso vale nei riguardi dell'amore per la scienza, per l'arte, e via dicendo.

Dopo aver rapidamente accennato al vero senso dell'amore sessuale ed al suo maggior pregio rispetto agli altri sentimenti del genere, sono in obbligo di spiegare perchè nella realtà esso si attui in modo così insufficiente, e di mostrare come la sua perfetta attuazione sarebbe possibile. Questo sarà l'argomento dei capitoli che seguono.

CAPITOLO TERZO

I

L'amore, quale sentimento, rivela il suo significato e manifesta la sua dignità nel costringerci ad attribuire ad altri, realmente, con tutto il nostro essere, quel valore assoluto, quell'importanza centrale, che il nostro egoismo riserva per noi soli. Il pregio dell'amore sta in questo: che, a differenza degli altri sentimenti, pone tutto l'interesse della nostra vita in altri, sposta il centro stesso della nostra vita personale. Ciò è proprio d'ogni amore, ma per eccellenza dell'amore sessuale ⁽¹⁾: il quale si distingue dagli

(1) Chiamo amore sessuale (non trovando parola migliore) un attaccamento esclusivo (corrisposto o non corrisposto) fra persone di sesso diverso le quali possano stare fra loro in rapporti di marito e moglie. Non intendo con ciò pregiudicare le questioni relative al lato fisiologico di questi rapporti.

altri generi d'amore per la veemenza incomparabilmente maggiore, per la tendenza ad accaparrar tutto l'essere nostro, per la possibilità d'una piena e perfetta reciprocità. È il solo amore che possa condurre ad una fusione reale e indissolubile di due vite in una, a quell'unione di cui il Verbo divino dice: «i due saranno una sola carne» (Matt. XIX, 5), cioè diverranno un solo essere reale.

Il sentimento dell'amore esige questa pienezza d'unione intima e definitiva, ma di solito non supera lo stadio d'un'esigenza e d'una brama soggettiva, anzi si mostra bene spesso precario ed effimero. Di fatto, invece della poesia d'un eterno e profondo connubio, si ha un avvicinamento superficiale, più o meno durevole ma sempre temporaneo, più o meno stretto ma sempre esterno, di due esseri rinchiusi nei propri limiti, in mezzo alla prosa della vita quotidiana. L'oggetto dell'amore non conserva in realtà quel significato assoluto che gli viene attribuito nei sogni degli innamorati. Per un occhio estraneo questo appare chiaro fin dal principio; l'involontaria sfumatura d'ironia che inevitabilmente contrassegna l'atteggiamento d'una terza persona di fronte a due innamorati, si rivela più tardi come un'anticipazione della loro propria delusione. Ad un tratto o gradualmente, l'entusiasmo amoroso se ne va: ed è proprio il caso di rallegrarsi quando l'energia dei sentimenti altruistici che in esso s'è manifestata non si

spagne invano, quando, pur avendo perduto l'alta tensione dello slancio iniziale, concentrato sopra un solo oggetto, essa si riversa, diluita e spezzata, sopra i figli, procreati ed allevati a rivivere lo stesso inganno. Dico «inganno» dal punto di vista della vita individuale e del significato assoluto della persona umana, pur riconoscendo pienamente la necessità e l'utilità della procreazione e della successione delle generazioni per il progresso collettivo dell'umanità. Ma l'amore in senso proprio non v'entra per nulla. La coincidenza d'una forte passione amorosa con una bella prolificità, è un puro caso, e per giunta un caso abbastanza raro: l'esperienza storica e quotidiana dimostra luminosamente che i figli possono essere felicemente procreati, ardentemente amati, e ottimamente educati dai loro genitori, senza che questi siano stati mai innamorati l'uno dell'altra. Quindi gli interessi sociali ed universali, connessi col cambio delle generazioni, non richiedono affatto un alto pathos d'amore. E al contempo, nella vita individuale questa sua più bella fioritura non matura frutti. L'originaria forza dell'amore perde tutto il suo senso quando il suo oggetto, dall'altezza di centro assoluto d'un'individualità che ha raggiunto la sua espressione eterna s'abbassi fino al livello di mezzo casuale e facilmente sostituibile per la procreazione d'una nuova prole, forse un po' migliore, forse un po' peggiore, ma non mai perfetta e sempre effimera.

Dunque se noi osserviamo soltanto quel che capita comunemente, l'esito cioè effettivo dell'amore, noi siamo portati a considerarlo come un sogno che s'impadronisce per un po' di tempo del nostro essere, e poi si dilegua senza realizzarsi affatto (chè il procreare figli non è veramente il compito dell'amore). Ma dopo aver riconosciuto, in forza dell'evidenza, che il significato ideale dell'amore non si attua nella realtà, dobbiamo noi forse ritenerlo inattuabile?

L'uomo ha nella sua coscienza razionale, nella sua libertà morale, nella sua perfettibilità, possibilità infinite: e non possiamo negargli anticipatamente la capacità d'attuare un qualsiasi compito, se questo non racchiude in sè qualche contraddizione logica, o qualche incompatibilità col senso generale dell'universo e cogli scopi dell'evoluzione cosmica e storica.

Sarebbe assolutamente ingiusto negare l'attuabilità dell'amore soltanto perchè finora esso non s'è mai attuato: non si trovavano forse nelle stesse condizioni, fino a qualche tempo fa, tante altre cose, ad es. le scienze e le arti, gli ordinamenti e le previdenze sociali, il nostro dominio sulle forze della natura? La ragione stessa, prima di divenire un fatto nell'uomo, non fu altro che un confuso e sterile impulso nel regno degli animali. Quante epoche geologiche e biologiche son dovute passare in inutili sforzi, prima di creare un cervello capace di divenir l'organo realizzatore del pensiero razionale! L'amore è

finora per l'uomo quello ch'è stata la ragione pel mondo degli animali: esso esiste come germe e come pegno, ma non ancora come realtà. Se i molti millennî che sono stati testimonî della ragione non attuata non hanno impedito ch'essa alla fine si manifestasse, la non-attuazione dell'amore durante i pochi millennî vissuti dall'uomo storico nulla prova contro la sua futura attuabilità. Bisogna soltanto aver bene presente che mentre la coscienza razionale è divenuta reale *nell'uomo* ma non *mercè l'uomo*, la realizzazione dell'amore invece, quale gradino verso una vita superiore, deve avvenir non solo *in lui* ma anche *per opera di lui*.

L'amore ha il compito di *giustificare coi fatti* quel significato di cui il sentimento ha avuto già l'annuncio; occorre una tale unione di due esseri finiti che ne faccia un'unica, assoluta, ideale personalità. Questo compito è non solo privo di ogni contraddizione intrinseca e d'ogni incompatibilità col significato della vita universale, ma è imposto — direi — dalla stessa nostra natura spirituale, per cui l'uomo può, rimanendo se stesso, racchiudere nella propria forma un contenuto assoluto, diventare cioè una personalità assoluta. Ma per arrivare a possedere pienamente il contenuto assoluto (nel linguaggio religioso si dice «la vita eterna» e «il regno di Dio»), la forma umana deve riacquistare la sua integrità. Nella realtà empirica l'uomo integrale non esiste affatto: nella realtà empirica l'uomo

esiste solo in una definita unilateralità e limitazione, come individuo maschile o femminile (e da questa diversità di sesso si sviluppano tutte le altre differenze). È però evidente che l'uomo, considerato nella pienezza della sua personalità ideale, non può essere esclusivamente maschio o esclusivamente femmina, ma deve costituire un'unità superiore a tutt'e due. Attuare tale unità e creare il vero uomo, come libera unione del principio maschile col principio femminile, i quali, pur conservando la loro distinzione formale, superino il loro essenziale dissidio e distacco, questo è il *compito* prossimo dell'amore. Nell'esaminare le condizioni che all'uopo si richiedono, noi vedremo che solo la mancata osservanza di queste condizioni porta l'amore alla solita rovina e lo fa apparire quale illusione.

II

Il primo passo verso la vera soluzione d'un problema è la sua giusta impostazione; ma il problema dell'amore non fu mai posto in piena consapevolezza di quel che ne costituisce l'oggetto, e perciò non fu mai neppure risolto in modo soddisfacente. L'amore s'è considerato, e si considera tuttora, come un fatto o uno stato (normale per gli uni, morboso per gli altri) che l'uomo subisce senza che ne derivi per lui alcun obbligo. Si ammette, è vero, che da

questo stato d'animo provengono due conseguenze — il possesso fisiologico della persona amata e la comunione della vita con essa — di cui specialmente la seconda implica certi obblighi; ma con ciò, mentre entrano in vigore le leggi della natura da un lato e quelle della convivenza sociale dall'altro, l'amore, abbandonato da principio a fine a se stesso, sparisce come un miraggio. Non c'è dubbio che l'amore sia prima di tutto un fatto della natura (oppure un dono di Dio), un processo naturale che sorge indipendentemente da noi; ma ciò non vuol dire che da parte nostra si debba rinunciare ad un atteggiamento cosciente di fronte a tal processo naturale, che non si possa indirizzarlo attivamente verso mète più alte. Anche il dono della parola è una proprietà naturale dell'uomo (il linguaggio non s'inventa come non s'inventa l'amore); ma sarebbe ben triste se noi considerassimo il linguaggio soltanto come un processo naturale che si svolge in noi per suo proprio conto, se parlassimo come cantano gli uccelli, se ci abbandonassimo a combinazioni naturali di suoni e parole per esprimere sensazioni e rappresentazioni spontanee dell'anima nostra, invece di far della lingua uno strumento per una connessione ordinata di pensieri, un mezzo per il raggiungimento di scopi razionali coscientemente prestabiliti. Se l'atteggiamento nostro di fronte al dono della parola fosse esclusivamente passivo ed inconscio, non si sarebbero potute

formare nè la scienza, nè l'arte, nè la società civile, e il linguaggio stesso, per il mancato esercizio del dono, non si sarebbe sviluppato, sarebbe rimasto allo stadio delle sue primitive manifestazioni. Il significato dell'amore, per la creazione della vera individualità umana, uguaglia anzi supera quello del verbo per la formazione della civiltà e della coltura. E se nel campo della civiltà e della coltura noi possiamo constatare un progresso evidente se pur lento, mentre dal principio della storia fino ad oggi l'individualità umana è rimasta invariata nei suoi limiti naturali, la differenza si deve anzitutto al fatto che di fronte all'attività verbale e all'arte della parola noi prendiamo un atteggiamento sempre più cosciente e creativo, mentre l'amore rimane abbandonato entro il campo oscuro dei sentimenti vaghi e degli impulsi involontari.

Come il vero ufficio della parola non sta nel processo del parlare per se stesso, ma in ciò che si dice, nella rivelazione cioè della ragione delle cose mediante distinzioni e concetti, così anche il vero ufficio dell'amore non sta semplicemente nella esperienza di questo sentimento, ma in ciò che si compie per suo tramite, vale a dire nell'opera dell'amore; non basta sentire il significato assoluto dell'oggetto amato, occorre far sì che quel significato si attui, occorre unirsi con l'oggetto amato nella creazione reale dell'individualità assoluta. E come il compito più alto della creatività verbale è incluso in germe

nella natura stessa delle parole, che di necessità presentano concetti generali e fissi, non impressioni particolari e mutevoli, onde le voci della lingua, essendo già per se stesse nesi che riuniscono molteplicità, ci portano all'intendimento del senso universale; così anche il compito più alto dell'amore è incluso in germe nello stesso sentimento d'amore, che prima di qualsiasi attuazione colloca necessariamente il suo oggetto nella sfera dell'individualità perfetta, lo vede in una luce ideale, crede nella sua absolutezza. In entrambi i casi (cioè tanto nel campo della conoscenza mediante parole quanto nel campo dell'amore), non si tratta quindi d'escogitare qualche cosa di nuovo, ma di svolgere e portare a compimento ciò che esiste già in embrione nella natura stessa delle cose, nell'indole stessa del processo. Ma mentre nell'umanità il verbo si è gradualmente e continuamente sviluppato, non è avvenuto altrettanto dell'amore: dell'amore, dall'origine ad oggi, l'uomo ha conosciuto soltanto l'abbozzo naturale, e neppure di questo è riuscito a cogliere il vero senso.

III

Tutti sanno che nell'amore avviene sempre una certa *idealizzazione* dell'oggetto amato, il quale si presenta agli occhi dell'amante in una luce non percettibile dagli altri. Dico «luce»

non per metafora: non si tratta qui solo di valutazione morale e intellettuale, ma anche di specifica percezione: chi ama vede realmente, ha un'effettiva sensazione visiva, diversa dagli altri uomini. Questa luce d'amore si spegne — è vero — anche per l'amante, con l'andar del tempo; ma non importa. Ne consegue forse che essa fosse una falsa imaginazione, un'illusione soggettiva?

Il vero essere dell'uomo in genere, come quello di ogni uomo singolo, non si esaurisce nel suo lato fenomenico, nelle sue manifestazioni empiriche. A questa affermazione non si può contrapporre nessuna obiezione solida e ragionevole, da nessun punto di vista. Per il materialista e il sensualista, non meno che per lo spiritualista e l'idealista, ciò che appare e ciò che è non sono la stessa cosa: e ove si tratti di due diverse apparenze, è sempre lecito domandarsi quale delle due aderisca meglio a quel che è, esprima meglio la natura vera delle cose. Chè l'apparente, o l'apparenza in generale, è una reale relazione o azione reciproca fra colui che vede e ciò che si vede, ed è quindi determinata dalle proprietà d'entrambi. Il mondo esteriore dell'uomo e il mondo esteriore di una talpa, si riducono tutt'e due a fenomeni e apparenze relative; ma chi metterebbe seriamente in dubbio che, fra questi due mondi apparenti, l'uno abbia maggior valore e s'avvicini di più alla verità?

Sappiamo che l'uomo, oltre alla natura animale e materiale, ne possiede anche un'altra ideale, che lo congiunge con la verità assoluta, ossia con Dio. Oltre ad un contenuto materiale ed empirico della vita, ogni uomo porta in sè un'immagine di Dio, cioè una forma speciale del contenuto assoluto. Quest'immagine di Dio noi la riconosciamo in modo teorico e astratto mediante la ragione e nella ragione, ma nell'amore essa viene riconosciuta in modo concreto e vivente. E se nell'amore questa rivelazione dell'essere ideale, di solito nascosto dietro al fenomeno materiale, non si limita ad una voce di sentimento interno ma si rende percettibile anche nel campo dei sensi esterni, tanto più importante dobbiamo stimare l'amore stesso, quale inizio d'una visibile instaurazione dell'immagine di Dio nel mondo materiale, quale annuncio dell'incarnazione della vera umanità ideale. La forza dell'amore, trasformandosi in luce, trasfigurando e spiritualizzando la forma dei fenomeni esteriori, ci rivela la sua propria oggettiva maestà. Dopo di che, tocca a noi ad agire: noi stessi dobbiamo intravedere il senso di questa rivelazione e valercene, in modo ch'essa non rimanga un baleno fuggevole ed enigmatico di chi sa quale mistero.

Il processo fisico-spirituale dell'instaurazione dell'immagine di Dio nell'umanità materiale non è tale da compiersi da sè, senza opera nostra. Il suo principio, come l'origine di tutto ciò che

v'è di più bello in questo mondo, si nasconde nel campo per noi oscuro dell'incosciente, dove giacciono le radici dell'albero della vita; ma tocca a noi a coltivarlo col nostro proprio operare cosciente. Per cominciare basta la ricettività passiva del sentimento, ma poscia occorrono fedè attiva e sforzo eroico, per assicurarci il dono dell'amore illuminante e creativo, per consolidarlo e svilupparlo, in modo che grazie a tal dono l'immagine di Dio risplenda in ambedue gli amanti, e da due esseri limitati e mortali sorga una sola personalità assoluta e immortale. Se l'idealizzazione che inevitabilmente e involontariamente accompagna l'amore, fa tralucere dietro all'apparenza empirica l'immagine ideale lontana dell'oggetto amato, questa visione ci è senza dubbio concessa non perchè noi ci appaghiamo della gioia d'ammirarla, ma per obbligarci, mediante la forza d'una vera fedè, di un'immagine attiva, e d'una creatività reale, a trasformare secondo il modello ideale il fatto empirico che n'è tanto diverso, ad incarnare il modello stesso nel fenomeno palpabile.

Ma chi ha mai pensato a qualche cosa di simile a proposito dell'amore? I trovatori e i cavalieri del Medio Evo, dal braccio forte ma dall'intelligenza debole, si accontentavano di identificare semplicemente l'ideale intravisto dall'amante con la reale persona amata, chiudendo gli occhi dinanzi all'evidente inadeguatezza dei due termini. Questa fedè era altret-

tanto solida, e altrettanto sterile, quanto quel sasso sul quale « sempre nella stessa attitudine » era rimasto per anni ed anni seduto il famoso cavaliere Grinvaldo « dinanzi al castello d'Amalia » (1).

Oltre a questa fede, che faceva contemplare con venerazione e cantare con entusiasmo l'ideale esistente solo nell'immaginazione, una sete bruciante di gesta eroiche contrassegnava l'amore medioevale. Ma cotali imprese d'armi e di distruzione, per mancanza d'ogni rapporto con l'ideale che le ispirava, non acceleravano certo la sua attuazione. Persino quel « povero cavaliere » che s'era tutto abbandonato alla contemplazione della bellezza celeste quale gli s'era rivelata (egli era lungi dal confonderla coi fenomeni terreni), persino lui si sentiva spinto da tale rivelazione solo a prodezze, per quanto essenziali ai nemici, poco atte alla glorificazione dell'Eterno Femminino.

*« Lumen coeli! Sancta Rosa! »
esclamava il paladino,
e la voce minacciosa
fulminava il Saracino (2).*

(1) Allusione ad una parodia russa della ballata di Schiller *Il cavaliere di Toggenburg* (N. d. T.).

(2) Da una poesia di Pusckin in cui si racconta la vita d'un « povero cavaliere », pallido e taciturno, che in seguito a una visione mistica scrive col suo sangue sullo scudo le arcane lettere A.M.D. (cioè « Ave Mater Dei » oppure « Ave Maria Deipara »), fa voto di castità, e si

Per abbattere dei musulmani non occorre certo « la visione intellettualmente inconcepibile ». Ma tutto il Medio Evo era ottenebrato dal contrasto fra le visioni celestiali del cristianesimo e gli impulsi ferini della vita reale: fino a che un giorno l'ultimo dei cavalieri, il famigerato Don Chisciotte della Mancia, dopo aver massacrato molti montoni e rotte le ali a parecchi mulini a vento, senza mai riuscire ad adeguare la guardiana di vacche tobosina alla Dulcinea ideale, arrivò alla giusta per quanto puramente negativa scoperta che — s'era sbagliato! E mentre il pallido crociato di poco fa rimase fedele sino all'ultimo all'arcana visione e « morì quasi pazzo », Don Chisciotte, guarito dalla pazzia ma inconsolabile, visse il crollo del proprio ideale.

Il disinganno di Don Chisciotte fu l'eredità che l'antica cavalleria lasciò alla nuova Europa: e noi risentiamo tuttora di quella delusione. L'idealizzazione amorosa, dopo aver cessato d'esser fonte di gesta pazzesche, non ci ispira più a nobili cimenti di nessun genere. Essa funziona come allettamento alla conquista fisica e al possesso sicuro dell'oggetto amato, e si dissipa appena questo scopo, niente affatto ideale, sia raggiunto. La luce dell'amore non è più per

reca come crociato in Palestina a combattere gli infedeli: tornato in patria, si rinchiude come romito nel suo castello e ivi, stimato pazzo dal vicinato, muore. (N. d. T.).

nessuno la stella che guidi verso un paradiso perduto: vediamo ormai in essa solo un proietto-
tore da ribalta che va a meraviglia per il « pro-
logo in cielo », ma che la natura poi spegne a
momento opportuno come inutile per lo svolgi-
mento ulteriore della commedia dell'amore il cui
epilogo ha luogo quaggiù. È dalla debolezza e
dall'inconsapevolezza del nostro amore detur-
pato che quella luce viene spenta.

IV.

L'unione esteriore, abitudinaria e anzitutto
carnale, non sta in un rapporto costante con l'a-
more, e parimenti l'amore può far a meno di
essa. Non costituisce nè la condizione iniziale
nè lo scopo finale dell'amore: ne contrassegna
solo il fatto concreto. Se tale concretezza viene
ricercata per se stessa prima dell'atto ideale
dell'amore, essa distrugge l'amore. Ogni azione
o fatto esteriore di per sè è nulla: l'amore di-
viene qualche cosa solo in virtù del suo signifi-
cato, ossia della sua idea, quale integrazione
della personalità umana, quale creazione d'una
individualità assoluta. Il valore che assumono
le azioni e i fatti esteriori connessi con l'amore,
che sono nulla per se stessi, è determinato dal
loro rapporto con ciò che costituisce l'amore in
senso proprio ed il suo compito. Lo zero scritto
dopo un numero intero lo fa dieci volte più gran-

de: il medesimo zero posto prima di esso, lo fa dieci volte più piccolo e lo frantuma, togliendogli il carattere di numero intero e trasformandolo in frazione decimale: più si ripete lo zero davanti al numero intero, più la frazione diminuisce e s'avvicina allo zero stesso.

Il sentimento dell'amore è solamente un impulso che ci spinge a intuire il dovere e il potere che abbiamo, di ripristinare l'integrità dell'essere umano. Ogni qualvolta s'accende nel cuore umano questa sacra scintilla, tutta la creatura gemente e sofferente spera una prima rivelazione della gloria dei figli di Dio. Ma senza un'opera cosciente dello spirito umano la scintilla divina poscia si spegne, e la natura ingannata si rimette alla fatica di procreare nuove generazioni di figli dell'uomo per nuove speranze.

Queste speranze non si avvereranno finchè noi non ci saremo decisi a riconoscere ed attuare interamente ciò che il vero amore richiede, ciò che l'idea del vero amore racchiude in sè. Senonchè a un nostro consapevole atteggiamento di fronte all'amore e a una risoluta volontà di adempiere il suo compito, si oppongono due fatti, principalmente, che sembrano condannarci all'impotenza e giustificare l'opinione di coloro che ritengono l'amore un'illusione.

Nel sentimento dell'amore, secondo il senso suo vero, noi affermiamo il valore assoluto della personalità altrui e con ciò il valore assoluto della nostra propria personalità. Orbene, la per-

sonalità assoluta non può essere *passeggera*, e non può essere neppure *vuota*. L'inevitabilità della morte e la vacuità della vita nostra non sono in nessun modo compatibili con quell'esaltazione della nostra individualità e dell'individualità altrui che il sentimento d'amore implica. Questo sentimento, se è vigoroso e profondamente cosciente, rifiuta d'adattarsi alla certezza della vecchiaia e della morte, sia per l'essere amato che per l'amante. Ma il fatto certissimo che gli uomini son sempre morti e continuano a morire, è considerato da tutti, o pressochè da tutti, come una legge ineluttabile (tanto che persino nell'insegnamento della logica formale s'è presa l'abitudine di basarsi su questa certezza per formulare il sillogismo-modello: «tutti gli uomini sono mortali, Caio è un uomo, *ergo* Caio è mortale»). Molti, certo, credono nell'immortalità dell'anima; ma è proprio il sentimento d'amore che nel modo più evidente ci dimostra l'insufficienza di questa fede astratta. Uno spirito senza corpo non è un uomo, in caso è un angelo; ma noi amiamo l'uomo, la piena individualità umana, e se l'amore è il principio dell'illuminazione e spiritualizzazione di tale individualità, esso ne esige necessariamente la conservazione, reclama la giovinezza eterna e l'immortalità di questo dato essere, di questo dato spirito che vive incarnato in un organismo corporeo. Un angelo, puro spirito, non ha bisogno d'illuminazione e spiritualizzazione: solo la carne s'illumina e si spiritua-

lizza: e questo è necessariamente l'oggetto dell'amore. Si può immaginare tutto quello che si vuole, ma non si può amare se non quel ch'è vivo e concreto, e l'amarlo realmente non si può conciliare con la certezza della sua distruzione.

Ma se l'inevitabilità della morte non è conciliabile col vero amore, l'immortalità non è affatto compatibile con la vacuità della nostra vita. Per la maggioranza degli uomini la vita è soltanto un alternarsi di lavoro, meccanico, faticoso, opprimente, e di piaceri sensuali e grossolani che rendon sorda la coscienza. E la minoranza, che sarebbe in grado di pensare seriamente, invece che ai mezzi per vivere, anche ai fini della vita, approfitta per lo più del suo affrancamento dal lavoro meccanico, per darsi a passatempo stupidi e immorali. È superfluo parlare a lungo della vanità e dell'immoralità — involontaria e incosciente — della cosiddetta « gran vita », dopo il perfetto quadro che ne ha fatto Tolstoj in *Anna Karenina*, *La morte di Ivan Iljic*, e *La sonata a Kreutzer* ⁽¹⁾. E tornando al mio problema farò osservare che nei riguardi d'una simile vita la morte non è solo inevitabile

(1) La nostra « società », signore comprese, ha letto con entusiasmo queste opere, soprattutto *La Sonata a Kreutzer*; ma è a dubitare che una sola delle lettrici del volume abbia poi rinunciato ad un invito a un ballo. Tanto è difficile risanare, soltanto con la morale, anche se somministrata sotto forma d'opera d'arte perfetta, l'atmosfera dell'ambiente sociale!

ma oltremodo desiderabile: sarebbe forse possibile pensare senza spaventosa angoscia a un'esistenza di durata infinita di certe dame del gran mondo, di certi *sportsmen*, di certi professionisti di *bridge*, e tipi simili?

L'incompatibilità naturale fra immortalità e siffatta esistenza, salta agli occhi subito. Ma un ulteriore esame ci farà ammettere la stessa incompatibilità anche nei riguardi d'altre esistenze apparentemente meno insensate e vuote. Se invece della signora del gran mondo e del giocatore a carte, prendiamo i tipi che stanno agli antipodi — i grandi uomini, i genî che hanno arricchito l'umanità di opere immortali o hanno mutato il destino dei popoli — riconosceremo che il contenuto della loro vita e i frutti della loro attività storica hanno valore solamente come fatti avvenuti una volta tanto, e perderebbero ogni senso se l'esistenza terrena di quei medesimi genî si prolungasse indefinitamente. L'immortalità delle opere non richiede affatto, anzi esclude, la sopravvivenza interminabile delle personalità che le hanno prodotte. Possiamo forse immaginarci uno Shakespeare che prosegua senza fine a comporre drammi, o un Newton che continui eternamente a studiare meccanica celeste? Non sarebbe addirittura assurdo il prolungarsi *sine die* delle gesta d'un Alessandro Magno o d'un Napoleone? È evidente che l'arte, la scienza, la politica, che soddisfano a certe esigenze dello spirito umano e

ai bisogni del dato momento storico, sono ben lungi dal conferire un contenuto autonomo alla *personalità dell'uomo quale individuo*, e che perciò non richiedono la sua *immortalità*. Solo l'amore ha bisogno di essa, e solo l'amore è in grado di raggiungerla. Il vero amore non solo afferma nel sentimento soggettivo il significato assoluto dell'individualità umana, per sè e per gli altri, ma lo giustifica anche in realtà, ci libera di fatto dalla servitù della morte, versa nella nostra vita un contenuto eterno.

CAPITOLO QUARTO

I

« Dioniso e Ade sono una cosa sola », aveva detto uno dei più profondi pensatori del mondo antico (Eraclito). Dioniso, il giovane fiorente iddio della vita materiale nella piena esuberanza e effervescenza delle sue forze, il dio della natura fremente nello spasimo riproduttivo, è allo stesso tempo Ade, il pallido sovrano del regno tenebroso e silenzioso delle ombre dei trapassati. Il dio della vita e il dio della morte sono un medesimo dio. Questa è una verità indiscutibilmente valida nel mondo degli organismi naturali. Ivi l'esuberanza di forze vitali che ferve nell'essere individuale, non è propriamente vita di quest'ultimo: è una vita altrui, la vita della specie: vita indifferente e spietata verso il singolo, vita che per il singolo equivale alla morte. Sui gradini inferiori del regno animale ciò è ov-

vio: ivi gli individui esistono solo per mettere al mondo una discendenza e poi morire; in alcune classi gli individui non sopravvivono all'atto della riproduzione: muoiono in esso o subito dopo. Ma se questa correlazione fra nascita e morte, fra conservazione della specie e distruzione dell'individuo è una legge naturale, la natura stessa d'altro lato la limita e l'attenua gradualmente sempre di più, nel corso della sua evoluzione. Rimane bensì per l'individuo il doppio obbligo di generare e di morire, ma la necessità di questo abbinamento non si manifesta più in modo diretto, e nelle forme organiche superiori, perde tanto più del suo rigore quanto più cresce l'autonomia e l'autocoscienza degli individui. Così la legge dell'identità di Dioniso e Ade, di vita generale e morte individuale, ossia — il che vale lo stesso — la legge della rivalità e della lotta fra specie e individuo, è massimamente valida sul piano più basso del mondo organico, e perde vigore con lo svilupparsi di forme più perfette. Ciò posto, non dobbiamo forse dedurne che con l'apparizione della forma organica suprema, dell'essere individuale autocosciente ed autonomo che si distacca dalla natura considerandola ormai come oggetto, dell'essere capace d'emanciparsi interiormente dalle esigenze della specie, la tirannide della specie debba aver fine? Se la natura, nel processo biologico, cerca di limitare sempre più la legge della morte, non

deve forse l'uomo, nel processo storico, arrivare ad abolirla del tutto?

È evidente che finchè l'uomo si moltiplica al pari dell'animale, al pari dell'animale muore. Ma è ugualmente evidente, d'altra parte, che la semplice astensione dall'atto sessuale non libera affatto dalla morte: le persone che hanno conservato la loro verginità muoiono, muoiono gli eunuchi: le une e gli altri non godono neppure il privilegio d'una speciale longevità. Questo è naturale. La morte è in generale una disintegrazione dell'essere, un dissolversi degli elementi che lo compongono. Ma la separazione dei sessi, che non viene superata dall'unione passeggera ed esteriore nell'atto della procreazione, è già per se stessa uno stato di disintegrazione e un principio di morte. Rimanere nello stato della separazione dei sessi significa rimanere sulla via della morte, e chi non vuole o non può abbandonar questa strada deve per necessità naturale seguirla sino alla fine. Chi nutre la radice della morte si nutrirà dei suoi frutti. Immortale non può essere che l'uomo integrale, e se l'unione carnale non è capace di integrare realmente l'essere umano, tale unione si rivela falsa e deve cedere il posto ad un'unione vera, ma in nessun modo all'astinenza da qualsiasi unione, al proposito cioè di mantenere nello *statu quo* la natura umana, scissa, disintegrata, e quindi mortale.

In che cosa consiste allora, e in che modo

si attua, l'unione vera dei sessi? La vita nostra sotto questo rapporto s'è tanto allontanata dalla verità, che ciò che si accetta come normalità è soltanto una meno cruda e meno ripugnante anormalità. Prima di proseguire è necessario far luce su questo punto.

II

La letteratura psichiatrica s'è recentemente arricchita di alcuni libri tedeschi e francesi dedicati a quella che uno di essi chiama *psychopathia sexualis*, cioè allo studio delle varie anomalie sessuali. Questi trattati, prescindendo dall'interesse specifico che presentano per giuristi, medici, e malati, sono curiosissimi per una comune particolarità, di cui, a quanto pare, nè gli autori nè la maggioranza dei lettori si sono mai avveduti. Ciò che colpisce in queste opere di scienziati rispettabilissimi, di moralità indubbiamente irreprensibile, è la totale assenza di un concetto chiaro e preciso della normalità sessuale. E non essendo ben definito e giustificato quel che in tali rapporti sia lecito, la denuncia delle presunte deviazioni dalla normalità riesce casuale e arbitraria. Come unico criterio vale la maggiore o minore frequenza dei fenomeni studiati: attrazioni e abitudini relativamente rare sono proclamate deviazioni patologiche da curare, quelle solite e banali sono ritenute normali.

Siffatta confusione fra normalità e anormalità abituale, siffatta identificazione di ciò che dev'essere con ciò che si pratica, raggiunge talvolta un alto grado di comicità. Così nella parte casuistica di uno dei suddetti trattati si raccomanda ripetutamente sotto diverse rubriche questo metodo terapeutico: il paziente, sia con ammonimenti energici del medico, sia mediante la suggestione ipnotica, venga indotto ad occupare la propria immaginazione con rappresentazioni del corpo muliebre nudo o con altre scene di sensualità « normale » (sic!): e la cura si consideri riuscita e la guarigione ottenuta, se il malato, sotto lo stimolo di tale eccitazione artificiale, diventi un frequentatore assiduo di case di tolleranza. Questi illustri scienziati non si scoraggiano neppure davanti alla semplice considerazione che il successo d'una terapia di tal genere può render necessario l'intervento di altri medici specialisti, e che il trionfo dello psichiatra può facilmente metter nei guai il dermatologo.

Le deviazioni dell'impulso sessuale studiate nei libri di medicina hanno importanza pel nostro problema come casi-limiti di ciò che nella nostra società è divenuto abitudine comune, ed è stimato lecito e normale. Questi fenomeni insoliti mostrano solo in una luce più cruda la laidezza dei nostri rapporti abituali. Ciò si potrebbe dimostrare con un'analisi di tutte le singole deviazioni della passione sessuale; ma voglio

sperare che il lettore mi scuserà se in questo caso rinunzio a una documentazione completa, e mi limito all'esame d'una sola meno ripugnante anomalia. Molte persone, quasi sempre di sesso maschile, si sentono eroticamente eccitate soprattutto, e talvolta esclusivamente, da speciali parti del corpo (come capelli, mani, piedi), e persino dagli indumenti d'una persona dell'altro sesso. Questa anomalia è chiamata «feticismo erotico». Si tratta, senza dubbio, d'una perversione, perchè una parte viene presa per il tutto e l'accidente tiene vece della sostanza. Ma se i capelli e i piedi cari al feticista sono parti del corpo muliebre, non è forse anche l'insieme di questo corpo solo una parte dell'essere femminile? Ciò nonostante i numerosi amatori del corpo femminile per se stesso non passano per feticisti e pazzoidi nè vengono sottoposti ad alcuna cura. In che consiste però la differenza fra i due tipi? nel fatto forse che la superficie d'una mano o d'un piede è minore della superficie del corpo intero?

Se ammettiamo il principio di considerare anormali quei rapporti sessuali in cui una parte sostituisce il tutto, quei che comperano un piacere carnale e con ciò separano il corpo dall'anima debbono esser tacciati di demenza, di perversione, di feticismo erotico, e persino di necrofilia. Questi cadaveri viventi avidi di putredine sono tuttavia stimati uomini normali: e quasi tutta l'umanità passa per questa seconda

morte. Ma la coscienza non assopita e il sentimento estetico non pervertito, in pieno accordo col pensiero filosofico, condannano incondizionatamente ogni genere di rapporti sessuali basati sulla separazione e sul distacco dell'elemento inferiore o animale dell'essere umano dai suoi elementi superiori. Fuori di questo principio non si può trovare nessun criterio fermo di distinzione fra il normale e l'anormale nel campo del sesso. Quando si trovi giusto che il bisogno naturale di certi atti fisiologici cerchi soddisfazione a ogni costo, appunto perchè bisogno, si dovrebbe ugualmente ammettere e soddisfare il bisogno di quel feticista erotico pel quale l'unico oggetto sessualmente desiderabile è un grembiule messo ad asciugare al sole (1). Se c'è una differenza fra questo stravagante e l'avventore abituale di case di tolleranza, la preferenza deve darsi al feticista: l'attrazione di un grembiule umido è senza dubbio autentica, non simulata, perchè non consente motivazioni false, mentre molti frequentatori di case di tolleranza non sono spinti da un reale bisogno, ma da false preoccupazioni igieniche, da spirito d'imitazione (cattivi esempî), dall'ubbriachezza, ecc.

Si sogliono condannare le manifestazioni psicopatiche della concupiscenza, per la ragione ch'esse non corrispondono alla destinazione na-

(1) Vedi BINET, *Le fétichisme en amour*: KRAFFT-EBING, *Psychopathia sexualis*.

turale del sesso, cioè alla riproduzione. L'asere che un grembiule bagnato o una scarpetta usata possano esser proficui per la procreazione della prole sarebbe certo fuori posto; ma non meno inopportuno sarebbe il supporre che a questo scopo risponda la prostituzione. La dissolutezza cosiddetta naturale è altrettanto dannosa alla riproduzione quanto il vizio contro natura: anche da questo punto di vista non si trova nessuna ragione per ritenere l'uno dei due tipi normale e l'altro anormale. Finalmente considerando la dannosità d'entrambi i tipi, non è certo da contestare che un feticista che furtivamente tagli un ricciolo ad una signora che non conosce, o le rubi un fazzoletto ⁽¹⁾, reca un danno alla proprietà altrui nonchè alla propria reputazione d'uomo onesto; ma è forse possibile uguagliare tale danno a quello cagionato dai disgraziati propagatori del terribile contagio proveniente dalla soddisfazione « naturale » del « naturale » bisogno?

III

Tutto ciò non si dice ad apologia delle anomalie sessuali, ma ad accusa delle forme di vita sessuale proclamate normali. Quando si tratta in genere di stabilire ciò che sia normale o meno, conviene tener presente che l'uomo è un es-

(1) Ibidem.

sere complesso, e che una cosa conforme ad uno dei suoi elementi o principî costitutivi, può esser in opposizione con un altro di questi principî e quindi con l'uomo globalmente preso.

Per l'uomo quale animale è cosa naturale la soddisfazione illimitata dell'appetito sessuale mediante un certo atto fisiologico; ma l'uomo quale essere morale trova quest'atto contrario alla sua natura superiore e ne ha *pudore*. Per l'uomo quale essere sociale è naturale limitare la funzione fisiologica, in quanto essa concerne altre persone, secondo i precetti della legge sociale e morale. Questa legge accaparra e protegge dalle influenze dal di fuori la funzione animale, e se ne serve per uno scopo sociale, per la formazione cioè della famiglia. Ma in sostanza nulla con ciò si muta. L'istituto della famiglia poggia pur sempre sull'unione materiale ed esteriore dei sessi: lascia l'uomo animale nel suo precedente stato di disintegrazione, di dimezzamento, che lo trascina a forza verso una disintegrazione ulteriore, cioè verso la morte.

Se l'uomo oltre all'elemento animale o bestiale avesse solo un elemento sociale e morale ossia civile, il trionfo finale fra i due elementi, per lui ugualmente naturali e fra loro contrastanti, spetterebbe al primo. La legge sociale e morale e la sua oggettivazione fondamentale che è la famiglia, impongono bensì alla natura animale dell'uomo le limitazioni necessarie per il progredire della specie, e mettono ordine nella

vita mortale, ma non aprono vie all'immortalità. Sotto la legge sociale e morale l'individuo s'esaurisce e muore allo stesso modo in cui perirebbe rimanendo sotto la sola legge dell'esistenza animale. L'elefante e il corvo godono di una longevità assai maggiore che non l'uomo più virtuoso e più prudente ⁽¹⁾. Ma, oltre alla natura animale e alla legge sociale e morale, v'è nell'uomo anche un terzo principio superiore, quello spirituale, mistico, divino. Questo principio, anche qui, cioè anche nel campo dell'amore e dei rapporti sessuali, è la pietra trascurata dagli edificatori che diventa la pietra angolare dell'edificio. Prima dell'unione carnale, che

(1) A proposito di recenti discussioni sulla morte e sul timore della morte è da notare che oltre alla paura e all'indifferenza ugualmente indegne d'un essere che pensi e che ami, c'è anche un terzo atteggiamento: quello della lotta contro la morte e del trionfo sopra di essa. Non parliamo della propria morte, a cui gli uomini moralmente e fisicamente sani pensano poco, ma della morte di altri esseri, di esseri amati: di fronte alla loro morte un atteggiamento neutrale è impossibile per colui che ami (v. GIOV. XI, 33-38). La rassegnazione sarebbe imposta dalla ragione, solo se la morte fosse un epilogo assolutamente inevitabile; questa è la supposizione abituale, ma non è stata mai dimostrata, per il fatto di non essere neppure dimostrabile. Che in certe condizioni la morte sia necessaria, è indiscutibile; ma che queste condizioni siano le sole possibili e siano immodificabili, che la morte sia cioè un' incondizionata necessità, non c'è ombra di razionale giustificazione per asserirlo.

inizia la morte, e prima del connubio legittimo, che dalla morte non salva, deve compiersi l'unione in Dio, che avvia verso l'immortalità, perchè non limita soltanto, al pari della legge umana, la vita mortale della natura, bensì la rigenera mercè l'opera vivificatrice ed eternante della Grazia divina. Questo terzo elemento, che nell'ordine ontologico è il primo, con le esigenze che implica, è anch'esso naturale per l'uomo considerato nella sua totalità, quale essere partecipe del supremo principio divino e quale intermediario fra questo e il mondo. I due elementi inferiori (animale e sociale), naturali a loro posto, risultano contrari alla natura quando vengono staccati dall'elemento superiore e usurpino il posto di questo. Nel campo dell'amore sessuale, oltre alle varie mostruosità psicopatiche, qualsiasi soddisfazione disordinata dell'impulso sessuale, priva di consacrazione superiore, prettamente animalesca, è già contraria alla natura; nè meno indegne dell'uomo e contrarie alla natura sono le unioni convenzionali di persone di sesso diverso che si conchiudono e si mantengono solo in base alla legge civile e alla morale sociale, con l'eliminazione o senza l'intervento del principio propriamente spirituale e mistico innato nell'uomo. Eppure è appunto tale usurpazione, contraria alla natura umana integrale, che s'afferma nella vita quotidiana come normale: mentre la condanna sociale colpisce unicamente i disgraziati psicopa-

tici, rei di spingere fino ad eccessi ridicoli, laidi, e talora abominevoli, ma per lo più relativamente innocui, quella stessa perversione che universalmente predomina ed universalmente è approvata.

IV

Le molteplici perversioni dell'istinto sessuale studiate dagli psichiatri non sono che strambe varietà del perversimento generale che in questo campo opprime l'umanità, sostenendo ed eternando l'impero del peccato e della morte. Il triplice vincolo fra i due sessi, e cioè: il vincolo della vita animale, nell'ordine della natura umana inferiore: quello della vita morale e sociale, secondo la legge: quello finalmente della vita spirituale, ossia l'unione in Dio, — questo triplice vincolo esiste e si attua nell'umanità, ma si attua contra naturam in quanto ciascuna delle tre forze opera distaccata dall'altra, in una successione inversa all'ordine gerarchico e al vero significato rispettivo, nonchè in misura non uguale.

Il primo posto è assegnato infatti al vincolo carnale, cui veramente non conviene che l'ultimo. Si prende per primo fondamento ciò che deve essere il coronamento finale. Per molta gente un inizio di tal genere coincide con la fine dell'amore: costoro non vanno oltre il commercio animalesco: e su questa larga base s'eleva

la piattaforma sociale del connubio legittimo. Ciò che dovrebbe avvenire sulla cima della vita avviene a mezza costa, ciò che dovrebbe essere nel tempo e nel divenire un'espressione libera e consapevole dell'unità eterna, va a finire nell'alveo dell'inconsapevole vita materiale. Resta infine, quale eccezione rara, per pochi eletti, il puro amore spirituale; ma siccome il suo contenuto reale è già anticipatamente accaparrato dalle forme inferiori del vincolo sessuale, l'amore spirituale si deve forzatamente appagare di sogni e sentimenti sterili, privi di mire concrete e di aspirazioni vitali. Quest'infelice amore spirituale ricorda gli angioletti di certe vecchie pitture, che hanno soltanto testoline ed alucce. Non possono far nulla non avendo mani, e non possono liberamente ascendere ed avanzare, la forza delle loro alucce bastando solo per sollevarli e sostenerli a mezza altezza. Nella stessa condizione, non certo bassa ma oltremodo instabile, si trova l'amore spirituale. La passione carnale ha da compiere una determinata azione, per quanto vergognosa; il matrimonio legittimo adempie pure ad un compito, finora necessario sebbene di mediocre valore; ma l'amore spirituale, quale fin adesso si presenta, non ha notoriamente nulla da fare, nè è da meravigliarsi che la gente seria per lo più non creda in esso e lo prenda per poesia (« glaubt an keine Liebe oder nimmt's für Poësie »).

Anche l'amore esclusivamente spirituale è

senza dubbio un'anomalia, al pari dell'amore esclusivamente fisico e del connubio esclusivamente consuetudinario. Da ogni infrazione della norma assoluta, la quale è l'instaurazione dell'essere umano nella sua integralità, s'arriva sempre a un risultato che va contro la natura. Il preteso amore spirituale è un fenomeno non solo anormale, ma anche completamente inutile, perchè il distacco a cui aspira dell'elemento spirituale dall'elemento sensuale, s'attua lo stesso, e in modo esauriente, con la morte. Invece l'amore spirituale vero non è già un'impotente imitazione ed anticipazione della morte, ma un trionfo sopra la morte: non è una separazione della parte immortale dalla parte mortale, di quel ch'è eterno da quel che è temporaneo, ma è la trasformazione d'un essere mortale in un essere immortale, l'assunzione del temporaneo nell'eterno. La falsa spiritualità è negazione della carne; la vera spiritualità è rigenerazione, salvazione, resurrezione della carne.

V

« E creò Iddio l'uomo ad immagine sua: ad immagine di Dio lo creò: maschio e femmina li creò » (Gen. I, 27).

« Questo mistero è grande: io però parlo riguardo a Cristo e alla Chiesa » (Efes. V, 32).

Non ad una parte dell'essere umano, ma al-

l'unità vera dei due principali aspetti suoi, quello maschile e quello femminile, si riferisce l'arcana imagine di Dio secondo cui in principio fu creato l'uomo. Come Dio sta alla sua creatura, come Cristo sta alla sua Chiesa, così deve stare il marito alla moglie. Le parole sono ben note, ma il loro senso è poco compreso. Come Dio crea l'universo, come Cristo edifica la Chiesa, così l'uomo deve creare ed edificare il suo complemento femminile. Che l'uomo rappresenti il principio attivo e la donna il principio passivo, che l'uomo abbia il compito di contribuire alla formazione dell'intelletto e del carattere della donna, è una tesi elementare; ma ciò che vogliamo mettere in rilievo non è questo raffronto superficiale, bensì il mistero grande di cui parla l'Apostolo. In esso v'è un'analogia essenziale, non un'identità, fra l'attitudine di Dio e quella prescritta per l'uomo. Anche l'opera di Cristo edificatore della Chiesa è distinta dall'atto di Dio Creatore dell'universo. Dio crea l'universo dal nulla, cioè dalla pura potenza dell'essere, ovverosia da un vacuo che vien poi colmato, e che prende, mercè l'atto divino, le forme reali delle cose intelligibili. Invece Cristo edifica la Chiesa con un materiale già plasmato in mille forme, animato e spontaneamente attivo nelle sue singole parti, cui occorre solo conferire il principio di una nuova vita spirituale entro un'unità superiore. Infine l'uomo quale creatore trova nella persona della donna un ma-

teriale pari a se stesso, quanto al grado di realizzazione: di fronte alla donna l'uomo ha solo la precedenza potenziale dell'iniziativa, vale a dire il diritto e il dovere di fare il primo passo sulla via di quella perfezione ch'egli stesso è ancora ben lungi dall'aver raggiunto. Dio sta al creato come il tutto al nulla, come la pienezza assoluta dell'essere alla pura potenza dell'essere; Cristo sta alla Chiesa come la perfezione in atto sta ad una perfezione in potenza che si va trasformando in perfezione in atto; i rapporti tra marito e moglie, infine, sono rapporti di due potenze diversamente attive ma ugualmente imperfette, che giungono alla perfezione solo attraverso un processo d'azione reciproca. In altri termini: Dio dalla creatura non riceve per Se stesso nulla, cioè nessun incremento, mentre le dà tutto: Cristo non riceve dalla Chiesa nessun incremento per la Sua perfezione mentre le dà ogni perfezione, riceve però da essa un incremento nel senso della pienezza del Suo corpo mistico: finalmente l'uomo e il suo *alter ego* femminile si completano l'un l'altra non solo nel senso reale ma pure nel senso ideale, conseguendo la perfezione solo mediante un'azione reciproca. L'uomo, da edificatore, non può instaurare l'immagine di Dio nell'oggetto vivente del suo amore senza instaurare insieme quell'immagine anche in se medesimo; ma per quest'opera non trova in se stesso la forza sufficiente — chè se l'avesse non avrebbe neppur bisogno di al-

cuna instaurazione — e la deve quindi ricevere da Dio. L'uomo dunque è un principio creativo nei riguardi del suo complemento femminile, non di per sè ma come intermediario e conduttore della forza divina. A parlar propriamente, anche Cristo edifica la Chiesa non con una forza Sua particolare, ma con la stessa forza creativa della Divinità; però essendo Egli stesso Dio, possiede questa forza secondo la Sua divina natura e *actu*, mentre noi invece la possediamo per grazia e per appropriazione, cioè possediamo soltanto la potenza d'accoglierla.

Nell'accingermi a descrivere le fasi principali attraverso cui si svolge il processo dell'attuazione del vero amore, cioè il processo dell'integrazione dell'essere umano, ossia dell'instaurazione in esso dell'immagine di Dio, vedo lo stupore di molti: perchè inerpicarci su queste vette inaccessibili e fantastiche, a proposito d'una cosa così semplice qual'è l'amore? Se ritenessi la concezione religiosa dell'amore come fantastica, non la proporrei di certo. Parimenti, se l'oggetto delle mie considerazioni fosse solo l'amore « semplice », cioè i soliti rapporti fra i sessi, ossia, in altri termini ciò che *suole* avvenire e non quel che *deve* avvenire, mi asterrei addirittura da qualsiasi considerazione, rientrando tali rapporti « semplici » fra quelle cose di cui qualcuno ha detto: « farle non è bene, parlarne è peggio ». L'amore però quale io lo concepisco, è invece cosa oltremodo complessa, oscura, e

aggrovigliata: ed esige un'analisi paziente che si prefigga non la semplicità ma la verità. Un tronco caduto è certo più semplice d'un albero rigoglioso, il cadavere è certo più semplice dell'uomo vivo. E poichè l'atteggiamento che si chiama semplice di fronte all'amore conduce a quella definitiva e suprema semplificazione che ha nome Morte, è proprio tale funesta e inevitabile fine dell'amore cosiddetto semplice che ci invita a cercar dell'amore un diverso e più complesso principio.

VI

L'atto del vero amore poggia anzitutto sulla fede. La radice dell'amore, come abbiamo mostrato, sta nel riconoscere il valore assoluto dell'essere altrui. Ma nella sua esistenza empirica percepibile dai sensi, quest'essere non ha un valore assoluto: è imperfetto quanto a dignità, e precario quanto a durata. Possiamo quindi attribuirgli un valore assoluto solo in virtù d'una fede, la quale è « sostanza di cose sperate ed argomento delle non parventi » (Ebr. XI, 1). Ma quale sarà nel nostro caso l'oggetto della fede? che significa propriamente credere nel valore assoluto e perciò eterno di questo e di quell'individuo? Dire che l'individuo come tale, nella sua particolarità, isolato qual'è, abbia per se stesso un valore assoluto, sarebbe assurdo e

perfino sacrilego. Si sa che la parola « adorazione » è d'uso frequente nel campo dell'amore; ma anche la voce « follia » vi trova applicazioni legittime. In omaggio quindi alla regola logica che proibisce d'identificare asserzioni contraddittorie, ed al comandamento della vera religione che vieta l'idolatria, dobbiamo intendere per « fede », quando parliamo dell'oggetto del nostro amore, l'affermazione di questo oggetto come esistente in Dio, donde risulta il suo valore infinito. Beninteso quest'atteggiamento che ci fa considerare il nostro *alter ego* come trascendente e ce lo fa riferire alla sfera della Divinità, presuppone un'analoga attitudine verso noi stessi, un analogo ritrovar noi stessi nell'assoluto. Riconoscere il valore assoluto d'una persona e credere in essa (senza di che un vero amore è impossibile) io non posso farlo se non affermandola in Dio, quindi credendo in Dio stesso e in me stesso quale essere che abbia in Dio il proprio centro e la propria radice. Questa trina fede è già un atto interiore con cui si getta un primo fondamento per la prima unione di due che si amano, e per l'instaurazione in essi dell'immagine di Dio uno e trino. L'atto di fede, entro la concretezza del tempo e dello spazio, è la preghiera (nel significato ampio, non tecnico, della parola). Una schietta unione dei due sotto questo punto di vista è quindi un primo passo verso la loro unione reale. Considerato in se stesso questo passo non

è grande, ma senza di esso nessuna tappa ulteriore e maggiore è possibile.

Siccome per Dio eterno ed indivisibile tutto esiste insieme e ad un tempo, tutto in uno, l'affermare un qualsiasi essere individuale in Dio significa affermarlo non già nel suo isolamento bensì nel tutto, o meglio nell'unità del tutto. Poichè però quest'essere individuale nella sua data concretezza non s'immerge nell'unità del tutto, ma ha un'esistenza a parte quale fenomeno materialmente isolato, l'oggetto del nostro amore-fede è necessariamente diverso dall'oggetto empirico del nostro amore-istinto, per quanto indissolubilmente legato a questo. Si tratta d'una stessa persona ma in due aspetti diversi, o in due diverse sfere dell'essere, quella ideale e quella reale. Uno di questi due aspetti è ancora soltanto idea; ma l'amor genuino, credente e veggente, sa bene che tale idea non è stata pensata arbitrariamente da noi, ma esprime quella verità dell'oggetto che non s'è attuata ancora nel campo dei fenomeni percepibili dai sensi esterni.

Quest'idea vera della persona amata traluce attraverso il fenomeno nei momenti del pathos amoroso, ma da principio appare più chiaramente solo come oggetto dell'immaginazione. La forma concreta di questa immaginazione, l'immagine reale di cui io rivesto in quel momento la persona amata, è certo una mia creazione; ma io non la creo già dal nulla, e la soggettività

di quest'immagine, quale appare, nelle date circostanze di luogo e di tempo, davanti agli occhi della mia anima, non è affatto una prova dell'indole soggettiva, illusoria, valida solo per me, dell'oggetto immaginato. Se per me, situato al di qua del mondo trascendente, un oggetto ideale è percepibile solo come prodotto della mia immaginazione, ciò non impedisce ch'esso abbia piena realtà in una altra e superiore sfera dell'essere. E benchè la nostra vita terrena si svolga all'infuori di questa sfera superiore, il nostro intelletto non vi è affatto estraneo nè siamo noi privi d'una certa cognizione speculativa delle sue leggi. Ed eccone la prima legge, la fondamentale: mentre nel mondo nostro l'esistenza disgiunta ed isolata è fatto ed attualità e l'unità è soltanto concetto ed idea, in quell'altro mondo invece è attuale l'unità, o meglio l'unitotalità, e la disgiunzione e l'isolamento esistono solo in potenza ed in modo soggettivo.

Donde risulta che nella sfera trascendente l'essere di questa data persona non è individuale, nel senso in cui adoperiamo la parola «individuale» quaggiù: lassù, nel regno della verità, la persona individuale è soltanto un raggio vivo ed attuale, ma inseparabile, dell'unico lume ideale, cioè dell'unitotalità. Questa persona ideale o idea personificata non è che una espressione individuale dell'unitotalità, la quale è indivisibilmente presente in ciascuna delle sue individuazioni. Mentre dunque siamo intenti a

plasmare nell'immaginazione la forma ideale dell'oggetto amato, ci viene comunicata sotto questa forma, la sostanza stessa dell'unitotalità. In qual modo dobbiamo allora concepirla?

VII

Dio, quale uno, pur distinguendo da Sè il Suo altro, cioè quel che non è Lui stesso, lo unisce a Sè, pensandolo tutto quanto ad un tempo sotto la forma dell'assoluta perfezione, quindi come unità. Quest'altra unità, distinta ma non separabile dall'iniziale unità di Dio, sta dinanzi a Lui come unità passiva o femminile, poichè in essa l'eterno vuoto (potenza pura) accoglie la pienezza della vita Divina: il puro nulla, che sta in fondo all'Eterno Femminino, è eternamente celato sotto l'immagine della perfezione assoluta comunicatagli da Dio. Questa perfezione che per noi si sta ancora attuando, per Iddio, cioè nella verità, è già attuata. L'unità ideale, cui il nostro mondo aspira e che costituisce lo scopo del processo cosmico e storico, non può essere solo un concetto soggettivo di qualcuno (e di chi allora?): essa è nella verità, come eterno oggetto dell'amor di Dio, come il Suo eterno altro Sè.

Questo ideale vivo dell'amor divino che precede l'amore nostro, racchiude in sè il mistero dell'idealizzazione amorosa. Siffatta idealizza-

zione d'un essere inferiore è insieme l'inizio della realizzazione dell'essere superiore: e in ciò consiste la verità del pathos amoroso. Quanto alla sua realizzazione completa, vale a dire quanto alla metamorfosi d'una individualità femminile in un raggio dell'Eterno Femminino Divino, raggio inseparabile dalla sua luminosa sorgente, tale realizzazione sarà una riunione dell'essere individuale con Dio, non più soltanto soggettiva ma anche oggettiva, una instaurazione nell'essere individuale dell'immagine di Dio viva ed immortale.

L'oggetto del vero amore non è semplice ma duplice: amiamo in primo luogo quell'essere ideale (non nel senso di « astratto », ma di « appartenente a una sfera superiore ») che dobbiamo inserire nel nostro mondo ideale; e in secondo luogo amiamo quell'essere umano naturale che serve da materia vivente e personale per tale realizzazione, e con ciò esso viene idealizzato non già nella nostra immaginazione soggettiva ma nel senso d'una trasformazione o rigenerazione oggettiva. Così il vero amore è insieme indivisibilmente *amor ascendens* e *amor descendens*, al pari di quei due aspetti d'Afrodite che Platone ben distingueva e male separava, cioè d'Afrodite Urania e d'Afrodite Pandemia. Per Dio il suo altro Sè, cioè l'universo, ha dall'inizio il volto della perfetta femminilità; ma Egli vuole che questa visione risplenda non per Lui solo, ch'essa si realizzi e s'incarni per

ogni essere individuale capace d'unirsi con essa. A tale realizzazione ed incarnazione mira da parte sua anche l'Eterno Femminino, che non è un'immagine inattiva nell'intelletto di Dio, bensì un essere spirituale vivo, in possesso d'ogni pienezza di potenza e d'atto. L'intero processo cosmico e storico non è che il processo della sua attuazione ed incarnazione in una grande molteplicità di forme e di gradi.

Nell'amore sessuale giustamente concepito e bene attuato, questa sostanza divina acquista un mezzo per la sua definitiva e suprema incarnazione nella vita individuale dell'uomo, trova la via per un'unione più profonda e insieme più tangibile. Onde quei riflessi di beatitudine ultraterrena, quel soffio di letizia ineffabile, che accompagnano un amore anche imperfetto, e l'innalzano, anche imperfetto, ai fastigi di sommo diletto degli uomini e degli dei — *hominom divomque voluptas*. Onde pure la profondissima sofferenza dell'amore che non è in grado di trattener seco il suo vero oggetto e vede crescere sempre di più la distanza fra esso e sè.

Qui trova il suo posto legittimo anche quell'elemento d'adorazione e d'illimitata devozione ch'è proprio dell'amore, e ch'è così irragionevole se venga riferito soltanto al suo oggetto terreno, distaccato dal trascendente.

Nella base mistica del duplice, o piuttosto bilaterale, carattere dell'amore, si trova pure la risposta alla questione della possibilità d'un

amore ripetuto. L'oggetto celeste del nostro amore è unico per tutti, è sempre uno solo: è l'Eterno Femminino Divino. Ma siccome il compito del vero amore consiste non solo nell'adorare quest'oggetto supremo ma anche nell'attuarlo ed incarnarlo in un altro essere del medesimo genere femminile ma di natura terrena prescelto fra molti, il suo valore unico per l'amante *può* indubbiamente essere anche passeggero. Se lo *debba* essere, e per quale ragione, ciò va deciso secondo le particolarità individuali d'ogni singolo caso, e dipende non già dalla sola ed immutabile base mistica dell'amore ma dalle speciali condizioni morali e fisiche in cui il processo della sua attuazione si svolge, e che noi passeremo adesso ad esaminare.

CAPITOLO QUINTO

I

Il sentimento ci rivela in modo immediato il significato dell'amore, quale manifestazione suprema della nostra vita individuale che solo nell'unione con un altro essere scopre in sè l'infinito. È sufficiente questa istantanea rivelazione? basta forse aver sentito appieno, almeno una volta nella vita, il proprio valore assoluto?

*« So, nel guardar le stelle, che una volta
insieme, o cara, le vedemmo, quali
le vedono gli dèi... ».*

Non mi pare che ciò basti, neppure alla contemplazione poetica: il nostro intelletto assetato di verità e la nostra volontà di vita certamente non se ne appagano. Un infinito solo momentaneo è una contraddizione intollerabile per

la ragione: e una beatitudine vissuta solo nel passato, è un dolore per la volontà presente di vita. Vi sono lampi ultraterreni dopo i quali

*« più fitto appare il buio della vita,
come più cieco appar, dopo lontani
baleni estivi, della notte il buio... »* (1).

Se tali attimi d'illuminazione interiore risultano fallaci, anche il ricordo di essi non può risvegliare che l'amarezza e la vergogna del disinganno; ma se essi invece risultano veritieri, se ci fanno intravedere una qualche realtà che poi si vela e si sottrae al nostro sguardo, perchè mai dovremmo accettare tale scomparsa? Se abbiamo perduto qualche cosa che in verità esiste, la nostra coscienza e la nostra volontà debbono assumere l'impegno di non riconoscere la perdita avvenuta come definitiva, bensì di rintracciarne e di eliminarne le cause.

E la prima ne è (come fu già in parte mostrato nel capitolo precedente) l'alterazione iniziale del legame che sta formandosi fra due amanti. Tale alterazione comincia ben presto. Non appena il pathos iniziale dell'amore ci ha mostrato i primi accessi ad una realtà migliore ove un altro principio regge la vita, noi approfittiamo dell'incremento d'energia che ne scaturisce, non per andar avanti sulla strada che ci

(1) Qui, e più avanti, verso la fine del capitolo, sono citati versi di Atanasio Fet (1820-1892), ben noto poeta lirico, amico dell'autore. (N. d. T.).

si apre, ma per attaccarci più solidamente e per adattarci più comodamente a quella data cattiva realtà al di sopra della quale il nostro entusiasmo ci aveva or ora sollevati. La buona novella che ci viene dal paradiso perduto per offrirci una possibilità di recuperarlo, noi l'interpretiamo quale invito a naturalizzarci cittadini nella terra d'esilio, per assicurarci in essa — a noi e ai nostri eredi — la piena proprietà del piccolo podere che possediamo quaggiù, con tutti i triboli e le spine che vi germogliano. Quella rottura della limitatezza personale che contrassegna la passione amorosa e costituisce la base d'ogni sua ulteriore ascensione, conduce così di fatto all'egoismo a due, poi a tre, e via dicendo. Un tale egoismo è certamente sempre migliore di quello solitario, però l'alba dell'amore aveva rischiarato poco prima ben altri orizzonti!

Non appena l'amore si rinchiude nel cerchio dell'esistenza materiale, anche l'ordine della sua attuazione s'inverte. Il suo fondamento ultraterreno e mistico, che appariva così chiaramente visibile nel primitivo slancio, viene dimenticato come esaltazione fuggevole, e ciò che deve essere la sua ultima e ben giustificata manifestazione, si presenta come il bene più desiderabile, come lo scopo essenziale e insieme la condizione prima dell'amore. L'unione carnale che assuma la precedenza sopra quella spirituale e perda con ciò il suo senso umano, cui viene sostituito

il senso animale, non solo rende l'amore impotente di fronte alla morte, ma diventa di per sè una tomba dell'amore nel campo dello spirito, prima che la terra inghiottisca i due corpi nel campo della materia.

È più facile concepire che non praticare una diretta resistenza personale contro tale ordine di cose: in che cosa essa consista, bastano poche parole a chiarirlo. Per poter abolire l'ordine immorale della vita, occorre anzitutto riconoscerlo come anormale, e con ciò affermare come normale un altro ordine, in cui le cose esteriori o fortuite restino sottoposte al senso interiore della vita. Siffatta affermazione non dovrà essere un'affermazione gratuita: all'esperienza dei sensi bisognerà contrapporre non già un principio astratto bensì un'altra esperienza: quella della fede. Quest'ultima esperienza è di gran lunga più difficile ad acquistare che non la prima, perchè condizionata da un atto intimo, non dalla percezione esterna. Solo attraverso ripetuti tenaci sforzi riusciamo a consolidare in noi una fede consapevole, riusciamo a stabilire un rapporto reale tra noi e il vero Ente, quindi anche a stabilire il rapporto vero col nostro altro io. Questa è l'unica base sulla quale può poggiare e consolidarsi in noi quella coscienza del valore assoluto altrui e del carattere assoluto della nostra unione con altrui, che si rivela immediatamente e quasi inconsciamente

nel pathos d'amore: poichè quest'ultimo viene e passa, ma la fede nell'amore resta.

Per rimanere in vita, questa fede deve tuttavia continuamente tener testa a quel mondo in cui il cieco caso fonda il suo impero sul gioco delle passioni animali, e di passioni umane peggiori ancora di quelle. Di fronte a tante forze ostili l'amore credente non ha che un'unica arma di difesa, e quest'unica arma è la perseveranza sino alla fine. Per meritare la beatitudine l'amore deve saper portare la sua croce. Nel nostro ambito in cui predomina il principio materiale non si può salvaguardare il vero amore se non si concepisce e non si assume come atto morale eroico. Nè invano la Chiesa orientale, nel rito che accompagna il sacramento del matrimonio, fa menzione dei Santi Martiri ed uguaglia alla loro corona la corona nuziale.

La fede religiosa e la virtù eroica preservano l'uomo individuale e il suo amore, nella lotta con l'ambiente materiale che minaccia d'inghiottirlo. Ma per quanto lo custodiscano nel corso della sua vita, non gli procurano tuttavia ancora il trionfo sulla morte. L'intima rigenerazione del sentimento d'amore e la rettificazione della condotta che ne deriva, non sono in grado di correggere e di abolire la triste legge della vita fisica nel mondo esteriore e nemmeno nell'uomo stesso. Egli rimane realmente, come dapprima, un essere limitato, sottoposto alla natura materiale. La sua unione intima, cioè mistica

e morale, con l'individualità che lo completa non può superare nè l'isolamento e l'impenetrabilità reciproca d'entrambi, nè la loro dipendenza generale dalla materia. L'ultima parola non spetta alla virtù, ma alla legge spietata della vita e della morte organica. E gli uomini che lottano sino alla fine per l'ideale eterno, muoiono con dignità umana, sì, ma anche con l'impotenza propria degli animali.

Finchè l'opera individuale si limita al suo compito prossimo, cioè alla correzione del perversimento dei rapporti fra i due esseri, quest'opera non ottiene un successo definitivo neppure in tali limiti. Poichè il male contro cui urta il vero amore, il male cioè dell'isolamento materiale, dell'impenetrabilità, e della collisione esterna dei due esseri che intimamente si completano, questo male non è che un caso particolare, per quanto tipico, del perversimento generale a cui la nostra vita soggiace, e nemmeno la nostra sola ma anche la vita dell'universo intero.

Salvarsi realmente, vale a dire rigenerare ed eternare la propria vita individuale nel vero amore, il singolo uomo lo può soltanto in comunione ed insieme con tutti. Egli ha il diritto e il dovere di difendere la sua individualità contro la maligna legge della vita generale, ma non già di separare il proprio bene dal vero bene di tutti i viventi. Dal fatto che la manifestazione più profonda e più potente dell'amore s'esprime nel-

la reciprocità dei due esseri che mutuamente si completano non risulta affatto che a tale coppia sia lecito staccarsi e isolarsi in modo autarchico dal resto dell'umanità; anzi tale distacco è la perdizione dell'amore, giacchè l'attrazione sessuale di per sè, non ostante il suo valore soggettivo, riesce oggettivamente solo un fenomeno empirico passeggero. Parimenti, dal fatto che l'unione perfetta di due singoli esseri rimane sempre la vera base e la vera forma della vita individuale, non consegue che questa forma di vita, racchiusa nella sua individuale perfezione, debba restare vuota, quand'essa invece, secondo la stessa natura umana, è atta ed è destinata a riempirsi d'un contenuto universale. Finalmente, se il significato morale dell'amore richiede una reintegrazione di ciò ch'è disgraziatamente disgiunto, se esso esige dall'uomo l'immedesimarsi con altrui, ogni tentativo di separare il compito della nostra perfezione individuale dal processo della reintegrazione universale (pur ammettendo che tale separazione sia fisicamente possibile) sarebbe contrario allo stesso significato morale dell'amore.

II

Ogni tentativo dunque d'isolare e di rendere autarchico il processo individuale della rinascita nel vero amore, si trova paralizzato da un tri-

plice invincibile ostacolo. Infatti una vita individuale separata da quella universale riesce, prima di tutto, fisicamente inconsistente, indifesa contro il tempo e la morte: poi, spiritualmente vuota, priva d'un qualsiasi contenuto: ed infine moralmente indegna. Pur concedendo alla fantasia la licenza di saltare l'ostacolo fisico nonchè quello logico, la vediamo tuttavia vinta dal divieto morale.

Supponiamo qualche cosa di assolutamente fantastico: ammettiamo che un uomo abbia a tal segno rinvigorito il suo spirito con una concentrazione incessante della coscienza e della volontà, e purificata la sua natura corporea con l'esercizio delle virtù ascetiche, da aver realmente ristabilito, così per se stesso come per l'altro essere che lo completi, la vera integrità della individualità umana: ammettiamo che quest'uomo abbia raggiunto la spiritualizzazione piena e l'immortalità: si rallegrerà forse questa individualità rinata della sua felicità solitaria in mezzo a un mondo dove tutto soffre e perisce come prima? Ma procediamo oltre: fingiamo che la stessa coppia rigenerata sia ormai capace di render tutti quanti partecipi della propria beatitudine (il che è certamente impossibile, essendo tale elevazione condizionata all'opera personale, ma poniamo che questo stato di beatitudine sia qualche cosa d'analogo alla pietra filosofale o all'elisir di vita) — ed ecco tutti gli abitanti della terra guariti a un tratto dai loro ma-

lanni, tutti liberi e immortali. Affinchè siano però veramente felici, deve verificarsi ancora una condizione: occorre cioè che essi dimentichino i loro padri, autentici fattori della raggiunta felicità. Giacchè, per immenso che sia il merito — come abbiám supposto — delle opere personali, a raggiungere il fine è stato tuttavia necessario uno sforzo collettivo d'innunerevoli generazioni, rivolto a creare quella coltura intellettuale e morale, fuor della quale il compito d'una rinascita individuale non sarebbe stato non solo attuato ma nemmeno ideato. Debbono gli innumerevoli avi vissuti per i posterì marcire nelle loro tombe, mentre i discendenti privilegiati godranno d'una soverchia fortuna? Tale oblio attesterebbe un inselvaticamento morale, anzi una mentalità anche peggiore di quella dei selvaggi, perchè persino questi venerano i loro antenati e mantengono una comunione con essi. Può forse lo stato definitivo e supremo dell'umanità essere fondato sull'ingiustizia, sull'ingratitudine e sulla dimenticanza? L'uomo che abbia raggiunto la somma perfezione non accetterà un dono tanto indegno di lui: ove non sia capace di strappare alla morte l'intero bottino, preferirà rinunciare all'immortalità. « Spezza la coppa: c'è veleno in fondo!... ».

Per fortuna, tutto ciò non è che fantasticherie arbitraria ed oziosa: una prova così tragica della solidarietà morale del genere umano non avverrà mai, in virtù della nostra naturale so-

lidarietà coll'universo. È un'impossibilità fisica che il problema della vita sia risolto in un ambito particolare e quindi solo parzialmente, dallo sforzo d'un singolo uomo o d'una singola generazione. La nostra rinascita è inescindibilmente connessa con la rinascita dell'universo, con la trasfigurazione delle forme di tempo e di spazio in esso vigenti. La vera vita dell'individualità, conforme al suo significato assoluto, si attua e si eterna solo nell'evoluzione corrispondente della vita universale, a cui noi possiamo e dobbiamo attivamente partecipare, ma che non è una nostra creazione. Il nostro operare personale, in quanto è giusto, è un'opera comune di tutto il mondo, vale a dire l'attuazione dell'idea unitotalitaria, nel tutto e nei singoli esseri, e la spiritualizzazione della materia. Quest'opera, preparata dal processo cosmico nella natura, viene continuata e compiuta attraverso il processo storico nell'umanità. La nostra ignoranza del nesso che ricollega tutte le particolarità concrete nell'unità dell'insieme, ci concede quella libertà d'azione la quale, con tutte le sue conseguenze, è stata fin dall'inizio prevista nel piano assoluto che tutto abbraccia.

L'idea dell'unitotalità richiede per la sua realizzazione definitiva la pienezza delle individualità perfette: l'ultimo scopo del processo è dunque lo sviluppo massimo di ciascuna individualità nell'unione totale di tutte, ed esso necessariamente implica anche lo scopo della nostra

vita particolare, che non abbiamo quindi nè ragione nè possibilità di separare dallo scopo universale. Il mondo ha bisogno di noi nella stessa misura in cui noi abbiamo bisogno del mondo. L'universo fin dal principio è interessato nel conservare, sviluppare, eternare tutto ciò che è realmente utile e desiderabile per noi, tutto ciò che è positivo e degno di noi, e a noi non rimane che prender parte, nel modo più consapevole ed attivo possibile, al processo storico generale, tanto per noi stessi quanto per tutti inseparabilmente.

III

Al vero essere, ossia all'idea dell'unitotalità, s'oppone nel nostro mondo l'essere materiale, la cui ostinata inerzia opprime il nostro amore e impedisce che si attui secondo il suo vero significato. La proprietà precipua di questo essere materiale è una doppia impenetrabilità, cioè 1°) l'impenetrabilità nel tempo, la quale fa sì che il momento successivo non serbi in sè il momento precedente ma l'escluda e gli tolga l'esistenza per mettersi al suo posto, in modo che tutto ciò ch'è nuovo nell'ambiente materiale avviene a detrimento del preesistente, e 2°) l'impenetrabilità nello spazio, per cui due parti della stessa materia, ossia due corpi fisici, non possono occupare uno stesso posto cioè la medesima

parte dello spazio, ma cercano di eliminarsi e di espellersi a vicenda. Così la base del nostro mondo è un essere in stato di disgregazione, un essere frantumato in parti e momenti che mutuamente si escludono. In tali profondità è radicata quella fatale scissione degli esseri onde proviene tutto il malanno anche della nostra vita personale. Superare questa doppia impenetrabilità dei corpi e dei fenomeni, rendere il nostro ambiente esterno conforme all'interiore unitotalità dell'idea, ecco la mèta del processo universale, semplicissima come concetto, complicatissima ed estremamente ardua nell'attuazione concreta.

L'apparente prevalenza della base materiale nel nostro mondo e nella vita nostra è ancora tanto grande che molti pensatori coscienti, ma alquanto unilaterali, ritengono che non esista nulla se non quest'essere materiale nelle sue varie modificazioni. Però, pur non insistendo sul carattere arbitrario della ipotesi che esista unicamente questo mondo visibile — ipotesi in cui si può credere ma che non si può provare — e pur rinunciando a trascendere i limiti di esso mondo, è lecito dire che il materialismo non tien conto nemmeno dei fatti empirici. Non osserviamo forse attorno a noi parecchie cose che non si riducono solo a modificazioni nello stato della materia impenetrabile, e che smentiscono addirittura questa stessa impenetrabilità? Tale è in primo luogo l'attrazione universale, per cui le

singole parti del mondo materiale, lungi dall'escludersi vicendevolmente, cercano invece d'includersi l'una nell'altra, di compenetrarsi mutuamente. Si possono, a favore d'un preconcelto, architettare ipotesi pseudo-scientifiche, ma una mente sana s'opporrà sempre all'assurdo proposito di derivare dalle proprietà della materia inerte certi agenti d'indole addirittura opposta: la gravitazione dall'estensione, l'attrazione dall'impenetrabilità, la tendenza a una mèta dall'inerzia. Eppure senza questi agenti incorporei il più semplice essere corporeo sarebbe impossibile. La materia di per sè non è infatti che un complesso indefinito e incoerente di atomi, cui si attribuisce — con maggior generosità che fondatezza — anche il movimento. Comunque, dato che le particelle materiali si collegano in modo costante e determinato per formare i corpi, è necessario attribuire ad esse, invece dell'impenetrabilità ossia d'un'incoerenza assoluta, un'azione reciproca più o meno positiva. Parimenti l'intero universo, come insieme ordinato e non caos di atomi sconnessi, presuppone, oltre al suo materiale frammentario, anche una forma d'unità ed una forza attiva che subordini a questa unità gli elementi restii. L'unità del mondo materiale non è unità materiale: questa non può esistere, essendo « unità materiale » una *contradictio in adiecto*. Il corpo universale, formato dalla legge di gravitazione, cioè da una legge avversa e sgradita alla materia (quindi, dal pun-

to di vista materialistico, sovranaturale), questo corpo dell'universo è una totalità reale-ideale, psico-fisica, ossia addirittura (secondo il concetto newtoniano del *sensorium Dei*) un corpo mistico.

Oltre alla forza della gravitazione, l'unitotalità ideale si realizza entro il corpo dell'universo in modo psico-fisico mediante la luce e altri fenomeni affini, quali sono l'elettricità, il magnetismo, il calore. Il carattere di questi fenomeni è in contrasto così evidente con le proprietà della materia impenetrabile ed inerte che persino la scienza materialistica si vede costretta ad ammettere, per la spiegazione di essi, una sostanza semimateriale *sui generis* che chiama « etere ». Si tratta d'una materia imponderabile che penetra tutto senza essere penetrabile: cioè, a stringere i conti, d'una materia immateriale.

Per mezzo di queste incarnazioni dell'idea unitotalitaria (intendo la gravitazione e l'ètere) si regge effettivamente il nostro mondo, mentre la materia di per sè, ammasso morto di atomi inerti ed impenetrabili, esiste solo come concetto astratto nel pensiero, si sottrae all'osservazione e non si palesa in nessuna realtà. Non conosciamo momento in cui il caos materiale si manifesti quale realtà genuina, e in cui l'idea cosmica sia presente solo come ombra incorporea ed inefficace: lo supponiamo solamente, un momento simile, quale punto di partenza del

processo cosmico entro i limiti dell'universo visibile.

Già nel regno della natura l'idea possiede tutto, ma non basta per la sua attuazione che tutto le appartenga, che tutto sia racchiuso ed abbracciato da essa: occorre altresì ch'essa stessa appartenga al tutto, vale a dire che tutti gli esseri particolari ed individuali, e quindi ogni singolo di essi, posseggano effettivamente l'unitotalità ideale, la racchiudano in sè. L'unitotalità perfetta richiede per definizione completo equilibrio, equivalenza e parità di diritti fra l'uno e il tutto, fra l'insieme e le parti, fra il generale e il singolare. La pienezza dell'idea esige che la suprema unificazione del tutto s'attui nella suprema autonomia e libertà dei componenti, e cioè in essi stessi, per mezzo di essi e per il bene di essi. Il processo cosmico, seguendo tale indirizzo, giunge a un certo momento alla formazione dell'individualità animale, a cui l'unità dell'idea appare sotto l'aspetto della specie e che la risente più vivamente nell'appetito sessuale, il quale fa sì che l'intima unione e comunione dell'individuo col tutto si concreti nel suo rapporto con un singolo individuo dell'altro sesso: quest'altro individuo, completando il primo, gli tiene la vece del tutto. La stessa vita dell'organismo individuale presenta già di per sè una certa similitudine, ancorchè ristrettissima, dell'unitotalità, essendo tutta basata sulla solidarietà e la reciprocità dei singoli organi ed

elementi del corpo unitario vivente. Ma come siffatta solidarietà organica *nell'animale* non va al di là dei limiti del corpo, così *per l'animale* anche l'immagine dell'individuo che lo completa non sorpassa i limiti del corpo individuale che gli rende possibile un'unione soltanto materiale e parziale; perciò l'infinità fuori del tempo, ossia l'eternità dell'idea operante nella forza vitale e creativa dell'amore, prende qui — nel regno animale — la direzione rettilinea della moltiplicazione senza fine, vale a dire della ripetizione del medesimo organismo in una successione monotona di singole esistenze temporanee.

Nella vita umana la medesima tendenza verso la riproduzione della specie si conserva in fondo, ma conformemente allo sviluppo della coscienza intellettuale e dell'intellettuale comunicazione, non ha più l'aspetto d'un movimento rettilineo, bensì d'un movimento a spirale, che forma nel processo storico spire sempre più ampie di organismi sociali e culturali. Tali organismi vengono plasmati dalla stessa forza vitale e creativa dell'amore che genera gli organismi fisici. Questa forza crea prima di tutto la famiglia, e la famiglia è l'elemento costitutivo d'ogni società. Non ostante tale nesso genetico, il rapporto fra l'individualità umana e la società è essenzialmente diverso da quello fra l'individuo animale e la rispettiva specie: l'uomo non è un esemplare passeggero, quasi un « campione senza valore », della società. L'unità dell'organismo

sociale coesiste realmente con ognuno dei suoi membri individuali, con ogni singolo uomo; vive non solo in lui e per mezzo di lui, ma anche per lui, per il suo bene, sta in connessione e correlazione con lui: la vita sociale e la vita individuale si compenetrano da tutte le parti. L'idea dell'unitotalità s'incarna qui dunque in modo molto più perfetto che non nell'organismo fisico. D'altra parte, qui principia dal di dentro (dalla coscienza) il processo dell'integrazione nel tempo, o piuttosto contro il tempo. Nonostante il succedersi delle generazioni che continua anche nell'umanità, si fanno già i primi tentativi d'immortalare l'individualità, nel culto degli antenati ch'è la base d'ogni cultura, nella tradizione ch'è la memoria sociale, nell'arte, e infine nelle discipline storiche. L'imperfezione di questi abbozzi d'un'opera che mira a superare l'impenetrabilità del tempo, corrisponde all'imperfezione sia dell'individualità umana stessa sia della nostra società. Però un progresso è incontestabile, e la mèta appare sempre più chiara e meno lontana.

IV

Se la radice dell'esistenza falsa è l'impenetrabilità, cioè l'escludersi vicendevole degli esseri, la vera vita consiste invece nel vivere in altrui come in se stesso, ossia nel trovare in

altrui un positivo ed assoluto complemento dell'essere proprio. Base ed archetipo di questa vera vita resta e resterà sempre l'amore sessuale, ossia coniugale. Ma la piena e perfetta attuazione di esso riesce — come abbiamo visto — impossibile senza una trasformazione corrispondente di tutto l'ambiente esterno: vale a dire, l'integrazione della vita individuale richiede come correlativa una consimile integrazione della vita sociale e di quella universale. La divisione delle sfere specifiche, sia individuali che collettive, non sarà mai abolita nè lo dev'essere, perchè un'indistinta fusione di esse si risolverebbe in indifferenza ed in vacuità, non già in pienezza dell'essere. L'unione vera presuppone una vera divisione, cioè una tale diversità fra coloro che si uniscono che li induca non già ad escluder l'un l'altro, ma ad affermarsi a vicenda e a trovare l'uno nell'altro la pienezza della propria vita. Come nell'amore individuale due esseri diversi, ma di pari diritti e di pari pregio, non sono l'uno per l'altro un limite negativo, ma un complemento positivo, tale è la norma anche della vita collettiva: in ogni organismo sociale l'attività d'ognuno dei suoi membri deve trovare in quella degli altri non già un limite esteriore ma un appoggio e un complemento. Come per l'amore sessuale dell'individuo l'altro individuo unico è al contempo l'unità del tutto, così il tutto sociale, in virtù della solidarietà positiva dei

suoi elementi, deve essere sentito da ciascuno di essi come unità reale, e quasi come un altro essere vivo che in una nuova e più ampia sfera lo completa.

Se i mutui rapporti dei membri individuali della società debbono essere fraterni (oppure filiali, rispetto alle generazioni precedenti e ai rappresentanti sociali delle medesime), bisogna che il loro legame con le più ampie sfere sociali (patria, nazione, umanità) sia ancora più intimo, più largo, più significativo. Allora il legame fra il principio attivo della personalità e l'idea dell'unitotalità in quanto essa s'incarna nell'organismo sociale, che è insieme spirituale e fisico, diverrà un vivo legame di *sizigia* ⁽¹⁾. Non subire la propria rispettiva sfera sociale e neppure dominarla, ma stare con essa in rapporto vivo, di reciprocità d'amore, agire su di essa quale principio fecondante e propulsore e trovare in essa la pienezza delle proprie risorse e possibilità vitali, tale è l'atteggiamento della vera individualità umana di fronte all'ambiente sociale prossimo, al suo popolo, a tutto il genere umano. Nella Bibbia città, tribù, nazioni e lo stesso popolo

(1) La voce greca *syzygia* (coniugium) significa « congiungimento » o « connubio ». Sono costretto ad introdurre questo termine non trovandone uno migliore nella terminologia usuale. Faccio osservare che gli gnostici adoperavano questo vocabolo, ma in senso diverso: del resto un termine usato da eretici non diviene per ciò eretico in sè.

d'Israele, infine tutta l'umanità rinata, ossia la Chiesa ecumenica o universale, sono raffigurate sotto le forme di individualità femminili, e questa non è una semplice metafora. Se l'immagine dell'unità impressa nei corpi sociali non è percettibile dai nostri sensi esteriori, ne consegue forse che essa non esista? Anche la nostra figura corporea è impercettibile e ignota alle singole cellule del cervello, ai singoli globuli del sangue; e se noi, quali individualità dotate della pienezza dell'essere, ci distinguiamo da queste individualità elementari non solo per la chiarezza e larghezza della coscienza razionale ma anche per la forza dell'immaginazione creativa, non vedo per parte mia la necessità di rinunciare a tali privilegi. Comunque, con o senza un'immagine che ci attragga, occorre che ravvisiamo nel nostro ambiente sociale ed universale un essere vivente e reale con cui, ben lungi dal confonderci indistintamente, stiamo in rapporti strettissimi e in piena reciprocità d'azione. Siffatta estensione del principio di sizigia alle sfere dell'essere collettivo e universale perfeziona l'individualità stessa conferendole unità e pienezza di contenuto vitale, e con ciò innalza ed eterna la forma fondamentale dell'individualità che si attua nell'amore.

Non v'è dubbio che il processo storico si svolga in questo indirizzo, distruggendo a mano a mano le forme di convivenza false e deficienti

(sia quelle patriarcali, o quelle dispotiche, o quelle eccessivamente individualistiche) ed avvicinandosi sempre più non solo all'unificazione di tutta l'umanità quale insieme solidale, ma persino alla vera instaurazione dell'immagine di sизigia nell'umanità unita. A mano a mano che l'idea dell'unitotalità si attua mercè il consolidamento e il perfezionamento degli elementi umani individuali, vanno di necessità affievolendosi ed appianandosi le forme della falsa divisione (o impenetrabilità) degli esseri nello spazio e nel tempo. Ma a fine di abolir tali forme completamente e di immortalare tutte le individualità, non solo le viventi ma anche le trapassate, bisogna che il processo dell'integrazione trascenda i confini della vita sociale, cioè propriamente umana, e racchiuda in sè la sfera cosmica, donde trae origine. Nell'ordinamento del mondo fisico (in cui consiste il processo cosmico) l'idea divina ha solo dal di fuori rivestito il regno della materia e della morte d'un velo di naturale bellezza: per mezzo dell'umanità, per opera del suo intendimento universale, l'idea divina deve entrare nell'interno di questo regno, per vivificare la natura ed eternare la sua bellezza. In questo senso è di somma importanza un mutamento del rapporto dell'uomo con la natura: anche con essa egli ha da stabilire quella sизigia, che determina la sua vera vita nelle sfere personale e sociale.

V

Madre dispotica dell'umanità minorenni la natura diviene serva dell'umanità adulta, diviene schiava dell'uomo-padrone da lei distinto, diviene sua *res*. In quest'epoca nuova soltanto i poeti hanno conservato e nutrito un certo vago e timido sentimento d'amore verso di essa quale essere alla pari, dotato e capace d'una propria vita in sè. Essi hanno sempre profetizzato la futura instaurazione della natura vivente e della sua vivente bellezza. E a ciò ha alluso anche recentemente un poeta lirico, rivolgendosi ai poeti suoi confratelli:

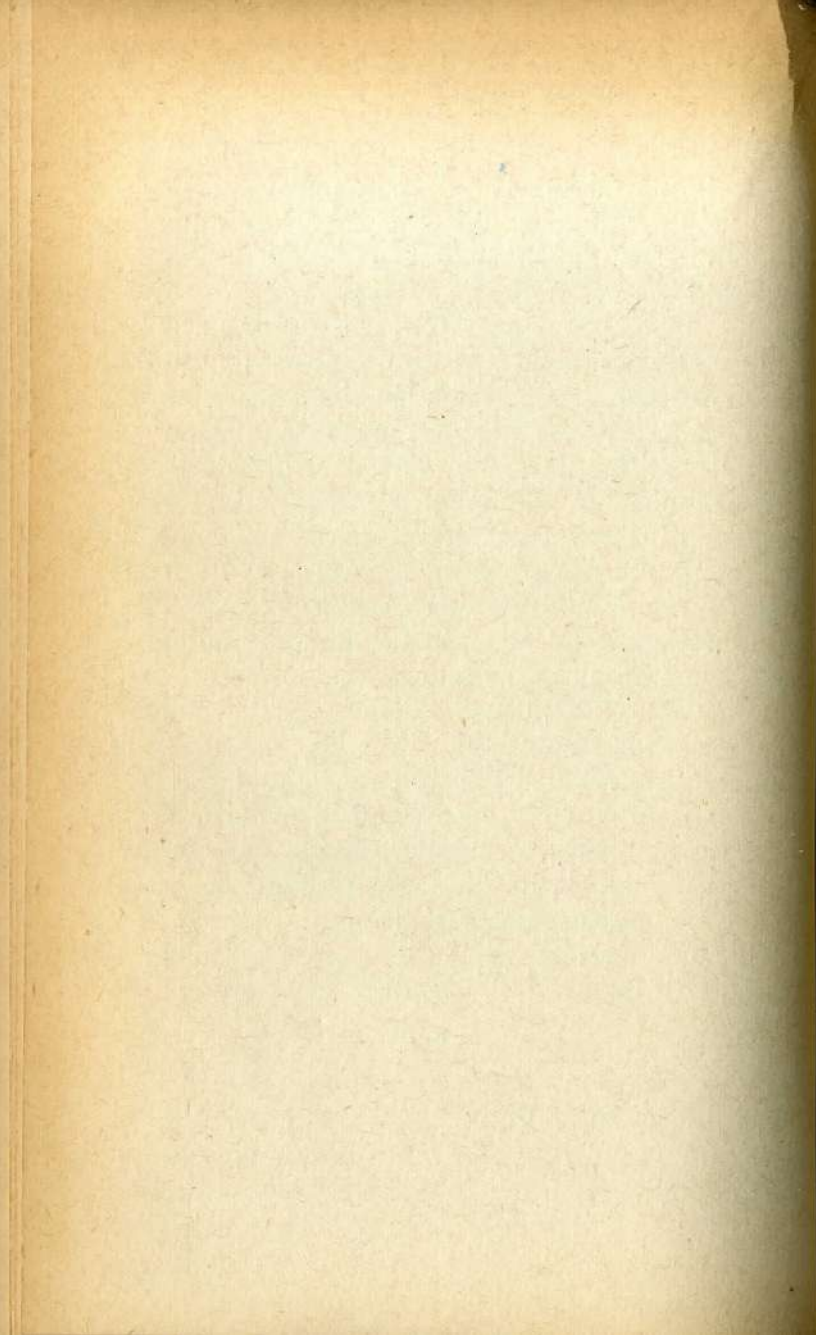
*« S'accostan come vecchi amici all'anima
i fantasimi vostri, e fanno cenni.
Quale eterna rugiada, nelle rose
da voi cantate brillano, o poeti,
le lacrime che vi strappò quell'estro.
Artefici d'arcobaleni, il vostro
soffio sottile, sovra il vil mercato,
piove del ciel nativo le carezze ».*

Stabilire il rapporto di sизigia fra l'uomo e il suo ambiente, non soltanto sociale ma anche cosmico, questa mèta ci appare nettamente tracciata. Non altrettanto si può dire della via che condurrà a tale mèta i singoli uomini. Ogni particolareggiare sarebbe qui prematuro, quindi incerto ed inopportuno. È lecito però, basandoci

sull'analogia di alcuni fatti cosmici e storici ben accertati, affermare con sicurezza che ogni attività umana uniformantesi coscientemente all'idea dell'universale sizigia e rivolta all'attuazione dell'ideale unitotalitario in ogni sfera, riesce solitamente, già con ciò, a suscitare o svincolare reali correnti psico-fisiche che a poco a poco s'impossessano del rispettivo ambiente materiale, lo spiritualizzano, gli imprimono un'immagine dell'unitotalità e quasi una figura viva e durevole dell'umanità assoluta. L'energia di tale creatività insieme spirituale e fisica dell'uomo non è che trasformazione o *intraversione* della stessa forza creativa la quale nella natura, essendo estravertita, produce la cattiva infinità della moltiplicazione fisica degli organismi.

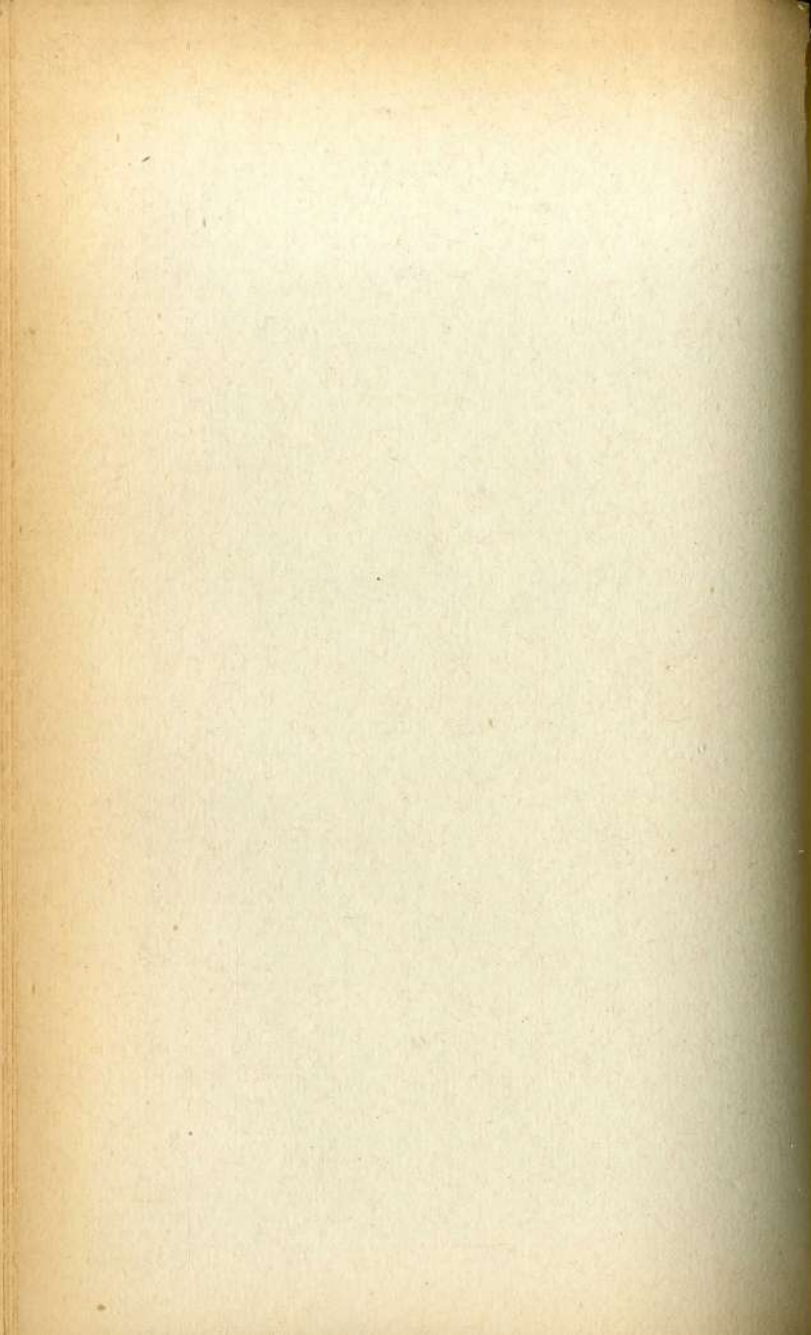
Comunque, collegando l'amore individuale con la vera essenza della vita universale mediante l'idea della sizigia, ho adempiuto, per parte mia, al compito prefissomi, di definire il significato dell'amore: chè il « significato » d'una cosa è precisamente l'intimo legame che la riallaccia alla verità universale.

Su certi problemi particolari, sfiorati strada facendo, ritornerò forse ancora, a momento opportuno.



IL DRAMMA DELLA VITA DI PLATONE

(1898)



Quando m'accinsi a fare una versione russa completa di Platone, la prima questione che mi si presentò fu questa: quale ordine osservare nella traduzione e nell'edizione dei Dialoghi, dato che non v'è un'opinione unanime al riguardo?

Convinto, da un lato, dell'impossibilità di stabilire solidamente un ordine cronologico a cui attenermi, per l'insufficienza dei dati storici e per la precarietà e contraddittorietà dei criteri filologici, e trovando d'altro lato sconveniente ed indegno di costringere il corpo vivente dell'opera platonica nel letto di Procuste di qualche schema scolastico basato sulle tesi e sulle discipline delle epoche posteriori, mi vidi sospinto alla ricerca d'un principio d'unità interna che caratterizzasse e determinasse l'insieme dell'opera platonica ed assegnasse a ciascun Dialogo il suo posto particolare e il suo particolare significato rispetto all'insieme stesso.

Tale principio era stato già ricercato da molti editori, interpreti e critici, durante tutto il se-

colo XIX, ma nessuno di questi tentativi mi sembrava soddisfacente nè atto a mettere in luce il nesso interiore dell'opera di Platone globalmente presa. In apposita trattazione, che penso di porre alla fine della mia versione, esaminerò in dettaglio la maggior parte di questi tentativi; per ora mi limito ad accennare ai due più salienti: quello dello Schleiermacher e quello del Munk.

Secondo lo Schleiermacher, l'ordine di successione delle opere di Platone fu stabilito fin dall'inizio dal filosofo stesso: i varî Dialoghi sono lo svolgimento coerente d'un programma o d'una concezione artistico-filosofico-pedagogica ideata da Platone fin dalla giovinezza e precisantesi sempre più, attraverso indagini particolari, nel corso della sua attività filosofica. Giusta questa concezione dello Schleiermacher, ciascuno dei grandi Dialoghi, a partire dal *Fedro*, rappresenta una continuazione ed un complemento di quello che precede ed un'introduzione a quello che segue, e questa impalcatura maestra, a guisa di tronco d'albero che si ramifichi, viene ampliata da varî Dialoghi di minore importanza composti sempre col proposito di chiarire il tale o il tal altro problema secondario connesso con l'argomento del rispettivo Dialogo principale. L'opera di Platone tutta si presenta quindi come un sistema filosofico costruito *a priori*, come una specie di corso di filosofia, artisticamente esposto.

2
Il Munk procede invece da una concezione più viva ed immediata. L'intenzione di Platone fu, secondo lui ⁽¹⁾, quella di rappresentare la vita del sapiente ideale nella persona di Socrate. Al primo Dialogo introduttivo, il *Parmenide*, nel quale Socrate si presenta come un adolescente avido di sapere, seguono tre successivi gruppi di Dialoghi in cui lo stesso Socrate appare prima come campione della verità contro la sofistica dominante, poi come maestro della verità, e finalmente come martire della verità; è naturale quindi che il *Fedone*, che narra l'ultimo colloquio di Socrate e le circostanze della sua morte, sia dal Munk considerato come il Dialogo finale.

L'inconsistenza d'entrambe le accennate concezioni salta facilmente agli occhi. La concezione dello Schleiermacher poggia sopra un presupposto addirittura inammissibile sia dal punto di vista psicologico che da quello storico. Certo un filosofo da tavolino, un cerebrale come Kant, s'adatterebbe meglio a uno schema simile. Ricordando lo sviluppo plurisecolare del pensiero formale, dai primi Scolastici fino alle dottrine di Leibnitz e Wolf a cui s'è formato l'autore delle tre « Critiche », considerando l'indole della mentalità germanica e specialmente il carattere personale e il modo di vivere dello

(1) EDUARD MUNK, *Die natürliche Ordnung der platonischen Schriften*, Berlin, 1857.

stesso Kant, la cui esistenza tutt'intera si svolgeva fra la sua stanza da studio e l'aula universitaria, si potrebbe magari esser tentati d'ammettere che l'opera kantiana, presa nell'insieme, non sia altro che lo svolgimento metodico d'un unico programma inizialmente concepito. Però noi sappiamo bene che non fu così neppure in questo caso. L'attività intellettuale di Kant passò per lo meno attraverso a tre fasi distinte, ognuna delle quali fu lungi dall'essere continuazione o preparazione dell'altra. Sappiamo del lungo « sonno dogmatico » dello spirito kantiano nella comoda culla del sistema di Leibnitz-Wolf: sappiamo pure come lo scetticismo di Hume lo svegliasse e lo spingesse verso la scoperta dell'idealismo critico, e come motivi d'altra indole lo conducessero in seguito verso la creazione d'una morale del dovere assoluto e d'una religione concepita entro i limiti della ragion pura. Durante il suo sonno dogmatico egli non ebbe certamente la minima idea della sua futura critica distruttiva, come certamente, mentre egli poneva mano a quest'ultima, era lontano dal suo pensiero qualsiasi progetto d'un nuovo edificio religioso e morale. Se quindi neppure un Kant, metodicità e aprioristicità incarnata, poteva, non dico compiere, ma neanche concepire il proprio lavoro, che durò mezzo secolo, secondo un programma preordinato e un piano prestabilito, come si può mai presumere una cosa simile nei riguardi di Platone? Giova anzi-

tutto considerare che nell'antica Grecia non c'erano ancora gabinetti o stanze da studio adatte al raccoglimento filosofico: quindi neppure pensatori da tavolino. Ma l'essenziale è la personalità stessa di Platone. L'uomo che viveva una vita piena, l'uomo capace, anzi avido, di sempre nuove impressioni, l'uomo che aveva assistito all'inizio della sua carriera ad una delle più grandi tragedie della storia universale, la morte di Socrate, che fuggito poi dalla città nativa aveva peregrinato per tutto il mondo ed era entrato in relazione con la misteriosa setta pitagorica, che ripetutamente, e l'ultima volta nella sua avanzata vecchiaia, aveva cercato la dimestichezza di tiranni potenti per attuare col loro aiuto il suo stato-modello, un uomo siffatto non avrebbe mai potuto essere l'esecutore metodico, durante tutta la vita, d'un prestabilito programma filosofico e letterario.

Del sistema dello Schleiermacher non possiamo conservare che una cosa sola: che fra tutte le opere di Platone esiste un legame intimo. Ma questo legame non suppone affatto una concezione preformata, un corso di filosofia completo da svolgere. Una simile concezione Platone certamente non l'ebbe mai. Non ebbe neppure l'intenzione di consacrare tutta la sua vita alla composizione d'una biografia idealizzata del suo maestro. A credere al Munk, l'immagine di Socrate, di questo « ideale della sapienza e specchio della verità », possedè lo spirito di Platone in

modo assoluto e con intensità immutabile sino alla fine, e s'oggettivò in lui in guisa tale, che la successione delle opere platoniche esprimerebbe non già l'itinerario spirituale dello stesso Platone bensì quello di Socrate, che il discepolo richiamerebbe alla memoria e riprodurrebbe. Ma in realtà le cose non stanno affatto in questo modo. In alcuni Dialoghi, è vero, Socrate domina l'opera di Platone e s'incarna in essa con tutta la pienezza della verità artistica, e i detti che Platone mette sulla bocca di Socrate sono veri e proprî discorsi socratici. Per quanto rispecchiati nella mente aperta del discepolo che conferisce loro alcuni tratti e colori nuovi, tali discorsi conservano integralmente la sostanza socratica. In altri Dialoghi però, e — si può dire — nella maggior parte di essi, Socrate non è che una finzione letteraria, una specie di pseudonimo corrente di Platone: talvolta inopportuno: specie allorchè Platone tiene discorsi che il Socrate autentico non aveva mai fatti e non avrebbe potuto fare, ad esempio quando il Socrate immaginario ragiona su problemi di indole metafisica e cosmologica: problemi che il vero Socrate riteneva inutili e indegni d'attenzione ma ai quali Platone prese vivissimo interesse dopo la morte del maestro, sotto altri influssi assai diversi. Come potremmo quindi trovarci qui di fronte ad una biografia di Socrate, sia pure idealizzata?

È ovvio che Socrate può considerarsi il centro delle opere platoniche, non già per se stesso nè per gli avvenimenti della sua vita, ma solo per l'importanza che ha assunto nella vita e nel pensiero di Platone. Quest'importanza era però lungi dall'esser unica; la personalità e la mentalità di Platone si sono bensì formate sotto l'influsso preponderante di Socrate, ma da tale influsso non furono mai interamente assorbite. Occorre quindi cercare il vero principio d'unità delle opere platoniche non già in Socrate, come crede il Munk, e neppure in Platone quale uomo teorico, come suppone lo Schleiermacher, ma bensì in Platone quale personalità viva e integrale: ivi è il vero principio d'unità della sua creazione. Nel suo sviluppo si succedevano fasi diverse, mutavano i rapporti, le esigenze, le disposizioni spirituali, i punti di vista sotto cui il filosofo considerava il mondo; ma tutti questi cambiamenti avvenivano in una personalità vivente che permaneva identica a se stessa, e la cui intima unità collegava insieme tutte le produzioni del suo genio. I Dialoghi di Platone esprimono senza dubbio in primo luogo, in modo più schietto ed immediato, i suoi interessi filosofici e l'attività filosofica del suo spirito. Ma l'indole e la qualità di questi interessi dipendono evidentemente anche dalla personalità del filosofo. Per Platone la filosofia era anzitutto *un problema di vita*. E la vita non fu, nel caso suo, una pacifica successione di giorni e d'anni di la-

voro intellettuale come la vita d'un Kant, ma un dramma profondo e complesso in cui erano impegnate tutte le forze del suo essere. Lo svolgimento di questo dramma, attestato in parte da testimonianze dirette, in parte deducibili da indizî indiretti, s'è rispecchiato ed eternato nei suoi Dialoghi. Quindi è Platone medesimo, è l'eroe del dramma vissuto, il vero principio unitario delle opere del filosofo: e l'ordine di successione di queste è naturalmente determinato dallo sviluppo del dramma stesso.

I

La trama del dramma di Platone è data, per il primo atto, dalle sue relazioni con Socrate vivente, e, per gli atti successivi, dal ricordo di Socrate scomparso, che in essi risuona come *leitmotiv*. Che cosa fu in fondo Socrate? Quale significato essenziale ebbe Socrate? Socrate fu il *tertium quid*, il terzo elemento — ch'era ricercato e che cercava se stesso — della vita greca scossa nelle sue basi: l'elemento giusto, imparziale, conciliatore degli altri due elementi antagonistici: e, appunto per questo, odiato da entrambi. Si trattava delle basi stesse della vita umana. All'inizio la vita ellenica, come ogni vita pagana, aveva poggiato sulla duplice base indiscindibile della legge religiosa e statale: θεῶν νόμος — νόμος βασιλευς. Gli dèi patrii e l'orga-

namento tradizionale della comunità non sono che le due espressioni e i due aspetti d'un medesimo principio di vita. La radice loro è la stessa: il carattere sacro del focolare domestico col culto degli antenati da esso inseparabile. Quando le comunità della famiglia e della tribù furono incluse in una comunità civile più larga e più potente, quando sopra di loro s'elevò la città, è naturale che anche gli dèi tutelari della città divenissero superiori a quelli della famiglia e della tribù.

I tempi nuovi si sforzano, sia pure non da pertutto e non sempre col medesimo successo, di sottrarre alla divinità la sua funzione statale ed allo stato la sua sanzione divina. Il compito era arduo. Nei tempi remoti il problema non era stato neppure posto. La stessa inscindibilità della religione primitiva e della politica interna o polizia, era così singolare, modificava talmente ambedue gli elementi, che noi non siamo in grado di farci di essi alcun concetto vivo ed adeguato. Come l'acqua nelle sue proprietà concrete non è affatto simile nè all'ossigeno nè all'idrogeno presi isolatamente, così l'ordinamento religioso-poliziesco della vita antica non somigliava affatto nè alla religione nè alla polizia, prese nel senso che attribuiamo oggi a queste parole. E se gli dèi patrii principali erano per definizione dèi custodi, dèi tutelari della città, anche i capi politici della città (*ιφύλακες* della «polis» platonica) erano per loro essenza di-

vini, e ciò in maggior grado che non fosse «divino» il pastore omerico Eumeo.

Una siffatta integralità paradisiaca della coscienza non poteva durare. Essa poggiava sul fatto della fede immediata ed ingenua di quegli uomini nell'efficacia e nella potenza degli dèi della tribù e della famiglia e nella santità e divinità della città nativa. E da qualunque lato venisse sconvolta questa duplice fede, risultava inevitabile il crollo di tutto l'edificio.

Se gli dèi patrii non sono efficaci o potenti, donde deriva la santità delle leggi patrie? Se le leggi patrie non sono sante, su che cosa poggia la religione patria e la sua obbligatorietà? Bisognava dunque che la duplice fede su cui si fondava il regime sociale rimanesse assolutamente intangibile. Ma come arrivare a ciò? La fede, dove non è che un fatto tramandato dalla tradizione, è precaria, instabile, esposta ad incorrere in varie sorprese. E grazie a Dio che sia così! Una fede cieca, semplicemente di fatto, non corrisponde alla dignità umana. Essa conviene piuttosto ai demoni che «credono e tremano» (*credunt et contremiscunt*, Jac. II, 19), oppure agli animali privi di ragione, ch'hanno anch'essi fede nella legge della propria vita e vi si sottomettono «senza riflessione nè angoscia, senza pensieri tormentosi nè sterili dubbî».

Ho menzionato i demoni e gli animali non a scopo retorico, ma per ricordare che le religioni poggianti sulla sola fede cieca di fatto, senza

altre migliori basi, degenerarono sempre o in una diabolica ferocia o in una bestiale spudoratezza.

II

Una religione cieca ed irrazionale è anzitutto ingiuriosa per lo stesso suo oggetto, per la stessa Divinità, che esige altro dall'uomo. Quale Bene infinito, estraneo ad ogni invidia, la Divinità, pur concedendo un posto nel mondo ai demoni ed alle bestie, non ripone in essi la sua gioia, ma solo nei « figli degli uomini »: e perchè questa gioia sia perfetta, ha conferito all'uomo un dono particolare, invidiato dai demoni ed assolutamente ignorato dagli animali. Sono certo importanti le prerogative per mezzo delle quali s'è formato il primo aspetto esteriore della vita umana, ciò che pone l'uomo al di sopra degli animali: la civiltà. Questa non sarebbe stata possibile senza fuoco ed agricoltura. E grandi benefattori dell'umanità sono certo Prometeo, Demeter e Dioniso. Ma tre volte maggiore è chiamato, e tre volte maggiore è infatti, il nostro padre: Ermete il Trismegisto. Nel corpo dell'umano consorzio egli ha infusa la sua anima vivente e motrice di vita, la filosofia: non affinché l'uomo ottenesse gratuitamente e in una forma bell'e fatta la verità eterna e la beatitudine, ma perchè l'arduo cammino del-

l'umanità verso la verità e la beatitudine fosse protetto tanto dalla superstiziosa paura demoniaca quanto dall'ottusa inconsapevolezza ferina.

Ecco perchè gli uomini che si sono sottomessi all'una o all'altra forza oscura, ed oscurati essi stessi cercano d'oscurare gli altri (e perciò giustamente sono chiamati *obscurantes*), rivolgono il loro tenace per quanto sterile odio proprio contro la filosofia; essi credono che la filosofia tenda a distruggere la fede, mentre in verità la filosofia non mina nè esclude se non la fede cieca, pesante, inerte. Questo merito della filosofia fu altamente apprezzato dai seguaci della vera e luminosa fede, i quali ritennero che la filosofia avesse avuto per i Greci lo stesso significato che aveva avuto la Legge per i Giudei, cioè quello di guida provvidenziale nel passare dalle tenebre del paganesimo alla luce di Cristo, e stimarono che anche nel paganesimo non tutto fosse tenebre. Ai seguaci della fede oscura la filosofia greca, come più tardi la religione cristiana, sembrava invece ateismo. Eppure già Talete, il primo iniziatore di tale filosofia, aveva dichiarato, secondo un antico detto, che « tutto è pieno di dèi ». Agli zelatori della patria religione questo pareva però eccessivo: in che cosa potrebbe loro giovare una simile onnipresenza divina? Essi non veneravano che gli dèi necessari per la loro vita quotidiana, civile e militare; del contenuto divino del « tutto » non sape-

vano che fare. I loro dèi domestici erano garantiti dalle leggi e dalle tradizioni patrie, ma quale garanzia s'aveva per i numi universali? Forse il pensiero di Talete? Ed ecco che il pensiero d'altri filosofi, Senofane ed Anassagora, si spinge più innanzi e scopre altro ancora. Essi negano una qualsiasi molteplicità di iddii per sostituirle la Divinità unica, quale unità assoluta, secondo il primo, o quale intelletto creatore dell'universo, secondo la dottrina dell'altro. Per la mentalità conservatrice della folla e dei suoi governanti ciò equivaleva ad un flagrante sovvertimento delle basi sociali, e non mancò di provocare reazioni e rappresaglie.

III

I filosofi furono i primi a portare la scissione nella vita greca. Prima di essi in varie città una divisione in partiti era nata dal fatto concreto della lotta per la supremazia politica e per la tutela dei particolari interessi economici dei diversi gruppi della cittadinanza. Ma non esisteva fra i gruppi stessi alcuna divergenza di principio, riconoscendo tutti ugualmente come unica base della vita sociale la tradizione patria. Nessuno attentava ad essa, e in mancanza di sovversivi per principio mancavano naturalmente anche conservatori per principio. Questi ultimi non tardarono però ad apparire, appena i filo-

sofi toccarono il sacro retaggio della legge patria e ne sottoposero il contenuto alla critica. Ovunque in Grecia sorgono allora due partiti non più materiali ma *formali*: l'uno difende per principio le norme basilari della comunità, l'altro, anch'esso per principio, le scuote. In un primo tempo trionfarono ovunque i conservatori. Il principio loro si fondava sull'istinto di autoconservazione delle masse popolari, su quella resistenza ch'è propria degli organismi sociali già toccati dalla fermentazione ma non ancora decomposti.

La stessa imminenza della decomposizione acuiva le cupidigie conservatrici, eccitate dal presentimento della disfatta inevitabile. «Non v'attentate d'innovare nulla, se no tutto crolla!». «Merita forse d'essere conservato?». «Non osate chiederlo: ciò che dura merita d'essere perchè dura, perchè vi siamo avvezzi, perchè è il nostro patrimonio; e finchè la forza è con noi, guai ai filosofi!». Questi potevano obbiettare: «la verità è grande, e prevarrà»; ma in attesa di tale trionfo Senofane errava pel mondo come vagabondo senza tetto, e Anassagora, colpito da pena capitale, l'ebbe commutata in esilio solo per l'intervento di protettori personali. Nel suo destino si sente però già la prossima vittoria della filosofia.

Egli, il più eminente fra i predecessori di Socrate, dalla città jonica di Clazomene nell'Asia Minore, dov'era nato, s'era portato ad acqui-

star gloria e a subir persecuzioni in Atene. Segna cioè il trasferirsi del focolaio della filosofia antica dalle colonie, in cui aveva avuto origine, al vero centro della civiltà greca. E ivi, malgrado le persecuzioni, essa diventò presto una potenza di valore panellenico, e poi mondiale.

IV

Non fu per contingenza empirica che la filosofia greca, nata nelle colonie, raggiunse la piena fioritura in Atene. Se i navigatori di commercio, che costituivano il nerbo principale delle diverse colonie greche, distruggevano fatalmente il carattere chiuso ed appartato della vita patria tradizionale: se essi, riportando alla città nativa la conoscenza di molte e varie cose esotiche, procuravano agli ingegni capaci ed aperti materiale ed incitamento per una valutazione comparativa del « proprio » e dello « straniero », e quindi alimentavano necessariamente giudizi critici e aprivano il varco a possibili condanne, il che ad ogni modo scemava la fede immediata nel valore assoluto della tradizione avita e destava la sete filosofica d'una verità *interiore*; d'altro lato, siffatta disposizione mentale a confrontare le diverse leggi coesistenti nello spazio del mondo esplorato, siffatta baldanza critica del giovane pensiero, acquistava una nuova for-

za e trovava una nuova giustificazione appunto in quella città dove l'esclusivismo tradizionale riceveva continue scosse anche nell'ordine del tempo, per i continui mutamenti legislativi provocati dalla volontà capricciosa del volubile *demòs* ateniese. Ai Greci delle colonie d'oltremare la relatività della patria legge si rivelava nello spazio, agli Ateniesi nel tempo. Se il navigatore curioso giudicava le cose domestiche perchè aveva visto troppe cose assai diverse in terre straniere, il cittadino ateniese poteva, anche senza uscir fuori delle mura della propria città e senza volger lo sguardo a ciò che si faceva all'estero, cominciare a mettere in dubbio il sovrano valore di quanto gli era stato tramandato dagli avi, appunto perchè era troppe volte mutato o abolito o ripristinato sotto i suoi occhi e forse con la sua partecipazione. Ciò non impediva di amare la patria, anzi rinvigoriva forse l'amore per essa, sentita come una realtà immediata, vivente, palpitante; ma l'atteggiamento di pietà religiosa verso le leggi sacrosante dello stato doveva fatalmente soccombere sotto i primi colpi di piccone del pensiero critico. Trova qui applicazione l'ironica descrizione che un autore biblico fa dell'idolatra, il quale avendo foggiate con le proprie mani un simulacro di legno, di marmo o di metallo, gli rivolge le sue preghiere e gli offre i suoi sacrifici come ad un dio. Se la legge non è altro che un prodotto della mutevole

volontà ed opinione umana, essa non merita maggiore venerazione d'una qualunque opera materiale d'artefice.

V

Tutta la forza della critica che la più antica filosofia e cioè la filosofia presocratica rivolge contro gli dèi e le istituzioni patrie può essere riassunta in una parola sola: *relatività*. «Ciò che voi considerate come assoluto e perciò intangibile — dicevano i filosofi ai loro concittadini — è in realtà assai relativo e perciò va sottoposto alla riflessione ed al giudizio, anzi, siccome pretende essere assoluto, alla condanna e all'abolizione». Ma l'opera dei filosofi non si limitava, come è noto, all'accusa e alla negazione. Alla critica del presunto assoluto si riallacciavano tentativi di definire l'assoluto vero. Dopo aver respinto o relegato in secondo piano le basi tradizionali della convivenza umana a cui appartenevano, i filosofi cercarono di stabilire i veri principî della vita universale e cosmica: e la ragione scopriva tali principî o negli elementi dell'acqua e dell'aria cari ai primi Jonici, o nell'equilibrio Empedocleo delle forze attrattive e repulsive, o nell'Intelletto universale di Anassagora, o negli atomi e nel vuoto di Democrito.

C'era in tutto ciò qualche parte di vero, ma per rintracciarla in mezzo a tanta varietà, per

comprendere ed apprezzare tutte queste idee diverse e apparentemente contraddittorie come parti integranti d'una nuova concezione del mondo, occorreva un raro dono di speculazione e di sintesi, dono che troviamo più tardi in Platone, Aristotele e Plotino. Da principio s'è però affermato — ed era naturale — il lato negativo, più accessibile a tutti, del processo filosofico vissuto dallo spirito greco. Durante due secoli di travaglio intellettuale si formò in Grecia un ceto di gente, provvisto di attitudini filosofiche formalmente assai spinte, di buona cultura letteraria e di viva curiosità intellettuale, ma che, avendo smarrito ogni fede tradizionale, non possedeva la genialità morale necessaria per darsi con tutto il cuore alla ricerca di migliori e più vere forme di vita. Questi uomini, che la chiaroveggenza del popolo senza esitazione collegò con la filosofia e oppose al contempo ad essa, imponendo loro il nome speciale di *Sofisti*, si precipitarono avidamente sul concetto di relatività col quale i filosofi assalirono la fede cieca. Una volta innalzato questo concetto ai fastigi di unico principio universale, i Sofisti puntarono le loro armi contro la stessa filosofia, che si comprometteva con la molteplicità e l'apparente contraddittorietà delle singole dottrine.

Se la conoscenza sperimentale dei paesi stranieri e l'esperienza degli interni rivolgimenti democratici palesavano la duplice relatività delle

norme tradizionali nello spazio e nel tempo, e sospingevano la mente filosofica verso la critica negativa, l'esperienza della filosofia, a causa della varietà dei sistemi, sembrava dover esporre anch'essa alla medesima critica: dalla relatività delle costruzioni filosofiche era naturale dedurre l'inconsistenza d'ogni norma concepibile, d'ogni principio valido a dirigere la vita. Non solo le credenze e le leggi della città — dichiararono i Sofisti — bensì tutto è relativo, condizionato, incerto: non esiste nulla che possa dirsi *sostanzialmente* buono o cattivo, vero o falso: tutto è considerato tale per convenzione, οὐ φύσει, ἀλλὰ θέσει μόνον: come unica misura d'ogni cosa, in mancanza di norme sostanziali ed obbiettive, vale l'opportunità pratica; l'unico scopo della vita è il *successo*. Nessuno può offrire garanzie assolute che il suo volere sia giusto e il suo giudizio infallibile. Quindi il senso reale e il sano indirizzo della vita è quello di cercare il successo pratico con tutti i mezzi possibili. E siccome tale scopo non può essere raggiunto dall'individuo isolato senza l'appoggio altrui, il compito immediato di ciascuno è di convincere gli altri di quello che è utile per lui. Quindi l'arte più importante e proficua è l'arte di persuadere con la parola, cioè l'arte *retorica*.

VI

I Sofisti, per cui l'unico criterio della validità di qualunque dottrina era il *successo*, non potevano essere vinti da argomenti di ragione, ma solo dallo *scacco* effettivo della propria opera.

Essi non riuscirono a convertire la Grecia al loro scetticismo assoluto e neppure a sostituire la retorica alla filosofia. Sorse Socrate, il quale mise in derisione i loro artifizi ed aprì alla filosofia nuove e gloriose vie. L'ostilità risentita dai Sofisti verso di lui è ben concepibile. Ma a prima vista può parere strano che in quest'odio si sia alleato con essi, anzi li abbia superati, l'altro partito. Un antagonismo tra quelli che sostenevano l'intangibilità delle credenze e delle massime tradizionali ed i Sofisti negatori per eccellenza, che respingevano per principio tutte le norme stabili della convivenza umana e persino la loro possibilità, sembrava dover essere naturale. Siffatto antagonismo fra i conservatori e i sovversivi esisteva sì, ma non giunse mai ad un conflitto tragico. In fin dei conti i Sofisti continuavano a prosperare, mentre tutta la tempesta della persecuzione si scatenò contro i propugnatori, tra i filosofi, di tendenze positive e costruttrici, contro coloro che proclamavano il Bene e il Vero come basi dell'ordine universale e sociale: prima contro Anassagora, che insegnava che l'universo è edi-

ficato e governato dal supremo Intelletto, poscia e soprattutto contro Socrate. Di fronte a Socrate, la superficiale inimicizia fra conservatori e Sofisti si acchetò, e gli avversarî di ieri unirono insieme i loro sforzi per sbarazzarsi di chi incarnava in sè una verità superiore, parimenti invisa ad entrambi. Il comune deviamiento legava insieme le due schiere.

Eppure Socrate non mostrava affatto un'avversione accanita nè contro il principio dei Sofisti nè contro quello dei custodi delle tradizioni patrie. Volentieri e sinceramente egli ammetteva quella parte di verità che si trovava in entrambi. Egli rappresentava effettivamente un terzo principio, che sintetizzava e conciliava le due opposte tendenze. Insieme coi Sofisti egli proclamava il diritto e la necessità d'una indagine critica e dialettica, respingeva la fede cieca, non voleva nulla accettare senza preventivo esame. E appunto a causa di questa curiosità critica, la quale maggiormente dava nell'occhio, la folla e i pensatori della mediocre statura d'un Aristofane, lo confondevano addirittura con i Sofisti. Ma d'altro lato egli riconosceva un senso e una certa verità nelle credenze popolari e nell'autorità pratica delle patrie leggi. E questa sua pietà e lealtà patriottica egli comprovò con tutti i suoi atti, sino alla fine. Non si può mettere in dubbio la sua sincerità quando nell'ultimo momento offre un sacrificio ad Asclepio; e

col suo rifiuto d'evadere dalla prigione dopo la condanna a morte, egli attesta di posporre la vita stessa al suo dovere verso la patria.

VII

Data la mancanza d'una lotta dichiarata sia contro i Sofisti sia contro i tradizionalisti, come si spiega dunque quest'odio implacabile manifestato verso Socrate da ambedue i partiti? Non si trattava d'un antagonismo astratto e teorico, bensì d'un urto vitale, concreto, e — si può dire — personale, nel senso più profondo di questa parola. In un modo indiretto, e talvolta anche diretto, i discorsi di Socrate riuscivano tanto più intollerabili per i rappresentanti d'entrambi i campi, quanto meno questi trovavano, per smentirli, valide obiezioni.

Ai conservatori Socrate diceva in sostanza: « Voi avete pienamente ragione e meritate ogni lode per la vostra volontà di conservare le basi della vita civile, essendo ciò la cosa più importante. Il guaio è solo che voi siete pessimi conservatori: non sapendo quel che deve essere conservato nè come deve essere conservato, andate alla ventura, procedete a tentoni, come fanno i ciechi. La vostra cecità proviene da presunzione; ma questa presunzione, per quanto ingiusta e nociva a voi e agli altri, va tuttavia scusata, non dipendendo già da cattiva volontà, bensì da

stoltezza ed ignoranza ». Quale risposta era possibile a tale ragionamento, se non prigione e cicutà?

Ai Sofisti Socrate diceva invece: « Voi fate benissimo a ragionare ed a sottoporre tutto quel ch'esiste e che non esiste all'indagine critica del vostro pensiero; il solo guaio è che siete cattivi pensatori e non intendete affatto nè lo scopo nè il metodo della vera critica e della vera dialettica ».

Socrate additava, e poi dimostrava irrefragabilmente, l'insufficienza intellettuale dei suoi avversarî. Ciò costituiva una colpa imperdonabile. Non c'era via possibile d'accomodamento e di conciliazione. Anche se egli si fosse astenuto dall'assalire esplicitamente i padri della patria come cattivi conservatori e i Sofisti come cattivi pensatori, le cose non sarebbero andate diversamente da quel che andarono: l'essenziale era che egli accusava gli uni e gli altri implicitamente con l'esempio della propria personalità, col tenore morale e col significato positivo dei suoi discorsi. Egli rappresentava, *con la propria persona*, un rimprovero vivente per i cattivi conservatori e i cattivi critici, costituendo quasi un'incarnazione dei principî del giusto conservativismo e della giusta critica. Senza di lui i due partiti, anche se scontenti l'uno dell'altro, potevano per lo meno essere imperturbabilmente soddisfatti di se stessi.

Finchè i tradizionalisti si credettero autoriz-

zati a ravvisare nei loro avversari della gente empia, potevano tenersi sicuri della propria superiorità morale e pregustare il trionfo; sembrava infatti ch'essi fossero i paladini della fede e della pietà stesse: la disputa aveva la parvenza d'una lotta ideale in cui essi rappresentavano la parte positiva e giusta. Ma nel conflitto con Socrate la situazione si rovesciava: essi non potevano più pretendere di difendere la fede e la pietà per se stesse, contro un uomo ch'era egli medesimo credente e pio: si trovavano obbligati a difendere non la fede per se stessa, ma la divergenza fra la propria fede e quella di Socrate: e la divergenza era quella fra una fede cieca e una fede veggente. Si palesava in tal modo il carattere inferiore della loro fede, e nello sforzo d'affermarla ad ogni costo essi non facevano che dimostrarne l'intrinseca debolezza ed insincerità. In nome di che cosa infatti potevano essi sostenere la necessità d'una fede cieca? Forse in nome del postulato che *ogni* fede dovrebbe essere cieca? Ebbene, l'esempio vivente di Socrate era lì per confutare simile postulato col semplice fatto della sua fede veggente ed illuminata. Era chiaro che essi propugnavano l'oscurità non già nell'interesse della fede, ma per altri interessi ad essa estranei. Di fatto i tradizionalisti ateniesi di quell'epoca — almeno i più istruiti fra essi — erano miscredenti. E non poteva essere diversamente. Dal momento che in un certo ambiente s'inizia un

movimento intellettuale e si sviluppa la filosofia, la fede immediata, sufficiente per una mente vergine, diventa impossibile per chi è preso nel movimento. Non si può conservare quel ch'è scomparso, e la fede degli oscurantisti non è altro che la maschera fallace della loro reale miscredenza. Negli uomini dotati d'ingegno vivace, l'intimo sentimento prorompe involontariamente attraverso la maschera: Aristofane, che accusa i filosofi di presunta empietà, si rivela empio egli stesso con l'irridere grossolanamente agli dèi. Che cosa pretendevano allora proteggere simili conservatori e quale movente presiedeva alla loro difesa? È chiaro che non era neppure il timore degli dèi, ma unicamente la preoccupazione dell'intangibilità del regime tradizionale, storicamente collegato con la religione ufficiale.

Per lo stesso fatto della sua fede positiva, e al contempo impavida e perspicace, Socrate scopriva l'intrinseca inconsistenza di questo conservatorismo ateo e marcio. Parimenti l'atteggiamento assolutamente critico e insieme positivo del suo pensiero di fronte alla vita reale, dimostrava l'intrinseca inconsistenza della pseudo-critica dei Sofisti. Finchè i Sofisti avevano per avversaria la massa o quella parte del ceto dirigente che rimaneva estranea al movimento filosofico ed era poco esperta in dialettica, la sofistica assumeva le arie di chi rappresenta i diritti del progresso contro l'inerzia popolare,

il pensiero contro l'ottusità, il lume della scienza contro l'ignoranza. Ma quando per combattere il sovvertimento sofisticato di tutti i principî della vita, scese in lizza « il più sapiente fra gli Elleni » e in ogni modo un pensatore più forte e un dialettico più abile di quei sovvertitori, tutti s'accorsero che il carattere meramente negativo dei loro ragionamenti non proveniva già da una necessità intrinseca del pensiero umano, bensì, nel migliore dei casi, dall'insufficienza e dall'unilateralità dei *loro* concetti e dei *loro* metodi. E diveniva allora chiaro che non il pensiero per se stesso era colpevole del sovvertimento, ma un pensiero erroneo ed una critica travciata.

VIII

La colpa pertanto di Socrate, prescindendo da ogni polemica diretta contro i conservatori e i demolitori, consisteva in ciò: che il suo punto di vista metteva a nudo l'indigenza spirituale e degli uni e degli altri.

In lui albergava un raggio della vera luce, che illuminava la sua mente e scopriva le tenebre altrui. Dinanzi agli pseudo-conservatori che proclamavano il dovere assoluto d'accettare senz'altro le credenze popolari e d'obbedire alle tradizioni patrie solo perchè « date e stabilite prima di noi », dinanzi — d'altro lato — ai falsi critici che negavano ogni dovere assoluto, abo-

livano ogni obbedienza, e incitavano unicamente alla ricerca del profitto e del successo, dinanzi a questa duplice menzogna, Socrate affermava con le parole e con l'esempio: « *Sì*, esiste il dovere assoluto, ma solo verso ciò ch'è realmente assoluto, verso ciò ch'è buono e degno sostanzialmente, e quindi sempre e dovunque: e questo assoluto, questa norma essenziale della vita umana è il *Bene* in se stesso. Il Bene assoluto soltanto è veramente desiderabile, è il sommo bene per l'uomo, fondamento e misura di tutti gli altri beni, e soltanto sopra di esso, quale giustizia assoluta e criterio del giusto, deve essere edificata la società umana. Se le credenze popolari e le patrie leggi si ricollegano in qualsiasi modo alla norma assoluta della vita, debbono essere seguite ed obbedite. Occorre quindi il discernimento e una valutazione precisa delle cose tramandate, occorre ragionamento e critica, ma non come una specie d'arte per l'arte, bensì come *ricerca della giustizia e della verità*, nell'intento di realmente trovarle ».

Che il Bene assoluto sia, che solo quello che è degno di essere veramente sia, in ciò Socrate aveva fede; ma la sua fede non era cieca, bensì assolutamente ragionevole: anzitutto perchè era propriamente la fede nella ragione, la quale richiede che ciò che è le sia conforme ed abbia un senso, vale a dire sia degno di essere: e in secondo luogo perchè tendeva a ritrovare in tutto l'attuazione e la giustificazione della ragione, il

che supponeva uno sforzo continuo e coerente del pensiero. Convinto dell'essere del Bene assoluto, Socrate non ne dava inizialmente alcuna definizione particolare o specifica: esso non era per lui un dato di fatto, ma un soggetto di ricerca. D'altro lato, è impossibile cercare qualche cosa senza essere persuasi che ciò che si cerca esiste in realtà.

IX

Secondo la fede illuminata il Bene assoluto esiste in sè; ma possederlo non è concesso all'uomo in modo assoluto: esige necessariamente certe condizioni. La mèta sta davanti all'uomo; ma per raggiungerla è d'uopo percorrere un faticoso cammino. Socrate pone soltanto un concetto generale: che quel che è buono per sè può rendere buona pure ogni altra cosa. Per conseguire effettivamente l'unica cosa degna d'essere conseguita, la prima condizione è di respingere tutto ciò che non è tale, di stimare tutto il resto per nulla.

«So una sola cosa: che non so nulla». Per questa confessione — così pensava Socrate — la Pizia lo aveva proclamato «il sapientissimo fra gli Elleni». La prima condizione della vera filosofia è la povertà dello spirito. Quale meravigliosa anticipazione del precetto evangelico, quale stupefacente concordanza fra l'oracolo

delfico e il Sermone della montagna, notata già dai Padri della Chiesa nei primi secoli dell'era cristiana!

La confessione della propria povertà di spirito, in mezzo all'apparente dovizia, è certo un gesto spiritualmente eroico. Ma un tale atto perde ogni valore se uno se ne appaghi e si fermi lì. E questo è l'atteggiamento degli scettici, la cui umiltà sfocia nell'estremo opposto, cioè nell'auto-ammirazione e nell'orgoglio. Per convertire il detto di Socrate nella regola dei Sofisti ci vuole l'aggiunta di poche parole, estranee a lui come pure al Vangelo: « Non so nulla, e non c'è nulla che valga la pena o sia soltanto possibile di sapere ». Una consolazione questa, che non poggia su nulla. La vera povertà di spirito non si consola di se stessa, poichè tra essa e la consolazione sta il *dolore* del proprio stato. « Beati coloro che piangono, perchè essi saranno consolati ». Da questo pianto evangelico non era discorde il riso di Socrate: il quale esprimeva non già la gioia della propria indigenza, ma la condanna della falsa ricchezza. Confessare la propria ignoranza fu per Socrate soltanto il punto di partenza della sua *ricerca*: la povertà di spirito fu solo lo stimolo alla fame e alla sete spirituali. « Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia, perchè essi saranno saziati »: ecco un nuovo accordo fra la vera filosofia e la vera religione, fra la sapienza ellenica e quella ebraica.

X

Se Socrate si fosse limitato a confessare la sua ignoranza, egli sarebbe stato certo la persona più grata tanto ai conservatori quanto ai Sofisti. L'oscurantismo di quelli e le ciarle di questi esigevano in pari misura ignoranza: l'ignoranza di ciò che per sua essenza è desiderabile e doveroso conoscere, di ciò che vale la pena di conoscere. «Noi non sappiamo nulla, in sostanza, — dicevano i conservatori — e perciò bisogna ciecamente aver fede nelle patrie leggi». «Già, la vera conoscenza è impossibile — annuivano i Sofisti —, e perciò basta tendere al successo e al profitto, ed alla potenza con cui successo e profitto si acquistano». Gli uni come gli altri s'affrettavano ad innalzare arbitrariamente e dionestamente l'ignoranza ai fastigi di legge, per dedurne poi le conseguenze che ad essi premevano, per giustificare ed imporre agli altri il proprio accecamento e vaniloquio.

E in questo caso essi sarebbero certo riusciti, tanto le loro conclusioni lusingavano la pigrizia mentale e tutti gl'istinti inferiori della natura umana; per giunta, il loro atteggiamento sembrava giustificato dall'inconsistenza delle contrastanti dottrine filosofiche. Cosa facile sembrava ai conservatori ed ai Sofisti lo sbarazzarsi dei filosofi, screditati da tali contraddizioni. Ma

essi «facevano i conti senza l'oste», cioè senza Logos-Ermete e il dono immortale da lui fatto all'umanità. Nè le persecuzioni dei cittadini nè le contraddizioni degli stessi filosofi spaventarono la filosofia, la quale — per bocca d'un solo uomo — seppe soffocare i vuoti discorsi delle moltitudini ignare. Incarnata in Socrate, essa levava la sua voce per le vie e per le piazze d'Atene, e dopo aver convinto ciascuno d'ignoranza, ne tirava questa conclusione, inquietante sì, ma sola degna dell'uomo: «Chi ha riconosciuto la propria ignoranza, sa già qualche cosa e può sapere ancora di più; se tu non sai, fa lo sforzo per sapere; se non possiedi la verità, cercala. Mentre la cerchi, essa è già con te; il suo volto è soltanto velato, e dipende dal tuo sforzo mentale ch'essa te lo sveli».

Quest'esigenza d'un atto spirituale e l'esempio di perseveranza dello stesso Socrate nella ricerca della verità, mettendo a nudo l'oscura inerzia dei fedeli della tradizione e la vanità dei Sofisti, toglieva agli uni e agli altri ogni possibilità di sentirsi soddisfatti di se stessi. Ma chi distrugge la vana soddisfazione di sè, propria della gente ignorante e vuotà, diventa agli occhi di questa un elemento disturbatore dapprima, poi intollerabile, e infine un malfattore meritevole di morte.

XI

Com'è noto, Socrate fu accusato di « non venerare gli dèi di cui vigeva il culto nella città, d'introdurre altre divinità ignote, e di corrompere la gioventù ». Da queste false accuse trapela la vera essenza della situazione. Era impossibile tacciare Socrate, come già Anassagora, d'ateismo assoluto. La sua pietà non poteva essere messa in dubbio. Lo stesso atto d'accusa parla non degli dèi in generale, ma solo di quelli che la città riconosce e legalizza (νομίζει). E il vero senso dell'accusa non era già quello che Socrate non venerasse gli dèi d'Atene (in realtà egli venerava, fra gli altri, anche questi), ma che la sua venerazione proveniva non dalla considerazione ch'essi erano gli dèi riconosciuti della città, ma solo dal suo ammettere che anche in essi vi fosse qualche cosa di divino: infatti li venerava per la loro connessione con l'assoluto, quindi per la loro essenza, e non per ragioni convenzionali o condizionali (φύσει, οὐ θέσει). Appunto in questo consisteva il suo delitto. — Tale delitto era ancora aggravato dal presunto tentativo d'introdurre il culto di altri dèi ignoti. In quest'accusa troviamo un'autentica testimonianza del carattere positivo della dottrina di Socrate, specie del suo atteggiamento di fronte alla religione: non diminuiva egli già il patrimonio della pietà popolare, ma anzi lo

aumentava. Però anche quest'aumento era un delitto in quanto Socrate agiva pure qui secondo i dettami assoluti della sua coscienza, senza preoccuparsi delle circostanze esteriori, senza guardare se le manifestazioni divine da lui riconosciute fossero antiche o nuove, accettate o respinte dalla città. — Il terzo delitto di Socrate era quello d'essere stato ascoltato ed ammirato, d'aver agito su intelletti vivi, su cuori non ancora petrificati. Fu proclamato corruttore della gioventù perchè minava la fiducia e la stima verso i dirigenti ignari e vuoti, verso i ciechi guide di ciechi.

XII

Socrate doveva morire da malfattore. Ecco il colpo tragico sulla soglia della vita di Platone. A somiglianza di certe tragedie antiche, e anche dell'Amleto shakespeariano, il dramma di questa vita prende già le prime mosse da una catastrofe tragica. Ma quanto la realtà storica è più profonda e significativa d'ogni finzione poetica! Consideriamo l'opera di Shakespeare. Sospinto da volgari passioni personali, uno scellerato uccide il padre del giovane Amleto. Il sentimento naturale e il dovere naturale della vendetta del sangue prescrivono ad Amleto di punire l'assassino: nel suo caso questo dovere si complica ancora, per la complicità della madre nel tremendo delitto. Il fratricidio occulto, la parteci-

pazione della donna all'assassinio del coniuge, il regicidio, l'usurpazione del trono, il duplice, anzi il triplice, tradimento, sono tanti misfatti che avvengono nell'ambiente del protagonista, mentre dentro la sua coscienza sorgono contraddizioni inestricabili dell'intelletto e della volontà, del sentimento e del temperamento. Ecco incontestabilmente un esempio magnifico di situazione tragica, degno del più robusto fra i poeti.

Badate però che, sebbene il dramma avvenga dopo molti secoli di cristianesimo, esso non sussisterebbe senza il presupposto puramente pagano della vendetta considerata come dovere morale. Il fulcro del dramma sta appunto in ciò, che Amleto stimava dover suo di vendicare il padre, mentre il suo temperamento indeciso ostacolava il compimento di tale apparente dovere. Ma si tratta qui di un caso particolare: non esiste nessuna necessità generale ed intrinseca, per chi professa una religione che proibisce la vendetta, d'uniformarsi alle regole ed alle idee che la prescrivono.

Se togliete l'idea dell'obbligo della vendetta, idea naturale per la mentalità pagana ma incompatibile con quella cristiana, che base rimane al dramma? Un uomo viene a conoscere che gli hanno assassinato il probò genitore nel modo più perfido e più vile, che gli hanno alienato la madre, e gli hanno strappato il diritto alla successione al trono: è certo un'enorme sciagura! Ma supponete che quest'uomo aderisca con una con-

vinzione profonda alla morale, non dirò già del cristianesimo, ma dello stoicismo, del buddismo, della setta tolstoiana; dalla sua dolorosa situazione gli deriva allora un solo dovere, semplice ed intimo: rassegnazione. Egli può subire coraggiosamente questo dovere, oppure con pusillanimità lamentarsene, ma in entrambi i casi dalla sua sciagura non scaturisce la necessità di nessuna azione, e quindi non discende nessuna tragedia. È chiaro che creare una vera tragedia dalla situazione d'un uomo il quale, con o senza protestare, sopporti la propria disgrazia, è assolutamente impossibile, per quanto questa disgrazia sia grande e grande sia il genio del poeta.

Perchè dalla dolorosa situazione di Amleto potesse germinare la tragedia che noi ammiriamo, era necessario che Shakespeare creasse certe condizioni particolari che non scaturivano dalla sostanza della situazione stessa, e precisamente occorreva che tutti gli orrori avvenuti ad Elsinore si fossero abbattuti sopra un uomo che, malgrado la sua appartenenza formale al cristianesimo, riconoscesse intimamente il dovere di compiere la vendetta di sangue. Se Amleto non fosse dominato da questa fede cieca, se avesse dubitato sia pur per un attimo di questo falso dovere e si fosse ricordato di quello suo vero, quello del perdono dei nemici: tutta la tragedia sarebbe crollata di colpo, e del fatto doloroso non sarebbe rimasto che l'esempio d'una dura

prova. Ebbene, c'era forse per Amleto una qualsiasi necessità intima di credere così fortemente in una legge primitiva della stirpe, già superata da una più alta coscienza umana?

In secondo luogo, pur supponendo in Amleto la permanenza atavistica di questo movente storicamente superato, la tragedia non si sarebbe prodotta se Amleto avesse compiuto subito il suo presunto dovere d'uccidere l'usurpatore e d'occupare il trono ereditario che gli spettava. In tal caso non gli sarebbe rimasto che sposare Ofelia, come avviene nel rimaneggiamento settecentesco (giustamente morto e seppellito) che ha fatto della creazione shakespeariana il nostro Sumarokov: e come in tale rifacimento, il dramma sarebbe finito non col grandioso discorso commemorativo di Fortinbras, ma con le tenere parole d'Ofelia: « Rècati ora, o mio sovrano, nel tempio a farti vedere dal popolo, mentre io vado alla tomba del genitore per rendergli l'estremo omaggio ».

XIII

Pertanto, oltre alla fede fortuita di Amleto nella legge della vendetta di sangue, un'altra condizione era necessaria, per convertire la sua sciagura in tragedia: bisognava ch'egli si mostrasse incapace di dare esecuzione ai precetti d'una qualsiasi legge, ch'egli fosse solamente un pensatore, o se volete un ragionatore, ma non

un uomo d'azione: egli doveva insomma possedere quel suo carattere speciale che non voglio qui studiare in dettaglio, per non ripetere la nota e brillante analisi che ne ha già fatto Turghenev nel suo studio « Amleto e Don Chisciotte ».

Una situazione esteriore contingente ha quindi assunto aspetto tragico solo per l'individualità dell'eroe. Ma — si dirà — tale è la regola d'ogni tragedia. Non precisamente. La letteratura conosce tragedie che derivano da una necessità intrinseca, la quale, anche se non assoluta, è condizionata da forze storiche obiettive e non dal carattere individuale e soggettivo dell'eroe.

Di solito non si nota abbastanza che, come argomento, l'Amleto non è che l'antica Orestea rediviva. Oreste, come Amleto, aveva visto ucciso il suo nobile genitore da uno scellerato parente, con la partecipazione attiva della madre. Ebbene, qui un'uguale situazione genera la tragedia indipendentemente dalla personalità dell'eroe. Umiltà, rassegnazione, perdono dei nemici, sono affatto impossibili per un Oreste: non esistevano ai suoi tempi concetti simili. La legge naturale della stirpe dominava la coscienza tutt'intera; ma la tragedia scaturiva dal fatto che, prima di decadere, la legge stessa s'era sdoppiata. La stirpe è onnipotente, ma chi è che la rappresenta? è la madre o il padre? qual'è la forma autentica della società umana, il matriar-

cato o il patriarcato? Il baricentro della tragedia non è qui la personalità d'Oreste, ma il cozzo storico di due ordinamenti che tendevano a sovrapporsi a vicenda nelle primitive comunità, l'ordinamento gineocratico e quello androcratico. La tragedia era ugualmente inevitabile, qualunque fosse stato il carattere e il modo di pensare d'Oreste: i due fatti obiettivi del diritto paterno e del diritto materno gli impongono le loro contraddittorie esigenze, si scontrano entro il suo petto.

Ma -- si dirà -- da questo più generale significato della tragedia antica deriva anche il suo grave difetto, ch'è la deficienza d'un interesse individuale e soggettivo. Certamente: e l'estetica ha già da tempo distinto due generi di tragedia, quella antica, basata sul principio d'una necessità generale, e quella moderna, ch'è la tragedia dell'individualità. Ma forse l'essenza del tragico nella vita dell'umanità s'esaurisce in questo binomio? c'è qualche ragione intrinseca per cui nella tragedia debba prevalere o interamente il primo o interamente il secondo aspetto? perchè non sarebbe possibile una situazione tragica tale, che l'urto — di significato universale — fra i principî obiettivi che reggono il mondo si manifesti con tutta la sua veemenza in una individualità veramente possente e profonda?

XIV

Non esiste una intrinseca necessità per cui il dramma debba essere necessariamente unilaterale. Ma dove si trova il dramma sintetico, tanto più alto e più completo, a cui abbiamo accennato? Se non ne conosciamo alcuno nella letteratura, nella realtà storica esso s'è però presentato più d'una volta. E proprio d'un simile dramma vissuto, che supera insieme l'antica Oresteia e il moderno Amleto, noi vogliamo ora discorrere.

Questo dramma, pur avendo luogo prima del cristianesimo, è già situato sul piano spirituale. Un padre è assassinato: non un padre secondo il sangue, ma un padre secondo lo spirito: educatore nella sapienza, genitore dell'anima migliore del suo figlio spirituale. Una tale parentela è ancora personale, per quanto elevata. Ma ecco quel che v'è di sopraindividuale, ecco quel che trascende il dramma personale: è ucciso un giusto. Ed è ucciso non già per la scelleratezza di singoli, nè per un tradimento interessato, dettato da cupidigie, ma in forza d'una solenne sentenza pubblica, pronunciata dal potere legale: è ucciso per volontà della sua città nativa. V'è di più: tale assassinio potrebbe considerarsi fortuito, se la condanna legale del giusto, per quanto errata, fosse inflitta per qualche pretesa colpa estranea al fatto d'essere egli giusto. Ma no;

è ucciso proprio per questo, per la sua virtù, per la sua fermezza nel compiere sino in fondo il proprio dovere morale.

Il destino di Socrate era stato deciso quando egli aveva rivolto ai giudici queste parole: «Io vi voglio bene e vi rispetto, o cittadini d'Atene, ma maggior obbedienza io debbo a Dio che non a voi; e finchè avrò forze e respiro non lascerò di filosofare, di esortarvi e di correggervi coi miei soliti discorsi».

Il tragico qui non è personale nè soggettivo, non sta nel distacco d'un discepolo dal maestro, d'un figlio dal padre: i giorni di Socrate erano già contati. Il tragico sta in ciò, che la società umana più progredita di quell'epoca, Atene, non aveva potuto sopportare la nuda e semplice verità: che la vita sociale s'era mostrata incompatibile con la coscienza personale: che l'abisso del Male s'era aperto ed aveva inghiottito il giusto: che la rettitudine non aveva potuto trovare asilo se non nella morte: che la vita e la realtà appartenevano ormai alla menzogna ed al male.

Come vivere in questo regno del male, in cui il giusto è obbligato a soccombere? Osservate quanto l'«essere o non essere» che Platone dovè pronunciare sulla bara di Socrate, avvelenato palesemente in forza della legge, sia più profondo e significativo dell'altro «essere o non essere» suggerito ad Amleto dall'avvelenamento perfido e clandestino, in fondo casuale, del padre suo!

Certamente solo una personalità elevata e ricca quanto quella di Platone era capace di comprendere e sentire appieno la tragicità di quanto era avvenuto; ma la tragedia stessa non scaturiva da una crisi personale, bensì dal fatale e sostanziale conflitto fra il male profondissimo e l'incarnazione del vero e del bene. E tale cozzo non fu provocato da circostanze storiche dello sviluppo sociale come nell'Orestea; il contrasto è qui assoluto e universale, come opposti sono il principio del dovere supremo proclamato da Socrate: «Io debbo maggior obbedienza a Dio che non a voi», e la risposta del Male: «Tu devi morire perchè la vita della società è incompatibile con la giustizia divina ed umana».

Allorchè Amleto pronuncia il suo «essere o non essere» egli intende: «è *per me Amleto* preferibile essere o non essere?». Il problema è personale, e tutto il monologo è costruito su motivi personali: i colpi dell'ingiusta fortuna, le mal'erbe che crescono lussureggianti nel giardino della vita, i possibili sogni nell'oltretomba. Per Platone la questione è un'altra: egli deve applicare il dilemma «essere o non essere» al destino del bene e della giustizia sulla terra; il dilemma assume cioè un significato universale, anche se tale significato non possa essere sentito che da una personalità superiore. Ecco il perfetto accordo, la vera sintesi, del principio universale e del principio individuale, dell'elemen-

to oggettivo e di quello soggettivo, nel dramma: una tal sintesi, non imaginata mai da nessun poeta, è avvenuta nella realtà.

Dopo aver posto in piena luce, mediante un raffronto, l'inquadramento del dramma della vita di Platone, giova perseguire i suoi successivi sviluppi fino alla tragica catastrofe, che, se non sbaglio, non è stata ancora mai esaminata con sufficiente attenzione.

XV

Letteralmente parlando, tanto Platone che Amleto hanno tratto entrambi dalla tremenda esperienza iniziale della loro vita solamente una serie di dialoghi. I dialoghi d'Amleto sono profondi e spiritosi; quelli di Platone, completati e discussi da Aristotele e dagli Stoici, e commentati dai Neoplatonici, hanno creato tutt'un mondo spirituale che si chiama filosofia greca, la quale è poi entrata nello sviluppo storico del Cristianesimo come base sua principale. Eppure, bisogna dire che la tragedia della vita di Platone non ebbe soltanto un prologo tremendo, ma anche una chiusa pietosa, come si addice alla vera tragedia. Dalla prova a cui fu sottoposto, egli uscì, se non senza gloria, almeno senza trionfo. Simile all'Amleto shakespeariano, e al contrario dell'eroe di Sumarokov, egli non potè sposare la sua « Ofelia »: essa si annegò. Alla fine dei

conti la vita di Platone, come quella di Amleto, fu un fallimento: senonchè anche gli scacchi dei sommi fruttano al mondo più che non i brillanti successi dei mediocri.

Non è difficile immaginare l'effetto prodotto dalla condanna di Socrate sullo spirito d'un discepolo come Platone, attaccato con tutta l'anima al dolce e affascinante maestro e profondamente compenetrato dell'elevatezza e santità dei discorsi di lui; incapace inoltre per la sua stessa età (aveva ventotto anni) di riconciliarsi facilmente col trionfo — e quale trionfo! — del Male. La molle consuetudine della vita che induce gli uomini, preoccupati di conservare la propria esistenza, a dimenticarne il senso e la vera causa, quella vera causa *per cui solo vale la pena di vivere* — *propter vitam vitai perdere caussas* —, una tal consuetudine non poteva ancora essersi formata in Platone. La violenza della scossa morale gli cagionò anzi una grave malattia che non gli permise d'esser presente all'ultimo colloquio fra maestro e discepoli ⁽¹⁾. In seguito egli fu costretto ad emigrare a Mègara, per risolvere colà, durante i suoi mesti ozî, l'assillante problema dell'«essere o non essere».

(1) Nel *Fedone* c'è un'attestazione chiara, ed evidentemente intenzionale, di questo fatto: « Platone era ammalato ».

XVI

Abbiamo qualche ragione di credere che anche Platone abbia per un momento pensato al suicidio. Le considerazioni che devono averlo trattenuto da tale pensiero sono assolutamente chiare. Sappiamo come per la dottrina di Socrate, accettata dal discepolo con tanto ardore, l'essenziale fosse proprio la convinzione che, indipendentemente da tutti i fatti e da tutte le situazioni, c'è nella vita un senso, conforme al Bene assoluto; orbene, questa convinzione esclude il suicidio, quale atto di disperazione. Rinunziare, a causa della morte di Socrate, a questa verità a cui lo stesso Socrate aveva dedicato il suo apostolato, sarebbe stata una contraddizione logica e insieme una impossibilità psicologica. Logicamente s'imponeva il dilemma: o Socrate insegnava effettivamente la verità, e allora l'uccidersi non era lecito; oppure egli non era annunziatore della verità, e in questo caso la sua morte, per triste che fosse, perdeva il suo significato universale, limitandosi ad essere la morte d'un uomo buono e geniale sì ma caduto in *errore*, e non v'era quindi luogo ad abbandonarsi alla disperazione. Nel primo caso il suicidio sarebbe stato inammissibile, nel secondo ingiustificato.

Anche dal lato psicologico, la morte stessa del maestro e l'altezza della dignità morale da lui

sempre manifestata non potevano far a meno di portare al calor bianco l'amore ardente e devoto di Platone per lo scomparso, e ciò non gli lasciava la possibilità nè di dubitare della verità del suo insegnamento nè di tradirlo con un atto pusillanime di disperazione. Se non per sempre almeno per i primi tempi, l'influsso di Socrate morto doveva farsi sentire anche più forte dell'influsso di lui vivo, nella condotta del discepolo.

C'era ancora un'altra ragione psicologica per scacciare la tentazione del suicidio. Chiarirò il mio pensiero con un paragone. Nessuno crederà psicologicamente possibile che, ad esempio, un uomo fortemente attaccato agli interessi materiali si decida ad uccidersi per la morte d'una persona cara, pur se sinceramente amata, quando questa persona gli abbia lasciato morendo una ricca eredità. È ovvio che la brama d'entrare in possesso dell'eredità vincerà in lui il dolore d'aver perduto la persona cara. Platone era uomo di tutt'altra indole, ma il rapporto rimane il medesimo. Egli era attaccato agli interessi superiori dello spirito, e la morte di Socrate, oltre ad avergli inferto un gran dolore, gli aveva tramandato un ricchissimo retaggio spirituale accresciuto dal fatto stesso di quella morte. La pienezza delle forze geniali del giovane, nutrite dell'abbondante contenuto ideale della vita e della morte di Socrate, e subimate ancora dall'estrema tensione dell'amore trafitto, richiede-

va come sfogo uno sforzo creativo; tutto ciò, occupando l'anima intera di Platone, non lasciava in lui quel vuoto in cui s'annidano le decisioni disperate. E la stessa tormentosa questione, intorno all'« essere o non essere » della giustizia in questo mondo, col suo valore universale e sopraindividuale, liberava la sua mente dall'impero della stretta e sterile angoscia personale, pre-gna di decisioni disperate, aprendogli invece liberi e luminosi campi per un'azione feconda.

XVII

Allorchè Platone ebbe superato il suo pericoloso cordoglio, la morte di Socrate generò in lui una nuova concezione del mondo, quella che noi chiamiamo idealismo platonico. La prima ragione, ossia la premessa maggiore, di questa concezione era contenuta nella dottrina di Socrate; la premessa minore venne fornita dalla sua morte: il genio di Platone dedusse da esse una conclusione rimasta nascosta agli altri discepoli del maestro.

Un mondo, in cui il giusto debba morire per la sua giustizia, non è il mondo vero, autentico. C'è certamente un altro mondo in cui la verità vive. Ecco la ragione effettiva e reale della fede di Platone nell'esistenza d'un mondo delle idee, d'un regno del vero essere, distinto ed opposto al mondo apparente dei fenomeni, percepibile

dai sensi. Platone concepì il suo idealismo — ben pochi l'hanno osservato — non in base a quei ragionamenti astratti che gli servirono in seguito a chiarirlo e a dimostrarlo, ma l'attinse alla profonda esperienza interiore che contrassegnò l'inizio della sua vita.

Socrate aveva insegnato la dottrina del Bene assoluto, fondato su se stesso: Bene considerato da lui non già come opposto ma come presupposto della nostra realtà empirica. Per Platone la realtà, in cui la morte di Socrate non era una contingenza ma l'espressione della legge che la governa e la manifestazione d'una norma pratica generale, si presentò anzitutto sotto il suo aspetto negativo, come antitesi al Bene ed al vero. Prima di concepire l'opposizione dialettica e metafisica fra « il vero essere » (τὸ ὄντως ὄν) e l'esistenza apparente (γιννόμενον) ossia « il fenomeno », Platone, illuminato dalla dottrina e soprattutto dalla morte di Socrate, intuì l'opposizione *etica* fra il « come si vive » e il « come si deve vivere », fra l'ordine morale necessario e l'ordine empirico dell'organismo sociale effettivo. Anche a Platone, come ad Amleto, il mondo sembrò un giardino invaso dalle mal'erbe; ma l'origine del suo pessimismo non fu una sciagura personale, bensì l'aver constatato per esperienza che in questo mondo non v'era posto per la giustizia e per l'uomo giusto.

Agli occhi di Socrate l'ordine reale poteva es-

essere relativamente buono o relativamente cattivo a seconda che risultasse conciliabile o inconciliabile col Bene assoluto. Ma la morte stessa di Socrate aveva risolto questo problema: in modo generale e in senso negativo: l'ordine esistente s'era palesato contrario in linea di principio al Bene, e quindi essenzialmente cattivo. Ne risultava che l'uomo il quale non cercasse già il successo esteriore ad ogni costo, non un godimento fallace o un vantaggio illusorio, ma il Bene vero e la virtù, non doveva partecipare in modo attivo a siffatto ordine di cose. Da tale concezione deriva, per l'uomo che si dedichi al vero ed al Bene, se non l'impossibilità di vivere, almeno l'impossibilità d'ogni attività pratica.

Qui vediamo manifestarsi nella vita di Platone, a sua insaputa, una certa dialettica storica nel senso hegeliano. Socrate aveva rinunciato alle speculazioni teoriche sull'universo, di cui si erano occupati i suoi predecessori, e aveva fatto discendere la filosofia dal cielo sulla terra, in mezzo al consorzio umano: l'erede suo spirituale, il successore della sua gloria e del suo genio, doveva invece cominciare con l'appartarsi dalla vita e dall'attività sociale, e anticipare in certo senso l'ideale del monachismo orientale.

Il mondo giace nel Male: il corpo è prigione e sepoltura dello spirito: la società è sepolcro della sapienza e della giustizia: la vita del vero filosofo è un correre continuo verso la morte. La rinuncia agli interessi pratici imposta da queste

constatazioni non cede però il posto al vuoto, in Platone, bensì ad una vita migliore, ad una vita spirituale in cui l'intelletto si dedica alla contemplazione di quel che è Assoluto in sè. Quel Bene che Socrate aveva cercato come norma morale della vita pratica e sociale, diviene ora per Platone oggetto d'un interesse puramente speculativo e teorico: egli vi ravvisa il principio supremo dell'essere, il fulcro d'un'altro mondo, del mondo «intelligibile».

XVIII

Platone, a causa delle sue convinzioni, dovette fuggire il mondo e andare a forza profugo dalla città nativa ⁽¹⁾. Si stabilì per parecchi anni a Mègara insieme con altri Socratici, e dedicò i suoi ozî alla teoria pura, agli studi matematici, agli esercizi dialettici.

È assai probabile che il suo primo viaggio oltremare — a Cirene, in Egitto e forse pure in Asia — sia stato intrapreso da Mègara, prima cioè del ritorno ad Atene. Comunque, anche rimpatriato (cinque anni dopo la morte di Socrate), egli continuò a vivere da filosofo, lontano dagli affari pubblici. Con la valutazione pessimistica

(1) Si tratta, beninteso, di costrizione morale. Anche se non si perseguitavano giudiziariamente i seguaci di Socrate, una libera propaganda delle sue idee era impedita.

dell'attività politica, espressa nel *Gorgia*, nel *Menone*, nel *Fedone* e nel II libro della *Politica*, si accorda il carattere di alcuni altri Dialoghi che, per l'indole stessa dei problemi trattati, rendono testimonianza del distacco idealistico dal mondo che caratterizza il Platone di questo periodo. Tali sono il *Cratilo*, sulla natura della parola: il *Teeteto*, sulla conoscenza: il *Sofista*, sul rapporto fra l'ente e il non-ente: il *Parmenide*, sull'uno e il molteplice, ossia sulle idee.

Se quest'idealismo, che ha radice nell'opposizione fondamentale fra la sfera intelligibile dell'essere in sè e il flusso fallace dei fenomeni sensibili considerati come non essere — e fra essi vien compresa ogni specie d'attività pratica sia privata che pubblica —: se questa concezione d'assoluto distacco vien confrontata con le tendenze posteriori di Platone, con la sua attività riformatrice nel campo politico, con i suoi tenaci tentativi non solo di stabilire le norme della vita sociale, ma persino d'attuarle con la realizzazione d'uno stato-modello, non si può far a meno di riconoscere fra i due atteggiamenti una palese contraddizione, un abisso incolmabile. Abisso che non può essere dissimulato da certe sottigliezze dialettiche del *Sofista* e del *Parmenide*, in virtù delle quali vien concessa in certo qual modo una specie d'esistenza anche al non-essere. Verso questo mezzo-essere l'atteggiamento del filosofo permane del resto assolutamente negativo, e quindi incompatibile con qual-

siasi seria attività pratica entro un mondo che resta sempre mondo della pura illusione. A colmare un tanto abisso non erano sufficienti i meri esercizi dialettici, occorreva il possesso d'un nuovo punto d'osservazione: e questo lo troviamo infatti nei due Dialoghi centrali di Platone, che sono il *Fedro* e il *Convito*.

XIX

Non numerose ma concordi testimonianze antiche affermano che Platone, prima del suo incontro con Socrate, aveva scritto versi amorosi che poi bruciò, sconvolto dai discorsi del « sapientissimo fra gli Elleni ». Alcune poesie erotiche conservateci e tramandateci sotto il nome di Platone, se fossero autentiche, farebbero un po' di luce riguardo alla vera natura dei rapporti avuti dal filosofo con certe persone d'entrambi i sessi; e ciò è probabile anche per sè, sia dal punto di vista psicologico che da quello storico. Ma veramente interessanti non sono già queste oscure manifestazioni dell'istinto, bensì la crisi erotica che Platone attraversò consapevolmente verso la metà della sua vita e che immortalò nel *Fedro* e nel *Convito*.

Non intendo parlare qui delle circostanze esteriori o biografiche di quest'avvenimento, e ciò per molte ragioni: soprattutto perchè di sicuro non sappiamo nulla. Ma se la storia è muta

circa i particolari del segreto romanzo e ne ignora i protagonisti, ciò nondimeno i due Dialoghi suddetti accennano con sufficiente chiarezza sia al fatto stesso sia alle conseguenze che esso ebbe per Platone. Soltanto un simile fatto, che dobbiamo necessariamente presupporre anche se i suoi dettagli ci sono ignoti, può spiegare l'anima del rivolgimento avvenuto nella concezione platonica del mondo: esso solo può dar la chiave della genesi e del carattere del *Fedro* e del *Convito*. Queste due opere si distinguono nettamente, sia per le loro tinte luminose e per il loro tono festoso, sia per lo stesso argomento, da tutto il resto degli scritti platonici. Com'è possibile che il filosofo, il quale prima considerava tutte le faccende e le cure umane come non-essere ed era preoccupato solo dei ragionamenti più astratti intorno ai problemi metafisici e gnoseologici, si sia deciso a consacrare tutt'ad un tratto, senza nessun motivo esteriore, senza nessuna spinta particolare, le sue migliori opere ad un argomento che non entrava prima affatto nel suo campo visuale di filosofo, all'Amore, esponendo una nuova teoria, che non ha alcuna radice nelle sue concezioni precedenti, ma che lascerà tracce profonde e indelebili, seppure recondite, in tutto il suo ulteriore modo di pensare? Il contenuto del *Fedro* e del *Convito*, per nulla legato teoricamente, anzi incompatibile, col suo idealismo ascetico dei « due mondi », non può essere interpretato se non come una trasformazione ed

un progresso di questo idealismo, come una riforma dettata dalle esigenze imperiose di una nuova esperienza di vita. Ciò dicendo, io suppongo che questi due Dialoghi appartengano al periodo *medio* di Platone. E così pensa la maggioranza dei competenti. È vero che lo Schleiermacher ritiene che il *Fedro* sia la prima opera giovanile di Platone, senza tuttavia tentare alcuna prova di quest'asserzione. Ma un filologo contemporaneo, Costantino Ritter, stima invece possibile, per ragioni d'indole filologica da cui nessuno del resto è rimasto convinto, attribuire il *Fedro* stesso alla vecchiaia di Platone. Questi due paradossi si neutralizzano a vicenda, lasciando bene in piedi l'opinione generalmente accettata.

Alla prima conoscenza del *Fedro* e del *Convito* il lettore moderno non può non provare una certa perplessità, un certo stupore. Lo sfondo naturale dei sentimenti e dei rapporti erotici non è qui quello che la vita e la letteratura contemporanee ritengono normale. Dove noi accettiamo una sola specie di rapporti, i Greci antichi, corrotti dagli influssi asiatici, credevano lecito di ammetterne almeno tre.

Una delle odi rimasteci della poetessa Saffo di Lesbo invoca la dea che presiede all'amore così: « O tu, Afrodite immortale, dal trono variopinto! (ποικιλόθρονε) ». Appunto questa varietà di tinte, propria d'Afrodite, supposta anche da Platone, rende perplesso il lettore e l'am-

miratore moderno delle opere platoniche, assuefatto a relegare certi rapporti, non già nel campo della filosofia e della poesia, ma in quello della psichiatria da un lato e del codice penale dall'altro. Se certe anomalie sono presso di noi più svariate ancora che non nel mondo classico, tuttavia noi rimaniamo stupiti dal fatto che le principali fra queste anomalie apparissero agli Elleni, invece di deviazioni morbose, come qualcosa di naturale, anzi di preferibile a quell'unico genere di rapporti che appare a noi oggi normale.

Incolpare Platone — Platone filosofo, s'intende — di tale particolare deviamiento sarebbe però ingiusto tanto dal punto di vista storico che dottrinale. Nel constatare che l'Afrodite multiforme è un fatto legittimato dall'opinione pubblica, egli la respinge *per principio* tutt'intera, senza far distinzione fra le diverse sue forme. *Ogni* amore carnale, prescindendo dalla particolare sua forma, è tacciato dal filosofo di volgare bassezza, indegna del vero destino umano: esso non è altro che Afrodite Pandemia, cioè « popolare », a portata di tutti, senza valore alcuno, all'opposto dell'Afrodite Urania, ossia « celeste », il cui valore è immenso ed altissimo.

È vero, per l'uomo terreno entrambe le deità hanno la medesima radice, germogliano dallo stesso suolo; ma che importa ciò? Noi sappiamo che i più bei fiori e i frutti più saporiti crescono dalla sudicia terra, dal fango e dal concime. Ciò

non guasta il loro olezzo nè il loro sapore; ma neppure il concime diventa per ciò profumato, nè diventa nobile per il fatto di servire a nobili piante.

XX

Distinguere fra le varie specie di concimi organici è compito del perito in agraria. Due verità soltanto importano qui: anzitutto, che *qualsiasi* genere di simili prodotti risulta dalla decomposizione e che solo i vermi possono vivere nella putredine e nutrirsene, non già gli esseri umani: in secondo luogo, che da questo oscuro fango gli uomini possono e debbono trarre con l'opera del loro spirito fiori meravigliosi e frutti immortali di vita.

*« La luce dalle tenebre!
Potria forse la rosa
slanciarsi sorridente verso il cielo,
se nella tenebrosa
matrice della terra
non immergesse sua radice ascosa? »*

Tale è certo la legge della terra. Ma ne consegue forse che le tenebre stesse siano luce, oppure magari che la luce sia un prodotto naturale e spontaneo delle tenebre, che scaturisca senza lotta, senza pena, dalla matrice tenebrosa, senza l'azione d'un altro principio, di quello paterno a lei più congenere, senza la decisa subor-

dinazione dell'elemento inferiore all'elemento superiore?

Non invano, non per un malinteso ingenuo, al nome di Platone si suol riallacciare il concetto di quell'amore ideale, puro, sublime, ch'è detto «amor platonico». Dal limo erotico che in un momento di travaglio s'impadronì, a quel che sembra, dell'anima di Platone ma non potè a lungo assorbirla, egli seppe trarre se non i frutti vivi d'una rigenerazione spirituale, per lo meno il fiore brillante e puro della sua teoria dell'Eros. Ricordiamo questa teoria: ci sarà utile per comprendere ed apprezzare la crisi interiore avvenuta nel mezzo del cammino della vita di lui.

XXI

Sotto l'impressione della morte di Socrate, che aveva spalancato dinanzi agli occhi del discepolo tutto l'abisso del male universale, Platone, come dicemmo, aveva concepito il suo sistema d'idealismo dualistico, il quale contrappone in essenza tutta la vita terrena alla realtà vera, alla realtà che è e deve essere. Nella vita corporea quotidiana non v'è nulla di genuino e di degno dell'idea dell'essere: ciò si trova nella sua essenza puramente ideale al di là dei confini del nostro mondo: è trascendente a questo, nè v'è ponte fra i due reami. L'uomo stesso, sebbene

appartenga ad entrambi, non costituisce un legame intimo e organico che li unisca: il dualismo sopprime anche l'unità della natura umana: le due metà disparate del nostro essere sono connesse solo in modo esteriore e fortuito. Nell'uomo normale, cioè sapiente e giusto, la sua vera essenza, ch'è lo spirito contemplativo, è rivolta esclusivamente verso la luce trascendente; un tal uomo vive la sua vera vita solo nel mondo delle idee, mentre la sua apparente vita terrena, che l'accomuna agli altri uomini, somiglia più alla morte che alla vita. Allorchè questo continuo morire si chiude col rapido distacco dalla terra, il legame fortuito si spezza assolutamente e definitivamente, e lo spirito del filosofo, liberato dalla prigione della vita, scuotendone l'ultima polvere, trapassa interamente e senza volgersi indietro verso il Mondo delle Idee, per entrare in comunione con altri intelletti puri colà residenti.

Sono stato sempre colpito, leggendo il *Fedone*, in cui tale dualismo è espresso con la massima lucidità, da un passo di ingenua crudezza che bisogna mettere, ne sono certo, a conto di Platone e non di Socrate. Il sapiente che sta per morire dà ad intendere in un punto del suo discorso, e in altro punto dice esplicitamente ai discepoli piangenti, che il separarsi da essi non lo affligge affatto perchè egli spera incontrarsi e discorrere nel mondo d'oltretomba con persone

assai più interessanti ⁽¹⁾. Suppongo che se la malattia non avesse impedito a Platone di trovarsi fra questi discepoli piangenti, egli si sarebbe astenuto, non fosse che per amor proprio, dal mettere in bocca a Socrate una consolazione così poco delicata. Anche se in questo caso particolare l'idealismo dualistico avrebbe potuto manifestarsi sotto una forma più fine e graziosa, è comunque evidente che le sue linee principali erano già nettamente fissate nella mente di Platone, e risulta ben chiaro che non si trova nel suo sistema alcun punto d'appoggio logico per stabilire un legame positivo fra i due mondi opposti.

XXII

Il caposcuola dell'idealismo non trovava nessuna via di comunicazione fra la luce della verità splendente nelle altezze intelligibili e le tenebre di questo mondo immerso nell'illusione dei sensi: non trovava nessun collegamento fra la pienezza assoluta delle Idee divine e il vuoto disperato della vita mortale. Per lo meno tale collegamento non poteva stabilirsi con la ragione. Ed ecco avvenire qualche cosa di non razionale. Ecco apparire una forza intermediaria fra gli dèi e i mortali, sotto forma d'un essere che

(1) È istruttivo un raffronto con l'ultimo discorso di Cristo ai discepoli.

non è nè dio nè uomo, ma ch'è particolarmente potente, demoniaco ed eroico insieme ⁽¹⁾. Il suo nome è Eros, e il suo compito è quello di costruire il ponte fra il cielo e la terra, fra i *superi* e gli *inferi*. Non è una divinità, ma il sommo sacerdote della divinità, cioè l'*intermediario*, il costruttore del ponte. Quel fratello minore ed erede della Grecia che fu il popolo romano esprime l'identità di questi concetti con una sola parola, *pontifex*, che significa a un tempo sacerdote e costruttore del ponte: ponte che non viene gitato, ben inteso, attraverso i fiumi della terra, ma attraverso lo Stige e l'Acheronte, il Flegetonte e il Cocito. E lo stesso popolo, fedele alla sua missione universale, ha conservato la tradizione secondo la quale il vero nome della città eterna dev'esser letto nel modo sacrale e pontificale, da destra a sinistra. Allora la *forza* che tale parola designa si muta in *amore*: Roma (corrispondente in greco a Πώμη, forza, nel dialetto dorico Πώμα, forma che troviamo nel noto verso Χαίρέ μοι Πώμα θυγάτηρ Ἄρηος), se si legge secondo il primitivo uso semitico, diventa *Amor*.

Della mediazione di questo potente demone, nessuna cosa e nessun essere vivente può far a meno: in un modo o nell'altro bisogna passare per il suo ponte. Si tratta solo di sapere quale uso l'uomo farà di questo soccorso, quale

(1) Nella religione greca primitiva il valore dei vocaboli δαίμων (demone) e ἥρως (eroe) è press'a poco lo stesso.

parte dei beni celesti egli potrà introdurre attraverso il sacro ponte nella vita mortale. Ogni volta che Eros invasa un essere mortale, lo trasfigura: l'innamorato avverte in sè una nuova potenza d'infinito, accoglie un dono insospettato ed immenso. Ma con ciò comincia anche un antagonismo inevitabile, una rivalità fra le due parti, ossia le due tendenze dell'anima, la parte superiore e quella inferiore. Ognuna di esse cerca di accaparrare per sè e volgere a suo profitto la forza di Eros, per divenire generatrice feconda nella *propria* sfera e nella *propria* direzione. L'anima inferiore aspira a infinite produzioni nella sconfinatezza sensuale. Questa sconfinatezza è l'infinito negativo (« die schlechte Unendlichkeit »), l'unico accessibile alla materia trionfante: continua ripetizione di medesimi fenomeni effimeri, fame e sete perpetue senza vero appagamento, vuoto vivo che non può essere colmato, eternità senza pace di Tantalo, di Sisifo, delle Danaidi. L'anima sensuale trascina giù in basso il demone alato e copre i suoi occhi con una benda, affinchè perpetui la vita nell'ordine vacuo dei fenomeni materiali, conservi ed attui la legge dell'infinito negativo, serva di strumento alla smisuratezza dei godimenti sensuali.

Che cosa procura invece la potenza infinita dell'Eros all'anima superiore, intellettuale? L'avvierà forse verso la contemplazione del vero essere, del mondo delle idee? No, perchè questa

capacità è congenita nell'intelletto umano, per la sua propria natura, e il suo esercizio non richiede un'intervento dell'Eros: e perchè Eros stesso, per la sua natura che resta immutata anche nell'azione sull'anima superiore, è una forza non contemplativa ma creatrice e *generatrice*. In che consista, e che cosa procuri, il generare infinito dell'Eros sotto l'impero dell'anima inferiore e sensuale, è sufficientemente noto non solo agli uomini, ma anche agli animali e alle piante. Ma che cosa può egli generare nell'anima la quale si sia elevata al disopra della vita mortale? Quali sono i suoi parti, quando viene fecondata non da Apollo o da Ermete, ma proprio da Eros? È inutile cercarli nella sfera delle idee, delle pure forme divine: questa è la sfera dell'essere vero e immutabile che non ha bisogno, per cui anzi è impossibile, di nascere, essendo sempiterno. D'altra parte generare nel non-essere non conviene al semidio alato e veggente, qualora egli sia libero e non asservito all'anima inferiore fisica che gli toglie le ali e la vista. Come unico campo della sua creatività resta quel luogo d'intersezione e di contatto dei due mondi, quel confine fra entrambi, che si chiama *bellezza*.

Secondo la definizione di Platone, la vera funzione di Eros è di *generare nella bellezza*. Che cosa ciò significa? Se fosse lecito attribuire a Platone il punto di vista degli «esteti» di recentissima data, tale definizione rischierebbe di

essere intesa come etichetta pomposa per designare l'esercizio dell'arte. Una tale interpretazione non è affatto conforme al modo di pensare del nostro filosofo nelle varie epoche della sua vita. L'arte, e nemmeno tutta l'arte, anzi solo la parte elementare di essa, egli la potè riconoscere quale manifestazione secondaria e provvisoria dell'Eros, ma non già quale sua opera principale e definitiva. Dal suo stato-modello il filosofo bandisce i generi più importanti della poesia, e pure la musica, fatta eccezione per i canti guerreschi. Verso le arti plastiche non mostra mai alcun interesse. In ogni modo « generare nella bellezza » significa per lui qualche cosa di molto più importante dell'attività artistica. Ma allora che cos'è? Una risposta esplicita non si trova in nessuna parte. Nel discorso geniale di Diotima riferito da Socrate nel *Convito*, ma di fatto creato senza dubbio da Platone stesso, egli giunge all'affermazione logicamente chiara e sostanziosa che l'opera dell'Eros anche nelle anime migliori è un compito altrettanto reale quanto la procreazione animale, ma ben più alto pel suo significato, in conformità alla vera dignità dell'uomo, quale essere ragionevole, sapiente e pio. Giunto a questo punto, Platone sembra smarrire a un tratto la via e ingolfarsi in sentieri oscuri e senza uscita. La sua dottrina dell'Amore, inaudita nel mondo pagano, profonda ed audace, rimane incompiuta. Tuttavia quello che egli dà a comprendere, quando venga con-

nesso con ciò che il mondo apprese dopo di lui, ci permette di completare il discorso di Diotima, e indi capire perchè Platone l'abbia interrotto. E l'intravedere la vera causa di questa interruzione, ci rivelerà pure le conseguenze che ne derivarono per il destino ulteriore di Platone.

XXIII

Se Eros rappresenta un nesso positivo ed essenziale fra le due nature, la divina cioè e la mortale, disgiunte nell'universo e solo esteriormente collegate nell'uomo, in che cosa può estrinsecarsi l'opera sua vera e definitiva se non nel rendere la stessa natura mortale, immortale? La parte superiore dell'uomo, la sua anima razionale è immortale per sè, secondo Platone, anche senza l'aiuto dell'Eros. Il compito erotico può quindi consistere solo nel comunicare immortalità a quella parte della nostra natura che per essenza non la possiede e che viene inghiottita dalla grande fiumana del nascere e del morire della materia. Logicamente Platone avrebbe dovuto giungere a questa conclusione. Nel *Fedro* e nel *Convito* egli oppone infatti esplicitamente l'opera inferiore dell'Eros alla sua opera superiore, l'attività che egli svolge nell'uomo animale a quella che svolge nell'uomo vero cioè spirituale. Bisogna ricordare che anche nell'uomo superiore Eros non solo pensa

e contempla, ma agisce, crea, genera. Quindi anche qui egli pone il suo oggetto principale non nelle idee intelligibili, ma nella *vita umana completa*, nella sua carnale integralità, e l'antagonismo fra i due aspetti dell'Eros non è che l'opposizione fra un'interpretazione morale ed una immorale di questa vita totalitaria, a seconda delle diverse mète che l'uomo si pone nei suoi riguardi, a seconda dei diversi risultati che l'azione sua può raggiungere in una direzione o nell'altra. Se l'Eros animale, obbedendo all'istinto cieco, ha per compito di procreare senza fine una vita breve in corpi soggetti a una continua morte, l'Eros superiore deve avere per iscopo la rinascita, ossia la resurrezione della vita per l'eternità, nei corpi sottratti al processo materiale.

La lingua greca non è povera di vocaboli che significano amore, e se un maestro così grande del pensiero e della parola qual'è Platone, ragionando della più alta manifestazione della vita umana non ricorre ai termini *φιλία*, *ἀγάπη*, *στοργή* ma usa proprio il termine *Ἔρως*, cioè un'espressione che si riferisce anche alla passione inferiore e bestiale, è chiaro che il contrasto concernente l'indirizzo di questi due moti dell'anima, del moto animale (elementare) e del moto umano (spirituale) non toglie che ambedue abbiano un fondo comune, un comune oggetto, una comune materia. Infatti l'Amore quale *pathos erotico* — sia nobile sia basso — non somiglia

nè all'amore verso Dio nè a quello verso la patria e i genitori, verso i fratelli e gli amici: non somiglia alla carità: esso è essenzialmente *l'amore del corpo*, di quel che ha una carne, e può solo differire per lo scopo a cui tende. A che cosa mira propriamente l'amore del corpo? alla ripetizione incessante degli stessi processi elementari di nascita e scomparsa, al trionfo continuo ed infernale della deformità e della dissoluzione, oppure alla realizzazione nella carne della vita imperitura, della sua bellezza immortale e perenne?

Siccome Platone definisce il compito proprio di Eros come « generazione nella bellezza » è chiaro che questo compito non si risolve nella generazione fisica dei corpi mortali, ch'è spoglia di bellezza, e deve invece tendere verso la rigenerazione o resurrezione di questa vita, affinché duri in eterno. Il che Platone non proclama: egli ne tace, ma appunto per questa reticenza la sua dottrina dell'amore è un fiore bellissimo senza frutto.

XXIV

Eros è figlio di Poros e di Penia — abbondanza divina e indigenza materiale —; quand'egli sia vinto ed imprigionato dall'elemento materno, spreca invano le proprie forze in quella vuota immensità, di cui può soltanto mascherare

la laidezza e la putredine con un miraggio momentaneo di vita e di beltà; ma come opera egli, quando il principio paterno prende in lui il sopravvento sulla natura inferiore? che cosa fa l'Eros vincitore? in che cosa può consistere la sua vittoria, se non nell'atto di impedire il processo del deperimento e della decomposizione, di rafforzare la vita nelle cose effimere, di ravvivare ciò ch'è morto colla sovrabbondanza della sua potenza trionfale? La vittoria dell'intelletto è nella contemplazione pura della verità, la vittoria dell'amore nella piena resurrezione della vita.

Se Eros è realmente l'intermediario e il *pontifex*, il costruttore del ponte fra cielo, terra ed inferno, allora il suo vero scopo è la loro piena e definitiva unione. Come mai sarebbe possibile che il suo operare fosse limitato alla creazione d'una bellezza sì, ma d'una bellezza apparente e superficiale come la ornamentazione esterna d'un sepolcro, all'accensione d'un lume di vita appena momentaneo e perituro? Tale carenza sarebbe spiegabile come retaggio materno; ma non è l'Eros il figlio d'un padre pieno di risorse? E in che consistono queste risorse se non in una pienezza esuberante di vita e di bellezza? Perché dunque non largisce egli i suoi beni in piena misura a tutto ciò che n'è privo, che deve morire e marcire? La nobiltà paterna non gli permetterà di chiedere la restituzione dei propri doni.

Il compito vero dell'Amore è l'eternare realmente l'oggetto amato, il riscattarlo realmente dalla morte e dall'annientamento, il rigenerarlo per sempre nella bellezza. Il fatale fallimento erotico del filosofo dell'Amore poteva consistere solo in questo, ch'egli affrontando col pensiero tanto compito, indietreggiasse dinanzi ad esso, non si decidesse a comprenderlo e ad accettarlo fino alle sue ultime esigenze, e poi vi rinunziasse effettivamente. Dopo aver sperimentato la forza d'entrambe le forme dell'Eros, ed aver riconosciuto come pensatore la superiorità di una di esse, egli le rifiutò il premio della vittoria. S'appagò dell'immagine mentale dell'Eros vincitore, dimenticando che il valore stesso di *tale* pensiero implica necessariamente anche il dovere della sua attuazione, esige imperiosamente che non rimanga una semplice rappresentazione. Dimentico insomma della propria parola che Eros «genera *nella bellezza*» cioè nell'attuazione *tangibile* dell'idea, Platone lasciò che generasse soltanto nella contemplazione.

Donde proviene questa deficienza? Da un fatto abbastanza comune: il filosofo, pure essendosi elevato nel campo speculativo al di sopra del livello dei più, si mostrò nella vita un uomo ordinario. L'urto fra le altissime rivendicazioni e l'impotenza reale si palesa più tragico in Platone, appunto perchè egli più chiaramente degli altri era conscio delle esigenze che tali rivendi-

cazioni implicano, e più facilmente di chiunque altro avrebbe potuto superare la sua debolezza col suo genio.

XXV

L'inferno, la terra e il cielo sorvegliano con particolare attenzione l'uomo nel momento decisivo in cui Eros prende su di lui impero. Ognuna delle parti che si trovano in contesa aspira, nell'interesse della propria opera, a trarre a sè quell'eccedenza di forze spirituali e fisiche che si rivela allora nell'uomo. Non c'è dubbio che questo sia il periodo più grave della nostra vita. Esso può essere assai breve, e può anche suddividersi, ripetersi, prolungarsi per anni e decenni; ma all'ultimo nessuno scansa il problema fatale: a qual fine, a servizio di quale opera, adoperare le ali di cui Eros ci ha provvisti? Tale questione concerne la direzione generale che l'uomo sceglie per la propria vita, optando per la divinità, la cui imagine e somiglianza accetti come impronta che porterà indi innanzi nell'anima, oppure no. Di vie da scegliere se ne possono distinguere cinque principali. La prima è la via infernale, di cui faremo a meno di parlare. La seconda, meno raccapricciante, ma indegna anch'essa dell'uomo, per quanto a lui abbastanza consueta, è quella delle bestie, le quali conoscono l'Eros dal lato fisico soltanto, e agiscono come se il semplice fatto d'una certa at-

trazione sia già una giustificazione sufficiente per la soddisfazione, illimitata e senza distinzioni, dell'istinto. Siffatto atteggiamento sarebbe nella sua ingenuità perfino scusabile se non si trattasse di un essere razionale, se l'uomo che si lascia da esso trascinare non finisse col rendersi simile a certi animali che la gente ricorda a tal proposito, anche senza subire la metamorfosi postuma in cui credeva Platone. La terza via, veramente umana, dell'Eros è quella che consiste nel moderare ragionevolmente gli istinti animali, entro i limiti segnati dal bisogno di conservazione e di progresso del genere umano. Nel *matrimonio* l'uomo rinnega e respinge la sua animalità immediata, subordinandola alla norma della ragione. Senza questa sublime istituzione, come senza pane e vino, senza fuoco, senza pensiero, l'umanità potrebbe certo esistere, ma d'un'esistenza indegna dell'uomo, d'un'esistenza bestiale.

XXVI

Se per essenza l'uomo fosse *soltanto* uomo, se quelli che si chiamano « i limiti posti alla natura umana » fossero, anzichè un semplice fatto, una legge assoluta e definitiva e obbligatoria per tutti, allora il matrimonio sarebbe la via più alta dell'amore, la sola conforme all'umana dignità. Ma l'uomo si distingue dalle altre creature appunto per ciò: che egli aspira a superare

se stesso ed è in grado di farlo: egli è contrassegnato appunto da questa nobile instabilità, dalla capacità e dal desiderio d'una elevazione infinita. E sappiamo che, fin dall'inizio della storia, non tutti gli uomini furono soddisfatti dei metodi e degli schemi di vita meramente umani, e in particolare, fra tante cose conformi alle umane necessità, dell'istituzione sacra e benefica di Eros-Imeneo, che presiede, se non nella bellezza almeno nella legge, alla procreazione e all'educazione della nuova progenie, cioè alla conservazione e continuazione dell'uman genere, finchè esso abbia bisogno di *tale* continuazione. Coloro che non si appagavano di questa via legittima, facevano per lo più ritorno alle vie illegittime condannate dalla civiltà, ricadevano nella ferinità primordiale e perfino negli « abissi satanici » antidiluviani.

Certuni però, sottraendosi ai legami coniugali, tentavano onestamente di sostituir loro uno stato non già inferiore ed illegittimo, ma superiore e più rigido della legge naturale. Nella nostra elencazione, questa è la quarta via, cioè la via ascetica dell'astinenza sessuale o celibato, tendente non solo alla limitazione dell'impulso del senso ma alla totale soppressione della concupiscenza per mezzo degli sforzi inibitivi dello spirito. L'origine dell'ascetismo risale ad un'epoca storica remotissima, e se esso, malgrado la sua diffusione universale, non conseguì forse un adeguato successo pratico, ebbe certo un im-

menso valore come affermazione e come programma. È degno di nota però che il più eroico sforzo di questo tipo che la storia presenti, il monachismo cristiano, è accompagnato sin dall'inizio dall'intuizione che tale via, per quanto assai meritoria, non sia la più alta, la definitiva e sovrumana via dell'Amore.

Il monachismo stesso si considera e si chiama « stato angelico ». Il vero monaco porta in sé l'immagine e la somiglianza dell'angelo, è l'« angelo incarnato »: il più grande monaco della cristianità occidentale, S. Francesco d'Assisi, viene chiamato *pater seraphicus*. Ma dal punto di vista cristiano l'angelo non è la più alta delle creature: è inferiore all'uomo per essenza e destinazione, all'uomo — s'intende — quale deve essere e quale in certi casi eccezionali è realmente. La Rappresentante dell'umanità cristiana è riconosciuta quale Regina delle gerarchie angeliche (*Regina angelorum*), e l'apostolo Paolo ci dice che i veri cristiani saranno collegialmente giudici anche degli angeli, mentre gli angeli non giudicano gli uomini ma soltanto eseguono su di loro e presso di loro i decreti della volontà divina.

Se l'uomo è creato essenzialmente ad immagine di Dio, il portare in sé l'immagine dei servitori divini non può essere per lui che un onore temporaneo e preliminare. Gli stessi Padri della Chiesa orientale che esaltarono ed ordinarono lo stato angelico o monachismo, ritenevano co-

me metà suprema del destino umano l'unione perfetta con la Divinità, la *deificazione* dell'uomo, la sua *θέωσις* ⁽¹⁾, e non già la sua *ἀγγελωσις*.

Infatti l'ascetismo non può esser la via più eccelsa dell'Amore. Il suo scopo, nell'uomo, è quello di preservare dal caos tumultuoso e rapace delle passioni materiali la forza dell'Eros divino, di mantenerla intatta e intemerata. Preservare; ma a quale scopo? È utile, è necessaria la purificazione dell'Eros, tanto più che durante lunghi millennî di storia umana esso ha subito orribili profanazioni; ma al figlio dell'abbondanza divina non basta la sola purezza: egli vuole la pienezza delle forze per creare la vita.

Deve quindi esistere per l'uomo, oltre alle quattro vie dell'amore sopra menzionate, di cui due sono maledette e due benedette, anche una *quinta* via, la via perfetta e definitiva, dell'amore che rigenera e divinizza. Io non posso qui che indicare le condizioni fondamentali, che ne determinano il *principio* e lo *scopo*. « Creò Iddio l'uomo ad imagine sua: ad imagine di Dio lo creò, maschio e femmina li creò ». Quindi l'immagine divina che dev'essere instaurata non si riferisce alla metà cioè al sesso dell'uomo, ma all'uomo integrale, vale a dire all'unione positiva in lui del principio maschile e del principio femminile. E questo è il vero androginismo: che

(1) È parola ricorrente spesso presso S. Macario l'Egizio, S. Atanasio, S. Gregorio Nazianzeno, e altri.

non suppone nè una fusione di forme esteriori, ch'è mostruosità, nè uno sdoppiamento di personalità e di vita, ch'è imperfezione e germe di morte. Un altro germe di morte che la via suprema dell'Amore elimina, è l'opposizione fra spirito e corpo. Qui si tratta di ristabilire l'uomo integrale, e il vero principio della sua reintegrazione è un principio spirituale e corporale insieme. Ma come non è possibile che la Divinità rigeneri l'uomo corporalmente e spiritualmente senza una partecipazione dell'uomo stesso a quest'opera (la quale altrimenti si ridurrebbe a una reazione chimica o a qualche cosa di simile, ma comunque non sarebbe un'operazione umana), così è impossibile che l'uomo crei da se stesso un essere sovrumano, ciò che equivarrebbe al tentativo di sollevarsi in aria prendendosi per i propri capelli. È evidente che l'uomo può *diventare* divino solo in virtù della potenza reale della Divinità che è in eterno e non diviene, e che la via del supremo Amore che unisce in modo perfetto il principio maschile e il principio femminile, come pure il principio spirituale e il principio corporeo, è necessariamente fin dall'inizio un'unione del divino e dell'umano per azione reciproca, vale a dire: un processo teandrico.

L'amore, considerato come pathos erotico, ha sempre per proprio oggetto la corporalità. Or bene, la corporalità degna dell'Amore, cioè immortale e veramente bella, non spunta sponta-

neamente dalla terra e non cade neppure bell'e fatta dal cielo: essa si acquista con un atto eroico, spirituale e fisico ad un tempo, con un atto teandrico.

XXVII

Questi tre concetti che determinano la somma via dell'Amore, e cioè i concetti dell'androginismo, della corporeità spirituale, e della teandria, si trovano accennati, per quanto in modo assai vago, pure da Platone: il primo concetto, nel mito raccontato da Aristofane nel *Convito*: il secondo, nella definizione data nel *Fedro* della bellezza: mentre il terzo è implicito nello stesso concetto di Eros quale forza intermediaria fra la Divinità e la natura mortale, svolto nel *Convito* da Diotima. Però questi tre principî appaiono solo come fugaci fantasmi: non sono collegati in un insieme e son lungi dal servire di base reale ad una vita superiore; perciò anche la mèta di tale via, ch'è la resurrezione della natura mortale per la vita eterna, quantunque derivasse logicamente dalle premesse platoniche, rimase a Platone stesso nascosta. Il filosofo affrontò concettualmente l'opera creatrice di Eros, la concepì come un còmposito di vita (« generare nella bellezza »); ma non definì il contenuto reale di questo compito e tanto meno si preoccupò della sua attuazione.

L'Eros platonico, la cui natura e la cui missione generale son così ben descritte dal filosofo-poeta, non attuò questa sua missione, non riconciliò la terra e il cielo, col costruire fra i due un ponte reale: ei volò via verso la sfera delle speculazioni ideali, mentre il pensatore rimase quaggiù, privo anch'egli d'ogni bene reale. Su questa terra vuota, non abitata dalla Verità.

XXVIII

Platone non possedeva la potenza sconfinata dell'Eros con cui raggiungere una *rigenerazione* della propria natura o di quella altrui. Tutto rimase in realtà immutato, così com'era prima; nè il filosofo stesso s'avvicinò menomamente allo stato divino, e neanche allo stato angelico. Ma egli conservò però una parte di quell'abbondanza che il figlio di Poros ha ereditato dal padre. Platone non potè più tornare all'idealismo astratto che ignora la vita. Non invano egli aveva vissuto e meditato con tutta la forza e profondità della sua anima quel sentimento che, anche per se stesso, come stato soggettivo, è in grado di colmare, sia pure per breve tempo, l'abisso fra il mondo ideale e la realtà, e d'erigere un ponte, sia pure aereo, fra il cielo e la terra.

Il mondo qual'è, e specie la società umana, diventano per Platone oggetto non già di nega-

zione ed aborrimento, ma di vivo interesse. Il contrasto fra la realtà e le esigenze ideali rimane il medesimo, ma Platone lo considera ormai da un punto di vista totalmente diverso. Non tende più ad evadere dal male sulle cime della contemplazione, ma cerca di combatterlo praticamente, correggendo gli errori del mondo, intervenendo nelle calamità umane. E siccome all'unico soccorso radicale, attraverso una *rigenerazione* della natura umana, le sue forze non bastano, egli si limita ad un compito relativamente superficiale, a quello della *ristrutturazione* dei rapporti sociali.

Egli medita un modello della perfetta società e ne espone il progetto nei dieci libri della *Repubblica* ⁽¹⁾.

Ma, ahimè, avendo lasciato nell'animo del filosofo un nuovo desiderio, il desiderio della vita politica attiva, il perfido Eros portò via sulle sue ali quella forza creatrice senza la quale il desiderio doveva ridursi ad una sterile velleità. Per aver indietreggiato davanti al compito supremo della vita, Platone si rivelò impari anche davanti ad un compito inferiore: ad onta di

(1) Le varie parti di quest'opera sono state composte in epoche diverse, ma nel suo insieme essa appartiene indubbiamente a quel periodo della vita del filosofo di cui stiamo discorrendo, cioè al periodo che va dall'estro erotico ai tentativi politici abortiti in Sicilia.

tutti i suoi sforzi non diventò un vero riformatore politico e sociale: non già perchè il suo programma fosse troppo utopistico, ma perchè nella sua utopia mancava un vero principio di progresso, vale a dire perchè essa era inutile e non sospingeva l'umanità innanzi. Quale interesse infatti poteva suscitare la sua proposta di foggiare uno stato sul modello di Sparta anzichè di Atene, proprio quando si stava svegliando la coscienza d'un'uguale inconsistenza tanto della vita pubblica spartana che di quella ateniese? Si può trovare giusto, e ad ogni modo ingegnoso ed elegante, lo schema platonico delle tre classi sociali corrispondenti rispettivamente alle tre parti dell'anima e alle tre virtù fondamentali ⁽¹⁾. Però questo schema è così generico e formale, da poter servire facilmente da intelaiatura anche per l'ordinamento medioevale, malgrado la differenza sostanziale che corre fra il contenuto storico e morale della civiltà antica e quello della civiltà medioevale. Ma per l'appunto il contenuto morale della vita sociale non interessava Platone, e perciò dalle sue costruzioni politiche non poteva prender le mosse

(1) Ecco questa tripartizione: I. Psicologia: a) la parte razionale dell'anima; b) la parte affettiva; c) gli istinti. II. Etica: a) saggezza; b) coraggio; c) temperanza. III. Politica: a) classe dirigente; b) ceti militare; c) artigiani ed agricoltori.

nessuno sforzo di vero perfezionamento del consorzio umano. Malgrado la profondità e l'arditezzezza di singole intuizioni, il suo quadro d'una società ideale è d'una superficialità che colpisce, specialmente per la mancanza di una qualsiasi base veramente etica. Platone sembra voler legittimare ed eternare le piaghe più funeste della vita antica: la schiavitù, il dissidio fra Greci e Barbari, e la guerra contro questi ultimi quale condizione normale. S'aggiunga che vengono raccomandate, come regola e provvedimento generale, misure coercitive contro i poeti, ch'ei vuole messi al bando dallo Stato: il che di fatto nella vita delle antiche città capitava solo a mo' d'eccezione.

E più sconcertante ancora è che nei rapporti fra i sessi la comunità ideale di Platone torna alle consuetudini selvagge della vita primitiva, agli usi ferini. Abbastanza significativa, come correzione filosofica della vita sociale, è anche l'estensione del servizio militare obbligatorio alle donne, giustificata per giunta con questo argomento: come il servizio di guardare il gregge vien prestato da tutti i cani senza distinzione fra maschi e femmine, così l'obbligo di andare alla guerra deve incombere pure al sesso femminile. Su basi quali schiavitù, guerra e promiscuità dei sessi, il consesso sovrano dei filosofi è chiamato a creare, mediante sapienti sistemi educativi, uno stato ideale!

XXIX

Platone non si limita ad essere il teorico dell'ideale sociale. Egli cerca ad ogni costo d'attuare praticamente il suo progetto. Siccome i suoi principî esigono che la società modello sia retta dai filosofi, è naturale ch'egli rivolga lo sguardo verso quella scuola filosofica che fin dagli inizi aveva manifestato tendenze sociali ed esercitava un notevole influsso politico. Egli si reca quindi nella Magna Grecia (cioè nell'Italia meridionale) per prender contatto coi Pitagorici. Il primo risultato di questo viaggio fu una cognizione più esatta ed approfondita della dottrina pitagorica, il che ebbe poi ripercussione nel suo dialogo cosmologico, il *Timeo*. D'altronde il *Timeo*, come pure un'altra opera importante di quest'epoca, il *Filebo*, anche prescindendo dagli influssi pitagorici, porta tracce profonde d'una trasformazione generale del pristino idealismo, avvenuta in connessione con l'intuito dell'Eros. Non c'è più nessun accenno al contrasto assoluto dei due mondi e delle due vite: non v'è rimasta che un'opposizione relativa dei due principî che formano l'universo. Nel *Timeo* la parte principale spetta all'*Anima del Mondo*, legame ideale fra la realtà empirica e il mondo delle idee, che non è se non un altro nome o aspetto dell'Eros.

Per ciò che riguarda le intenzioni pratiche di Platone, i Pitagorici non poterono prestargli che un appoggio indiretto. La loro confraternita, indebolita e intimorita dagli assalti democratici non si arrischiava più a intraprendere azioni politiche serie: assomigliava a quella massoneria mistica che ha fiorito in Russia verso la fine del settecento e il principio dell'ottocento. I Pitagorici non furono in grado di far altro per Platone che indirizzarlo a Siracusa, alla corte del tiranno Dionisio il Maggiore, ove avevano alcune relazioni e godevano qualche influenza. Sebbene nel primitivo concetto di Platone la tirannide, cioè il potere monarchico acquistato d'arbitrio e con la violenza, fosse il peggiore di tutti i cattivi regimi, ora egli ritiene che il potere di un tiranno che si lasci docilmente guidare da un sapiente sia proprio lo strumento più adatto per instaurare la giustizia sulla terra. Dionisio il vecchio era senza dubbio un autentico e tipico tiranno, ma nei riguardi della sua docilità Platone dovette presto disilludersi. La loro dimestichezza finì infatti in questo modo: che, d'ordine del tiranno, Platone fu venduto schiavo. Lezione ben meritata, per un pensatore che nelle sue altissime speculazioni sul vero Essere e sul vero Bene aveva dimenticato questa semplicissima verità morale: che non è lecito che l'uomo divenga proprietà d'un altro uomo!

Platone non trasse profitto da questa lezione, e invece di meditare nello spirito di Socrate sulle norme essenziali d'una società moralmente sana, egli fece a due riprese il tentativo sempre vano di formarsi un tiranno docile per il suo esperimento, rivolgendosi a Dionisio il giovane successore di Dionisio il vecchio.

XXX

Deluso di Siracusa, Platone rivolge il suo pensiero a Creta, patria del sapiente Minosse: e in attesa di scoprire lì un tiranno malleabile, dedica i suoi ozî a concretare nei dodici libri delle *Leggi* gli statuti d'una futura città-modello da costruire nell'isola. Quest'ultima opera di Platone è molto significativa. A cominciare da una particolarità esteriore: sebbene l'opera sia scritta sotto forma (però non sempre rispettata) di dialogo, Socrate non solo non vi appare come al solito quale protagonista, ma non v'è ricordato neppure una volta, quasi che Platone avesse dimenticato persino la sua esistenza. E, ciò che più importa, il trattato delle *Leggi*, non solo ignora Socrate ma addirittura lo rinnega, rinnegando insieme tutta la sua filosofia. Non parlo già della poca elevatezza di cui questi libri danno prova nella loro concezione generale, della barbarie d'un diritto penale che stabilisce la

pena capitale qualificata e la persecuzione dei taumaturgi e degli esorcisti, nè della rivoltante ingiustizia di alcune disposizioni, come ad es. quella che prescrive la pena di morte per lo schiavo reo di non aver denunziato all'autorità certe infrazioni d'ordine pubblico: prescindendo da tutto ciò, l'autore rinnega espressamente e per principio Socrate e la filosofia stessa, quando escogita delle leggi per cui è passibile di pena capitale chiunque sottomette a critica o mina il prestigio delle leggi patrie, tanto in ciò che riguarda gli dèi quanto in ciò che concerne l'ordine civile.

Così il maggior discepolo di Socrate, che nella sua ricerca originale aveva preso le mosse dallo sdegno per l'assassinio legale del maestro, finisce col condividere il punto di vista di Anito e di Meleto, i quali avevano ottenuto la condanna a morte di Socrate proprio a cagione del suo atteggiamento critico di fronte all'esistente ordine religioso e civile.

Quale catastrofe profonda e tragica, quale terribile caduta morale! L'autore dell'*Apologia*, del *Gorgia*, del *Fedone*, dopo un culto professato per mezzo secolo verso il sapiente e il giusto messo a morte dalla legge, ammette e sostiene apertamente nelle sue *Leggi* quel medesimo principio della fede cieca, schiava e menzognera che aveva ucciso il padre della parte migliore dell'anima sua.

* * *

La morte di Socrate con tutta la sua tragicità: il problema tormentoso di sapere se valga la pena di vivere dopo che la verità del Bene è stata legalmente immolata nella sua migliore incarnazione: la risoluzione di cercare il vero senso della vita in un altro mondo ideale, opposto a questo mondo del male e dell'inganno: la scoperta dell'Eros sacro, costruttore d'un ponte fra i due mondi, annunziatore della loro unione, e del compito della salvezza e della rigenerazione: poi una rinunzia impotente a tale compito: la sostituzione di esso con un compito minore, della trasformazione della società mediante istituzioni politiche dettate dalla sapienza e attuate da un tiranno docile: finalmente, sotto il pretesto di rimediare al male, una sanzione solenne di questo stesso male e persino della medesima manifestazione di esso che cagionò un giorno la condanna a morte del giusto: ecco una tragedia di cui non conosco l'uguale nella storia *umana*, tanto è dolorosa e significativa!

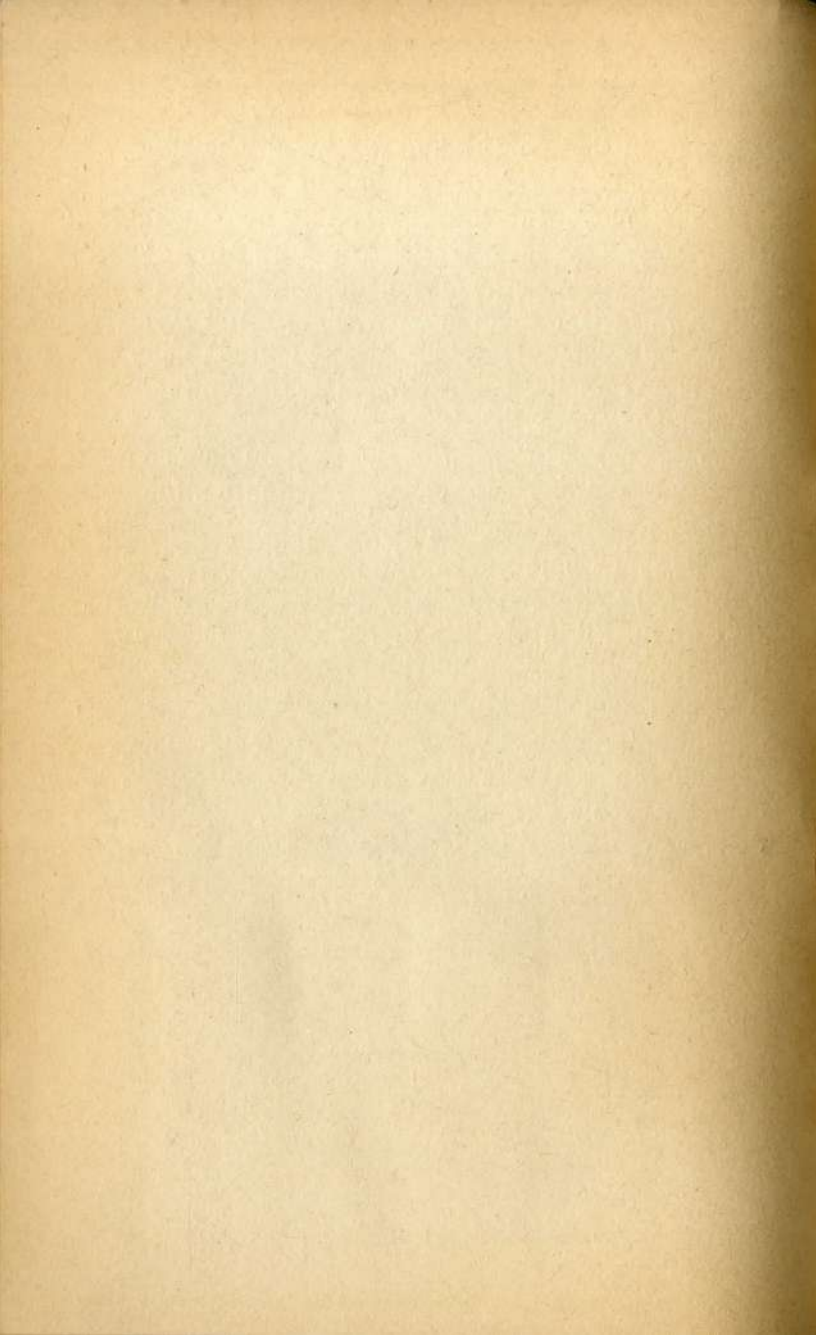
Se Socrate aveva fatto scendere la filosofia dal cielo sulla terra e l'aveva affidata alle mani degli uomini, il suo più geniale discepolo la staccò di nuovo dalla terra, la sollevò a vertiginose altezze al di sopra dell'umanità, per poi di lassù riprecipitarla nell'abisso, tra il fango e le immondizie della vita terrena. Meno male che la

coppa della sapienza non è d'argilla! In frantumi andarono soltanto i progetti politici del filosofo e le costruzioni non degne di lui; ma i pensieri dei suoi giorni migliori rimasero intatti. Il giudizio della posterità fu verso di lui non solo equo, ma misericordioso. Si riconosce Platone nel *Fedone*, nel *Fedro*, nel *Teeteto*, nel *Convito*, nel *Filebo*, nel *Timeo*, come pure nei migliori capitoli della *Repubblica*: gli si perdona il suo comunismo brutale quale fortuita aberrazione del grandissimo intelletto — quandoque bonus dormitat et Plato —; mentre le sue *Leggi* non si leggono più se non nel ristretto cerchio degli eruditi.

Non è un mero caso però se fra tante cattive opere dell'antichità fortunatamente scomparse le *Leggi* di Platone ci furono tramandate nella loro integrità. Quest'opera è anzitutto importante dal punto di vista storico ed estetico, poiché la rinunzia all'ideale socratico e il rinnegamento di Socrate ivi immortalato conferiscono al dramma della vita di Platone un epilogo tragico, possente quanto il suo preambolo. In secondo luogo questa testimonianza della caduta profonda di Platone è importante per la comprensione della sua personalità. Si racconta ch'egli fosse chiamato Platone (il suo vero nome sarebbe stato Aristocle) a causa della larghezza del suo volto (*πλατύς*), oppure, secondo altri, per la larghezza del suo spirito. La sua tastiera spirituale era effettivamente assai estesa, ed egli l'ha

percorsa tutta, fino ai suoni più bassi, che sono quelli toccati nell'ultima opera sua.

E diciamo anche questo: con la sua nobile morte Socrate aveva esaurito la forza morale della sapienza puramente umana, ne aveva raggiunto gli estremi confini. Per andare più oltre e più in alto, per superare Socrate, non già nella speculazione e nell'aspirazione astratta, ma nell'eroismo dell'atto morale, occorreva un essere sovrumano. Più in alto di Socrate, il quale e con la parola e con l'esempio aveva insegnato all'uomo la morte degna dell'uomo, non poteva ascendere se non Colui che avesse il potere di risorgere per la vita eterna. L'infermità e la caduta del « divino » Platone sono edificanti e significative, perchè palesano ed illustrano l'impossibilità che l'uomo raggiunga da sè la mèta a cui è destinato, che diventi cioè veramente *superuomo* solo in virtù del suo intelletto, del suo genio, della sua volontà: esse attestano la necessità della venuta del vero *Dio-Uomo*.



I N D I C E

<i>PREFAZIONE</i>	<i>Pag.</i>	III
IL SIGNIFICATO DELL'AMORE »		1
IL DRAMMA DELLA VITA DI PLATONE »		105

FINITO DI STAMPARE
IL 27 SETTEMBRE 1938-XVI

