

FILOSOFIA ANTICUA

LEONE CHESTOV B/III.605

ORIENTAMENTI

XV

Collezione diretta da Enrico Castelli

PARMENIDE
INCATENATO

Traduzione di
E. VALENZIANI



MILANO

FRATELLI BOCCA - EDITORI

1944

1180

BIBLIOTECA FATONE
SECCION DE ESTUDIOS DE FILOSOFIA ORIENTAL
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

A V V E R T E N Z A

Il « Parmenide incatenato » (Le sorgenti delle verità metafisiche) appartiene alla raccolta di scritti di filosofia religiosa « *Atene e Gerusalemme* », che videro la luce nel 1938.

Per la presentazione del pensiero di Chestov, rimandiamo ai due studi di Augusto Del Noce, prefazioni ai saggi dello stesso autore, pubblicati nella presente collezione: *Il sapere e la libertà* e *Concupiscentia irresistibilis*.

I

Noi viviamo circondati da una infinita moltitudine di misteri. Ma per quanto enigmatici siano i misteri che circondano l'essere, la cosa più enigmatica e più conturbante è che il mistero esiste in generale, è che noi siamo definitivamente e per sempre tagliati fuori dalle sorgenti e dai principî della vita. E' questa, di tutte le cose di cui siamo testimoni quaggiù, evidentemente la più assurda, la più insensata, la più terribile, quasi antinaturale, che ci spinge irresistibilmente a pensare che o c'è qualche cosa che non va nell'universo, oppure la maniera con la quale cerchiamo la verità e le esigenze che le attribuiamo sono errate fin dalle radici. Qualunque sia la nostra definizione della verità, noi non possiamo mai rinunciare alla *chiarezza e distinzione* di Descartes.

Dunque la realtà non ci mostra che un mistero eterno, impenetrabile, come se anche prima della creazione del mondo qualcuno aves-

se vietato una volta per tutte all'uomo di raggiungere quello che per lui è la meta più necessaria e importante. Quel che noi chiamiamo verità, quel che noi otteniamo per mezzo del pensiero si trova ad essere in un certo senso incommensurabile, non solo nei riguardi del mondo esterno dove ci hanno immerso fin dalla nascita, ma anche per la nostra propria esperienza intima. Abbiamo le scienze, e anche la Scienza, se volete, che cresce e si sviluppa a vista d'occhio. Sappiamo molte cose e il nostro sapere è un sapere « chiaro e distinto ». La scienza contempla con legittimo orgoglio le sue immense conquiste e ha il diritto di sperare che nessuno potrà mai arrestare la sua marcia trionfale.

Nessuno mette in dubbio, né può mettere in dubbio, l'enorme importanza delle scienze. Se Aristotele e il suo scolaro Alessandro Magno resuscitassero, crederebbero di trovarsi nel regno degli dèi e non in quello degli uomini. Ad Aristotele non basterebbero dieci vite per assimilare tutte le conoscenze che si sono accumulate sulla terra dopo la sua morte, e Alessandro potrebbe forse realizzare il suo sogno e conquistare il mondo. Il *clare et distincte* ha giustificato tutte le speranze riposte in esso. Ma

la nebbia del mistero primordiale non si è dissipata. Si è piuttosto infittita. Platone non avrebbe da cambiare una parola al mito della caverna. La nostra scienza non avrebbe risposta da dare alla sua angoscia e alla sua inquietudine. Alla luce delle nostre scienze positive, il mondo sarebbe sempre per lui un nero e lugubre sotterraneo e noi saremmo sempre per lui prigionieri incatenati. Dovrebbe di nuovo fare sforzi sovrumani « come in una battaglia » (ὡσπερ ἐν μάχῃ) per aprirsi un cammino attraverso le verità create dalle scienze che ὄνσειρώπτοις μὲν περὶ τὸ ὄν, ὕπαρ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς ἰδεῖν, sognano ciò che è, ma non possono vederlo in realtà (Repubblica, 534 c, 533 c). Insomma, Aristotele avrebbe benedetto il nostro sapere, ma Platone l'avrebbe maledetto. E reciprocamente la nostra epoca avrebbe accolto a braccia aperte Aristotele e si sarebbe risolutamente allontanata da Platone.

Ma a questo punto può venir formulata una domanda: qual'è la forza e il potere delle benedizioni e delle maledizioni degli uomini, anche se questi uomini sono giganti come Platone e Aristotele? La verità diventa forse più vera se Aristotele la benedice, o diventa errore se Platone la maledice? E' forse concesso agli

uomini di giudicare le verità, di decidere della sorte delle verità? Al contrario, sono le verità che giudicano gli uomini e decidono della loro sorte, e non gli uomini che dispongono delle verità. Gli uomini, grandi e piccoli, nascono e muoiono, appaiono e scompaiono, ma le verità restano. Quando nessuno ancora aveva incominciato a pensare, a cercare, le verità che più tardi si sono rivelate agli uomini, esistevano già. E quando gli uomini non esisteranno più sulla faccia della terra o avranno perduto la facoltà di pensare, le verità rimarranno.

E' questo il punto di partenza di Aristotele che diceva che Parmenide era « costretto (*ἀναγκάζομενος*, a seguire i fenomeni ». Un'altra volta parlando dello stesso Parmenide e di altri filosofi greci, scrive: *ὑπ' αὐτῆς ἀληθείας ἀναγκάζομενοι* il che vuol dire: costretti dalla stessa verità. (Met. 984 b 1). Aristotele lo sapeva con sicurezza: la verità ha il potere di forzare, costringere gli uomini, tutti gli uomini indifferentemente, il grande Parmenide e il grande Alessandro, lo schiavo ignorato di Parmenide e l'ultimo dei palafrenieri di Alessandro. Perché è la verità che ha potere su Parmenide e Alessandro e non sono Parmenide e Alessandro ad aver potere sulla verità?

E' questa una domanda che Aristotele non si fa. Se qualcuno gliela avesse fatta, non avrebbe capito e avrebbe risposto che la domanda era insensata e assurda, che certe cose si possono dire ma non si possono pensare. E questo non perchè fosse un essere insensibile, indifferente a tutto, per cui tutto era come se fosse niente, un essere che avrebbe potuto dire di sé stesso, come Amleto: « Sono una colomba per il mio coraggio, in me non v'è fiele e l'offesa non mi riesce amara ». Per Aristotele « l'offesa è amara ». In un altro punto della Metafisica dice che è duro inchinarsi di fronte alla necessità: *τὸ γὰρ βίαιον ἀναγκάϊον λέγεται* (tutto ciò che costringe, forza, si chiama necessario), e per questo offende, come dice Evieno: « Ogni costrizione fa male e offende ». E la costrizione è una necessità, per questo Sofocle dice: « Una forza invincibile mi costringe ad agire così ». Aristotele lo vediamo dunque ferito e offeso dalla necessità ineluttabile. Ma sa fermamente, come aggiunge subito dopo, che *ἡ ἀνάγκη ἀμετάπειστοντι εἶναι* cioè: « la necessità non si lascia convincere ». E poiché non si lascia convincere ed è invincibile bisogna dunque sottomettersi, anche se è du-

ro e offensivo: sottomettersi e rinunciare a una lotta inutile, ἀνάγκη στήναι, bisogna fermarsi.

Da dove viene questo « bisogna fermarsi »? Questione di capitale importanza, che comprende l'alfa e l'omega della filosofia. La necessità non si lascia convincere, non ascolta neppure. L'offesa grida verso il cielo e non c'è più nessuno quaggiù a cui ricorrere. E' vero che in certi casi, anche molto spesso, l'offeso grida e protesta e finisce per tacere: gli uomini dimenticano i dolori e le perdite più crudeli. Ma ci sono offese che non possono essere dimenticate. « Che la lingua mi rimanga attaccata al palato se io ti dimentico, Gerusalemme! » Da duemila anni lo ripetiamo tutti insieme al salmista. Il salmista non sapeva che la necessità non si lascia convincere, che non ascolta le preghiere, non sente nulla e non teme nulla? Non sapeva che la sua voce non era e non poteva essere che una voce nel deserto? Certamente lo sapeva, lo sapeva quanto Aristotele, ma senza dubbio possedeva qualche altra cosa in più del sapere.

Quando l'uomo sente un'offesa profondamente come la sentiva il salmista, il suo pensiero subisce nella sua stessa essenza delle incomprendibili e misteriose trasformazioni, in

modo inatteso. Non può dimenticare Gerusalemme, ma dimentica il potere della necessità, l'onnipotenza di questo nemico, così terribilmente armato, non si sa da chi, né quando, né perchè; e senza pensare all'avvenire intraprende con questo nemico un ultimo e terribile combattimento. Dev'essere certamente questo il senso delle parole di Plotino: ἀγὼν μέγιστος καὶ ἔσχατος ταῖς ψυχαῖς πρόκειται (una grande e ultima lotta si appresta per le anime umane). E hanno lo stesso significato le parole di Platone: πάντα γὰρ τολμητέον, τι εἰ ἐπιχειρήσῃμεν ἀναισχυντεῖν (se dobbiamo tutto osare, perchè non sfidare ogni vergogna? (*Teeteto*, 196 D). L'uomo non si decide a entrare in lotta con l'onnipotente necessità altro che quando si risveglia in lui il sentimento che lo fa pronto a tutto osare senza arrestarsi davanti a nulla. Nulla può giustificare tale ardire infinito, estrema espressione della spudoratezza. Basta consultare l'*Etica* di Aristotele per esserne convinti. Tutte le virtù sono da lui poste nella zona mediana dell'essere, e tutto quel che sorpassa i limiti della media è testimonianza di depravazione e di vizio. Il « bisogna fermarsi » regna nella sua *Etica* come nella sua *Metafisica*. La sua ultima parola è la benedizione del-

la necessità e la glorificazione dello spirito che si è sottomesso alla necessità.

Non solamente il bene, ma anche la verità vuole l'uomo in ginocchio. Chi ha letto il dodicesimo libro (soprattutto l'ultimo capitolo) della *Metafisica* e il nono e il decimo libro dell'*Etica*, sa con quale devozione Aristotele pregava davanti alla necessità che non si lascia convincere e che lui non aveva la forza di vincere. Quel che l'irritava di più, o piuttosto lo inquietava, in Platone, era il coraggio, o meglio, per adoperare le sue parole, l'ardire e la spudoratezza che gli suggerivano che quelli che adorano la necessità sognano la realtà senza poterla afferrare. Le parole di Platone sembravano ad Aristotele fittizie, fantastiche, scientemente provocanti. Ma come fare per far star zitto Platone? Come costringerlo, non solo a sottomettersi alla necessità nel mondo visibile ed empirico, ma a renderle anche in pensiero gli onori ai quali ha diritto, secondo la convinzione di Aristotele? La necessità è la necessità non per quelli che dormono, ma per quelli che vegliano. E quelli che vegliano, vedendo la necessità, vedono l'essere reale, mentre Platone col suo ardire e la sua spudoratezza ci allontana dall'essere reale e ci conduce

nel regno del fantastico, dell'irreale, dell'illusorio e, quindi, del falso. Non bisogna arrestarsi davanti a nulla per spegnere definitivamente nell'uomo quella sete di libertà che ha trovato la sua espressione nell'opera di Platone. La Necessità è invincibile. La verità è, per la sua stessa essenza e natura, una verità che costringe ed è nella sottomissione alla verità che costringe che risiede l'origine di tutte le virtù umane. « Costretti dalla stessa verità », Parmenide, Eraclito, Anassagora compirono la loro opera. E' stato sempre così e così sarà sempre. Deve essere così. Non è il grande Parmenide che comanda alla verità, è la verità che regna su Parmenide. Impossibile rifiutare di obbedire alla verità che costringe. Anzi è impossibile non benedirlo, qualunque sia la cosa alla quale essa ci costringe. E' in ciò che risiede la suprema saggezza, umana e divina, e il compito della filosofia consiste nell'insegnare agli uomini a sottomettersi con gioia alla necessità che nulla ode ed è a tutto indifferente.

II

Qui bisogna fermarsi e fare una domanda: perchè la verità che costringe ha bisogno della benedizione degli uomini? Perchè Aristotele è tanto preoccupato di ottenere per la sua ἀνάγκη la benedizione degli uomini? Non può essa fare a meno di questa benedizione? Se non sente ragione, sarà forse più sensibile alle lodi? Nessuno dubita che la necessità che costringe ascolta poco le lodi quanto le preghiere o le maledizioni. Le pietre del deserto non hanno mai risposto *amen* alle prediche ispirate dei santi. Ma non è necessario che lo facciano. Necessario è che i santi cantino osanna al silenzio delle pietre (come le pietre, la Necessità non è forse indifferente a tutto?).

Basta che io ricordi a questo proposito i capitoli già indicati della *Metafisica* e dell'*Etica* di Aristotele, il gran sacerdote della chiesa visibile e invisibile degli uomini pensanti. Si esige da noi, non solo la sottomissione alla neces-

sità, ma l'adorazione: tale sempre fu e tale è tuttora il compito fondamentale della filosofia. Non basta che il filosofo riconosca la forza e il potere di tale o tal'altro ordine di cose; sa (e teme: principio di ogni conoscenza è il timore) che questa forza empirica, cioè la forza che si manifesta anche costringendo l'uomo una volta sola, può essere sostituita da un'altra forza che agirà in un senso differente. Anche lo scienziato, che si rifiuta di filosofare non ha in fin dei conti nessun bisogno dei fatti: i fatti di per se stessi non danno nulla e non dicono nulla. Non c'è mai stato un vero empirismo degli uomini di scienza, come non c'è mai stato vero materialismo. Qual'è lo scienziato che studia i fatti? Chi vorrà prendere in osservazione quella goccia d'acqua sospesa al filo del telegrafo, o l'altra che scivola sul vetro della finestra? Non hanno mai interessato gli scienziati e non potevano interessarli. Lo scienziato ha bisogno di sapere che cos'è la goccia di acqua in generale. Se nel suo laboratorio scompone nei suoi elementi costitutivi l'acqua del ruscello, non è per studiare o per conoscere quel che ha tra le mani e sotto gli occhi in quel momento, ma per avere il diritto di giudicare qualsiasi acqua che avrà occasione di vedere o

anche che non vedrà mai, quella che nessuno ha mai visto e mai vedrà, perfino quella che esisteva quando non c'era sulla terra un solo essere cosciente, nessun essere vivente.

L'uomo di scienza che lo sappia o no (evidentemente la maggior parte delle volte non lo sa), che lo voglia o no (di solito non lo vuole), è necessariamente un realista nel senso medioevale della parola. Si distingue dal filosofo solo per questo: che il filosofo deve, in più del resto, spiegare e giustificare il realismo pratico della scienza. In maniera generale si può dire che, siccome l'empirismo non è che un tentativo fallito di giustificazione filosofica dei metodi scientifici (cioè realisti) di ricerca della verità, il suo compito di fatto si è sempre ridotto alla distruzione dei principi sui quali si basava. Bisogna scegliere: se vuoi essere un empirico devi rinunciare alla speranza di fondare la conoscenza scientifica su basi solide; se vuoi avere una scienza solidamente stabilita, devi metterla sotto la protezione dell'idea di necessità e riconoscere per di più questa idea come primordiale, iniziale, senza principio e, per conseguenza, senza fine, cioè dotarla dei vantaggi e delle qualità che gli uomini accordano generalmente all'Essere Supremo. Così, come ab-

biamo visto, ha fatto Aristotele che merita dunque d'esser consacrato papa o gran sacerdote di tutti gli uomini che pensano scientificamente.

Kant senza dubbio non esagerava i meriti di Hume, quando scriveva nei suoi *Prolegomeni* che dall'origine della filosofia in poi mai era stata scoperta una verità importante come quella che aveva scoperto Hume. Come se i suoi occhi si fossero dissuggellati, Hume aveva visto che i legami « necessari » stabiliti tra i fenomeni dagli uomini, non sono che rapporti di fatto, che non c'è « necessità » nel mondo, e che quelli che parlano della necessità *δνειρώπτουσι περὶ τὸ ὄν* « non fanno che sognare di quel che esiste senza che sia dato loro di vederlo in realtà ».

Hume era un uomo troppo equilibrato e che, inoltre, teneva troppo al suo equilibrio per poter apprezzare e utilizzare la grande scoperta che aveva fatto. Volendo, si può dire altrettanto di tutti gli uomini i cui occhi si sono dissuggellati e che sono stati ammessi a contemplare cose straordinarie: il sole della verità accieca col suo splendore gli abitanti del regno dell'ombra. Hume ha finito per restituire alla necessità quasi tutti i suoi diritti sovrani; ma non potendo sopportare quel « quasi » che nessuno

notava, Kant portò a compimento la sua opera copernicana e diresse di nuovo il nostro pensiero sulla strada sicura e regale (*königlicher und sicherer Weg*) che da secoli seguono le matematiche.

L'improvvisa scoperta di Hume aveva risvegliato Kant dal sonno dommatico in cui era immerso. Ma forse è concesso agli uomini di vegliare sulla terra? Ma forse φύσις ἀγρυπνος, la natura che non dorme, per adoperare i termini di Plotino (*Enn.* II 5, 3) è lo stato naturale dell'uomo? D'altra parte « sognare nel sogno o nella realtà, non vuol dire prendere ciò che rassomiglia (alla realtà), non per quello che rassomiglia (alla realtà), ma per quella realtà alla quale rassomiglia »? (Platone, *Repubblica*, 476 C). La necessità rassomiglia come due gocce d'acqua a ciò che realmente esiste, ma non sembra esistere realmente che per colui che sogna.

Il « quasi » appena percettibile di Hume avrebbe potuto essere di utilità immensa all'umanità che pensa e che cerca, se fosse stato conservato nella forma sotto la quale apparve per la prima volta al filosofo scozzese. Ma Hume ebbe lui stesso paura di quel che aveva visto e si affrettò a buttarci sopra tutto quel che

aveva a portata di mano per non averlo più sotto gli occhi. Kant trovò che non bastava ancora e portò il « quasi » di Hume fuori dei limiti dei giudizi sintetici a priori nel mondo noumenale, coè inaccessibile, senza rapporto con noi e senza utilità per noi, delle cose in sè (*Ding an sich*). L'urto ricevuto da Hume risvegliò dal suo sonno il grande filosofo di Königsberg. Ma Kant comprese la sua missione e il suo destino nel senso che doveva a ogni costo difendersi e difendere gli altri dall'eventualità di urti improvvisi e brutali che interrompono la calma della nostra veglia sonnolenta e creò la sua filosofia critica. Insieme al « quasi » di Hume, tutta la metafisica fu portata fuori dei limiti dei giudizi sintetici a priori che da Kant in poi hanno ereditato tutti i diritti della vecchia necessità e che da un secolo e mezzo garantiscono all'umanità europea il sonno pacifico e la fede in se stessa.

E' probabile che il pensiero più intollerabile e più angoscioso per Aristotele sia stato questo: la nostra vita terrestre non è la vita ultima, definitiva, veramente reale; il risveglio è possibile, sia pure in misura ridotta, un risveglio simile a quello che conosciamo quando usciamo dal sonno. Quando combatteva le

« idee » di Platone cercava soprattutto di sbarazzarsi di questa eventualità peggiore di un incubo per lui. La sua paura era in un certo senso legittima, come legittima era l'inquietudine di Kant quando Hume col suo « quasi » l'aveva risvegliato dalla sua sonnolenza dogmatica. L'ὄνειδος (essi sognano) di Platone come la negazione fatta da Hume dei legami necessari tra i fenomeni, corrodono le basi stesse del pensiero umano. Nulla è impossibile, tutto quel che si vuole può derivare da tutto quel che si vuole, e il principio di contraddizione, che Aristotele voleva considerare come βεβιωτάτη τῶν ἀρχῶν (il più incrollabile dei principi), comincia a vacillare, rivelando allo spirito umano terrorizzato il regno dell'arbitrario assoluto che minaccia di annientare il mondo e il pensiero che cerca di conoscere questo mondo; εἶναι καὶ νοεῖν (l'essere e il pensare) diventano dei fantasmi. Come ha potuto permettersi Platone di parlare della sua caverna? Come ha potuto immaginarla? Come ha potuto Hume negare i diritti della Necessità? E l'umanità non deve riconoscenza eterna ad Aristotele e a Kant, il primo che mise fine, con la sua critica severa e con le sue grida di sdegno, alle tendenze fantastiche del suo

maestro; il secondo che ricondusse il nostro pensiero nella sua carreggiata naturale con la dottrina dei giudizi a priori?

Non c'è che una sola risposta a queste domande. Aristotele è il fondatore, non solo delle scienze positive, ma anche della filosofia positiva. Non per nulla il Medio Evo vedeva in lui la sola guida attraverso il labirinto della vita e non osava senza di lui aprire i libri dell'Antico e del Nuovo Testamento, che forse non erano neppure scritti per lui. La nuova filosofia ha sempre seguito e continua a seguire le vie da lui tracciate. Lo stesso si può dire di Kant: ha dominato lo spirito inquieto del dubbio e l'ha obbligato a chinare il capo ribelle davanti il viso angelico dell'universale e del necessario.

La necessità ha avuto la sua giustificazione, della quale del resto non aveva bisogno. I santi della scienza, come gli scienziati comuni, glorificano la necessità, malgrado che essa sia indifferente alle lodi come al biasimo. Solo i cattivi o i pazzi possono dubitare dei suoi sovrani diritti. Ma questa giustificazione umana ha forse reso la necessità più vigorosa e più forte? Oppure bisogna impostare differentemente la questione: la sua forza non viene dal fatto che

gli uomini l'hanno presa sotto la loro protezione e l'hanno circondata di un muro impenetrabile, di formule magiche d'incantesimo foggiate da secoli?

III

Malgrado che non fosse un pensatore originale, Seneca riusciva a volte, come si sa, a rendere il pensiero degli altri. L'argomento dei capitoli precedenti è stato da lui formulato in poche parole divenute celebri: *Ipse omnium conditor et rector... semper paret, semel iussit*. Così pensava Seneca, così pensavano gli Antichi, così pensiamo tutti. Dio ha comandato una sola volta e poi, lui e tutti gli uomini dopo di lui, non comandano più, ma obbediscono. Ha comandato molto tempo fa, un infinito tempo fa, in modo che Lui stesso ha dimenticato quando e in quali circostanze si è prodotto questo avvenimento unico nel suo genere e assurdo e quindi antinaturale. Forse, essendosi abituato a questa esistenza passiva e sottomessa, Dio ha disimparato a comandare. Non fa che

obbedire. In altre parole, la volontà di agire che ha manifestato una volta ha esaurito per sempre la sua energia creatrice e ora è condannato, come il mondo da Lui creato, ad eseguire le sue proprie prescrizioni che neppur Lui può contravvenire. O meglio: il creatore del mondo si è sottomesso a quella Necessità che aveva creato e che, senza cercarlo, né augurarselo, è diventata la sovrana dell'universo.

Ripeto, la formula di Seneca gli appartiene senza contestazione, ma il pensiero che esprime non è suo. Così pensavano e così continuano a pensare tutti gli uomini colti di tutti i paesi. Perché pensano così? Sono stati testimoni della creazione del mondo, oppure il creatore ha rivelato il mistero a uno di essi? Nessuno è stato spettatore della creazione del mondo, nessuno può vantarsi di avere un'intimità particolare col creatore. Il pensiero espresso da Seneca ha sedotto gli uomini perché il momento misterioso e inconcepibile del *iubere* si è trovato respinto nell'eternità del passato ed è stato dichiarato unico (*semel iussit*), mentre per l'uso di tutti i giorni è stato scelto il *parere* che sembra essere il destino comprensibile, normale, naturale, non solo della creatura, ma anche del creatore. Seneca ha ragione: nel pa-

rere tutto è comprensibile e chiaro per tutti e, per conseguenza, naturale. Mentre nel *iubere* tutto è misterioso, arbitrario e, di conseguenza, fantastico, eternamente inconcepibile e misterioso. Se fosse stato possibile, Seneca e quelli che hanno insegnato a Seneca a pensare avrebbero preferito non ricordarsi neppure del misterioso *iubere*.

Nessuno mai ha comandato, tutti sempre hanno obbedito. Non c'è mai stato niente di soprannaturale e di misterioso né nei tempi lontani, né nei giorni nostri. Tutto fu sempre chiaro e naturale. E lo scopo della filosofia è dunque di rafforzare e di sostenere la Necessità con tutti i mezzi che ha a disposizione. Ma quali sono questi mezzi? Non è dato ai mortali di cambiare nulla alla natura della Necessità, di accrescerla o di fortificarla nel suo essere. Non rimane dunque che una sola cosa da fare: convincere gli uomini con ragionamenti o con incantesimi che da una parte la Necessità è onnipotente, che non serve a nulla combatterla, e dall'altra che è di origine divina (per questo c'è il *semel iussit*), che è empio e immorale rifiutarle obbedienza. Lo stesso Seneca è inesauribile nella glorificazione di Dio che ha disimparato a comandare e degli uo-

mini che fanno mostra di una sottomissione infinita. *Non pareo Deo, sed assentior animo illum, non quia necessarium est sequor.* Non obbedisco a Dio, lo accetto, lo seguo con tutta l'anima mia, e non perchè è necessario. O meglio nella traduzione celebre delle parole dello stoico Cleante, che anche Cicerone ammirava: *fata volentem ducunt, nolentem trahunt.* Centinaia di pagine di Seneca e di Cicerone potrebbero esser citate, piene di riflessioni di questo genere.

Si dirà che Seneca come Cleante, sul quale si appoggia Seneca, esprimono le idee della scuola stoica, che non abbiamo il diritto parlando di Aristotele di riferirci agli stoici, la cui mente limitata era già conosciuta dagli antichi. Ma credo che Dilthey era nel vero quando confessava francamente che i tempi moderni hanno ricevuto la filosofia antica da Cicerone e da Seneca e che è con gli occhi di questi che noi vediamo gli antichi. E' ancora più esatto dire che la ristretta filosofia degli stoici e la logica semplicista dei cinici ci rivelano a volte l'essenza del pensiero antico (e del nostro) molto meglio che le opere di Platone e di Aristotele. Gli stoici vengono considerati con una condiscendenza sprezzante, ma non è possibi-

le immaginare cosa sarebbe stato il pensiero europeo se le idee seminate dagli stoici nel mondo non avessero prodotto una messe così abbondante. Gli stoici erano solo troppo sinceri a volte, e molte idee sono ammesse solo se acconsentono a non mostrare il loro vero volto e a rinnegarlo quando è necessario. Cam che si voltava indietro per guardare la nudità del padre, è stato messo alla gogna dalla storia. Ma quanti si sono voltati e a nessuno è venuto in mente di biasimarli. Voltarsi, riflettere, *besinnen*, è considerata una cosa delle più onorevoli; tutta la filosofia di Hegel si riduce, insomma, a voltarsi indietro. Mi si dirà che la nudità del padre non lo interessava. Risponderò che guardava nudità che è ancora più criminale contemplare che quella del proprio padre. Ma Hegel sapeva quel che si può dire e quel che si deve tacere. Questa conoscenza era estranea agli stoici e ancor di più ai cinici.

L'errore dei cinici proveniva dal fatto che essi avevano una fiducia assoluta nella ragione umana che si volta indietro a guardare. Altri, quasi tutti, soprattutto i filosofi, hanno commesso lo stesso sbaglio. Chi è colui che non ha fiducia nella ragione? Ma gli altri sapevano serbar per loro stessi la maggior parte di ciò

che avevano ricevuto quale ricompensa per la loro fiducia assoluta nella ragione, e vengono glorificati come saggi, mentre i cinici vengono chiamati « cani ». Al terzo figlio di Noè, ai cinici e in parte agli stoici non viene rimproverato di voltarsi indietro e di guardare la verità « nuda »; è permesso e vengono anche incoraggiati. Quel che non viene loro perdonato è di chiamare le cose col loro nome, dire che si voltano indietro quando si voltano indietro, che la nudità è la nudità. Beati coloro che guardano indietro e tacciono; beati coloro che vedono ma nascondono quello che vedono.

Perchè è così? Nessuno può rispondere. Sembra che ogni uomo abbia, come Socrate, un *démone* al suo fianco che nei momenti decisivi esige giudizi e atti il cui significato rimane incomprensibile e nascosto. Ma se questo *démone* esiste in natura e se gli uomini più coraggiosi non osano disobbedirgli, come si fa a non chiedersi da dove, da quali mondi, è venuto a noi questo essere misterioso? In fondo nessuno ha molta voglia di chiederselo. Si sa che c'è qualcuno (o forse qualche cosa: non si sa se del *démone* bisogna parlare come di una cosa o come di un essere) che ha ricevuto o che si è arrogato il diritto di presentare

agli uomini delle esigenze da nulla motivate e si rimane soddisfatti. Il *démone* prescrive, gli uomini obbediscono. E tutti son contenti che sia stato trovato finalmente un potere che lega e decide, che ci libera dal libero arbitrio, e che si può, si deve, è necessario fermarsi.

Mi si dirà ancora che ho passato i limiti, che ho cominciato a parlare in nome di « tutti » e che ho finito con le parole del celebre filosofo. Infatti la frase *ἀνάγκη στήναι* (è necessario fermarsi) che ho citato appartiene ad Aristotele. Ma l'uomo medio non è così lontano dal filosofo. In qualche punto, in principio o in fine, l'uomo medio si incontra col filosofo. Seneca che ha proclamato il suo *paret semper, iussit semel*, come se fosse l'ultima parola della sapienza dei filosofi, non ha fatto che parafrasare Aristotele. Come l'uomo medio, Aristotele non ne vuol sapere del *iubere*, gli basta obbedire (*parere*) per compiere obbedendo quel che lui crede, che tutti credono sia il destino dell'uomo. Che gl'importa da dove viene il comando? tanto più che, come Seneca ce l'ha francamente confessato, le fonti del *iubere* sono per sempre disseccate. Nessuno comanderà più nel mondo, tutti obbediranno sempre, grandi e piccoli, giusti e peccatori, uo-

mini e dèi; *ἡ ἀλήθεια* (la verità) non fa differenze: costringe tutti allo stesso modo, il grande Parmenide, come l'ultimo dei servi. *Παρμενίδην ἀναγκάζομενος* Parmenide è costretto, il servo è costretto. E Dio stesso è sotto l'imperio della Necessità: *ἀνάγκη δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται* la Necessità neppure dagli dèi viene combattuta (Platone, *Protagora*, 354 D). Impossibile cercar di sapere da dove la Necessità ha avuto il potere di costringere tutti gli esseri viventi. Non si può neanche chiedere che natura essa ha e perchè deve costringere gli esseri viventi. Non solo non risponderebbe, ma non ascolterebbe neppure le domande. Ancora meno è capace di lasciarsi persuadere o convincere. Aristotele, lo stesso Aristotele, che come nessuno sapeva voltarsi e scrutare quel che stava davanti a lui e dietro a lui, Aristotele ci dice che « la necessità non si lascia convincere ».

Qualunque sia il dominio del pensiero filosofico, dove si arriva, si va ad urtare sempre contro questa Necessità cieca, sorda e muta. E siamo convinti che la filosofia comincia là dove si apre il regno della stretta Necessità. Il nostro pensiero non è, in ultima analisi, che la ricerca di questa stretta necessità. Di più.

non invano Parmenide affermava αὐτό ἐστι εἶναι καὶ νοεῖν (l'essere e il pensiero sono la stessa cosa). Pensare è prendere necessariamente coscienza della necessità di tutto ciò che fa il contenuto dell'essere. Da dove proviene la Necessità? Viene dall'essere per arrivare al pensiero o dal pensiero per arrivare all'essere? Non lo sappiamo. Non ci facciamo neppure questa domanda, sapendo istintivamente che tali domande, non solo non ravvicinerebbero la gnoseologia, che si occupa del νοεῖν (pensiero), alla ontologia, che si occupa dell'εἶναι (essere), ma le separerebbero e le renderebbero nemiche mortali. Nessuno vuol prendersi la responsabilità dei risultati ai quali può arrivare un'idea così vecchia e universalmente riconosciuta come quella della Necessità. Il pensiero avrebbe preferito considerare la Necessità come una creazione dell'essere, perchè l'essere, turbolento per natura, potrebbe anche ripudiare la Necessità e dichiararla figlia del pensiero puro. L'essere, malgrado quel che dice Parmenide, non è la stessa cosa che il pensiero. Ma d'altra parte l'essere, almeno nei limiti dei sistemi filosofici, non ha saputo trovare al di fuori del pensiero un'espressione sufficientemente adeguata. Anche se non è

sempre sottomesso alla Necessità, i suoi tentativi di lotta non arrivano fino alla filosofia.

Abbiamo detto che la filosofia ha sempre significato e voluto significare: riflettere, *sich besinnen*, guardarsi indietro. Ora bisogna aggiungere che il guardarsi indietro per la sua stessa natura esclude non solo la possibilità, ma anche l'idea di una lotta, il guardarsi indietro paralizza l'uomo. Colui che si volta, che si guarda indietro, deve vedere quel che già esiste, cioè la testa di Medusa, e colui che vede la testa di Medusa senza rimedio diventa pietra, come già sapevano gli Antichi. E il suo pensiero, un pensiero pietrificato, corrisponderà al suo essere pietrificato. Spinoza si sbagliava quando affermava che se la pietra fosse dotata di coscienza, crederebbe di cadere in terra per libera volontà. Se la pietra fosse dotata di coscienza, conservando la sua natura di pietra (evidentemente la cosa è possibile, lo garantisce in pieno l'autorità del savio Spinoza) non avrebbe dubitato un solo istante che la Necessità non fosse il principio primordiale sul quale si basa tutto l'essere nella sua totalità, e non solo l'essere reale, ma anche il possibile. L'idea di necessità non è l'espressione più adeguata della pietrificazione? E il pensiero

e l'essere di una pietra dotata di coscienza non sarebbero esauriti dal contenuto che troviamo nell'idea di necessità?

Ma andiamo avanti ancora. La filosofia, l'abbiamo visto, è consistita, consiste e vuole consistere nel guardare indietro. Guardare indietro non si riduce, ben si sa, semplicemente a girare la testa. Quando il terzo figlio di Noè si voltò, incorse nel disprezzo universale. Quando i cinici si voltarono, diventarono cani. Ma accadono cose ancora peggiori: colui che si volta vede la testa di Medusa ed è mutato in pietra. So che i filosofi non credono troppo alla possibilità di tali trasformazioni miracolose e non amano che se ne parli. Ma è per questo che mi sono ricordato del *démone* di Socrate. Se Socrate aveva dei pregiudizi, se Socrate era superstizioso, se Socrate cercava una protezione contro i lumi della sua ragione nella fantasia, se fuggiva il mondo chiaro e distinto delle nozioni da lui stesso create per rifugiarsi vicino al demone, allora non abbiamo noi il diritto, non dobbiamo, almeno una volta, almeno un istante nella nostra vita, dubitare, non della nostra esistenza (non c'è nessun bisogno di dubitarne, nè per noi, nè per Descar-

tes), ma del fatto che il nostro pensiero, che siamo abituati a considerare come il solo pensiero possibile, ci conduca esattamente alle sorgenti delle ultime verità? Non dobbiamo dire che pensare non significa guardarsi indietro, come abitualmente si crede, ma guardare in avanti? E non bisogna neanche guardare, ma andare a caso, con gli occhi chiusi, senza nulla prevedere, senza nulla chiedere, senza preoccuparsi di nulla, senza cercare di adattarsi a quelle leggi, grandi e piccole, la cui osservanza è sempre apparsa agli uomini come condizione per la possibilità delle verità e delle realtà che queste verità scoprono. In generale, dimenticare la paura, il timore, l'inquietudine.

Mi si dirà che non è dato all'uomo, questo. Ma allora ricordiamoci ancora una volta del divino Platone, il grande discepolo di un grande maestro, e delle sue lezioni: πάντα γὰρ τολμητέον bisogna tutto osare. Bisogna tentare di insorgere contro la stessa Necessità, tentare di liberare il vivo e sensibile Parmenide dal suo potere morto, indifferente a tutto. Alla Necessità tutto è indifferente, ma tutto non è indifferente a Parmenide. Al contrario, è infinitamente importante per lui che certe cose siano e altre non siano, per esempio che la cicuta

dipende da Socrate e non Socrate dalla cicuta. Oppure, per rendere la cosa più accessibile, diciamo così: nel 399 avanti Cristo il vecchio Socrate, condannato a morte dai suoi concittadini, prese dalle mani del suo carceriere la coppa della cicuta e in questo preciso istante, per volontà di Socrate, la cicuta diventò una bevanda fortificante. E questo non è un'immaginazione, una fantasia, ma la realtà, quello che accadde. Immaginazione e fantasia è tutto quel che si racconta sulla morte di Socrate nei manuali di storia. Allo stesso modo quel che insegna Aristotile: « la necessità non si lascia convincere » non è che una invenzione: la Necessità ascolta e si lascia convincere, e non può opporsi a Socrate, non può in generale opporsi all'uomo che ha scoperto il segreto della sua potenza ed è abbastanza audace per comandarla senza voltarsi indietro, per parlarle da padrone. (ὡςπερ ἐξουσίαν ἔχων).

Aristotile non avrebbe certamente fatto attenzione a parole di questo genere. E Socrate con Cleante le avrebbero trascurate come qualcosa che non li riguardava. Ma facevano arrabbiare Epitteto, perchè più sensibile forse o perchè controllato meno; non era un modo per cercare di sfuggire al principio di contraddi-

zione? Questo era per lui, come per Aristotele, un peccato mortale; e reputava di avere in questo caso, il diritto di dar libero corso alla sua collera. « Vorrei, diceva, essere lo schiavo di un uomo che non ammette il principio di contraddizione. Se mi dicesse di servirmi del vino, gli darei aceto, o peggio. Se si arrabbiasse perchè non gli do quel che chiede, gli risponderei: tu non ammetti il principio di contraddizione, dunque il vino, l'aceto, una porcheria qualunque sono la stessa cosa; tu non riconosci la necessità, dunque nessuno ha la forza di costringerti a considerare l'aceto come qualche cosa di cattivo e il vino come qualche cosa di buono; bevi l'aceto come se fosse vino e stai contento. Oppure il padrone mi ordina di fargli la barba e io gli taglio il naso o le orecchie. Lui grida, ma io gli ripeto il mio ragionamento. E andrò avanti così finchè non avrò costretto il mio padrone a riconoscere queste verità, che la Necessità è invincibile e il principio di contraddizione onnipotente ».

Come si vede, Epitteto ripete Aristotele o, più esattamente, fa un commento alle parole di Aristotele. Inoltre, come accade quasi sempre con gli stoici, commentando svela quel che in Aristotele era stato lasciato scientemente

nell'ombra, e tradisce così il segreto del fondamento filosofico delle verità aristoteliche. Il principio di contraddizione, la verità, con lettera maiuscola o minuscola, tutto si regge solo con le minacce: vi tagliano le orecchie, vi levano gli occhi, etc... Davanti a una simile costrizione, tutti gli esseri viventi, uomini, diavoli, angeli, dèi, sono eguali. Epitteto parla di un padrone immaginario, ma vi dirà la stessa cosa di Eraclito, di Parmenide, di Socrate e anche di Dio.

IV

Παρμενίδης ἀναγκάζομενος, Σωκράτης ἀναγκάζομενος (Parmenide costretto, Socrate costretto): sembra ad Aristotele (no, non gli sembra, gli è evidente, è convinto che tutti con lui lo considerano come evidente) che la verità abbia il potere di costringere il grande Parmenide, il grande Socrate, chiunque. E (quel che è più importante) che è assurdo chiedere chi ha dato alla verità questo potere inaudito, che è ancora più assurdo lottare contro questo potere. Da

dove gli è venuta tale convinzione? Dall'esperienza? Ma l'esperienza (Aristotele lo sapeva da Platone) non è mai la sorgente delle verità eterne. Le verità sperimentali sono limitate e contingenti quanto l'esperienza. La sorgente della verità: « la Necessità non si lascia convincere », non è l'esperienza, è qualcosa d'altro. Anche la più consueta verità sperimentale che si chiama la constatazione di un fatto, non vuol essere una verità relativa e limitata. Le verità di fatto reclamano, e con successo, il titolo e la dignità di verità eterne.

Ne ho dato alcuni esempi. Nell'anno 399 avanti Cristo, Socrate fu avvelenato ad Atene. Si tratta di una verità di esperienza, la constatazione di un fatto, ma che non vuol rimanere in tale condizione. « Che Socrate abbia bevuto la coppa del veleno è quel che è accaduto in realtà, ma la verità storica, che sia accaduto così, sussisterà in tutti i tempi, indipendentemente dal fatto che venga o no dimenticata ». Ecco quel che si legge nel libro di un filosofo moderno molto conosciuto. Nessuno avrà più il diritto di dire: no, non andò così, Socrate non fu avvelenato. Che si tratti dell'avvelenamento di Socrate o dell'avvelenamento di un cane rabbioso poco importa. La verità eterna, come

la Necessità da cui deriva, non ascolta e non si lascia convincere; e come non ascolta e non si lascia convincere, così non fa nessuna distinzione. Che Socrate sia stato avvelenato, che un cane rabbioso sia stato avvelenato, è lo stesso. Essa pone automaticamente su i due avvenimenti il sigillo dell'eternità e paralizza per sempre la volontà del ricercatore. Una volta intervenuta la Necessità, l'uomo non osa più meravigliarsi né indignarsi, né replicare, né lottare e dire per esempio: eppure non è un cane che è stato avvelenato, ma Socrate, il migliore e il più saggio degli uomini, un santo! Se si acconsente a riconoscere la proposizione « hanno avvelenato un cane » come una verità che, malgrado che constati ciò che è stato una volta, pure è una verità eterna, non è possibile risolversi volentieri ad apporre il sigillo dell'eternità alla proposizione « hanno avvelenato Socrate ». E' già abbastanza che tale verità abbia sussistito per un lungo periodo storico. Ha vissuto abbastanza, quasi 2500 anni. Ma prometterle l'immortalità, un'esistenza fuori del tempo, che nessun oblio potrà distruggere: chi si è preso il diritto di fare tali promesse? E perchè il filosofo che sa che tutto quel che ha un principio deve avere anche una fine, dimentica

questa « verità eterna » e concede l'esistenza perpetua a una verità che non esisteva prima dell'anno 399, che è nata solo nel 399?

Aristotele non si faceva tali domande. Per lui la verità era più preziosa di Platone, più preziosa di Socrate, più preziosa di qualsiasi cosa al mondo. Platone e Socrate, avendo un principio, dovevano per conseguenza avere una fine, mentre la verità che ha avuto un principio non avrà mai fine, come la verità che non ha avuto principio. E se cercate di replicare ad Aristotele o di convincerlo, sarà invano, non vi sentirà come non vi sente la Necessità. E Aristotele è *τι* (non *τις*, ma *τι*) ἀμετάπειστον anche lui non sente, non può o non vuole sentire, oppure forse, non può né vuole sentire nessun argomento. Ha vissuto così a lungo in compagnia delle verità che ha assimilato la loro natura, è diventato simile a una verità e vede l'essenza del suo essere, di ogni essere nel ἀναγκάζειν καὶ ἀναγκάζεσθαι (costringere ed essere costretto). E se qualcuno gli rifiuta obbedienza egli taglierà a lui, come dice l'onesto Epitteto, orecchie e naso, l'obbligherà a bere aceto e, se ciò non basta, gli presenterà quella coppa di cicuta che, come sappiamo, è venuta a capo definitivamente e per sempre (verità

eterna) dello stesso Socrate. Qualunque cosa gli si dica, Aristotele non rinuncerà al suo « la necessità non si lascia convincere ». E non si appoggia, lo ripeto, sull'esperienza; l'esperienza non ci dà verità eterne, non ci dà che verità empiriche, provvisorie, temporanee. La sorgente della verità è un'altra.

Nel 399 gli Ateniesi avvelenarono Socrate. E Platone il suo discepolo, ἀναγκαζόμενος ὑπὸ αὐτῆς τῆς ἀληθείας (costretto dalla stessa verità) non poteva fare altra cosa che pensare che Socrate era stato avvelenato. Parla di questa morte nel *Critone*, nel *Fedone* e in altri Dialoghi. Ma in tutto quel che scrive si scorge sempre la domanda: c'è veramente al mondo un potere cui sia dato di costringerci ad ammettere definitivamente e per sempre che Socrate nel 399 sia stato avvelenato? Per Aristotele una tale domanda, evidentemente assurda ai suoi occhi, non esisteva. Era convinto che la verità « Socrate è stato avvelenato » come la verità « un cane è stato avvelenato », rimane al di sopra di tutte le obiezioni divine o umane. *La cicuta non fa distinzione tra Socrate e un cane*. E noi ἀναγκαζόμενοι ἀκολουθεῖν τοῖς φαινόμενοις, ἀναγκαζόμενοι ὑπὸ αὐτῆς ἀληθείας (costretti a seguire i fenomeni, costretti dalla stes-

sa verità) siamo obbligati nei nostri giudizi mediati o immediati a non fare nessuna differenza tra Socrate e un cane, anche un cane rabbioso.

Platone lo sapeva altrettanto bene di Aristotele. E anche lui scriveva: « gli stessi dèi non combattono la necessità ». Pure lottò per tutta la vita contro la necessità. Di qui il suo dualismo, che gli è stato sempre rimproverato; di qui le sue contraddizioni, i suoi paradossi che irritavano talmente Aristotele. Platone non si contentava delle sorgenti di verità che soddisfacevano la curiosità del suo grande discepolo. Sapeva che è difficile ritrovare « il padre e il creatore di tutto l'universo », e che « se lo si trova, non si può farlo vedere a tutti » (εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν) e^o tuttavia tentava ogni sforzo per cercare di vincere queste difficoltà e questa impossibilità. Sembra a volte che solo le difficoltà lo attirino, che il suo genio filosofico non dispieghi tutta la sua attività che davanti all'impossibile. « Bisogna tutto osare » e tanto più bisogna osare, in quanto ci sono, agli occhi di un uomo comune, meno probabilità di riuscita.

Nessuna speranza di strappare Socrate al potere della verità eterna, per la quale Socrate

è indifferente quanto un cane rabbioso, e che l'ha inghiottito per sempre. Così dunque la filosofia e i filosofi non devono pensare a niente altro che a liberare Socrate. Se è inevitabile, bisogna anche scendere tra gli inferi come fece Orfeo, bisogna implorare gli dèi, come fece Pigmalione, che l'inerte Necessità che dirige il corso naturale delle cose non volle ascoltare. Il desiderio di Pigmalione di animare la statua da lui scolpita non era e non è tuttora per il pensiero logico il colmo della follia e dell'immoralità? Ma davanti al tribunale degli dèi, i quali contrariamente alla Necessità sanno e vogliono lasciarsi convincere, l'impossibile e l'insensato diventano possibile e sensato. Dio pensa e parla in tutt'altro modo dalla Necessità. « Tutto ciò che è composto, dice Dio in Platone, può essere dissolto, ma solo il malvagio può augurarsi di disciogliere quel che è ben legato e tiene forte. Per questo in generale voi che siete creati non siete garantiti contro la decomposizione e non siete immortali, ma voi non vi decomporrete e non proverete il destino mortale, perchè per mia volontà (τῆς ἐμῆς βουλήσεως) riceverete una forza più potente di quella che avete avuto alla nascita ».

Non solo Aristotele, ma nessun ammiratore

della verità platonica può leggere queste parole senza irritazione e dispetto. Che cos'è questa « mia volontà » che si arroga il diritto e il potere di mutare il corso naturale delle cose? Noi « comprendiamo » la Necessità, noi « comprendiamo » anche che « la Necessità non si lascia convincere » (perchè lo comprendiamo? e chi sono questi « noi » che comprendono? Ma non vogliamo neppure formulare tali domande). Ma quando intervien il « per mia volontà », tutta la natura spirituale dell'uomo pensante, la sua anima (in generale l'anima non esiste, ma per questa occasione sarà ristabilita) si indigna davanti all'ardire e all'impudicizia di queste pretese. Il « per mia volontà » non è altro che il *deus ex machina*; ora noi consideriamo insieme a Kant (non possiamo giudicare differentemente) « che nella determinazione della fonte e della realtà della conoscenza, il *deus ex machina* è la supposizione più assurda alla quale ci si possa fermare ». Oppure, come lo stesso Kant dice altrove con ancora più forza: *Zu sagen dass ein höheres Wesen in uns solche Begriffe und Grundsätze (a priori), weislich gelegt hatte, heisst alle Philosophie zu Grunde richten.* (Dire che l'essere

supremo ha saviamente posto in noi tali idee e tali principi (a priori), equivale distruggere ogni filosofia dalle fondamenta).

Perchè la Necessità che non si lascia convincere e non ascolta ci sembra una supposizione ragionevole, mentre il *deus ex machina* ci sembra aprire la via a tutti i capricci e proteggerli (*jeder Grille... Vorschub giebt*), ci sembra talmente assurdo? Il *deus ex machina* minaccia di distruggere la stessa possibilità della conoscenza. Ma lo scopo di Kant non era di difendere e glorificare a ogni costo la conoscenza. Aveva intrapreso la « critica » della ragione pura, doveva dunque prima di tutto fare questa domanda: la nostra conoscenza e quel che viene chiamato per solito filosofia, sono cose così preziose che bisogna prender le loro difese a prezzo di qualsiasi sacrificio? Forse il contrario: poichè la scienza è così intimamente legata alla Necessità da diventare impossibile quando si ammette il *deus ex machina* (*höheres Wesen*), non è meglio rinunciare al sapere e cercare la protezione di quel capriccio che spaventava talmente Kant? Mostrarsi pronto a rinunciare al sapere non è il solo mezzo (o almeno il primo passo) per liberarsi dalla odiata Necessità che,

come sappiamo, faceva gemere anche Aristotele, dalla Necessità che non teme di offendere gli dèi?

Quel che Kant, e tutti noi dopo Kant, giudichiamo la supposizione più assurda, ci lascia intravedere la possibilità di liberare i mortali e gli immortali da quel potere implacabile che, non si sa per quale miracolo, ha conquistato il mondo e sottomesso al suo potere tutti gli esseri viventi. Forse il *deus ex machina* potrebbe metter fine al detestabile parere e rendere agli uomini il *iubere* creatore, al quale anche gli dèi hanno dovuto rinunciare a un certo momento misterioso e terribile del lontano passato? Forse la caduta della Necessità trascinerà quella di altri usurpatori ai quali noi, abituati al *iubere*, abbiamo affidato, da schiavi abbietti, il nostro destino? Anche il principio di contraddizione e il principio di identità si sono introdotti nel mondo senza autorizzazione, per far da padroni. Quando affermiamo che la semola è pesante, quei principi intervengono e oppongono immediatamente il loro veto: noi non lo autorizziamo, dunque non è così. Ma quando si dice: Socrate è stato avvelenato, quei due principi rimangono inattivi, anzi danno la loro benedizione a questa proposizio-

ne conferendole, come ricordiamo, l'eternità.

Ma non esiste in qualche luogo, nelle profondità dell'essere, una realtà dove la natura dei princípi di contraddizione e di identità subisca una trasformazione radicale, dove non siano questi princípi a comandare, ma l'uomo, dove essi obbediscano ai comandi dell'uomo, cioè non intervengano quando la semola diventa pesante e invece protestino quando vengono giustiziati dei santi? Allora la proposizione « la semola è pesante » non sembrerebbe più assurda, mentre la proposizione « Socrate è stato avvelenato » diventerebbe contraddittoria e pertanto inesistente. Se tali cose sono possibili, se è possibile che la Necessità che non si lascia convincere, si inchini davanti al capriccio (*Grille*) dell'uomo, se i princípi di contraddizione e di identità cessino di essere dei princípi e diventino semplici organi esecutivi, se l'impossibile diventa possibile, qual'è allora il valore delle « verità eterne » accumulate dall'umanità pensante? Si dirà: come sapere se una tale realtà è possibile? Proprio così: come saperlo? Se ci mettiamo a interrogare ci verrà risposto, come è stato già risposto, che una tale realtà è impossibile, che la Necessità, il principio di identità, il principio di contraddizione

e altri princípi hanno regnato, regnano e regneranno sempre sia nel nostro mondo, come in tutti i mondi che sono esistiti ed esisteranno, che non c'è mai stata e non ci sarà mai una semola pesante, che sono stati giustiziati e saranno giustiziati i saggi, e che la potenza degli stessi dèi ha limiti insuperabili.

E se non domandassimo niente a nessuno? Siamo capaci di simile audacia e di realizzare così quel libero arbitrio col quale ci seducono i filosofi? O meglio, la desideriamo una tale libertà? Una libertà che abbia ai suoi ordini i princípi di contraddizione e d'identità e la stessa Necessità? Sembra che non la desideriamo tanto e che abbiamo paura di accordare una tale libertà persino a Dio.

V

Aristotele ed Epitteto si sono sottomessi alla Necessità e si sono riconciliati con lei. Ma Platone non si è riconciliato con la necessità, malgrado che abbia compreso altrettanto bene quanto Aristotele ed Epitteto, quali pericoli

minaccino l'uomo che rifiuta di sottomettersi a questo potere. Platone vedeva, come noi tutti vediamo, che nel 399 Socrate era stato avvelenato. Eppure, o meglio proprio perchè l'aveva visto, perchè era stato « costretto » a vederlo coi suoi propri occhi, egli ebbe all'improvviso quel sospetto indistruttibile che gli uomini non comprendono: i nostri occhi sono veramente la sorgente delle verità metafisiche? Nel *Convito* scrive: « L'occhio spirituale diventa acuto quando gli occhi corporali cominciano a perdere la loro acutezza » (219 A).

Bisogna credere che quando questa idea gli venne in mente per la prima volta, ne fosse spaventato e, prima di decidersi a esprimerla ad alta voce, abbia dovuto più di una volta farsi coraggio ricordandosi che « bisogna tutto osare ». Certamente, se ci son due specie di occhi, chi può decidere con quale vediamo la verità e con quale l'errore? Con tutta la migliore volontà del mondo non potremo mai rispondere a questa domanda. E' l'occhio terrestre che scopre la verità, oppure l'occhio spirituale? E' ammissibile l'una cosa quanto l'altra. Gli occhi fisici possono discernere la verità dall'errore. Epitteto poteva costringere l'uomo a discernere l'aceto dal vino; ma Epitteto non ave-

va potere alcuno su gli occhi spirituali, come non lo aveva Aristotele. Infatti tutti e due si appoggiavano sulla Necessità, tutti e due erano « costretti dalla stessa verità » e volevano e potevano anche « costringere » gli altri. Ma questo era possibile solo in quanto coloro ai quali si rivolgevano erano provvisti di occhi corporali. Quelli si poteva costringerli con le minacce. La necessità ha potere su di loro. Ma su quello che ha perduto i suoi occhi corporali, che invece di una visione corporale possiede η τῆς διανοίας ὄψις (la visione spirituale), la Necessità ha potere? Non è in ciò che consiste quel miracolo della trasfigurazione di cui si parlava? Parmenide non è più costretto, è Parmenide che costringe; il principio di contraddizione non comanda, ma obbedisce; l'aceto diventa vino, il rasoio non taglia più, etc. E l'arsenale delle minacce di Aristotele e di Epitteto, come sale che non è più salato, perde ogni ragion d'essere e ogni significato.

Mi pare che non sia possibile avere un'opinione differente: « la visione spirituale » di Platone altro non è che un tentativo di sfuggire al potere della Necessità, che sempre è stata il fondamento del pensiero umano. Il miglior commento di quel brano del *Convito* che

abbiamo citato si trova nelle parole di Plotino (*Enn.* VI, 7 41): « Il pensiero è concesso agli esseri divini, ma non ai migliori, come un occhio destinato a correggere la loro cecità naturale. Ma che cosa servirebbe all'occhio vedere ciò che è, se lui stesso fosse la luce? E se qualcuno ha bisogno di occhi, vuol dire che, essendo cieco, cerca la luce » ἢ τῆς διανοίας ὄψις (la visione spirituale) non è più una visione in senso vero e proprio, cioè la considerazione passiva e l'accettazione delle verità già preparate, imposta da una costrizione esteriore, come accade in Aristotele e in Epitteto. *Ciò che appare a questi come il momento essenziale della verità, il potere di costringere tutti gli uomini, viene ad essere un semplice accidente.* Le circostanze cambiano e questa costrizione diventa dapprima inutile, incomoda, intollerabile, poi si scopre che essa *snatura la natura della verità*, almeno della verità metafisica, che è quella di cui parliamo.

La verità dell'occhio corporale è sostenuta dalla forza per mezzo di minacce, per mezzo di lusinghe, a volte. Costringe i disobbedienti a bere aceto, taglia nasi, orecchie, etc. Non conosce altri mezzi per ottenere il riconoscimento dagli uomini. Se togliete a una tale verità i

mezzi di coercizione di cui dispone, chi vorrà seguirla? Chi riconoscerà con pieno gradimento che Socrate è stato avvelenato? Chi sarà contento di vedere i fenomeni condurre Parmenide come se fosse un cavallo o un mulo? Tutto quel che c'è di umano nell'essere vivente esige imperiosamente che Socrate non venga toccato e che i fenomeni non conducano a loro guisa il grande Parmenide, ma che seguano docilmente e con fiducia Parmenide. La pietra di Spinoza dotata di coscienza avrebbe approvato, io credo, l'ordine esistente delle cose o per meglio dire *l'ordo et connexio rerum* visibile all'occhio corporale. Ma l'uomo vivo non accetterà mai quest'ordine. E se malgrado tutto, molti hanno cercato sinceramente di rafforzare un tale stato di cose *in saecula saeculorum*, non bisogna dedurne subito quel che se ne deduce per solito: cioè che con l'occhio corporale possiamo vedere le ultime verità e che la Necessità dispone di un potere miracoloso, di una forza soprannaturale per trasformare il temporaneo in eterno.

Da tutto ciò bisogna trarne una conclusione che a prima vista può sembrare paradossale e per conseguenza inammissibile alla nostra *ignava ratio*, ma che è la sola vera: *Non pari*

conditione omnes creantur, sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur. O, se non ci tenete alla teologia e a Calvino, possiamo formulare lo stesso pensiero con le parole di Spinoza: la maggior parte degli uomini non fanno che rassomigliare agli uomini, in realtà non sono uomini, ma pietre dotate di coscienza. E quel che per solito chiamiamo le leggi del pensiero, non sono che le leggi del pensiero delle pietre dotate di coscienza. O anche: sembra che nel corso della sua breve esistenza ognuno di noi abbia molte volte l'occasione di vedersi trasformato in pietra dotata di coscienza e questo accade precisamente quando si volta indietro, interroga e si mette a riflettere. Platone sentiva questo dolorosamente e cercava con tutte le forze della sua anima di evitare la pietrificazione che lo minacciava. Per Aristotele, invece, il colmo della follia era cercar di combattere quello che lui considerava l'ordine naturale delle cose, e per conseguenza, la realtà ultima e definitiva.

Si può sperare che un occhio fisico indebolito sia rimpiazzato da un occhio spirituale che ci permetta di vedere un altro mondo e non quello che abbiamo sempre visto e vedremo sempre e dappertutto? E' qui che incomincia

per Aristotele il dominio del fantastico contro il quale egli si difende e difende gli altri per mezzo della sua logica, della sua metafisica e della sua etica, del suo categorico « bisogna fermarsi ». Platone invece attingeva la sua ispirazione nel fantastico. Per Platone lo sguardo corporale era così intimamente legato all'idea di costringere ed essere costretto, all'idea che la morte di Socrate è una verità eterna nel mondo dove gli occhi corporali scoprono la verità, che non gli sembrava sufficiente indebolire la nostra visione fisica e in generale il nostro essere fisico. Finchè esistiamo fisicamente, siamo sotto il dominio della Necessità. Ci possono mettere alla tortura e costringerci a riconoscere qualsiasi cosa. Ricorderò ancora (per quanto ripetute, certe cose si dimenticano sempre) come il nobile Epitteto trattava coloro che non volevano seguirlo, come li acccecava, tagliava naso e orecchie, e come Aristotele costringeva Parmenide ad accettare le sue verità.

E' possibile vivere in un mondo dove la verità, cioè quello che secondo noi è la cosa più potente, più buona e più desiderabile che ci sia, torturi gli uomini e li trasformi in pietre dotate di coscienza? Bisogna fuggire, fuggire pre-

sto un simile mondo senza voltarsi indietro, senza domandarsi dove si va e senza prevedere quel che l'avvenire ci porterà. Bisogna bruciare e distruggere in noi tutto ciò che pesa, pietrifica, schiaccia e ci attira verso il mondo visibile, se vogliamo salvarci dal terribile pericolo che ci minaccia (*damnatio aeterna*). Non solo l'occhio corporale, ma anche tutta quella « corporalità » attraverso la quale ci arrivano le verità che costringono, deve essere strappata all'uomo perchè l'aceto diventi vino e perchè un nuovo occhio spunti al posto di quello strappato.

Ma come fare tutto questo? E chi può farlo? Platone risponde: la filosofia. Una filosofia che non è più scienza e neanche sapere, ma come dice nel *Fedone*, *μελέτη θανάτου* l'esercizio della morte. Una filosofia capace di mettere al posto dell'occhio naturale dell'uomo un occhio sovranaturale, cioè un occhio che vede non ciò che è, ma grazie al quale quello che si vede diventa *τῆς ἐμῆς βουλήσεως*, per nostra volontà, ciò che è. Aristotele non intende il *μελέτη θανάτου* di Platone, malgrado che questo « pensiero » (se è possibile chiamarlo un pensiero) sia sviluppato nel *Fedone* e marcato con tutta la forza di cui Platone era capace. Platone dice

che tutti quelli che si dedicano sinceramente alla filosofia non fanno altro che prepararsi alla morte, e morire un po' per volta, *ἀποθνήσκειν καὶ τεθνάναι*. E' vero che subito dopo aggiunge che i filosofi nascondono generalmente questo a tutti. Ma non c'è bisogno di nasconderselo. Platone non l'ha nascosto, ha proclamato ad alta voce il suo *μελέτη θανάτου* eppure nessuno l'ha capito. Prima e dopo di lui, tutti sono convinti che non ci sono verità e rivelazioni da cercare nella morte, ma che la morte è la fine delle rivelazioni e delle verità. Non discutono con Platone, non gli oppongono argomenti, ma quasi nessuno parla dell'esercizio della morte; fa eccezione solo Spinoza che, come Platone, non temeva di *παντα τολμᾶν*, tutto osare, non temeva di avvicinarsi ai confini dell'essere. Come in risposta a Platone, dichiara: *homo liber de nulla re minus quam de morte cogitata et eius sapientia non mortis sed vitae meditatio est* (*Eth.*, IV, XIX). Il che significa: l'uomo libero pensa alla morte meno che a qualunque altra cosa e la sua saggezza è una meditazione, non sulla morte, ma sulla vita. In fondo è quello che avrebbe già dovuto dire Aristotele: ecco il solo mezzo di sbarazzarsi di Platone e del suo occhio spirituale e della sua preparazione

alla morte. Non ci sono altri occhi all'infuori di quelli corporali e anche gli *oculi mentis* di Spinoza, non sono in un certo senso che occhi corporali giunti a un grado di evoluzione superiore, o meglio se volete, gli occhi corporali per eccellenza. Gli *oculi mentis* ci conducono al *tertium genus cognitionis*, alla *cognitio intuitiva*, cioè a quella specie di sapere in cui l'*ἀνάγκη* si mostra a noi in tutta la sua onnipotenza e terribile magnificenza. *Sub specie necessitatis* si trasforma, per volontà di Spinoza, in *sub specie aeternitatis*: cioè la Necessità diventa un ideale e una realtà. Essa proviene dalla ragione, che Spinoza, dimenticando la promessa di parlare di tutto come i matematici parlano di linee e di superfici, chiama *donum dei maximum et lucem divinam*, e alla quale innalza un altare come al solo dio degno di venerazione: *quam aram parabit sibi qui maiestatem rationis laedit*. Solo la ragione può farci ottenere quella « unica cosa necessaria » che, come insegnano i savi, fa vivere l'uomo, che noi vediamo e che esiste, e gli dèi, che nessuno ha mai visti né con gli occhi corporali, né con gli occhi spirituali. *Acquiescentia in se ipso ex Ratione oriri potest et ea sola acquiescentia, quae*

ex Ratione oritur, summa est quae potest dari (*Eth.* IV, LII).

Spinoza non amava Aristotele, forse perchè non lo conosceva abbastanza, o piuttosto perchè anche in Aristotele scorgeva tracce troppo evidenti di quel pensiero « mitologico » dal quale voleva credere d'essersi liberato. Cercava di creare non una *philosophia optima*, ma una *philosophia vera*; affermava a tutti e a sé stesso che l'uomo non ha bisogno del « migliore », ma che gli basta il « vero ». Ma Spinoza aveva doppiamente torto. Aristotele, come abbiamo visto, credeva ai diritti sovrani della verità e non tentò mai nelle sue ricerche filosofiche e scientifiche di protestare contro la condizione subordinata e dipendente alla quale ci condannano le stesse condizioni della nostra esistenza. Parlava, è vero, dei fini della creazione, diceva che la natura non fa nulla invano, ecc. Ma non era che un processo metodologico, un processo di ricerca della verità, come il suo *primum movens immobile* non era un dio animato; abitatore dell'Olimpo o di qualche altro luogo dell'universo reale lontano da noi, ma semplicemente una forza agente che determina la formazione e il seguirsi di tutti i fenomeni osservabili del mondo esteriore. Per lui

il *summum bonum* degli uomini è limitato dal possibile e il possibile è determinato dalla ragione. E se Aristotele ha trovato questo *summum bonum* nel nostro mondo, Spinoza, sotto questo rapporto, non si è allontanato da Aristotele. *L'acquiescentia in se ipso quae ex Ratione oritur* non si distingue essenzialmente dall'ideale di saggezza di Aristotele, della sua νόσις νοήσεως.

In conclusione, è piuttosto Spinoza (non ha forse affermato che il suo compito era la ricerca della *philosophia vera* e che non si preoccupava degli uomini e delle loro aspirazioni, perchè gli uomini per lui non sono che perpendicolari e triangoli e non meritano di essere considerati diversamente?) è piuttosto Spinoza che potrebbe essere accusato di aver rinnegato i suoi principi edificando un altare alla Razione, glorificando la *ratio* come il *donum maximum et lucem divinam*, cantando le lodi dell'*acquiescentia in se ipso*, etc. Ma proprio perchè Spinoza, come Aristotele, si è permesso questa inconseguenza, incosciente o voluta, proprio per questo è riuscito a raggiungere lo scopo che si era proposto: convincere gli uomini che l'ideale dell'esistenza umana sono le pietre dotate di coscienza. Perchè? Anche se

la pietra dotata di coscienza fosse quel che c'è di più adatto a percepire le verità, perchè rivolgersi a degli uomini vivi ed esigere da loro di trasformarsi in questo modo? E perchè né Aristotele né Spinoza non hanno mai tentato (cosa che sembra dapprima anche più facile) di dotare di coscienza per mezzo dei loro incantesimi e dei loro sortilegi gli oggetti inanimati che non hanno e non possono avere nessun motivo per opporsi a simili tentativi? Ma nessuno ha mai tentato una cosa simile. Nessuno si è preoccupato di far diventare le pietre esseri pensanti, ma molti si sono occupati di trasformare gli uomini vivi in pietre. Perchè? Di che cosa si tratta, in fin dei conti?

VI

Ho semplicemente fatto un accenno alla filosofia di Spinoza; altrove ne parlo più minutamente. Volevo solamente sottolineare l'opposizione fondamentale tra i compiti che Platone e Spinoza si erano assegnati. Uno vede nella filosofia l'esercizio della morte e afferma che i veri filosofi non hanno fatto altro che prepara-

rarsi alla morte e morire. Per Platone la filosofia non è la scienza, il sapere (non si può in ogni caso chiamare l'« esercizio della morte » una scienza), ma qualche cosa di ordine differente. Egli vuol rendere lo sguardo umano, non più acuto, ma meno acuto invece; questo sguardo umano al quale è dato, secondo l'opinione generale, di scoprire le strade che conducono alle fonti di tutte le verità. Egli scrive: « Non hai notato, osservando coloro di cui si dice che sono cattivi ma intelligenti (τῶν λεγομένων πονηρῶν μὲν, σοφῶν δὲ) lo sguardo acuto che ha una tale anima, come essa vede bene ciò che guarda, e come la capacità di vedere che possiede sia considerevole; ma è obbligata a servire il male, e più il suo sguardo è acuto, più fa del male ». (*Rep.* 519, a).

La facoltà di vedere (*Einsicht, intuitio*), per grande che sia, non ravvicina l'uomo alla verità, ne lo allontana invece. La *cognitio intuitiva* concessa dalla ragione e che ci porta l'*acquiescentia in se ipso*, la quale *summa est quae dari potest*, era per gli uomini, Platone lo sapeva bene, la saggezza suprema; ma sentiva anche nel più profondo del suo essere che sotto questa *acquiescentia in se ipso* si nascondeva la cosa più terribile che ci sia nella vita. Egli ci

racconta che Socrate, il suo maestro, diceva di essere un tafano (μύωψ) e considerava come suo compito, non calmare gli uomini, ma pungerli continuamente e far entrare nella loro anima un'inquietudine intollerabile. La *ratio* di Spinoza porta agli uomini l'*acquiescentia in se ipso* e una pace che *maxima est quae dari potest*. Questo vuol dire che la *ratio* ci minaccia del più grande dei pericoli, che bisogna combatterla giorno e notte senza arrestarsi di fronte alle difficoltà e ai sacrifici. Platone, padre della dialettica, possedeva una visione notevole. Ma le fonti della conoscenza filosofica non si trovavano per lui né nella dialettica, né nella facoltà di discernere quel che gli altri non discernono. La visione e la dialettica possono stare al servizio del male e allora a che cosa servono? Meglio noi vediamo e più sprofondiamo nel male. La perfetta visione porterebbe così al trionfo definitivo del male nel mondo. E' di questo, e solo di questo, che ci parla il mito della caverna di Platone. Gli abitanti della caverna vedono chiaramente e distintamente quel che si svolge davanti a loro, ma più credono fermamente e solidamente a quel che vedono, più la loro situazione diventa disperata. Non devono cercare né quel che è chiaro

e distinto, né quel che è solido e durevole. Devono invece provare i più grandi dubbi, la più profonda inquietudine; bisogna che la loro tensione spirituale arrivi all'ultimo limite perchè possano rompere le catene che li legano alla prigione. La chiarezza e la nettezza che seducono tutti, e non solo Descartes (Descartes non ha fatto che formulare ciò che era molto prima di lui la tentazione degli uomini), e che rappresentano per tutti una garanzia di verità, secondo Platone ci nascondono in perpetuo la verità. Il chiaro e il distinto ci attirano, non verso il reale, ma verso l'illusorio, non verso ciò che esiste, ma verso l'ombra di ciò che esiste. Se domandate a Platone da dove ha preso questo, come ha potuto indovinare, lui, un abitante della caverna dove stiamo tutti, che quel che vede non è la realtà ma solo l'ombra della realtà e che la vita reale comincia altrove, al di là dei limiti della caverna, non avrete nessuna risposta. Platone non ha prove. E' per questo che ha inventato la dialettica e nei suoi Dialoghi si sforza con tutti i mezzi dialettici di ottenere dai suoi interlocutori immaginari che riconoscano la verità delle sue rivelazioni. Ma proprio perchè voleva fare della sua rivelazione una verità che costringe, una

verità obbligatoria per tutti, Platone ha fornito un appiglio alle critiche di Aristotele.

Quando si tratta di ἀναγκάζειν καὶ ἀναγκάζεσθαι (della costrizione), Aristotele, e non solo lui ma anche Epitteto, è invincibile. Noi non disponiamo dei mezzi necessari per costringere un uomo a riconoscere che la sua realtà non è « la realtà ». Invece tutti i mezzi di costrizione sono a disposizione di quelli che vedono nella realtà la realtà definitiva e la sola possibile. E' una realtà sufficientemente protetta contro i tentativi fatti per squalificarla, non solo dalle minacce di Epitteto, ma anche dall'onnipotente principio di contraddizione. Chi dubita della realtà dubita anche del suo dubbio, perchè chi dubita con tutti i suoi dubbi appartiene alla realtà. Platone conosceva bene questo argomento irrefutabile che ha tentato in seguito uomini così dissimili come Sant'Agostino e Descartes. Anche Platone si è servito più di una volta di esso per confutare i sofisti e si rendeva conto che il suo mito della caverna, come la sua teoria delle idee, erano impregnate di contraddizioni. Lo capiva, eppure non rinunciava alle sue idee e cercava di sfuggire alla caverna. Cosa significa questo? Forse l'esercizio della morte concede all'uomo

il dono misterioso di non più temere il principio di contraddizione? E impara a non temere nulla e a tutto osare? La dialettica non era necessaria a Platone e alle sue rivelazioni ed egli se ne serviva, non perchè le sue rivelazioni non potevano farne a meno, ma perchè non poterono farne a meno gli uomini davanti ai quali Platone esponeva le sue verità. Gli uomini sono abituati a pensare che, per la natura stessa delle cose, dove non c'è forza, non c'è verità; che la forza, se le viene in mente (per capriccio) autorizza o no la verità a « essere », e lei stessa esiste senza domandare l'autorizzazione di nessuno (e soprattutto della verità). Secondo la terminologia di Spinoza, bisogna cercare la *philosophia vera* e non quella *optima*.

Questo problema attraversa tutta l'opera di Platone, ma non è impostato mai con tanta nettezza e acutezza come nel *Fedone*, in cui Platone ci dice che la filosofia è l'esercizio della morte. E non è per caso: in presenza di Socrate che attende la morte, non si può parlare di altra cosa. Se veramente la filosofia è l'esercizio della morte, un uomo che attende la morte può ancora meditare e filosofare. Ma se la verità si trova in Spinoza e se *homo liber de*

nulla re minus quam de morte cogitat, allora la sentenza dei giudici ha chiuso per sempre la bocca di Socrate, prima ancora che bevesse la cicuta. Il pensiero umano che vuole e può guardare la morte in faccia ha dimensioni differenti da quelle che ha il pensiero di coloro che si allontanano dalla morte, che dimenticano la morte. In altre parole: le verità cercate da Platone non trovano posto nel campo della ragione. Esse presuppongono un'altra dimensione che generalmente non viene considerata. Quando Platone si trovò di fronte al dilemma: *vera philosophia* o *philosophia optima*, non esitò: egli non ha bisogno di *vera philosophia*, ma cerca e trova la *philosophia optima*. Se qualcuno gli avesse chiesto chi gli aveva dato il diritto di scegliere, se qualcuno avesse preteso da lui quel *justus titulus* dei giuristi, ricercato per solito dai filosofi, non avrebbe certamente nè saputo nè voluto rispondere a una tale domanda. Oppure avrebbe risposto con un'altra domanda: è dato a qualcuno di accordare quel che i giuristi (cioè gli uomini che per loro vocazione e per loro mentalità sono chiamati a difendere la pseudo realtà che hanno scoperto nella caverna) chiamano *justus titulus*? E infatti chi o che cosa determina la sorte degli uo-

mini? Fintantochè non avremo una risposta a questa domanda, tutte le nostre verità non avranno che un significato condizionale. Diciamo *chi* e *che cosa*. Ciò significa che i *Justi tituli* sono a disposizione sia di un essere vivente che sente e sceglie, sia di qualche cosa che non si interessa di nulla e di nessuno. Questo qualche cosa senza volontà, indifferente a tutto, pronuncia automaticamente, senza ascoltare nulla, senza tener conto di nulla, dei giudizi definitivi e senza appello. E se questo qualche cosa indifferente e inanimato è la fonte della vita e della verità, allora, quale senso, quale importanza può avere la scelta umana? In questo caso la scelta non è forse una illusione, una autosuggestione, un'insolenza svergognata, che inevitabilmente sarà smascherata e severamente punita al primo conflitto dell'uomo con la realtà?

Possiamo prolungare la lista di queste domande, ma è evidente che *sul piano dove sono nate e si sono sviluppate non otterremo risposta*. Peggio ancora: *su questo piano tutto questo è deciso già anticipatamente*. Non c'è nessun «chi» alle fonti dell'essere, non c'è dunque nessun «chi» alle fonti della verità. E anche se una volta c'è stato un «chi», egli

da molto tempo, da sempre, ha rinunciato a se stesso e ai suoi diritti sovrani, trasmettendone l'uso eterno al «che cosa», inanimato, la cui mano di pietra non si lascia portar via il potere, malgrado tutti i nostri sforzi e la nostra audacia. Questo è il significato del *semper parret, semel iussit*, questo è il significato di tutte le costrizioni di cui abbiamo parlato prima. I ragionamenti e la dialettica, come le preghiere e la persuasione, non possono farci nulla. Se la realtà vera si trova sul piano a due dimensioni del «che cosa» (εἶναι = νοεῖν) allora non c'è via d'uscita. Bisogna rinunciare alla libera scelta, sottomettersi alla Necessità e non più ricevere le verità senza il suo consenso e senza la sua autorizzazione. La Necessità non autorizza la scelta. Se vuoi acquistare il diritto e la libertà di scegliere, devi abbandonare il piano in cui essa realizza il suo potere, senza lasciarti arrestare dalle impossibilità e, prima di tutti, disprezzare i *justi tituli* che incatenano non solo il nostro pensiero, ma anche il nostro essere. Senza chieder nulla a nessuno, di nostra propria iniziativa bisogna opporre all'*ἀνάγκη* che non si lascia convincere, l'autoritario τῆς ἐμῆς βουλήσεως (di mia propria volontà). Di modo che il Parmenide ἀναγκαζόμενος di

Aristotile diventi il Parmenide che parla ὡς περ ἐξουσίαν ἔχων (come colui che ha il potere), poiché è scritto: il regno di Dio non si conquista che con la violenza.

Si dirà che questo equivale a venire a battaglia con l'evidenza stessa. Ma Platone non ha fatto altro che combattere l'evidenza per tutta la sua vita. Per domarla è giunto sino ai confini più lontani dell'essere, ove nessuno osa avventurarsi, ove, secondo la comune opinione, non c'è neanche più vita, né può esserci, ove regna la morte che pone fine a tutto. Certo, è una grande arditezza, la più grande di tutte le arditezze, l'ultima sfrontatezza di cui sia capace l'uomo. Ma quale altro mezzo c'è per ottenere il « per mia volontà »? « La necessità non si lascia convincere », questo era, lo ripeto ancora una volta, indiscutibile sia per Platone come per Aristotele. Ma che cosa sia la morte, nessuno sa. E' terribile a vedere, è vero. Ma τὰ καλὰ χαλεπὰ (il bello è difficile). Neppure Spinoza lo negava: *omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt*; così conclude la sua *Etica*. Può essere che dietro le difficoltà e gli orrori della morte si nasconda qualche cosa di cui noi abbiamo più bisogno che delle facilità e delle piacevolezze della vita quoti-

diana. Non abbiamo più nulla da perdere: ci siamo rivolti alla Necessità, l'abbiamo interrogata e supplicata; essa non si è mossa e non si muoverà. Finché conserverà il potere, il giudizio « Socrate è stato avvelenato », rimarrà una verità eterna, come il giudizio: « un cane rabbioso è stato avvelenato ». Ma se si fa amicizia con la morte, se si passa attraverso la cruna d'ago dell'ultima e terribile solitudine, dell'abbandono e della disperazione, allora forse si riuscirà a trovare il τῆς ἐμῆς βουλέσεως sacro, quel primordiale e potente *jubere* che abbiamo avuto in cambio del *parere* vigliacco, automatico e tranquillizzante. Bisogna superare la paura, bisogna farsi coraggio, andare incontro alla morte e tentare la fortuna con lei. Il pensiero comune, il pensiero dell'uomo che obbedisce e si ritira davanti alle minacce non ci dà nulla. Il primo passo è abituarsi a non tener conto della « ragione sufficiente ». Se Eppitteto, o chiunque sia, minaccia di tagliarci le orecchie, di cavarci gli occhi, di farci bere aceto o cicuta, noi non ascolteremo le sue minacce, come la Necessità non ascolta le nostre preghiere. « L'anima umana, dice Platone, quando prova piacere o dolore a proposito di qualche cosa, è costretta a considerare questa

cosa come la cosa più evidente e più vera, anche se non è così... Ogni piacere e ogni dolore è come un chiodo che inchioda l'anima al corpo, la fissa al corpo, la rende simile al corpo, in modo che essa comincia a considerare come vero quel che il corpo considera come vero ». (*Fedone*, 83, d). Platone come se si difendesse in anticipo contro Aristotele e Epitteto, per i quali l'ἀναγκάσειν e i λυπεθῆναι infiniti (orecchie tagliate, aceto, cicuta, etc.) erano l'ultima istanza nel conflitto tra la verità e l'errore, Platone non cerca di confutarli, ma di fuggire i luoghi dove argomenti di questo genere hanno e possono avere forza. « Il corpo » e tutto quello che si riferisce al corpo, è sottomesso alla Necessità e teme le sue minacce. E finchè l'uomo ha paura, è possibile spaventarlo, e una volta spaventato, è possibile costringerlo all'obbedienza. Ma il filosofo che ha raggiunto i confini della vita, che è passato attraverso la scuola della morte, per il quale il « morire » è diventato la realtà del presente, e la morte la realtà dell'avvenire, il filosofo non ha paura delle minacce. Egli ha accettato la morte e ha fatto amicizia con lei, perchè il morire e la morte, indebolendo l'occhio corporale, corrodono la base stessa della potenza

della Necessità che non sente nulla, e di tutte le verità evidenti che dipendono da questa necessità. L'anima comincia a sentire che le è dato, non di sottomettersi e di obbedire, ma di condurre e comandare, ἀσκειν και δεσπόζειν (*Fedone*, 80, A). Lottando per questo diritto, ella non teme di sorpassare il limite fatale dove finisce quel che è chiaro e distinto e comincia il Mistero Eterno. La sua *sapientia* non è più una *meditatio vitae* ma una *meditatio mortis*.

VII

Questa fu la via seguita da Platone. Nel *Fedone*, Socrate racconta di aver assistito da giovane alla lettura dei frammenti dell'opera di Anassagora; avendo sentito che la ragione era l'ordinatrice e il principio di tutto (νοῦς ἐστὶ διακοσμῶν και πάντων αἰτίας) ne aveva avuta una grande gioia e si era detto che era proprio quello che ci voleva per lui e non avrebbe voluto rinunciare a questa dottrina per tutti i tesori del mondo. Accordare un simile potere al-

la ragione significava, secondo lui, che è dato alla ragione di trovare per tutti quel che conviene a ciascuno. Di conseguenza l'uomo ha il diritto di aspettarsi di non avere altro che felicità e bene. Ma quale non fu la delusione di Socrate quando, avendo approfondito le parole di Anassagora, vide che la ragione di Anassagora non cerca e non scopre nel mondo che i rapporti naturali delle cose! Socrate trovò questo profondamente offensivo e, allontanandosi da Anassagora, si mise a cercare, a suo rischio e pericolo, i principi e le fonti di tutto quello che esiste. Con che diritto Socrate aveva così deciso? La ragione si era impegnata a fornire a Socrate una spiegazione dell'universo dove il « migliore » sarebbe il più forte? Forse che la ragione possiede la facoltà di non scoprire dappertutto che il « bene », e non ciò che è, sia bene, sia male? Non abbiamo il diritto, cioè non abbiamo nessun motivo di essere sicuri che la ragione troverà nel mondo più bene che male. Può darsi che trovi più bene, come può darsi che trovi più male, e anche molto, moltissimo male. Anche Aristotele conosceva Anassagora, ma a lui Anassagora conveniva: lo considerava come « un uomo sobrio tra ubriachi ». La nozione di ragione e la

nozione di « migliore » sono giustapponibili? Non bisogna invece ammettere che la nozione di « meglio » può non essere ragionevole e il ragionevole può escludere il meglio. E' ragionevole, tanto per non prendere un altro esempio, che il giudizio « Socrate è stato avvelenato » sia una verità eterna, come il giudizio « un cane rabbioso è stato avvelenato ».

E' anche ragionevole che la pietra dotata di coscienza e il divino Platone che tutto avrebbe dato per strappare il suo maestro dalle unghie di questa verità eterna, siano egualmente costretti a riconoscere la realtà di questo giudizio. Si potrebbe citare un numero infinito di esempi di questo genere. Forse che Platone e Socrate non lo sapevano altrettanto bene come noi? Se avessero voluto avrebbero potuto dire come si dice ora: « Le categorie inferiori dell'essere sono le più forti; le superiori sono le più deboli ». E, questo sarebbe stato ragionevolissimo, malgrado che ci sia poco bene, che non ci sia nessun bene. Sarebbe bene che le categorie superiori siano le più forti. Ma esigere dalla ragione il riconoscimento che le categorie superiori sono le più forti, non significherebbe costringere la ragione? E la ragione si sottometterà alla forza, da qualsiasi parte

venga? Si può dire « Parmenide costretto » o anche « Dio costretto », ma si può forse dire « la ragione costretta » (νοῦς ἀναγκαζόμενος) sia pure bene, e anche glorificando il bene e affermando insieme a Platone: οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ ἀλλ'ὅτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρῶτος καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος? (il bene non è l'essenza, ma ciò che sta al di là dell'essenza e supera l'essenza col suo valore e con la sua forza. *Rep.* 509, B). Chi oserebbe dire una cosa simile? Chi avrebbe il coraggio di affermare che la verità « Socrate è stato avvelenato » cesserà di esistere in un avvenire prossimo o lontano e che (quel che più importa per noi) anche la ragione dovrà riconoscerlo, e non di sua propria iniziativa, ma costretta da qualche cosa più forte di lei (δυνάμει ὑπερέχοντος)? Esiste una forza capace di comandare alle verità?

Non ci può essere disparità d'opinioni: una tale forza non esiste. Eppure Platone l'ha cercata e l'ha perseguitata fino alla morte, dove, secondo l'opinione generale, non si può trovare nulla. Ma bisogna riconoscere che Platone non ha trovato quel che cercava. O per essere più esatti: Platone non è riuscito a riportare agli uomini quello ch'egli aveva trovato al di là dei limiti della conoscenza possibile. Quan-

do cercava di mostrare agli uomini quel che aveva visto, questa cosa si trasformava misteriosamente sotto i suoi occhi nel suo contrario. E' vero che questo « contrario » ci seduce e ci incanta per il riflesso dell'ineffabile che risveglia presso i mortali il ricordo della pienezza e della bellezza iniziale, infinita e sovrumana dell'essere. Ma l'ineffabile è rimasto tale. Difficile è vedere il creatore del mondo, impossibile farlo vedere. L'ineffabile è ineffabile perchè e in quanto si oppone per la sua stessa natura non all'incarnazione in generale, come si è inclini a credere, ma all'incarnazione definitiva e ultima. Si incarna, ma non può e non vuole trasformarsi in conoscenza, perchè la conoscenza è costrizione; la costrizione è sottomissione, perdita, privazione che nasconde insomma in fondo a sé stessa la terribile minaccia dell'*acquiescentia in se ipso*. L'uomo cessa di essere un uomo e diventa una pietra dotata di coscienza.

Parmenide che si volta indietro per guardare la verità, non è più quel Parmenide che, come più tardi Platone, cerca di penetrare nella regione sconosciuta a tutti per cercarvi il vello d'oro o qualsiasi altro tesoro che non rassomiglia a nessuno di quelli che gli uomini cono-

scono. Non è più il vivace, inquieto, ribelle, torturato e per ciò grande Parmenide. La testa della Medusa ch'egli ha veduto voltandosi indietro, gli ha portato un profondo e ultimo riposo. Τῆς δὲ τοῦ ὄντος θεάς, οἷαν ἡδονήν, ἔχει, ἀδύνατα ἄλλω γεγεῦσθαι πλὴν τῷ φιλόσοφῳ, scrive lo stesso Platone. Pure ci ha spiegato che cosa è il piacere (ἡδονή): il piacere è il chiodo per mezzo del quale l'uomo è inchiodato al suo essere illusorio, simile a un'ombra e mortale. Ora se la contemplazione porta il piacere, qualunque sia questa contemplazione, non sfuggiremo alla resa dei conti finale. E Platone, come se lo facesse apposta, come se volesse sottolineare che non è dato all'uomo di andare al di là del piacere, che il piacere è la ricompensa e lo scopo di tutti i nostri sforzi, ripete di nuovo alla pagina seguente: « Qualsiasi piacere, salvo quello che prova l'uomo ragionevole, è impuro e simile a un'ombra ». E più avanti si dilunga con ancora più calore sui piaceri che ci sono dati dalla contemplazione (585, E.; 584 A.). Tutto quel che in seguito Aristotele dice con tanta eloquenza su ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ τὸ ἀριστον (la contemplazione di quel che c'è di più piacevole e di migliore, Met. 1072, b, 23) è preso da Platone. E anche in Plotino troviamo parec-

chie pagine eloquenti dello stesso genere. Per mezzo del piacere, l'uomo è effettivamente inchiodato con chiodi enormi in quel luogo dell'essere dove ha dovuto per caso cominciare la sua esistenza. E di conseguenza la paura armata di ogni specie di minaccia non gli permette di staccarsi, neppure con l'immaginazione, dal suolo e di innalzarsi al di sopra del livello che il nostro pensiero è abituato a considerare come quello che contiene tutto il reale e tutto il possibile. Abbiamo conservato quel misterioso pensiero di Eraclito: τῷ μὲν θεῷ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἅ μὲν ἄδικοι εἶναι ὑπειλήφασιν ἅ δὲ δίκαια (per Dio tutto è bene e tutto è giusto, mentre gli uomini considerano certe cose giuste e certe altre ingiuste). Questo pensiero si ritrova anche in Plotino. Lo ripete nell'ultima delle sue Enneadi, cronologicamente (I, VII, 3) τοῖς θεοῖς ἀγαθὸν μὲν ἐστὶ, κακὸν δὲ οὐδὲν (per gli dei c'è il bene, non c'è male); e ancora: κακὸν οὐδαμοῦ ἐνταῦθα (laggiù non esiste male, I, VII la fine), come se facesse eco all'esset *bonum*, non meno misterioso per noi, della Bibbia. Ma questo pensiero assurdo e reso ancor più seducente dalla sua stessa assurdità, non trova posto nel mondo in cui i piaceri e i dolori hanno potere su di noi, dove

i piaceri e dolori sono « una ragione sufficiente » per gli atti e i pensieri dell'uomo, dove sono loro che determinano quel che per noi è significativo e importante. Poichè è anche una « legge fondamentale » che i piaceri e i dolori arrivano quaggiù, non quando, e in quanto, l'uomo li chiama, ma quando vogliono; si impadroniscono allora dell'anima dell'uomo e, come insegnava Platone, la inchiodano nel luogo sotterraneo che le è preparato, suggerendole la convinzione invincibile che è stato e sarà sempre così e che anche nel regno degli dèi accade come sulla terra, che i piaceri e i dolori conducono e comandano, che nessuno li conduce e li comanda. Secondo la terminologia di Spinoza, la fortuna è egualmente divisa tra i giusti e i cattivi. L'affermazione di Socrate che nulla di buono può accadere al malvagio e nulla di cattivo al giusto, non è che un « vano parlare », una « immagine poetica » ch'egli ha trovato e raccolto per la strada o in qualche luogo ancora peggiore (Socrate andava dappertutto e non disprezzava nessuno), non è certo stata attinta alle sorgenti da dove scorrono le verità eterne. Non è difficile indovinare dove Socrate ha trovato la sua pseudo verità, a quale sorgente è andato a cercarla. Essa scorre

evidentemente dal τῆς ἐμῆς βουλήσεως (per mia volontà) dal *iubere* primordiale, che gli uomini e gli dèi hanno dimenticato e di cui non osano ricordarsi. La convinzione di Socrate è nata dal suo desiderio; ma che cosa ci può esser di buono in una idea proveniente così dal basso? Socrate si è allontanato da Anassagora perchè costui glorificava il νοῦς che non tiene conto dei desideri umani ed è indifferente al « meglio ». A nessuno è dato di comandare nel mondo, neanche agli dèi. L'universo va avanti solo grazie all'obbedienza: νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς θανάτων καὶ ἀθανάτων, la legge regna su tutto, mortali e immortali (Gorgia, 484, B).

Non c'è modo di sfuggire; dovunque si guarda ci sono leggi, esigenze, comandi che si appoggiano sulle « ragioni sufficienti » di cui abbiamo tanto sentito parlare da Aristotele e Epitteto. Platone e Socrate hanno osato sfidare le leggi e la necessità opponendo loro il « di mia volontà ». Ma (e questo è il più terribile e misterioso di tutti i « ma » che abbiano messo dei limiti all'uomo) non hanno potuto rinunciare al « piacere », non fosse altro che a quel piacere che forma l'essenza e il contenuto della *acquiescentia in se ipso*. Ma come potrebbe essere differentemente? Se il « per mia

volontà » rimane quello che è, in quanto resta quello che è non è possibile mostrarlo agli uomini, come non si può mostrare agli uomini il Demiurgo che è la fonte di tutti i « per mia volontà ». Nessun occhio, corporale o spirituale, può vedere né il Demiurgo, né i comandamenti che sono da lui emanati. Qui finisce la visione, qui comincia la regione misteriosa della non meno misteriosa *partecipazione*. Qui finisce la costrizione, poichè i comandamenti del Demiurgo, contrariamente ai comandamenti della Necessità indifferente a tutto, non costringono nessuno. Chiamano alla vita, fanno dei doni, arricchiscono improvvisamente. Più il Demiurgo comanda, meno è necessario obbedire. Il Demiurgo chiama all'ultima libertà l'uomo incatenato dalla Necessità. Non ha neanche paura (per strano che ciò possa sembrare al pensiero umano basato sul timore, il Demiurgo non ha paura di niente) di dare tutto il suo potere infinito e tutte le sue forze creatrici e infinite, a un altro essere che ha creato a sua immagine. Per Dio tutto è *bonum*, πάντα καλὰ καὶ ἀγαθὰ. Per gli uomini la cosa è differente, per loro l'esser *bonum* è la più grande assurdità. L'espressione quotidiana ci insegna che bisogna aver paura, che tutto quel che ci

circonda nasconde pericoli infiniti. E per evitare questi pericoli, ci rifuggiamo dietro le trincee da noi stessi create delle verità « eterne », evidenti. Platone, perfino Platone malgrado la sua disperata lotta contro la Necessità, nutre in fondo all'anima la convinzione chiara e irriducibile che « la Necessità non si lascia convincere », che qualche volta si può ingannare la sua vigilanza, si può illuderla, ma che a nessuno è dato di strapparsi al suo potere. Senza piacere non si può vivere, ma i piaceri vanno e vengono, non quando noi ne abbiamo voglia, ma quando salta in testa a loro di farlo. E se vogliamo provarli, bisogna andarli a cercare presso l'onnipotente Necessità; bisogna malvolentieri rinunciare al *iubere* sovrano e ritornare al *parere* ammesso in ogni tempo. Nel momento in cui Platone si allontanava dal Demiurgo, non fosse che per mostrarlo agli altri, il « per mia volontà » impallidiva, diventava un'ombra, un fantasma. Ma quando Platone scopriva il Demiurgo comunicando con lui, perdeva la possibilità e la facoltà di dare agli uomini delle verità suscettibili d'esser provate. La comunione presuppone *φυγή μόνου πρὸς μόνον* (la fuga dell'unico verso l'unico), come dirà più tardi Plotino. Comincia con l'*ἀληθινὴ ἐγγρη-*

γορσις (il vero risveglio) e trascina l'uomo ἐπὶ ἐκείναι νοῦ καὶ νοήσεως (al di là della ragione e della conoscenza) al di là dei limiti di questo mondo « dato » una volta per tutte, che è la condizione della conoscenza e dove le condizioni della conoscenza sono create dalla Necessità che non si lascia convincere e che esiste specialmente per questo.

Infatti se la Necessità non fosse sorda e cieca, l'idea di conoscenza perderebbe significato. La verità non potrebbe essere nell'*adequatio rei et intellectus*. Infatti come prendere per base una cosa che non fosse a disposizione della Necessità sorda, e per questo immutabile, ma che dipendesse dalla volontà di un essere capace di lasciarsi convincere e piegare, e quindi capriccioso (il *deus ex machina*, l'*höheres Wesen* di Kant)? Se la Necessità viene cacciata dal mondo, la conoscenza diventerà un sogno irragionevole e inutile. Attualmente, come ce ne ricordiamo, anche i giudizi empirici *a posteriori* hanno ottenuto il grado superiore di verità eterne. Ma se la Necessità se ne va, anche i giudizi *a priori* ritorneranno allo stato subalterno di esseri mortali. Anche gli dèi non saranno più onniscienti. Può essere accettato un tale stato di cose? « La contemplazione è la

cosa più piacevole e più buona », diceva Aristotele. E Platone diceva lo stesso. Ma in cambio avremmo di nuovo il « per mia volontà », la libertà iniziale. E « la cosa più buona » come « la cosa più piacevole » verranno non quando a loro farà comodo, ma quando noi le chiameremo. E i piaceri non ci incateneranno più, ma ci seguiranno nel mondo dove le leggi non regnano sui mortali e gli immortali, ma nel mondo in cui gli immortali e, per loro volontà divina i mortali che essi hanno creato, faranno e disfaranno da loro le leggi, in cui il giudizio: « un cane rabbioso è stato avvelenato » sarà effettivamente una verità eterna, ma il giudizio « Socrate è stato avvelenato » verrà ad essere una verità temporanea, provvisoria, in cui anche per gli uomini « tutto è bene ».

Ripeto: Platone non cercava che questo: fuggire dalla caverna dove le ombre hanno pretese di realtà e dove la verità illusoria non può esser guardata perchè impietra. Bisogna infatti che i nostri occhi corporali disimparino a vedere, se ci è dato di penetrare in quella regione dove abitano gli dèi con la loro libertà illimitata e senza la nostra conoscenza, anche senza quella conoscenza perfetta che noi chiamiamo onniscienza. Platone non cercava che

questo. Ma la Necessità non rifiuta solo di lasciarsi convincere; nei suoi rapporti millenari con gli uomini sui quali ha il potere, ha preso da loro la coscienza. Se molti uomini si sono tramutati in pietre dotate di coscienza, la Necessità, pur conservando la sua natura di pietra indifferente a tutto, viene ad essere anch'essa dotata di coscienza. E' riuscita ad ingannare lo stesso Platone, persuadendolo che anche nell'altro mondo non può esistere che colui che è in buoni rapporti con lei, che gli dèi non combattono la Necessità, che il mondo è nato dall'unione della ragione con la Necessità. E' vero che secondo Platone la ragione è riuscita a convincere la Necessità di parecchie cose e sembra anche che sia riuscita a dominare la Necessità (νοῦ δὲ ἀνάγκης ἀρχόντος); ma questa dominazione è illusoria e condizionata dal riconoscimento tacito dei diritti primordiali e anche del diritto di anzianità della Necessità. Ma c'è di più: per dominare la Necessità, la Ragione ha dovuto cedere sul punto più importante e più essenziale, ha dovuto acconsentire che tutti i conflitti tra le verità siano risolti dalla forza, e ammettere che la verità non è verità che quando e in quanto le è dato di costringere gli uomini. Per mezzo dei loro occhi cor-

porali, gli uomini si attaccano alla loro prigione; la visione spirituale deve dunque anch'essa legare, costringere.

Gli scolari di Socrate si sono radunati intorno al loro maestro condannato a morte per ricevere dalla sua bocca, non solo semplicemente la verità, ma la verità che costringe, non per mezzo degli occhi corporali, è vero, ma per mezzo degli occhi spirituali. La sua forza di costrizione non è indebolita da questo fatto, ma ne è accresciuta. In presenza della morte e preparandosi a morire Socrate dà delle prove, delle prove, sempre delle prove. Non può fare diversamente: τοῖς πολλοῖς ἀπιστία παρέχει, l'incredulità è propria degli uomini, se non hanno delle prove οἱ πολλοί non credono. Ma chi sono questi « molti », questa maggioranza? Gli scolari di Socrate non sono « i molti », sono gli eletti. Ma gli eletti non fanno eccezione, non vogliono e non possono « credere ». I molti siamo tutti noi, non solo la folla, ma anche gli scolari di Socrate, ma anche Socrate stesso. Anche lui prima di tutto vuol vedere, almeno con gli *oculi mentis*, e poi accettare e credere. Per questo ascolta così attentamente le obiezioni dei suoi interlocutori. Per questo il divino Platone, che ha accettato la sua eredità spi-

rituale, non ha potuto fino alla fine dei suoi giorni rinunciare alla dialettica. La dialettica è una forza, è come una forza fisica, è un'arma micidiale, come la spada o la freccia. Si tratta solamente di sapersene servire e il mondo intero sarà ai nostri piedi. Il mondo intiero, cioè tutti gli uomini. Tutti gli uomini saranno costretti a ripetere quello che tu proclami come verità. Insisto su questo punto: in presenza di « tutti », Socrate e Platone non osavano risalire alle sorgenti delle loro verità; in presenza di tutti anche loro diventavano come tutti, come quei « molti » di cui è detto sia propria l'incredulità, che non accettano che la verità provata che costringe, la verità apparente, visibile, evidente. Al di là del limite del visibile per l'occhio spirituale o per l'occhio fisico, non c'è più nulla da cercare, più nulla da attendere. Sotto la pressione della Necessità, Socrate dovette cedere su questo punto. Ha offerto ai suoi scolari τὴν δὲ τοῦ ὄντος θέαν (la visione di ciò che è) e τὴν ἡδονήν (il piacere) che dipende dalla visione di ciò che è, li ha offerti ai suoi scolari invece dei numerosi « piaceri » che sono legati, per gli abitatori della caverna, alla percezione di quella realtà sotterranea nella quale Platone sentì all'improvviso la presen-

za di elementi corruttori, di elementi di distruzione (*damnatio aeterna*). E reputò questa visione « un grande dono degli dèi ai mortali, che non daranno mai e non hanno mai dato loro nulla di più grande ». (Timeo, 47, B).

I « molti » hanno ottenuto quel che volevano; volevano ricevere immediatamente la loro ricompensa, prima ancora che Socrate chiudesse gli occhi e la ricevettero. La « filosofia » ci fa questa dichiarazione categorica nel Fedone: πιστεῦσιν δὲ μηδενὶ ἄλλῳ, ἀλλ'ἢ αὐτὴν αὐτῇ (non credere a nessuno, salvo che a se stesso). Ma colui che ha fiducia solo in se stesso, solo nei suoi propri occhi, anche se spirituali, diventerà inevitabilmente il vassallo della Necessità e sarà condannato a contentarsi degli avanzi ch'essa lascia ai mortali e agli immortali. Senza rendersene conto, Platone si è lasciato scivolare (o è stato trascinato) dalle altezze che aveva raggiunte in basso (quando μόνος πρὸς μόνον, unico di fronte all'unico, grazie all'esercizio e alla meditazione della morte, dimenticava tutte le paure e tutte le minacce che vietano agli uomini l'ingresso della verità ultima), ed è ricaduto di nuovo là dove il grande Parmenide anche lui, ἀναγκάζομενος ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις, non osa cercare altro che quel

piacere ottenuto dalla contemplazione di ciò che è, dell'essere creato e formato senza di lui e prima di lui. E non solo Parmenide, gli stessi dèi, costretti dalla stessa verità, si rifiutano di credere e di modificare qualsiasi cosa nell'universo. Platone non è riuscito a convincere la Necessità. La Necessità ha ingannato Platone. Per il « piacere » di essere con tutti e di pensare come tutti, dovette cedere tutto. La Necessità è rimasta sovrana nel mondo, il mondo intero le appartiene e il « di mia propria volontà » è diventato un'ombra. Nello stesso tempo, la caverna, come tutto quello che accade nella caverna, è ridiventato il regno della sola e ultima realtà, all'infuori della quale non c'è né essere, né pensiero.

VIII

Aristotele ha riportato vittoria completa su Platone e quel che egli ha costruito ed edificato è rimasto in piedi fino ai giorni nostri.

Nicolò Cusano scriveva: *Inter divinam mentem et nostram id interest quod inter facere et*

videre. Divina mens concipiendo creat, nostra concipiendo assimilat seu intellectuales faciendo visiones. Divina mens est vis effectiva, nostra est vis assimilativa. Mi sembra che qui si possa ritrovare quel pensiero di Filone che si basava sulla Bibbia: ὁ γὰρ Θεός ἄμα ποιεῖ ὁ λόγος ἔργον ἦν αὐτοῦ (poichè Dio agisce parlando, la sua parola essendo già in atto). Ma si sa che nel suo desiderio di conciliare le Sacre Scritture con la sapienza greca, Filone aveva già indebolito il significato e la portata del biblico *et dixit Deus*. In Nicolò Cusano, che si trova alle soglie della storia moderna, il rapporto tra la creazione e il pensiero è completamente interrotto. Egli pensa come un Greco e se si toglie alla frase che abbiamo citato il suo strato superficiale di teologia cristiana, cioè proveniente dalla Bibbia, vi si può facilmente scoprire il *semper paret, semel iussit* che ben conosciamo. Nicolò Cusano sentiva che Dio è lontano, così lontano che è meglio non cercar neanche di raggiungerlo, ma accettare una volta per tutte il nostro destino mortale, non *facere*, ma *videre e concipiendo assimilare*; e reputava che per l'uomo il principio *adaequatio rei et intellectus* è il principio universale di ricerca della verità, tanto se si tratta delle ve-

rità positive ordinarie o dei massimi problemi della metafisica. E se pensava così Nicolò Cusano, lui così vicino alle concezioni bibliche del medioevo (malgrado che venga giustamente considerato il precursore della nuova filosofia), che dire dei tempi moderni e del modo col quale essi dovevano limitare i diritti e le possibilità del pensiero umano? E' vero, non bisogna mai dimenticarlo, che la paura della libertà è senza contestazione la caratteristica fondamentale della nostra natura, forse deformata, ma vera. In fondo all'anima nostra aspiriamo a limitare anche Dio, ad arrestare la sua attività creatrice, il suo diritto al *iubere*, al « di mia propria volontà ». Ci sembra che anche per Iddio è meglio non comandare, ma obbedire; che la volontà di Dio, se non viene sottomessa a un principio eterno, cadrà nell'arbitrario, nel capriccio. Io non parlo di San Tommaso d'Aquino che non poteva e non voleva considerare le Sacre Scritture che nella cornice della filosofia aristotelica e che ha insegnato alle generazioni che seguirono ad apprezzare questa cornice altrettanto quanto quello che contiene. Ma un pensatore essenzialmente cristiano come Duns Scoto non si sentiva in pace se non riusciva a convincersi che esiste al di sopra di Dio

qualche cosa che Lo lega, che anche per Iddio esiste l'impossibile: *lapidem nec potest (Deus) beatificare potentia absoluta nec ordinata*. Perché aveva bisogno di una tale affermazione? Avrebbe potuto, se avesse voluto, ricordarsi di quel che viene raccontato nella Genesi: Dio ha creato l'uomo dalla polvere e ha benedetto l'uomo che ha creato dalla polvere. L'abbia fatto *potentia ordinata* o *potentia absoluta*, poco importa; checchè ne dica Duns, l'ha fatto. Ma Duns ha paura di accordare a Dio una sovranità illimitata, si immagina che anche Dio abbia paura di questa sovranità. Credo che, interrogando Duns Scoto, si verrebbe a scoprire che Dio, non solo non può *beatificare lapidem*, ma è incapace di compiere molte altre cose ancora. Duns Scoto direbbe insieme a Sant'Agostino: *esse potest iustitia Dei sine voluntate tua, sed in te esse non potes praeter voluntatem tuam... Qui ergo fecit te sine te, non te iustificat sine te. Ergo fecit nescientem, iustificat volentem*. E avrebbe ripetuto insieme ad Aristotele le parole di Agatone (*Eth. Nic.* 1139, b 610): *μόνου γὰρ αὐτοῦ. Θεὸς στερίσκεται ἀγένητα ποιεῖν ἅσ' ἂν ἦ πεπραγμένα*: una sola cosa infatti è impossibile a Dio: fare che quel che è stato non sia stato.

Si potrebbero scoprire molte altre cose impossibili a Dio e la filosofia che ha come punto di partenza il principio che la scienza del possibile precede la scienza del reale, ottiene quel che si merita quando va a urtare contro ostacoli insormontabili tanto per Dio come per l'uomo. Essi sono le verità della ragione o *veritates aeternae*: perchè quel che è insormontabile per Dio, lo è definitivamente e per sempre. La cosa più importante è che, non solo è dato all'uomo di sapere che ci sono ostacoli insormontabili davanti ai quali anche Dio deve inchinarsi, ma che l'uomo può distinguere (per mezzo dei suoi occhi spirituali evidentemente) queste cose insormontabili nell'essere e nel reale. Abbiamo sentito che Dio non può *beatificare lapidem*, che non può salvare l'uomo *praeter voluntatem suam* e non può fare che quel che è stato non sia stato. Ci sono molti di questi « non può » che stanno davanti a Dio come davanti agli uomini: *ex nihilo nihil fit*, il principio di contraddizione, etc. Il totale dei « non si può » e dei « si può » che loro corrispondono, forma tutta una scienza. Questa scienza, che precede ogni altro sapere e perfino la realtà, è la scienza filosofica fondamentale. E gli uomini e gli dèi devono riceverla dalle mani di

quella stessa Necessità, che non impara nulla, non sa nulla e non vuol saper nulla, che non si interessa di nulla e di nessuno e che, malgrado questo, senza volerlo e senza desiderarlo, si è innalzata talmente al di sopra di tutto quello che esiste, che gli dèi e gli uomini diventano tutti eguali davanti a lei, eguali nei diritti o più esattamente eguali nell'assenza di ogni diritto.

Questo Hegel ha espresso mirabilmente nella sua *Logica* col coraggio prudente e abile che lo caratterizza: «Di conseguenza la logica deve esser considerata come il sistema della ragione pura, come il regno del puro pensiero. Questo regno è la verità senza veli, tale quale essa è, in se stessa e per se stessa. Per questo si può dire che il suo contenuto è l'immagine di Dio, tale qual'è nella sua essenza, prima della creazione del mondo e dello spirito finito ». Dieci pagine più in là, Hegel, come se si fosse dimenticato che la parola Dio la scriveva con una maiuscola, ci dichiara: « Il sistema della logica è il regno delle ombre, il mondo delle essenze semplici, pure di ogni essere concreto e sensibile ». Evidentemente Hegel avrebbe potuto ravvicinare da sé i due passi che abbiamo citato. Allora il lettore avrebbe subito capito che cosa sia la verità senza veli e che cosa è

quel Dio che esisteva prima della creazione del mondo e dello spirito concreto. Ma Hegel il più ardito dei contrabbandieri filosofici, era figlio del suo tempo e sapeva, quando era necessario, passare sotto silenzio certe cose, come sapeva anche evitare i ravvicinamenti inutili. La logica è l'immagine di Dio tale quale era prima della creazione del mondo, la logica è il regno delle ombre (delle ombre e non degli spiriti, è detto con intenzione). Dunque Dio, tale qual'è, è il regno delle ombre? Ma niente affatto, vi diranno i numerosi ammiratori di Hegel. Hegel era credente, cristiano convinto, adorava in spirito e in verità, come lo esigono le Sacre Scritture. Certo, è innegabile, in nessun altro filosofo si incontrano così spesso le parole « spirito » e « verità ». E poi chiamava il cristianesimo la religione assoluta, diceva che il Verbo si era fatto carne, riconosceva la Trinità, i sacramenti e « quasi » tutto quel che insegna il cristianesimo, e cercava di dare ad esso una base filosofica. Esatto. E ancora più esatto è che il cristianesimo hegeliano, come tutta la filosofia hegeliana fondata su Aristotele, corrisponde a perfezione allo stato di spirito moderno. E' possibile, anzi è molto probabile, che se Hegel fosse stato cattolico sarebbe sta-

to riconosciuto *doctor ecclesiae* e avrebbe preso il posto di San Tommaso d'Aquino che ormai è in gran parte sorpassato e deve essere corretto, o, come si dice per evitare i conflitti, interpretato. Ma leggete una pagina della *Filosofia della religione* e saprete quale è l'essenza del cristianesimo, o meglio, come il cristianesimo deve « trasformarsi » per soddisfare « la ragione e la coscienza » dell'uomo europeo, educato dalla Necessità aristotelica, o più esattamente ancora: come si è trasformato il cristianesimo caduto sotto il potere della Necessità. « E' impossibile che in religione la fede abbia inizio dal miracolo, ma anche Cristo parlava contro i miracoli, denunciava le pretese degli Ebrei che esigevano da lui dei miracoli e diceva ai suoi discepoli: lo spirito vi condurrà alla verità. La fede basata su cose talmente esteriori non è che una fede formale e deve cedere il posto alla vera fede. Se non è così, allora *bisognerà esigere dagli uomini che credano a cose alle quali non possono più credere arrivati a un certo grado di istruzione.* Una tale fede è una fede che ha come contenuto il finito e il contingente, non è dunque una vera fede, perchè il contenuto della vera fede non è contingente. Che gli ospiti delle nozze

di Cana abbiano più o meno vino, non ha importanza. La guarigione di un braccio paralizzato non è che un puro caso, milioni di uomini hanno le braccia paralizzate e nessuno li guarisce. Oppure si racconta nel Vecchio Testamento che, al momento dell'Esodo, gli Ebrei facessero un segno rosso sulle loro case, perchè l'angelo del Signore potesse riconoscerle: come se senza questi segni l'angelo non avesse potuto distinguere le case degli Ebrei. Una tale fede non presenta nessun interesse per lo spirito. E' contro questa fede che sono diretti i più maligni sarcasmi di Voltaire, che tra l'altro dice che Dio avrebbe fatto meglio a insegnare agli Ebrei l'immortalità dell'anima, piuttosto che insegnar loro ad andare al gabinetto (*Deut.* 23, 13-15). I gabinetti diventano così il contenuto della fede ».

Hegel parla raramente in modo così franco. Senza dubbio aveva perduto la pazienza e rivelò quasi tutto quel che aveva accumulato nella sua anima nel corso del suo lungo apostolato. Come si può pretendere che uomini istruiti credano seriamente alle nozze di Cana, alla guarigione dei paralitici, alla resurrezione dei morti, o che considerino come Dio quello in nome del quale sono scritti i versetti 13-15

del 23° capitolo del Deuteronomio? Ed Hegel ha ragione, non si può esigere questo, e non solo dalle persone colte, ma anche dalla gente del popolo. Ma forse che le Sacre Scritture esigono la fede? L'uomo non può procurarsi da solo la fede, come non ha potuto procurarsi l'essere. Questo è quel che Hegel non suppone neppure. Una tale idea non entra nella testa di un uomo istruito. Hegel scrive: « Il sapere o la fede, poichè la fede non è che una forma particolare del sapere ». E' quel che tutti pensiamo. Infatti se la fede non è che sapere, allora le nozze di Cana o la resurrezione di Lazzaro non sono che invenzioni assurde dalle quali bisogna proteggere la gente istruita come la gente del popolo. E allora le Scritture, il Vecchio come il Nuovo Testamento, non sono che invenzioni e menzogne, perchè questi libri non esigono, ma presuppongono la fede in ciò che è incompatibile col sapere. Evidentemente Hegel non è andato così in fondo. Ma non è difficile dirlo in vece sua, e bisogna dirlo. Non si tratta solamente di Hegel, ma di noi tutti, del pensiero comune a noi tutti. L'argomento di Hegel non è neppure originale; non invano cita Voltaire. Avrebbe potuto riferirsi a Celso che mille e cinquecento anni prima

di Voltaire aveva detto tutto quel che si può dire contro le Sacre Scritture e che, come conviene a un uomo colto, (mille e cinquecento anni fa c'erano già uomini colti quanto Hegel e quanto noi tutti che siamo stati alla scuola di Hegel), si infuriava all'idea che ci fossero degli uomini per i quali la fede non si identifica col sapere.

Leggiamo nella Bibbia: « Se avete tanta fede come un grano di senape, direte a questa montagna: muoviti ed essa si muoverà e nulla vi sarà impossibile (Και οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν).

Hegel non ricorda queste parole. Gli sembra che siano più difficilmente adattabili che le nozze di Cana e la resurrezione di Lazzaro, che sia più difficile sbarazzarsene. Secondo me ha torto: l'una cosa è facile o difficile quanto l'altra. Che la montagna si muova o non si muova all'ordine dell'uomo, la cosa rientra nel dominio del finito, del contingente e, di conseguenza, non ha interesse per noi. E poi Hegel non lo dice in nessun luogo, ma certamente lo pensa: le montagne sono mosse precisamente da quelli che mancano della fede di cui parlano le Scritture. Questo è il significato segreto delle parole seguenti: *Das Wunder ist nur eine Gewalt über natürliche Zusammenhänge*

und damit nur eine Gewalt über den Geist. Il miracolo non è che una violazione dei rapporti naturali delle cose e per questo fatto una violazione dello spirito. Hegel non aspettava nulla dalla fede; tutte le sue speranze le metteva nella scienza, nel sapere. E se « lo spirito » è l'incarnazione della scienza e del sapere, bisogna riconoscere con Hegel che il miracolo è una violazione dello spirito. Ma abbiamo visto un'altra cosa, abbiamo visto che la scienza e il sapere sono nati dalla Necessità, che la nascita del sapere era una violazione dell'anima umana. Di questo Hegel non parla. E' un contrabbandiere audace e veramente geniale e sa far passare le merci proibite sotto di occhi delle guardie più vigilanti. I miracoli del Vangelo sono una violazione dello spirito, mentre l'assassinio di Socrate è stato perpetrato con il consenso e l'approvazione dello spirito, perchè i miracoli violano i rapporti naturali delle cose, mentre l'assassinio di Socrate non le viola. Sembrerebbe invece che i rapporti naturali delle cose siano quelli che costituiscono la più grande violazione dello spirito. Qui Hegel è impotente, ma non osa confessare la sua debolezza e la dissimula sotto la solenne parola libertà. Il nemico mortale di Hegel, Schel-

ling, aveva a questo proposito la stessa opinione di Hegel. E tutto questo è nella natura delle cose: colui che si è voltato indietro vede la Necessità, e colui che vede la Necessità è trasformato in pietra, in pietra dotata di scienza. Per lui le nozze di Cana, la resurrezione di Lazzaro, l'avvelenamento di Socrate, l'avvelenamento di un cane, tutto diviene contingente e finito; per lui l'unica fonte di verità è la ragione, e il solo scopo l'*acquiescentia in se ipso*, di cui è detto: *ex ratione oritur et summa est quae dari potest.*

IX

Kant viene considerato il distruttore della metafisica, Hegel il filosofo che ha restituito alla metafisica i diritti che Kant le aveva tolti. In realtà Hegel non ha fatto che portare a termine l'opera di Kant (1). La convinzione che la fede è la stessa cosa del sapere, l'ostilità

(1) Vedi la notevole opera di Richard Krone, *Von Kant bis Hegel*, la migliore di tutte quelle che sono state scritte sulla storia dell'idealismo tedesco.

contro le Sacre Scritture, accuratamente nascosta sotto l'apparenza del rispetto, la negazione anche della possibilità di un'altra partecipazione alla verità di quella che offre la scienza, tutto questo è la testimonianza dello scopo che Hegel si era prefisso. Per lui non esiste che una sola sorgente di verità; è « convinto » che tutti quelli che hanno voluto trovare la verità, dovunque e sempre sono andati verso le sorgenti da dove scorreva la sua filosofia. Nella sua Logica scrive: *Die Fähigkeit des Begriffes besteht darin, negativ gegen sich selbst zu sein, sich gegen das Vorhandene zurückzuhalten und passiv zu machen, damit dasselbe nicht bestimmt vom Subieckte, sondern sich, wie es in sich selbst ist, zeigen könne.* (Il carattere del concetto consiste nel negare sè stesso e nel rimaner passivo nei riguardi di ciò che è, affinché quest'ultimo non sia determinato dal soggetto e possa mostrarsi tale quale è in se stesso).

E nella *Filosofia della Religione* dichiara: *In der glaubensvollen Andacht vergisst das Individuum sich und ist von seinem Gegenstande erfüllt.* (Immerso nella preghiera, l'individuo dimentica se stesso e si trova riempito del suo oggetto). Se è così, è evidente che « in

der Philosophie erhält die Religion ihre Rechtfertigung vom denkenden Bewusstsein... Das Denken ist der absolute Richter, vor dem Inhalt sich bewähren und beglaubigen soll. E anche del Cristianesimo, ch'egli chiama la religione assoluta, dice con un tono che non ammette contraddizioni: *Der wahrhafte christliche Glaubensinhalt ist durch Philosophie zu rechtfertigen.* Il che significa: l'essere si mette interamente e senza riserve sul piano del pensiero razionale e tutto ciò che, sia pur da lontano, suggerisce la possibilità di un'altra dimensione, deve essere energicamente respinto come fantastico ed inesistente. *Wie der Mensch das Sinnliche zu lernen hat, auf die Autorität hin, weil es da ist, weil es ist, wie er sich die Sonne gefallen zu lassen hat, weil sie da ist, so muss er sich auch die Lehre, die Wahrheit gefallen lassen.* (Come l'uomo deve imparare a conoscere il mondo sensibile dato che questo è quello che è, come l'uomo deve accettare il sole perchè sta lì, davanti a noi, così l'uomo deve accettare la dottrina, la verità).

Qualunque cosa faccia, qualunque siano i suoi sforzi per convincere se stesso e gli altri che la libertà per lui è la cosa più preziosa del mondo, alla fine Hegel ritorna al vecchio mez-

zo riconosciuto e comprensibile per tutti (sarebbe a dire ragionevole): alla costrizione. Nella ragione metafisica, dove abita la filosofia, come nella regione empirica, dove vivono le scienze positive, regna e governa senza discussione quella Necessità di cui tanto ci hanno parlato Aristotele ed Epitteto. Volenti o nolenti, dobbiamo riconoscere quello che ci è dato dai sensi; allo stesso modo non possiamo sfuggire alle verità della religione che Hegel chiama cristianesimo, ma che non ha bisogno del cristianesimo, poichè, come ben sappiamo, la scienza della logica concepisce senza l'aiuto del cristianesimo, la verità tale quale è in se stessa, senza veli, come concepisce Dio tale quale è nella sua essenza eterna prima della creazione del mondo. Non so se Hegel si sia tradito per inavvertenza ravvicinando in maniera così tangibile le verità della realtà concreta dei sensi alle verità religiose nella nozione generale di verità che costringe; o se invece ha sottolineato scientemente i legami indistruttibili che esistono tra le conoscenze metafisiche e le positive. Sono tentato di credere che l'abbia fatto scientemente, come, parlando delle nozze di Cana e della guarigione dei paralitici, ha concluso con i sarcasmi di Voltaire.

Ma scientemente o no, è chiaro in ogni caso che per lui né la metafisica, né la religione possono attingere le loro verità a sorgenti differenti da quelle che ci insegnano, per adoperare la formula di Spinoza, che la somma degli angoli di un triangolo è uguale a due retti; questo malgrado che nella *Fenomenologia dello Spirito* parli con arroganza e disprezzo dei metodi delle scienze matematiche.

Ecco perchè ho detto che Hegel aveva portato a termine l'opera di Kant. Si sa che per Kant la metafisica si riduce a tre problemi fondamentali: Dio, l'immortalità dell'anima, il libero arbitrio. Quando impostò la questione: è possibile la metafisica? Kant partiva dalla supposizione che la metafisica è possibile solo nel caso in cui la risposta a questi tre problemi venga fornita dalla stessa autorità che ci illumina quando chiediamo se è possibile inscrivere dei rombi in una circonferenza o fare che quel che è stato diventi inesistente. Ora secondo Kant, alla domanda: è possibile inscrivere un rombo in una circonferenza o fare che quel che è stato non sia stato, noi abbiamo risposte precise, obbligatorie per tutti o, come egli dice, universali e necessarie: non si può inscrivere un rombo in una circonferenza o fare che quel

che è stato non sia stato; ma tali risposte non si può averle per i tre problemi metafisici; può essere che Dio esista, come può essere che Dio non esista, può essere che l'anima sia immortale, come può essere che sia mortale, il libero arbitrio esiste o non esiste. Tutta la « critica della ragione pura » si riporta in fondo a questo. Inoltre, se Kant avesse espresso il suo pensiero fino in fondo, o piuttosto se avesse formulato meno discretamente le sue conclusioni, avrebbe detto: Dio non esiste, l'anima (che non esiste neppure) è mortale, il libero arbitrio è un mito.

Ma Kant ammetteva vicino alla ragione teorica una ragione pratica. E quando facciamo le stesse domande alla ragione pratica, la situazione cambia: Dio esiste, l'anima è immortale, il libero arbitrio esiste. Perchè e come Kant abbia trasferito alla ragione pratica i poteri che ha strappati senza pietà alla ragione teorica, inutile parlarne; tutti lo sanno. Importante è che la metafisica di Hegel non si distingue in fondo in nulla dalla ragione pratica di Kant. In altre parole, la ragione pratica di Kant conteneva di già, in una forma non ancora ben sviluppata, tutta la metafisica di Hegel. Questo sembra paradossale, ma è così

e non poteva essere altrimenti, perchè tutti e due partivano dalla convinzione tradizionale che non c'è che una sola fonte di verità e che la verità è quella cosa alla quale ogni uomo può venir portato con la costrizione. Quasi ogni pagina degli scritti di Hegel ci rivela l'origine della sua metafisica, nata dalla ragione pratica di Kant. Tale è il senso della sua prova ontologica dell'esistenza di Dio: in Hegel come in Kant, non è la ragione teorica che dà delle prove, ma la ragione pratica.

Ciò si vede ancora più chiaramente da questo pensiero di Hegel: *Wenn der Mensch Böses tut, so ist dies zugleich als ein an sich Nichtiges vorhanden, über das der Geist mächtig ist, so dass der Geist die Macht hat, das Böse ungeschehen zu machen. Die Reue, Busse, hat diesen Sinn, dass das Verbrechen durch die Erhebung des Menschen zur Wahrheit, als ein an und für sich Ueberwundenes gewusst wird, das keine Macht für sich hat. Dass so das Geschehen ungeschehen gemacht wird, kann nicht auf sinnliche Weise geschehen. Aber auf geistige Weise, innerlich.* (Quando l'uomo fa il male, questo è dato nello stesso tempo come qualche cosa che è nullò per sè stesso e come qualche cosa sulla quale lo spirito ha potere,

così che lo spirito ha il potere di fare sì che il male non sia accaduto. Il senso del pentimento e della penitenza consiste in ciò che il delitto, dato che l'uomo si è innalzato alla verità, è come qualche cosa che è in sé e per sé superata, che non ha di per sé potenza, quel che è accantonato non hanno nessun interesse », come affermava duto essendo fatto così non-accaduto. Ciò non può prodursi in modo sensibile, ma secondo una maniera di essere spirituale, interiormente).

Tutta la metafisica di Hegel è così costruita: dove la ragione teorica si ferma, sentendo la sua impotenza a intraprendere qualsiasi cosa, arriva al soccorso la ragione pratica e dichiara che rimedia a tutto. Solo i termini differiscono: invece di « ragione pratica », Hegel dice *Geist*. Evidentemente nessuna forza al mondo può fare che quel che è stato non sia stato, e i delitti commessi, anche i più terribili, il fratricidio di Caino, il tradimento di Giuda, resteranno commessi per l'eternità. Appartengono al dominio della ragione teorica e per questo si trovano sottomessi al potere dell'implacabile Necessità che non si lascia convincere. Ma non è indispensabile che quel che è stato una volta non sia stato nel mondo sensibile e finito, come non abbiamo bisogno del-

le nozze di Cana o della resurrezione di Lazzaro. Tutto ciò spezza i rapporti naturali, e di conseguenza, fa violenza allo spirito; la ragione pratica ha trovato qualche cosa di molto meglio: « interiormente », « spiritualmente », per mezzo del pentimento fa in modo che quel che è stato non sia stato. A questo punto, come accade frequentemente alla lettura delle sue opere, ci si domanda se Hegel dice veramente quel che pensa, o se è la Necessità che parla, per mezzo del suo intermediario, dopo averlo ipnotizzato e trasformato in pietra dotata di coscienza. Si può anche ammettere che, se non avessero conosciuto il pentimento, Caino e Giuda avrebbero dimenticato quel che avevano fatto e il loro delitto sarebbe sprofondato nel Lete. Ma il pentimento è pentimento proprio perchè non può adattarsi a quel che è accaduto. E' l'origine della leggenda dell'Ebreo errante. E se non amate le leggende ricordatevi di Pusckin:

I ricordi si svolgono davanti a me,
 e leggendo la mia vita con disgusto,
 tremo e maledico,
 mi lamento amaramente e amaramente
 [piango,
 ma non posso cancellar quelle parole.

Pusckin non ha ucciso suo fratello, non ha tradito il suo divino maestro, ma sa che nessuna ragione pratica, nessuna verità, neppure quella che, secondo Hegel, esisteva prima della creazione del mondo, può dargli quel che la sua anima cerca. Bisogna credere che Pusckin giudicasse differentemente di Hegel le non gli sembrava che i racconti delle Sacre Scritture dovessero essere sottomessi alla verifica « del nostro pensiero che solo è giudice » e che la rottura dei rapporti naturali fosse una violazione dello spirito. Per Hegel, come per Kant, la fede, o quel che essi chiamano « fede », sta sotto la tutela eterna della ragione. *Der Glaube aber beruht auf dem Zeugnisse des Geistes, nicht von den Wundern, sondern von der absoluten Wahrheit von der ewigen Idee; also dem wahrhaften Inhalte; und von diesem Standpunkte aus haben die Wunder ein geringes Interesse.* (La fede si basa sulla testimonianza dello spirito; non sui miracoli, ma sulla verità assoluta dell'idea eterna, dunque su un vero contenuto. Da questo punto di vista i miracoli hanno poco interesse).

Sento che di nuovo bisogna correggere le ultime parole della frase citata e dire non « i miracoli hanno poco interesse », ma « i miracoli

non hanno nessun interesse », come affermavano gli Stoici: tutto quello che non è in nostro potere è ἀδιάφορον (indifferente). Oppure (e allora appare il suo vero « interesse », o piuttosto il postulato fondamentale del suo pensiero) bisogna dichiarare che tutti i miracoli, quelli di cui fa testimonianza la Bibbia e quelli raccontati nelle *Mille e una notte*, non sono che una zavorra senza valore, rifiutata dalla ragione teorica e inaccettabile per la ragione pratica. Oppure, come diceva Kant, il *Deus ex machina* è la più assurda supposizione che esista; l'idea di un Essere supremo che prende parte agli affari degli uomini significa la fine di ogni filosofia. Il pensiero di Kant e di Hegel riposa interamente su questo principio. Anche l'innocente *harmonia praestabilita* di Leibnitz era per loro oggetto di orrore e disgusto, come gli idoli per i profeti della Bibbia. L'*harmonia praestabilita* è sempre il *Deus ex machina* che, se lo si accetta, farà uscire presto o tardi l'uomo dalla carreggiata del pensiero normale. Kant e Hegel, è vero, erano ingiusti verso Leibnitz. Leibnitz non tentò mai di far uscire nessuno dalla norma o dalla carreggiata. Se ammise l'*harmonia praestabilita*, non fu che una volta sola, come Seneca per esempio, col suo *semper*

paret, semel iussit. Anche a Leibnitz il pensiero basato sul *iubere* sembrava mostruoso e barbaro. *Consensu sapientum*, il *Deus ex machina* e l'Essere supremo furono sempre cacciati dai filosofi fuori dei confini dell'essere reale, nella regione dell'eterno fantastico...

Ma una volta di più ci chiediamo: perchè, nozze di Cana e la resurrezione di Lazzaro; con qual diritto il *Deus ex machina* è considerato come una supposizione assurda e l'Essere supremo è dichiarato il nemico delle ricerche filosofiche? Quando il chimico, il fisico o il geologo si allontanano dal *Deus ex machina*, dall'Essere supremo, hanno le loro buone ragioni. Ma un filosofo, e soprattutto un filosofo che ha intrapreso la critica della ragione pura, come non vede che il *Deus ex machina* ha diritto alla vita come qualsiasi altro giudizio sintetico? E non si può in ogni caso qualificarlo a *priori* una supposizione assurda. Eppure, basta riconoscergli qualche diritto, anche minimo, perchè tutta la « critica » rovini. Allora si vedrà che l'*articulus stantis et cadentis* della filosofia di Kant e di tutti quelli che l'hanno seguito, dipendeva da un'ombra, da un'idea che non aveva rapporto alcuno con la realtà. O per meglio dire: l'idea che il *Deus ex machi-*

na (*höheres Wesen*) è la più assurda di tutte le supposizioni possibili, è stata suggerita a Kant e a quelli che l'hanno seguito da quella stessa Necessità che non si lascia convincere e ha il dono di trasformare in pietre tutti quelli che la guardano. E la sua forza di suggestione era tale che Kant non poteva mai, né in realtà, né in sogno, né solo, né in presenza altrui, strapparsi al potere di questa idea. Tutta la realtà fu in certo modo lavorata e introdotta di forza nel pensiero a due dimensioni, che di fatto non « ammette » (cioè si rifiuta di contenere) il *Deus ex machina* come le *höheres Wesen* e a causa di questo considera come un'assurdità tutto quello che porta l'impronta dell'imprevisto, della libertà, dell'iniziativa, tutto quello che cerca e desidera non l'essere passivo, ma l'azione creatrice che da nulla è legata e da nulla determinata. È su questo che si basò lo « spirito » di Hegel che, nonostante la sua famosa libertà, fu anche lui, probabilmente molto prima della creazione del mondo, condannato a girare nel cerchio *worin das Erste auch das Letzte und das Letzte auch das Erste ist*. Per Hegel, come per Kant, come per Fichte e Schelling (soprattutto per lo Schelling del primo periodo), l'idea di cono-

scenza e l'idea di verità erano indissolubilmente legate all'idea di meccanismo. In Fichte e Schelling troviamo anche espressioni come « il meccanismo dello spirito umano ». Kant insiste sulla proposizione che è assolutamente impossibile provare che gli organismi non possono essere prodotti da un mezzo puramente meccanico e naturale.

E nella *Critica della Ragion pura* leggiamo questo: *Wenn wir alle Erscheinungen seiner (menschlicher) Willkür auf den Grund erforschen könnten, so würde es keine menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewissheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden*. (Se potessimo penetrare al fondo di tutti i fenomeni del suo arbitrio, non ci sarebbe una sola azione umana che non si potrebbe predire con certezza e conoscere come necessaria, partendo da queste condizioni anteriori). Io chiedo di nuovo (e non è possibile smettere di fare questa domanda, anche se la sua costante ripetizione irritasse e stancasse l'autore e i suoi lettori): da dove viene questo attaccamento al « meccanismo » che si ritrova nei grandi filosofi tedeschi, come se fin dall'infanzia avessero giurato come giurò Annibale di non fermarsi prima di aver debellato il detestabile *Deus*

ex machina? Da dove proviene, detto in termini più generici, la convinzione che è della filosofia di ogni secolo, che è nel meccanismo, nella *Selbstbewegung*, nel movimento in circolo, che bisogna ricercare il mistero di tutta la creazione? Agli idealisti tedeschi piaceva sempre parlare di libertà e glorificare senza fine la libertà. Ma quale libertà ci può essere là dove tutto è naturale, là dove regna il meccanismo? E non era più vicino alla libertà Platone quando ci parlava dei prigionieri nella caverna, o Lutero col suo *de servo arbitrio*, o Spinoza che confessava apertamente che tutto quel che egli scriveva, lo scriveva non perchè lo voleva liberamente, ma perchè era sotto l'azione di una costrizione esterna? Tali confidenze, come i terrori che ne derivano (il timor di Dio) sono l'indizio del presentimento almeno del risveglio e della liberazione (quaggiù gli uomini probabilmente non conoscono il vero risveglio di Plotino, ἀληθινὴ ἐγρήγορσις) o la nostalgia della libertà, e ci mostrano che abbiamo a che fare non con delle pietre dotate di coscienza, ma con uomini veri.

X

La metafisica di Hegel e la ragione pratica di Kant si abbeverano alla stessa sorgente e si trovano sullo stesso piano. I tentativi moderni per superare il formalismo di Kant e per costruire un'etica materiale, erano condannati in anticipo all'insuccesso. Estrarre il formalismo dall'etica è distruggere l'etica. Il formalismo è l'anima dell'etica, come la teoria è l'anima della conoscenza. E' solo il formalismo che permette di chiamare l'etica autonoma, la sola che meriti il nome di etica.

Evidentemente νόμος πάντων θνητῶν καὶ ἀθανάτων βασιλεὺς la legge è il re di tutti i mortali e immortali, l'abbiamo sentito dire anche da Platone. Ma c'è un'altra cosa, non meno essenziale: l'etica vive conformemente alle *sue proprie leggi*, che non sono le stesse che regolano gli altri domini dell'essere.

E' un fatto che non bisogna mai dimenticare; altrimenti le costruzioni di Kant e di Hegel perdono il loro significato e la loro importanza. Già nella *Critica della Ragion pura*, il com-

rito dell'etica nella concezione del mondo di Kant è stabilito in modo abbastanza preciso, come nella *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel si possono facilmente discernere i profili della sua filosofia della storia e della sua filosofia della religione. Ma è solo nella *Critica della Ragion pratica* che l'idea dell'etica autonoma fa la sua comparsa sotto il suo vero aspetto. Bisogna credere che Hegel, che criticava così violentemente l'etica di Kant, le dovesse molto. Essa gli permise di conservare i precetti di Spinoza, ai quali Hegel non poté mai rinunciare (*sub specie aeternitatis seu necessitatis* ch'egli tradusse con: adorazione in ispirito e in verità) e mantenere nello stesso tempo quell'attitudine, quel tono solenne ai quali dà diritto l'elevazione del pensiero e che agli occhi di chi giudica affrettatamente ravvicinano la filosofia contemplativa, vassalla della Necessità, alla religione. E certamente, se un'etica può pretendere all'epiteto di « elevata » questa è l'etica di Kant, basata sull'idea del dovere puro. Viene spesso citata la frase celebre della *Critica della Ragion pratica*: « Il cielo stellato sopra di noi e la legge morale dentro di noi » etc. Ma, secondo me, la digressione lirica del terzo capitolo della prima par-

te di questa stessa *Critica* è molto più importante: « Doverè! nome sublime e grande, tu che non racchiudi in te niente di piacevole, niente che implichi l'insinuazione, ma che reclaims la sottomissione, che pur tuttavia non minacci nulla che susciti nell'anima avversione naturale e spavento per mettere in movimento la volontà, ma semplicemente dà una legge che trova da se stessa l'accesso all'anima e che conquista da se stessa nostro malgrado la venerazione (se non sempre l'obbedienza), davanti alla quale tacciono tutte le inclinazioni, anche se agiscono contro di lei in segreto; quale origine è degna di te e dove sta la radice del tuo nobile fusto, che respinge fieramente ogni parentela con le inclinazioni, radice da cui deve derivare, come dalla sua origine, la gli uomini possono darsi da se stessi? » Questa condizione indispensabile del solo valore che sto tentativo (letterariamente abbastanza goffo) di comporre una preghiera con le nozioni procurate dalla ragione pura, non lascia dubbi su ciò che Kant intendeva come « formalismo etico ». Il formalismo in Kant è quella « adorazione » in ispirito e verità di cui tanto parlano Hegel e i filosofi moderni che ritornano a Hegel. Kant, come i nostri contemporanei, sa-

peva sviluppare l'idea della personalità che era per lui la condizione e il fondamento di una morale autonoma. Nello stesso capitolo (*Dei motivi della ragione pratica pura*) leggiamo: « Quell'idea della personalità che suscita il rispetto, che ci mette davanti agli occhi la sublimità della nostra natura (secondo la sua determinazione), è naturale anche per la ragione umana più comune... E' l'effetto di un rispetto per qualche cosa del tutto diverso dalla vita e vicino al quale invece, in paragone o in opposizione, la vita con tutto il suo incanto non ha nessun valore. Vive per dovere, non perchè c'è qualche piacere a vivere ».

Non so veramente in che cosa il « dovere », davanti al quale si inginocchia Kant, differisce dallo « spirito » di Hegel e perchè la critica filosofica moderna trova insufficiente la dottrina della personalità di Kant. L'idea del dovere, l'idea della santità della legge morale (*das moralische Gesetz ist heilig*) come l'idea dell'autonomia dell'essere ragionevole (*Autonomie des vernünftigen Wesens*) e tutta la sublimità e la solennità che queste idee portano all'uomo, tutto questo la *Critica della Ragion pratica* lo garantisce bene quanto la *Critica della Ragion pura* garantisce alla scienza i

giudizi universali e necessari. Hegel ha potuto « pensare il suo sistema » fino in fondo solo introducendo nella ragione teorica, senza nascondersi da nessuno e con la sua consueta arditezza (Hegel poteva permettersi impunemente tutte le arditezze, e anche l'occhio vigilante di Schelling che sorvegliava da vicino la dialettica del suo nemico non si è accorto di nulla) le « alte idee » procurate dalla ragione pratica di Kant. « L'uomo, egli dice nella sua *Logica*, deve interiormente innalzarsi fino a quella generalità astratta in cui la sua propria esistenza gli diventa indifferente, cioè è lo stesso per lui essere o non essere in questa vita limitata (poichè qui si tratta di uno stato, di una esistenza determinata, etc.) Anche se *fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae*, come dice un Romano; e questa equanimità deve essere ancora di più la proprietà del cristiano ».

Tutti conoscono queste parole di Hegel, lui non le nascondeva, le metteva in evidenza, ma la sicurezza di Hegel è tale che a nessuno viene in mente che lo « spirito » di Hegel sia niente altro che il « dovere » di Kant, di cui abbiamo parlato. Siamo convinti che Hegel ha superato il formalismo di Kant e non si nota che la sua prova ontologica dell'esistenza di Dio, dalla

quale abbiamo estratta la frase citata or ora, non si distingue in niente, assolutamente in niente, dal « postulato di Dio » di Kant, come lo « spirito » di Hegel non si distingue dal « dovere » di Kant. Kant e Hegel andavano in cerca della verità ultima nel medesimo luogo. Facevano grandi sforzi per innalzarsi (*erheben, Erhabenheit*, sono i termini favoriti di Kant e Hegel), per raggiungere quelle regioni da dove sgorgano le sorgenti dell'essere e della vita. Ma erano convinti in anticipo che l'uomo non può fare un passo senza voltarsi indietro, senza guardare avanti, insomma, senza esser sicuro che la via che vuol seguire è libera. La *Critica della Ragion pura* è per eccellenza uno « sguardo all'indietro ». Kant domanda (a chi?): « E' possibile la metafisica? » e la risposta evidentemente è stata: no, è impossibile. Ma, ripeto, a chi l'ha domandato? a chi ha riconosciuto il diritto di decidere del possibile e dell'impossibile? L'esperienza, in quanto fonte della verità metafisica, era stata respinta da Kant. Fin dal principio dell'introduzione alla *Critica della Ragion pura* (I edizione), Kant dichiara che « l'esperienza mostra quello che esiste, ma non ci dice che la tale cosa deve essere così e non altrimenti ». L'espe-

rienza non ci dà la « vera generalità e la vera necessità, e la ragione che aspira così avidamente a questo genere di conoscenza, è irritata piuttosto che soddisfatta dall'esperienza ».

Parole notevoli. Kant, come vediamo, ha rivolto le sue domande immediatamente alla ragione ed era sinceramente convinto di scrivere la *Critica della ragion pura*. Non si è neanche chiesto: perchè dobbiamo soddisfare la ragione? La ragione ricerca avidamente il necessario e l'universale e noi dobbiamo essere pronti a tutto perchè essa ottenga la necessità così cara al suo cuore, perchè non si irri. La domanda era così imposta davanti a Kant: è possibile la metafisica? A quale sorgente l'umanità che soffre può attingere l'acqua della vita (non dimenticate che secondo Kant, la metafisica tratta di Dio, dell'immortalità dell'anima, del libero arbitrio)? Ma Kant non pensa che ad essere gradito alla ragione, alla quale Dio, l'anima, il libero arbitrio importano poco. Purchè non venga offesa la Necessità! Le scienze positive sono giustificate agli occhi della Necessità; se la metafisica vuole aver diritto all'esistenza, deve assicurarsi la benevolenza della Necessità. *Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind sichere Kennzeichen einer*

Erkenntniss a priori, che è la sola conoscenza della quale l'uomo possa fidarsi. Per Kant è una verità evidente, come è evidente che il *Deus ex machina* è la più assurda supposizione, e che se *ein höheres Wesen* si mescola degli affari umani, la filosofia non ha niente da fare in questo mondo. Chi ha detto a Kant di credere in queste verità? come sono possibili tali suggerimenti? Non troverete risposta a queste domande nelle *Critiche* di Kant. Non ne troverete neppure nei sistemi di filosofia che hanno continuato l'opera di Kant. Di fatti a chi si può fare tali domande? E' possibile resistere alla Necessità, convincerla? La Necessità non si lascia convincere! Ma in compenso ha il potere inutile di stregare e sottomettere gli uomini. Abbiamo sentito la preghiera che Kant fa al dovere: la ragione pratica non fa che ripetere docilmente ciò che ha appreso dalla ragione teorica. Per la ragione teorica, fonte di verità è la Necessità, per la ragione pratica, la virtù consiste nell'obbedienza. La supremazia di questa ragione pratica non presenta nessun pericolo, essa non si indignerà e non tradirà e i suoi comandamenti non minacceranno in nulla l'ordine prestabilito nell'universo, senza di lei e non per lei. Impossibile,

per esempio, ammettere l'idea di finalità nella natura. Una tale autonomia ricorderebbe il *Deus ex machina* o l'Essere Supremo e sarebbe una scorreria nel dominio riservato per tutta l'eternità alla Necessità. Ma la ragione pratica è modesta e poco esigente, non attenderà mai ai diritti sovrani della Necessità e del Meccanismo.

Osservando « in esperienza » alcuni fenomeni, per esempio gli organismi, che inducono gli uomini a credere che qualcuno (non indifferente a tutto come la Necessità) ha messo una certa cura nell'organizzare il mondo, la ragione pratica si solleva e subito ci dice che bisogna diffidare di questa supposizione ed è meglio ammettere che nel mondo le cose accadono come se (*als ob*) qualcuno si preoccupasse dei destini del mondo. Un tale *als ob* non offende la maestà della Necessità e non attenta alla sua sovranità. In compenso è permesso agli uomini parlare quanto vogliono « del rapporto saggiamente proporzionato delle facoltà di conoscere dell'uomo con il suo scopo pratico »; tale è il titolo di uno dei capitoli della *Critica della Ragion pratica*. Si dirà: se si parla di « saggia proporzione » vuol dire che c'è una finalità? Il *Deus ex machina* ricompare dunque malgra-

dò le proibizioni? Niente affatto: Kant sa quello che fa. Non è il miracolo di Cana e non è la resurrezione di Lazzaro. Non è che uno di quei miracoli naturali che la Necessità mette a cuor leggero a disposizione dei filosofi. Tali miracoli non vi introdurranno nella regione metafisica. Invece più miracoli di questo genere ci saranno in questo mondo, meglio gli uomini saranno protetti contro la metafisica. Per questo, come ho detto, la ragione teorica ha così facilmente accordato alla ragione pratica il primato e anche il diritto di disporre senza controllo delle consolazioni metafisiche. Infatti il compito delle consolazioni metafisiche è precisamente di permettere all'uomo di fare a meno della metafisica, cioè di ottenere senza Dio, senza immortalità dell'anima e senza libero arbitrio, l'*acquiescentia in se ipso* prodotta dalla ragione. In Hegel la ragione pratica non risiede vicino alla ragione teorica, ma nel cuore di questa. « L'uomo deve innalzarsi fino all'universalità astratta »; in Hegel questo imperativo categorico proviene dalla logica. Bisogna riconoscerlo, Hegel ha « pensato Kant fino in fondo ». Sa bene quanto Kant che la metafisica è impossibile, quella metafisica che cerca Dio, l'immortalità dell'anima, il libero arbitrio. Ma

è impossibile non perchè la ragione è limitata e le categorie del nostro pensiero non sono applicabili che a ciò che ci è dato dai sensi: il solo fatto di impostare la questione dei limiti della ragione umana irritava Hegel che aveva apparentemente dei motivi sufficienti per credere che neanche per Kant questo era il compito della critica della ragione. La metafisica che vuol scoprire Dio, l'immortalità dell'anima e il libero arbitrio, è impossibile, perchè Dio, l'immortalità dell'anima e il libero arbitrio non esistono. Non sono che cattivi sogni che fanno gli uomini che non sanno innalzarsi sopra il particolare e il contingente e rifiutano di adorare in ispirito e in verità. Bisogna a tutti i costi liberare l'umanità da questi sogni e dalla « coscienza infelice » che li ha creati. Non sono che rappresentazioni (*Vorstellungen*). Fintanto che l'uomo non se ne sarà sbarazzato e non sarà penetrato nel dominio delle nozioni pure (*Begriffe*) date dalla ragione, la verità gli rimarrà nascosta. Tutta la filosofia di Hegel è fondata su *super hanc petram*.

XI

Così insegnava Hegel, che però aveva trovato tutto ciò in Kant. Quando Kant chiamò la metafisica davanti al tribunale della ragione, sapeva che sarebbe stata condannata. E quando più tardi Fichte, il giovane Schelling e Hegel vollero ottenere dallo stesso tribunale la revisione del processo, sapevano anche loro che la causa della metafisica era perduta per sempre e senza speranza. Kant adoperò tutte le forze della sua dialettica per sbarazzare l'animo umano dagli elementi estranei ch'egli chiamava « sensualità ». Ma la dialettica non basta. Tutto quel che abitualmente viene chiamato « prova » perde al di là di un certo limite la capacità di costringere e sottomettere. Si può provare che la somma degli angoli di un triangolo è uguale a due retti, ma come provare all'uomo che se anche il cielo si sprofonda sulla testa deve rimaner calmo tra le macerie, poiché quel che si è prodotto doveva prodursi? Impossibile provare una cosa simile; non si può che suggerirla a se stessi e agli altri, come non

si può provare che il *Deus ex machina* è la più assurda supposizione e che la Necessità ha ricevuto il diritto sovrano di malmenare il grande Parmenide. Sottomettendosi al suo destino, per adoperare i termini di Hegel, allo spirito del tempo, Kant non disdegnava la suggestione come mezzo di ricerca della verità. Importante è procurarsi « l'universalità e la necessità », il resto è secondario. La suggestione, come anche le prove, ottiene l'universalità e la necessità. Sembra che per la preghiera non ci sia posto quando si tratta della critica della ragione pura teorica, o della critica della ragione pura pratica. Ma Kant non domandava permesso a nessuno e rivolgeva le sue preghiere al dovere, e questo passa per una prova. Sembra che l'antico anatema sia stato da molto tempo messo alla porta dal pensiero filosofico, ma quando si tratta di sbarazzare l'anima umana dal « patologico » (per Kant il termine « patologico » non significa malato o anormale, lo adopera come sinonimo di « sensuale ») Kant non disdegna l'anatema e l'anatema passa per una prova.

« Supponiamo, egli scrive, che qualcuno affermi, parlando della sua inclinazione al piacere, che è impossibile per lui resistere, quan-

do l'oggetto amato e l'occasione si presentano: se davanti alla casa dove incontra questa occasione, ci fosse una forca, messa lì per impiccarlo appena egli abbia soddisfatto la sua passione, non vincerebbe forse la sua inclinazione? Non c'è bisogno di cercare molto per sapere cosa risponderebbe. Ma domandategli, nel caso in cui il suo sovrano gli ordinasse minacciandolo di morte immediata, di fare falsa testimonianza contro un uomo onesto che il sovrano volesse perdere con un pretesto plausibile, se crede possibile vincere il suo amore per la vita, per grande che sia. Non oserà forse assicurare che lo farà o che non lo farà, ma converrà che sarebbe possibile per lui di farlo. Giudica dunque di poter fare una cosa perchè ha la coscienza che deve farla e riconosce così in lui la libertà che senza la legge morale gli sarebbe rimasta sconosciuta » (*Crit. d. Ragion pura*, 1).

Qual'è il significato di questa « argomentazione »? C'è ancora in essa non fosse altro che l'ombra di quella libertà di cui Kant parla con tanta eloquenza qui e altrove nelle sue opere e proclamata dai migliori rappresentanti della filosofia? Per giustificare i suoi imperativi categorici, Kant non ha trovato altri mezzi che la

suggerione e gli incantesimi. Ha pregato a lungo e con ardore davanti all'altare del dovere, e quando si è sentito in lui le forze necessarie, o piuttosto quando ha sentito che non aveva più forze, di non esistere più neppure lui, e che per mezzo suo agiva un'altra forza (quando si innalza alla generalità astratta di Hegel), quando è diventato lo strumento di questa forza, strumento cieco e privo di volontà, allora ha scritto la *Critica della Ragion pratica*.

La ragione teorica non trova pace finchè non ha convinto il mondo, finchè non ha dettato le sue leggi alla natura. La ragione pratica lascia stare la natura, ma la sua « volontà di potenza » esige la sottomissione dagli uomini. Il destino degli uomini è dunque sempre il *parere*, mentre il *iubere* rimane a disposizione dell'idea, del principio. Lo scopo della filosofia si riduce a questo: suggerire in un modo o in altro agli uomini la convinzione che gli esseri viventi non devono comandare, ma obbedire e che il rifiuto all'obbedienza è un peccato mortale punito con la dannazione eterna. E questa si chiama libertà! L'uomo è libero di scegliere al posto del *parere* il *iubere*, ma non può fare sì che colui che ha scelto il *iubere* sia salvato e che co-

lui che ha scelto il *parere* sia dannato. Lì finisce ogni libertà, tutto è predeterminato. *Ipse creator et conditor mundi* non può farci nulla. Anche la sua libertà si riduce all'obbedienza. Kant va anche più in là di Seneca: non vuole ammettere che Dio abbia comandato sia pure una volta. Nessuno ha mai comandato, tutti hanno sempre obbedito. Ogni comandamento è un *Deus ex machina* il che significa la fine della filosofia. Lo sa *a priori*. Ma anche *a posteriori*, come abbiamo veduto, prova che la legge morale si realizza, in altro modo, è vero, dai comandamenti della ragione pratica, ma pure si realizza: il voluttuoso avrà paura della forza, ma l'uomo che obbedisce alla legge morale non avrà nessuna paura anche di fronte alla forza. Perché Kant aveva bisogno di preoccuparsi di questa « realizzazione »? Perché minacciare il voluttuoso della forza? Perché non dargli la « libertà » di seguire i suoi istinti, dato che la libertà è riconosciuta come la prerogativa fondamentale dell'uomo? Ma una tale libertà è odiosa per il filosofo ancor più del *Deus ex machina*, e per ucciderla Kant non disdegna neppure la forza empirica che, sembra, non deve immischiarsi dei giudizi puri *a priori*. Ma c'è un limite alla pazienza filosofica. Il nobile Epit-

teto taglia il naso e le orecchie agli avversari delle sue idee. Kant. è pronto a impiccarli. E hanno ragione entrambi, non hanno altri mezzi: senza il soccorso della costrizione empirica (la Necessità di Aristotele) le idee pure non avrebbero mai la vittoria e il trionfo che tanto apprezzano.

Ma Kant non calcolava giusto. La forza non l'aiuterà, o almeno, non l'aiuterà sempre. Parla del « voluttuoso », è permesso impiccarlo, ma non si può in nessun caso lasciargli la libertà. Ma cercate per un minuto di scendere dalle vette della ragione pura e domandate chi è quel voluttuoso che Kant giustizia così implacabilmente. Kant non vi risponderà, preferirà rimanere nel regno dei concetti generali puri e trasparenti. Il concetto di voluttuoso è Pusckin che ha scritto le *Notti egiziane*, è il don Giovanni della leggenda spagnola, è l'Orfeo e il Pigmalione della mitologia antica, è anche l'autore immortale del Cantico dei Cantici. Se Kant ci avesse pensato, o meglio se non fosse stato prima di mettersi a fare l'ipnotizzatore, ipnotizzato anche lui dalla Necessità, avrebbe sentito che la cosa non era così semplice ed evidente, e che il suo sudario e la sua forza non pregiudicano niente. Orfeo non ha avuto

paura di scendere all'inferno per cercare Euridice; Pigmalione esigeva dagli dèi un miracolo; don Giovanni ha stretto la mano del convitato di pietra. In Pusckin, un giovane timido dà la vita per ottenere i favori di Cleopatra. E nel Cantico dei Cantici leggiamo che l'amore è forte come la morte. Cosa rimane delle suggestioni di Kant? E quali sono le verità eterne che può fornire la sua ragione pratica e la legge morale che questa ragione porta con sé? E non è chiaro che la vera libertà risiede infinitamente lontano dalle regioni che ha scelte e abita la ragione pratica? Che dove esiste la legge, dove esiste il *parere* non c'è e non ci può essere libertà, che la libertà è intimamente legata a quel *iubere* che ci hanno abituato a considerare come la fonte di tutti gli errori, di tutte le assurdità e di tutto quel che è proibito? Pigmalione non domandava a nessuno se poteva esigere un miracolo in suo favore. Orfeo ha infranto la legge eterna ed è disceso all'inferno, malgrado che non dovesse e non potesse andarci, malgrado che nessun mortale ci fosse disceso prima di lui. E gli dèi applaudivano le loro arditezze e anche noi, uomini colti, quando ascoltiamo il racconto delle loro azioni, dimentichiamo tutto quel che ci hanno insegnato

e ci rallegriamo con gli dèi. Pigmalione ha voluto l'impossibile e perchè l'ha voluto, l'impossibile è diventato possibile, la statua si è animata. Se il nostro pensiero prendesse corpo, acquistando così una nuova dimensione, la passione ardente di Pigmalione, molte delle cose considerate impossibili diventerebbero possibili e quel che sembra falso diventerebbe vero. Allora si produrrebbe l'impossibile, cioè Kant che cessa di qualificare come voluttuoso Pigmalione e Hegel che riconosce come una violazione dello spirito, non il miracolo ma al contrario, l'impossibilità del miracolo. Oppure mi sbaglio? continuerebbero a dire quel che hanno sempre detto? Continuerebbero a dirci che le passioni e i desideri (*Neinungen*) devono inchinarsi davanti al dovere e che la vita vera è la vita dell'uomo che sa elevarsi al di sopra del contingente e del temporale? Calvino aveva ragione? *non omnes pari conditione creantur, sed aliis vita aeterna, allis damnatio aeterna praeordinatur?* Chi risponderà a questa domanda?

Handwritten notes:
 ...
 ...
 ... 19.

XII

In un modo o in un altro possiamo capire ora perchè Hegel aveva talmente paura di rompere « i rapporti naturali delle cose » e perchè Kant senza nessuna « critica » preliminare, cioè non solo senza discutere la domanda, ma neanche accennare alla possibilità di domande, di dubbi, abbia sottomesso la metafisica al giudizio delle scienze positive che si erano giustificate da loro stesse, e dei giudizi sintetici a priori sui quali le scienze sono basate. *Alles Interesse meiner Vernunft (das speculative sowie als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen: 1) Was kann ich wissen? 2) Was soll ich thun? 3) Was darf ich hoffen?* (Tutto l'interesse della mia ragione (sia speculativa come pratica) è compreso nelle tre domande seguenti: 1) Cosa posso sapere? 2) Cosa devo fare? 3) Cosa mi è permesso di sperare?). Così scrive Kant in uno degli ultimi capitoli della sua *Critica della Ragion pura*. A chi sono rivolte queste domande? Kant se ne preoccupa poco, quanto Hegel. Senza dubbio gli

sembra assurdo che il fatto di fare delle domande legghi in anticipo e per sempre gli uomini. Quando studiava le scienze positive, domandava quali erano le montagne più alte della terra, le dimensioni del diametro del sole, o quelle della velocità del suono e della luce, etc. E si era abituato a pensare che conviene sempre interrogare, che c'è qualcuno che può essere interrogato, e che è a lui che bisogna fare tutte le domande, a quello al quale chiedeva delle montagne, del sole, della luce e del suono, perchè è a sua disposizione che stanno i *kann, soll, darf*. Se la metafisica non va a cercare le risposte allo stesso posto e non le riceve dalle mani che sinora hanno distribuito tutti i *kann, soll, darf*, non otterrà mai la verità. La vecchia metafisica precritica andava a cercare le verità dove non bisognava andare e le sue verità non erano verità ma *Hirngespinnst, Grille*. Ma quando, dopo la Critica, è andata dove l'ha diretta Kant, ne è ritornata con le mani vuote. Tutti i *kann, soll, darf* erano già distribuiti e non c'era più nulla per lei.

Poichè prima della critica la metafisica portava qualche cosa e dopo la critica non porta più nulla, sembrerebbe naturale chiedersi se non è la critica che ha disseccato la sorgente

metafisica. In altre parole: forse non è la metafisica che è impossibile, come concludeva Kant, ma è la metafisica critica che è impossibile e inutile, la metafisica che non si volta indietro e prevede l'avvenire, che teme tutto e interroga tutti, che nulla osa, la metafisica come scienza, secondo la terminologia di Kant. Chi ci ha suggerito il pensiero che la metafisica vuole o deve essere una scienza? Come è stato che domandando: C'è un Dio, l'anima è immortale, esiste il libero arbitrio, ci dichiariamo pronti ad accettare la risposta che ci verrà data, senza neanche indagare quale sia la natura e l'essenza di ciò che questa risposta ci porta. Ci vien detto: Dio esiste; vuol dire dunque che esiste. Ci vien detto: Dio non esiste; vuol dire che non esiste, non ci rimane che sottometterci. La metafisica deve essere il *parere*, come le scienze positive. Parmenide, Platone, Spinoza, Kant, Hegel, ἀναγκαζόμενοι ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας (costretti dalla stessa verità) non scelgono, non decidono. Qualcuno ha scelto, ha deciso, ha ordinato senza di loro. E questo è quel che si chiama la verità. Consideriamo dunque, come Cleante e Seneca insegnavano, che qui non basta solo obbedire, ma accettare con venerazione e gioia, o, come insegnavano

Kant e Hegel, bisogna prosternarsi e pregare e convocare gli altri alla preghiera. Tutte le « ragioni » teoriche e pratiche, umane e sovrumane, ci hanno sempre detto la stessa cosa: bisogna obbedire, bisogna sottomettersi, l'hanno detto a ognuno in particolare e a tutti in generale. La metafisica, che risale alla sorgente ingorgata da secoli da dove scorre il *iubere*, spaventa e fa indietreggiare tutti. Dio stesso, ricordiamocene, ha osato una sola volta manifestare la sua volontà arbitraria; senza dubbio non poteva fare diversamente, come gli atomi di Epicuro non potevano non distogliersi una sola volta dal loro cammino naturale. Ma da allora, Dio e gli atomi obbediscono umilmente. Per il nostro pensiero, il *iubere*, il ἡτς ἐμῆς βουλήσεως (per mia volontà) sono insopportabili. Kant era orripilato alla sola idea del *Deus ex machina* o di un *Höheres Wesen* che si immischia degli affari umani. Nel Dio di Hegel, quale era prima della creazione del mondo, nella *causa sui* di Spinoza, non c'è traccia del libero *iubere*. Il *iubere* sembra essere l'arbitrario, il fantastico; cosa ci può essere di più orribile e di più repugnante di questo? Meglio l'*ανάγκη* che non si lascia convincere, che non si interessa a nulla, che non fa differenza tra

Socrate e un cane rabbioso. E se la ragione teorica, quando si tratta delle interrogazioni metafisiche, non può garantirci l'integrità della Necessità, cioè dare delle verità universali e necessarie, obbligatorie e costringenti, noi non seguiremo la metafisica sino alle fonti dello *iubere*. Noi vogliamo ad ogni costo obbedire e, sul modello della ragione teorica, creeremo la ragion pratica che veglierà a ciò che il fuoco mai non si spenga sull'altare dell'eterno *parere*.

Tale è il senso dei compiti filosofici che il nostro pensiero si propone dall'antichità sino a Kant e ai nostri contemporanei. La vista di un uomo pronto e capace di dirigere il suo destino a suo rischio e pericolo, come vuole, avvelena l'esistenza della nostra ragione. Anche Dio ci sembra un mostro se si rifiuta di obbedire. La filosofia non può compiere la sua opera se non quando tutti avranno per sempre dimenticato il *iubere* e il τῆς ἐμῆς βουλήσεως e innalzeranno altari al *parere*. Un Alessandro Magno o un Pigmalione potrebbero demolire tutte le costruzioni di Aristotele o di Kant, se non vengono costretti ad abdicare alla loro volontà, E il miracolo delle nozze di Cana è ancor più pericoloso. Anche se si riuscisse a stabilire sto-

ricamente che Gesù ha effettivamente trasformato l'acqua in vino, bisognerebbe ad ogni costo trovare il mezzo di sopprimere questo fatto storico. Evidentemente non si può incaricare di questo compito la ragione teorica. Essa non vorrà mai ammettere che quel che è stato una volta, non sia stato. Ma abbiamo la ragione pratica (molto prima di Kant, Aristotele già la conosceva) che realizza nello spirito quel che la ragione teorica non osa compiere. Le nozze di Cana sarebbero, come spiega Hegel, una violazione dello spirito, dello spirito di quegli uomini i quali, non liberamente malgrado quel che essi pensano, ma costretti dalla Necessità, hanno divinizzato il *parere*. Dunque si può e si deve, superare il miracolo di Cana con lo spirito. Tutto il miracoloso deve essere ad ogni costo scacciato dalla vita, come devono essere scacciati gli uomini che cercano di scappare dalla Necessità con la rottura dei rapporti naturali delle cose. Parmenide incatenato, Parmenide costretto, Parmenide trasformato dalla Necessità in una pietra dotata di coscienza, ecco l'ideale dell'uomo che filosofeggia, quale il nostro pensiero se lo rappresenta. Ma non è dato a Parmenide pietrificato far evadere l'uomo dal mondo limitato. E il pensiero che si vol-

ta indietro non ci condurrà alle fonti dell'essere. Aristotele si è voltato indietro, Kant si è voltato indietro, tutti quelli che hanno seguito Kant e Aristotele si sono voltati indietro e sono divenuti gli eterni prigionieri della Necessità. Per strapparsi al suo potere bisogna tutto osare (πάντα τολμᾶν), bisogna accettare il grande e ultimo combattimento, bisogna andare avanti senza chiedere cosa ci aspetta e senza prevederlo. E solo il desiderio, nato dall'angoscia suprema, di legarsi in amicizia con la morte (μελέτη θανάτου) può fortificare l'uomo nella sua lotta pazza e ineguale contro la Necessità. In presenza della morte le prove umane, le evidenze umane si dissolvono, svaniscono e si trasformano in illusioni e in fantasmi. Epitteto con le sue minacce, Aristotele con le sue verità che costringono, Kant e Hegel con i loro imperativi e le loro ragioni pratiche ipnotizzanti, non sono terribili che per coloro che si aggrappano disperatamente ai « piaceri » (ἡδοναί), sia pure al piacere che dà la contemplazione e che porta il nobile nome di *acquiescentia in se ipso*. Il pungolo della morte non ha riguardo per nulla; bisogna impadronirsi per rivolgerlo contro la stessa Necessità. E quando la Necessità sarà abbattuta, con

lei sprofonderanno le verità che su lei si appoggiavano e la servivano. Dalla parte della ragione e del sapere (ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως) là dove finisce la costrizione, Parmenide incatenato, avendo partecipato al mistero dell'essere eterno e che sempre comanda (τῆς ἐμῆ βουλήσεως) conquisterà di nuovo la libertà primordiale e parlerà non come un uomo costretto dalla verità, ma come un essere dotato di potenza, ὡσπερ ἐξουσίαν ἔχων. E quel τῆς ἐμῆς βουλήσεως (libera volontà illimitata) che nessuna conoscenza può contenere, è l'unica fonte di verità metafisica. Che si realizzi la promessa: οὐδὲν ἀδυνατήσῃ ὑμῖν, non ci sarà nulla di impossibile per voi!

INDICE

I	pag.	5
II	»	14
III	»	22
IV	»	36
V	»	47
VI	»	59
VII	»	71
VIII	»	88
IX	»	100
X	»	115
XI	»	126
XII	»	134

Finito di stampare il 28 Giugno 1944
nella Scuola Tipografica Artigianelli - Milano - Nerviano