

VARIETÀ

DAL « LIBRO DEI PENSIERI ».

I.

Ci sarebbe un modo onde la religione potrebbe sottrarsi alla filosofia e sfuggire alla critica, che, mettendola alle strette, viene a dimostrarla nient'altro che una forma di filosofia, soggetta alla dialettica di tutte le forme di essa che sono ancora avvolte nel sensibile. Dovrebbe farsi diversa, e perciò schivar di affermarsi in dommi, dottrine e teorie e teologia. E diversa non potrebbe farsi, se non diventando o, piuttosto, rimanendo un mero stato d'animo, in cui si è o non si è, a cui si partecipa o non si partecipa. Contro speranze e attese e certezze oltramondane il filosofo non potrebbe muovere alcuna obiezione: come non può farne a un Petrarca che ami una Laura: uno stato d'animo ha il diritto di essere anche sospeso o rotto da contrasti, e, in certo senso, tale è sempre. Ma volerla diversa dalla filosofia, e poi razionalizzarla e metterla a convivere con la filosofia, foggiando una doppia dottrina e una doppia verità, mondana ed extramondana, vale rompere quel patto di pace. Per osservarlo, occorrerebbe che la religione punto non interferisse nei processi d'indagine della critica, che non intervenisse a dividere gli uomini secondo il suo criterio in eletti e reprobì, che non ponesse all'operare umano premii e pene, rendendo utilitaria la morale e turbandone l'autonomia; e via. Ma nessuna religione vorrà mai tenersi così in disparte. Perché? Perché la religione non si contenta di essere uno stato d'animo e vuole svolgersi in filosofia, o teologia che si dica, quale essa è già nella sua intrinseca tendenza.

II.

Poichè ogni religione, intesa in quanto posizione di un trascendente che interferisce nella vita mondana, mena alla morale eteronoma e spuria, sorge e risorge il pensiero e il proposito che, per promuovere la sincera vita morale, convenga estirpare le religioni o le superstizioni, *écraser l'infâme*, e via dicendo. Ma questo pensiero e proposito è al-

quanto semplicistico, perchè ignora le forze e le debolezze insieme della vita morale. La coscienza morale in atto è simile a quella in atto del poeta, che abbandona tutte le prefisse teorie, o le piega e accomoda ai suoi fini, facendone espressioni del proprio animo. Così l'uomo, religioso o superstizioso che sia, quando sente e opera moralmente non calcola, in quell'atto, premii e pene, non pensa alla salute della propria anima, o in queste immagini mette nient'altro che l'opera e il dramma della sua coscienza morale, affinandole in metafore e simboli. D'altra parte, coloro, il volgo morale, che sono spronati al bene o ritenuti dal male per utilitarismo religioso, da considerazioni utilitarie sarebbero altresì guidati se quelle religiose fossero loro tolte; e anzi, non sempre si trova pronto l'utilitarismo da sostituire a quell'utilitarismo, onde la parziale verità del concetto di religione come di un freno sociale, di un codice penale efficace dove non giunge l'efficacia degli altri codici. Il che vuol dire che la critica delle religioni dev'essere, come ogni critica, indirizzata alla pura indagine del vero, e solamente così concorre all'elevamento dell'umanità; e non esser condotta con la mira di fini estrinseci, rispetto ai quali si potrebbe anche revocare in dubbio la sua utilità. Piuttosto agli uomini delle religioni sarebbe da dire: — State in guardia: nella vostra credenza si annida il rischio della casistica morale, che può congiungersi ai moti meno nobili della vostra anima. Affidatevi alla voce della coscienza e non ai precetti e alle regole, che consentono eccezioni e accomodamenti. — Non è raro il caso che uomini fundamentalmente buoni siano dai loro pii consiglieri, dagli interessi della loro chiesa, spinti a consensi e indulgenze, ai quali, se si affidassero alla loro vergine coscienza morale, ripugnerrebbero. Per un Dio superficiale disertano essi il loro Dio profondo.

III.

È errata l'affermazione che la fede concerna verità di fatto e non verità di ragione. Ogni verità di ragione importa verità di fatto, e quella non meno di questa si converte in fede, quando si accoglie e serba il risultato senza il processo che l'ha prodotto. Perciò anche si dice che nessun ragionamento produce la fede. Certo: perchè il momento della fede è per l'appunto quello in cui si cessa dal ragionare e si sta all'autorità del già ragionato o di chi ha ragionato.

IV.

Amare Dio? un essere fuori di noi? un essere da noi incomprendibile? In effetto, nella fenomenologia religiosa quell'amore si converte in amore per persone concrete e vicine, nella figura del Dio, in quelle dei santi e delle sante. O si converte in timore e calcolo, in utilitarismo

teologico. Solo in un modo si può amare veramente e puramente Dio: cioè, come sempre nell'amore, amando noi stessi, e in Dio amando il migliore noi-stessi, il vero noi-stessi, l'universale e l'ideale.

V.

Certe volte, ripensando all'umana nostra condizione, mi sorge nella fantasia l'umoristica immagine di una potenza superiore che ci abbia cacciati in una stretta, dove ogni via di scampo è preclusa, dicendoci: — E ora, accomodatevi alla men peggio! — Ogni via preclusa. È vietato anche il disperare, il rinunciare, l'annullarsi. L'asceta, volendo annullare in sé il desiderio, tende tutto il suo desiderio e la sua volontà, e li esaspera. Non è possibile neppure lo sdoppiamento dell'ironia: non si riesce a celiare in quella situazione terribilmente seria, e la celia suona falsa. Il fatto è proprio questo: che bisogna prendere sul serio tutti gli opposti: sfuggire la morte e volere la morte, combattere l'ingiustizia e il male, e accettare e giustificare male e ingiustizia. L'angoscia, a volte, è tanta che vorremmo sopprimere in noi le radici di questo o quell'affetto, troppo pungente; ma, in quel tentativo, ci avvediamo che verremmo a sopprimerli tutti, e poi vivere non potremmo disaffezionati da essi tutti, disaffezionati dalla vita. Neppure il desiderio del riposo, della morte ci è lecito, perchè contrasta con legami che non ci è lecito spezzare, perchè non può redimere noi, non redimendo insieme il mondo col quale c'identifichiamo. E nondimeno anche quel sentimento è da abbracciare insieme con gli altri, anch'esso ha il suo ufficio e il suo valore. Con tale visione della vita, come tollerare le esaltazioni che della bellezza della vita usano i retori, le qualifiche ottimistiche che ne blaterano i filosofi? Sciocchezze! Non si può qualificare la vita come bene, perchè essa è di là dal bene e dal male, comprendendo in sé come molle sue necessarie e il bene e il male. Praticamente, in quei giudizi ottimistici non si trova altro di solito che il piacere di una buona digestione, o l'abito di scivolare sulle cose con le parole, o la compiacenza di aver trovato il motivo per un enfatico predicazzo. Meglio intendono la vita i poeti: ricordare le definizioni di Shakespeare e di Goethe, o anche la conclusione di *Une vie* di Maupassant. A smentire coloro che dicono che la vita sia un male, basta guardare i bambini, nella loro lietezza di vivere; e a smentire coloro che dicono che sia un bene, ripiegarci su noi stessi, quando, guardando i bambini che gioiscono, ci sentiamo riempire di timore e trepidazione per quel che, nel corso del vivere, li attende.

Dal carcere della vita non c'è, in verità, altro barlume che ci prometta l'uscita se non il pensiero di un'altra vita, che neghi insieme e riaffermi la vita.

VI.

C'è questa vita, la vita che ha superato la vita? Sì, è quella delle opere che ognuno di noi (piccoli o grandi che gli uomini si chiamino) compie e, nel lavorarle, tende a distaccare da sé e, perfezionatele, le distacca in effetto da sé affinché vivano della nuova vita: pensieri, poesie, azioni esemplari, che furono e non sono più nostre, che plasmammo con le lacrime e col sangue nostro, e che ora esistono e persistono senza più lacrime, senza più sangue, sicure e serene, creature immortali. La vita mortale (diceva Novalis) è « un fare appassionato », una « malattia », e Shakespeare l'aveva definita una « febbre »: la vita immortale è appunto quella che si è risanata della malattia, ha placato e vinto in sé la febbre. Tutti (anche i più attaccati alla vita, e, forse, quelli soprattutto, in quanto i più operosi) si affaticano nel superamento della passione nell'opera, tutti lavorano a popolare il cielo di quelle creature ideali, figliuole del nostro spirito. Non sono esse altamente reali? Non compongono esse le forze morali che sorreggono e dirigono l'umanità? La guida e l'assistenza, che esse porgono, non saranno forse quel che si adora e s'invoca come la « provvidenza » e la « grazia »? Non hanno esse una lor superiore consapevolezza, poichè hanno una loro logica e una loro azione? Non sono noi stessi, fatti degni di salire al cielo, purificati e trasfigurati? Il loro elisio non sarà per avventura il vero « paradiso », del quale parlano, sotto figura e mitologicamente, le religioni?

VII.

Perchè noi riconosciamo dovuta all'ispirazione, alla fortuna o alla grazia divina, l'opera nostra buona, bella, vera, e attribuiamo invece a noi individui gli errori e la fiacchezza e le cattiverie, facendone nostre colpe? Perchè usiamo verso di noi questa evidente ingiustizia? Il filosofo sa che il processo è unico e compatto, che tutto è necessario; e parimente ciò sa lo storico, che spiega e non condanna. Ma la società, per suoi fini, condanna; e questo procedere pratico-giuridico, che non è giudizio di verità, noi applichiamo a noi stessi, nella nostra intimità, perchè noi formiamo società entro noi stessi con noi stessi, e anche contro noi stessi. Guai, se non ci comportassimo così! Guai quando un uomo, invece di provare rammarico e rimorso, prende a scusarsi, facendo la propria psicologia, come è ufficio solo dello storico.

VIII.

Spirito pronto e carne inferma. Non si tratta di un dualismo o antagonismo di spirito e corpo, e nemmeno di pensiero e volontà. Si tratta, invece, di un contrasto tra *voluntas* e *voluntates*: caso analogo a quello

delle opere d'arte non armonizzate, in cui lo svolgimento è estrinseco al motivo fondamentale, il quale o non penetra le varie parti o addirittura non è un motivo, ma una velleità di motivo fondamentale. Quando la volontà superiore si svolge nell'azione per astratto proposito e senza la piena adesione dell'animo, l'azione è debolmente morale e non esente da ipocrisia, perchè difettiva di sincerità; e quando l'analogo accade nell'opera d'arte, si ha la freddezza, l'opera « rispettabile », che non riscalda e non si ama.

IX.

De senectute. Si sono composti trattati sull'argomento, da quello di Cicerone al saggio di Jacopo Grimm. Ma non sussiste un problema filosofico della vecchiezza, come la s'intende, nel senso naturalistico. La vita tutta, come s'intesse di continue morti, così di continui esaurimenti e invecchiamenti; e sono noti i poeti presto finiti, coloro che si sopravvivono in verde età, e altrettali. C'è bensì il problema del contrastare dell'invecchiamento; e questo è problema etico, ed è problema di ogni età della vita fisiologica. Si dice che i vecchi non trovano più gusto in cosa alcuna, che sono indifferenti e inerti. Ma lo stesso accade in giovani e in adulti; e vi sono precoci vecchi, e vecchi che si serbano giovani. Per serbarsi giovani, bisogna non contrastare la morte di quel che è morto o sta morendo, ma attuare nuove forme di vita. Vecchi davvero sono coloro che si ostinano a fare ciò che altra volta fecero con lode, e che ora non possono fare più o non è da fare. E, pur di far bene, bisogna non guardare al genere di quel che si fa. Non sempre si può avere un gran teatro a disposizione e rappresentarvi un gran dramma, anche quando ciò sia accaduto in passato. Bisogna allora sapersi ben contentare di più piccoli teatri e di più modeste opere.

B. C.

 FRANCESCO FLORA, *redattore responsabile.*

 Trani, 1927 — Tip. Vecchi e C.