

Jean Guitton

**FILOSOFIA  
DELLA RISURREZIONE  
MONADOLOGIA  
BREVE TRATTATO  
DI FENOMENOLOGIA MISTICA**

Edizioni Paoline

Titoli originali:  
*Philosophie de la résurrection*  
*Monadologie*  
*Court traité de phénoménologie mystique*  
tratti dal vol. IV delle *Oeuvres complètes* — *Philosophie*  
© by Desclée De Brouwer, Paris 1978  
Versione dal francese di  
*Luigi Rolfo*

## FILOSOFIA DELLA RISURREZIONE

© EDIZIONI PAOLINE, Roma 1981  
*Redazione:* Via Alessandro Severo, 58 - Roma  
*Distribuzione:* Corso Regina Margherita, 1/2 - 10124 Torino  
ISBN 88-215-0173-6

Esistono due vie per affrontare il problema della risurrezione, due vie che sono congiunte, legate l'una all'altra come le premesse del sillogismo della prima figura, in cui la maggiore enunzia una proposizione *a priori*, un'esigenza, e la minore una proposizione *a posteriori*, un'esistenza. Se io dico che Socrate è mortale, lo faccio perché lego nel giudizio finale un assioma basato sul « diritto » con un'osservazione basata sul « fatto ». Vi dev'essere un legame fra l'uomo e la mortalità. Questo è il *diritto*. Ora Socrate è, *di fatto*, un uomo, e ne risulta che è mortale, benché io non lo constati.

Chi crede nella risurrezione suppone in primo luogo un assioma posto dall'intelligenza filosofica, assioma che enunzia che la risurrezione non è impossibile, che è possibile e che ha il suo posto in una concezione generale della natura, dell'essere e del divenire. Poi viene un'esperienza basata sul fenomeno; e qui non siamo più filosofi, ma storici: studiamo testimonianze basate su un fatto « unico nel suo genere », assumiamo l'atteggiamento dell'erudito.

La credenza, vista in modo profondo, *conclude*, cioè riassume, sintetizza, ricapitola queste due proposizioni antecedenti: la risurrezione è possibile, la risurrezione è stata constatata. Qui, come nei problemi su-

premi, è necessario avere insieme due punti di vista, due educazioni, due atteggiamenti di spirito: il primo, che è la conoscenza del preliminare e dell'implicito, di tutta quella infrastruttura logica che entra nei nostri più piccoli pensieri, è una funzione del pensiero puro della « filosofia »; il secondo atteggiamento deriverebbe piuttosto dalla conoscenza del singolare chiamato « la storia ».

Nel secondo volume delle *Oeuvres complètes*<sup>1</sup> che concerne la *critica* religiosa, noi ci siamo posti dal punto di vista storico e critico. Certamente era stato necessario supporre alcuni assiomi, in particolare quello della contingenza. Era stato necessario ammettere che l'*anástasis* è possibile perché l'*anástasis* sia avvenuta; ma non avevamo insistito eccessivamente sull'assiomatica preliminare. In questo volume di filosofia ci porremo in una prospettiva sintetica e cercheremo di situare il concetto di risurrezione fra gli altri concetti dello spirito umano che concernono l'essere e il divenire.

In questo modo avanziamo su una terra non ancora esplorata. Perciò il nostro metodo consisterà nel proporre prospezioni e tentare esplorazioni su diversi assi

<sup>1</sup> J. Guitton, *Oeuvres complètes*, Desclée De Brouwer, Paris, 5 voll.: I. *Portraits*, II. *Critique religieuse*, III. *Sagesse*, IV. *Philosophie* (da cui, capitoli V-VII, è estratto questo libro), V. *Journal de ma vie*.

Di Jean Guitton le Edizioni Paoline hanno curato la versione italiana dei seguenti titoli: *Il segreto di un prete*, 1957; *Il purgatorio, mistero profondo* (in collaborazione con J. Daniélou), 1959; *Arte di vivere e di pensare*, 1959, 2 ed.; *Problema e mistero di Giovanna d'Arco*, 1962; *Attualità di S. Agostino*, 1963, 2 ed.; *Il genio di Pascal*, 1967, 2 ed.; *Arte nuova di pensare*, 1973, 12 ed.; *La famiglia e l'amore*, 1974; *Il lavoro intellettuale*, 1977, 12 ed.; *Scrivere come si ricorda*, 1975; *Il mio piccolo catechismo*, 1980, 3 ed.

di ricerche. Tale sarà il primo momento. Nel secondo cercheremo di cogliere la convergenza di queste diverse vie.

Il dialogo di san Paolo coi filosofi greci sulla collina dell'Areopago è simbolico. I dotti della Grecia ascoltano Paolo con interesse quando parla della presenza di Dio nel quale « ci muoviamo e siamo »; pare che accettino anche l'idea della ricapitolazione degli esseri in Gesù Cristo. Però quando Paolo parla d'una reale risurrezione di Gesù dai morti, essi rivolgono ad altro la loro attenzione e interrompono il dialogo per sempre.

Questo episodio si rinnovò in Occidente in tutte le Scuole che seguirono quella di Atene. Certi dommi cattolici, come la Trinità, l'unione ipostatica e anche la transustanziazione, hanno destato l'interesse di metafisici come Descartes, Leibniz o Hegel. La risurrezione è sempre caduta nel « punto cieco » della retina pensante.

Non si trova un pensatore che l'abbia vista come un alimento dell'intelligenza o che abbia almeno tentato di metterla fra gli alimenti possibili. Essa non è per il pensiero un mistero, poiché il mistero può dare un alimento, una spinta: è un elemento inassimilabile. E certamente, fra le assurdità (che qualche volta il pensiero contemporaneo assimila), essa è un'assurdità veramente inaccettabile.

Perché? Certamente, in primo luogo, perché la morte, non tanto per colui che muore ma piuttosto per colui che osserva la morte dell'altro, testimonia la

scomparsa del corpo i cui elementi, come diceva Bossuet, « tornano in commercio ». Si può ammettere « l'immortalità dell'anima », cioè una sopravvivenza del nostro io essenziale dopo la decomposizione, quando saremo tutta *memoria* senza alcuna *materia*; ma non si vede come si potrebbe dare uno statuto filosofico razionale, una possibilità scientifica alla risurrezione della carne, che pare contraria a qualsiasi esperienza della specie umana. La risurrezione d'un morto, se esistesse, costituirebbe l'avvenimento più *neghentropico* dell'evoluzione, il più improbabile fra tutti gli avvenimenti immaginabili.

D'altra parte, se la filosofia e la scienza non possono accettare la nozione d'una risurrezione della carne, la mitologia e la psicoanalisi la spiegano facilmente. Non v'è cosa più facile da immaginare e da concepire, anzi non v'è cosa più comune che l'immagine d'un altro mondo che sarebbe ricalcato sul mondo presente e d'una sopravvivenza della nostra persona carnale dopo la catastrofe della morte.

E tuttavia l'importanza d'una tale ricerca è grande, poiché l'assenso della fede, se non è sostenuto dal concetto d'una possibilità, resta fideista. La fede suppone una filosofia preliminare che riposa sulla ragione piena, sull'esperienza totale.

In un'opera precedente (*Le problème de Jésus*<sup>2</sup>, 2 voll., Aubier, 1946, riprodotta in *Oeuvres complètes*, vol. II, pp. 379-449) avevo adottato, per studiare la risurrezione, un punto di vista esegetico e storico, ma usavo un metodo d'analisi epistemologico, che è ana-

<sup>2</sup> *Il problema di Gesù*, Borla, Torino.

logo a quello della presente comunicazione e che lo completa.

In *Le problème de Jésus* m'interessavo meno dei risultati degli esegeti, credenti e non credenti, così variabili nel corso del tempo, che della loro logica nascosta e spesso incosciente. Lì si trattava ancora di logica preliminare.

Le esplorazioni concernenti il futuro alle quali intendo ora ricorrere si possono dividere in due gruppi.

Cercherò, per prima cosa, di definire alcuni fra i *concetti preliminari* che possono illuminare il problema della risurrezione, dando a questa nozione di risurrezione una plausibilità.

Stenderò poi un *programma di ricerche* empiriche che la scienza di domani potrebbe realizzare e che darebbero alla nozione di risurrezione una base analogica sperimentale.

Infine proporrò una *sintesi* concernente il posto dell'*anástasis* in una concezione plenaria della natura e dell'essere.

## I CONCETTI PRELIMINARI

Che cos'è un *corpo*?

Se osserviamo la storia del pensiero, vediamo che esso manifesta un'oscillazione tra due ipotesi sul rapporto fra l'anima e il corpo. Questa oscillazione costante, che si rinnova in tutte le epoche, è simboleggiata dall'antitesi di Platone e d'Aristotele. Per Platone il corpo è un'appendice accidentale, legata all'inserimento d'un'essenza nel cosmo. Da questo punto di vista la morte non è altro che il ritorno dell'essenza a se stessa. Si può dire, invece, che il corpo è l'aspetto esterno dello spirito, che non si separa più da esso come la forma non si separa dalla materia.

È evidente che la nozione di risurrezione è antiplatonica; ma è espressa in modo adeguato dai pensatori che vedono nell'anima la « forma » del corpo? Un corpo risuscitato è ancora una materia, informata da un elemento d'un altro ordine? Ammettiamo che il corpo sia un organo per l'inserimento d'uno spirito nella biosfera; ammettiamo anche che l'anima sia « la forma del corpo »: abbiamo esaurito tutta la realtà d'un corpo come è il corpo umano? Mi sembra che parecchi pensatori contemporanei (Gabriel Marcel, Merleau-Ponty, Claude Bruaire, Martelet) ci abbiano impegnati in prospettive nuove, obbligandoci a considerare il corpo come un'immagine dello spirito secondo una visuale che avevano già indicata i neoplatonici e Plotino in par-

ticolare. Il corpo sarebbe meno uno strumento, un organo, una materia ilemorfica, una realtà cosmobiologica che un'espressione e un linguaggio, per così dire, artistico, un linguaggio (ora schermo e ora specchio, come ogni linguaggio) destinato a far comunicare e a far unire delle coscienze.

Per farmi comprendere, ricorrerei, qui, all'esperienza di alcuni pittori o scultori abituati a « fare dei corpi ».

È stato notato, per esempio, che Ingres trascriveva le figure in un altro mondo: quello in cui il colore è sostanziale, quasi minerale, dato che la carne era divenuta seta, madreperla, velluto, corallo. Diciamo anzi che il pittore trae dal corpo una « gloria » immanente o, più in generale, che la fonte dell'impressione di bellezza è uno splendore, un'aureola che sembra emanare dal corpo per esprimerne l'essenza nascosta. Io credo che tutti coloro che hanno riflettuto sull'operazione dell'arte e sulla definizione del bello siano sensibili a questo « secondo corpo » che ogni vero artista riscopre e riproduce. L'artista tira fuori dai corpi un elemento che non è propriamente materiale e che, d'altra parte, non è astratto o puramente spirituale, ma che ci fa pensare a quella che sarebbe la sublimazione del corpo in un altro modo di esistenza. Naturalmente le opere d'arte sono mute come una gloria chiusa su se stessa; l'artista non può ricreare i corpi né trasformarli, ma si limita a trasfigurarli. Però questo non impedisce che l'operazione dell'arte apra vedute su quello che potrebbe essere un corpo risuscitato.

Se si separano queste due funzioni del corpo, di cui una è organica e l'altra è già spirituale, si può concepire

che, se un giorno il cosmo cessasse d'esistere, se un giorno il mio corpo si disorganizzasse e si distribuisse in un altro modo, esso potrebbe restare (a condizione che una potenza ricreatrice si opponga al suo dissolvimento) un linguaggio nuovo per il mio io: un mediatore della comunicazione delle coscienze.

In questo modo senza dubbio conviene intendere la parola di Guardini che scriveva: « Abbiamo bisogno della Risurrezione e della Trasfigurazione per comprendere davvero quello che è il corpo umano ».

Se la morte di un fiore, di un animale o di un uomo invece di avvenire in maniera lenta, chimica, catastrofica, attraverso una lunga decomposizione, si producesse in un baleno, se tutte le particelle che ci compongono esplodessero, avremmo probabilmente un'idea più adeguata di quello che è la morte e la possibile *anástasis*.

Che cos'è dunque il corpo nel suo rapporto col cosmo?

Per diritto, la percezione si dovrebbe estendere al cosmo tutto intero. In ogni istante io dovrei poter percepire, in modo distinto o confuso, la totalità di quello che esiste. Di fatto io percepisco solo quello che il mio campo visuale ritaglia nella minuscola distesa che mi circonda. Agli occhi di Bergson era il cervello che restringeva a un campo limitato la presa che virtualmente doveva estendersi allo spazio intero. Così la « materia grigia », che ordina e ricapitola, sarebbe un organo di otturazione piuttosto che di conoscenza, o meglio essa ridurrebbe la percezione dal tutto a una « miniperce-

zione » legata alle necessità dell'azione del momento.

Si potrebbe fare un'osservazione analoga per quanto si riferisce alla temporalità. È possibile che il cervello che ci limita, come il corpo, a un solo momento, abbia anche qui la parte dell'otturatore. Senza questa « materia grigia » che la limita, la conoscenza si estenderebbe alla totalità del tempo passato e, forse, a una visione confusa dell'avvenire. Consiste forse in questo ciò che sgorga come conseguenza dalla relatività e in particolare dalla funzione *psi* nella meccanica quantistica?

In queste prospettive, il corpo e il cervello sono considerati come organi di adattamento alla totalità dell'essere, ma d'un adattamento per *riduzione*.

Allora l'annullamento del corpo da parte della morte dev'essere riconsiderato.

In apparenza il cadavere si ridistribuisce: è distribuito nel cosmo. Le molecole che compongono il mio dito torneranno domani erbe, pietre, stelle. Rientreranno nella composizione d'un bambino che non è ancora nato, come i caratteri che compongono una parola, distribuiti dalla linotype, entrano nella composizione di altre righe.

Ma il problema è sapere se il rapporto fra il *cosmo* e il *soma* che costituisce la mia individualità organica non possa ricostituirsi sotto un'altra forma, se la relazione del mio essere col cosmo non possa cambiare di modo.

Nell'economia presente io sono avviluppato dal cosmo: sono una parte del tutto. Ma questa parte è schiacciata dalla totalità: è *compresa* nel cosmo che mi avviluppa. Ci si può chiedere se, attraverso un processo

che è concepibile ma non immaginabile, i rapporti del microcosmo che sono io col macrocosmo che è il cosmo potrebbero essere invertiti; se io non potrei avviluppare il mondo invece di esserne avviluppato. Torneremo presto su questo punto.

La psicologia considera sempre più il corpo come il luogo più profondo degli scambi fra l'io e il cosmo. Si è notata spesso questa presenza del mondo alla coscienza: la percezione più fine, quella dello sguardo, capta le nebulose. Essa contrae lo spazio, che è già un riassunto della profondità del tempo.

Ma è necessario estendere ancora questo rapporto del mondo con la *psiche* e considerare che questo soggetto-oggetto che io chiamo « mio corpo » è un centro di relazioni virtualmente estese all'insieme del mondo materiale. Se fosse permesso fare ancora appello all'esperienza delle arti, mi appoggerei sulla scultura moderna. Per Rodin la scultura doveva far emergere l'uomo da quelle tenebre intrauterine che erano per lui l'ambiente della sua esistenza quotidiana, un'esistenza chiusa e spenta; lo scultore otteneva che l'*homo* nascesse nuovamente. Con l'argilla impastata dalla sua mano, in questo caso ricreatrice, egli disponeva un'altra forma di esistenza nella quale il corpo entrava in relazione con lo spazio intero. L'arte moderna differisce dall'arte classica, diceva Rodin, in questo: che evita di riprodurre un essere solitario, circondato d'ombra e di vuoto. Essa restituisce all'essere vivo il suo proprio spazio, il suo posto con la totalità dell'essere; e quello che noi chiamiamo « bellezza » non è altro

che il presentimento e l'abbozzo di quella situazione della parte in seno al tutto, promessa ma non ancora compiuta.

Se ora io considero il *divenire*, cioè l'evoluzione globale dell'essere intero, noto che, fino a questo momento, i filosofi l'hanno considerato piuttosto in un modo orizzontale. Il divenire di cui ci si parla è un divenire lineare, storico, definito da un progresso nel tempo; e su questo punto Spencer, Hegel, Marx, Bergson e Teilhard sono d'accordo.

A questo divenire orizzontale però si sovrappone o s'accorda un *sopravvenire* verticale presentito da molti pensatori, come Plotino nell'antichità e Leibniz, Maine de Biran, Lachelier e Blondel nei tempi moderni. I pensatori che abbiamo citati suppongono che l'essere non debba solo vedersi secondo le fasi e le tappe della sua « evoluzione », ma anche secondo i livelli, gli strati, le *tappe* e gli *stadi* del suo sviluppo intimo, delle sue mutazioni e trasmutazioni ascendenti.

Nell'uomo vi sono tre livelli di esistenza, fra i quali uno può essere caratterizzato da quello che noi chiamiamo « il corpo », l'altro da quello che noi chiamiamo « il pensiero », l'anima, lo psichismo. Al terzo si dovrebbe riservare il concetto di *spirito*, di vita eterna, di vita pneumatica. Esisterebbero dunque come tre modi di essere: un primo nel quale l'io profondo sarebbe « somatizzato », « cosmizzato », un secondo nel quale diverrebbe l'io della riflessione e della coscienza, e un terzo stato in cui l'io si manifesterebbe attraverso una vita spirituale impegnata in un'esperienza insieme inte-

riore e superiore, ma che, in questa fase del tempo, in questo universo, non ha ancora ricevuto la sua pienezza. Questo io profondo, interiore e superiore, non può essere dato pienamente a se stesso, nell'economia attuale, se non attraverso vie rare o congiunture improbabili, attraverso ombre e oscure palpazioni. Appunto in questa terza zona sorge l'intuizione dei grandi artisti e dei grandi mistici.

Nel corso dell'esistenza temporale vi sono due fasi. La prima di queste fasi comprende l'infanzia, l'adolescenza e l'età adulta. Allora si sviluppa la coscienza « somatizzata », « cosmizzata », portata dallo « slancio vitale ». La vita mediana, che è quella della coscienza riflessiva, ci pare definitiva, costituendo il termine del divenire. Tutta l'economia di questo mondo, tutti gli esercizi della scuola cospirano a far sviluppare questa vita mediana.

Ora, essa non è che una zona passeggera, destinata sia a dissolversi e sia a completarsi quando il *pneuma*, che è la fonte e l'ambiente della terza vita, avrà assorbito e assunto il *soma*.

Molti pensatori e psicologi del nostro tempo suppongono che la sessualità contenga due elementi distinti: il primo legato alla riproduzione, che è spesso ritenuto l'unico. Ma la sessualità umana supera questo aspetto biologico. Essa è studiata, ai nostri giorni, in una nuova prospettiva nella quale si vede che essa non ha solo una *finalità* biologica, ma anche un *senso*. È un mezzo di superamento della persona, un organo di comunione col tutto. Nell'uomo la funzione biologica

assunta dallo spirito non può essere ridotta al fine biologico: essa riveste un significato spirituale. Il sesso spiritualizzato può permettere un'unione più profonda fra due coscienze, un superamento dell'egoismo e, al limite, una comunione col mondo, forse un modo d'unione con la divinità.

Ma al di là di questo secondo aspetto della sessualità (che Platone aveva già scoperto in *Il Convito*) esiste un terzo aspetto, difficile da esprimere nelle nostre lingue, così spesso confuse in questo campo e più facilmente ancora pervertite. Poeti strani e mistici audaci sono gli unici che hanno esplorato questo deserto quasi proibito. Penso a Novalis, a Rainer-Maria Rilke e a molti commentatori del *Cantico dei Cantici*. In questa terza prospettiva la sessualità sarebbe un prodromo, un accenno, un annunzio d'uno statuto dei corpi risuscitati. L'esperienza sessuale potrebbe essere considerata come un'esperienza (anticipata, limitata, furtiva, confusa, facilmente viziata) d'un cambiamento ultimo e definitivo della vita. Essa avrebbe un rapporto evanescente, difficile da esprimersi, con una trasmutazione dei corpi in un'esistenza sottomessa allo spirito, quando questo spirito avrà *sublimato* ogni carne.

Nell'ordine biologico la sessualità è un'invenzione di adattamento della natura per assicurare la crescita, la varietà e la sopravvivenza della specie. È una delle ragioni per cui le società hanno considerato il sesso come sacro e l'hanno circondato di tanti riti e di tante protezioni. Ma nella prospettiva che proponiamo ora, la sessualità non avrebbe solo questa funzione di lotta contro la morte con una discendenza orizzontale: avrebbe anche un'altra funzione più speciale e più

ranza quella di preparare l'*anástasis*. Ed è senza dubbio per questo carattere nascosto della sessualità che essa ha sempre presentato, insieme col suo aspetto sacrale, un carattere ambiguo, ora *demonico* e ora *demoniaco*. Per questa ragione è stata colpita così spesso d'interdetto, come un testo geroglifico che ci pare incomprendibile, ma che si suppone ci dia la chiave d'un mondo.

Ci avventuriamo, qui, in una regione sospetta per le influenze contrarie, ma qui convergenti, della scienza e della religione. La scienza non è favorevole allo studio della sessualità sotto questo aspetto di sublimazione mistica. La religione non è più favorevole della scienza, per inversioni e perversioni che l'uso del sesso ha introdotte nell'uomo peccatore. Nelle vedute acroniche che proponiamo, sono appunto le regioni interdette del « no man's land » che ci paiono più preziose e più ricche di germi e di profezie.

È facile ed è cosa comune descrivere il meccanismo fisiologico o psicologico o psicoanalitico dell'amore sessuale nel suo uso e specialmente nelle sue aberrazioni. Però, ogni volta che è proposta la spiegazione attraverso il meccanismo, si nota una sproporzione, spesso considerevole, fra la causa e l'effetto. Questa sproporzione può essere spiegata solo coi concetti di *magia*, di *vertigine*, di *estasi* e di *folia*, o anche coi concetti di peccato, di vizio e d'aberrazione. Tale è il caso della sproporzione tra l'atto sessuale, o meglio il gesto sessuale, e il suo mistero, sproporzione che si manifesta in tutti gli amori umani e che li rende inspiegabili quando ci si limita allo studio del meccanismo d'accoppiamento comune all'uomo e al primate.

Il *Cantico dei Cantici* proponeva misteriosamente

una spiegazione profonda di questo stato. L'amore sarebbe « una fiamma di Jahve ». Salomone, qui, voleva senza dubbio far intendere che se la sessualità, spogliata del peccato d'origine che l'aveva viziata, fosse sublimata dalla grazia, purificata e riportata alla sua prima finalità, allora potrebbe fare del corpo un organo d'estasi per l'unione eterna col mistero divino. Questa nozione confusa nutre di secolo in secolo il romanticismo dell'amore e di tanti culti aberranti. Ma uno studio profondo e purificato del sesso, del suo significato metafisico e mistico ci permetterebbe forse d'intravedere in esso un'anticipazione dell'*anástasis*?

## PROGRAMMA DI RICERCHE

Le ricerche che proponiamo nella seconda parte di questo studio epistemologico potranno forse interessare quei nostri contemporanei che vogliono veder progredire la conoscenza. Questa non si è completata se non in quei campi che, finora, erano colpiti di interdetto da parte della scienza ufficiale del tempo. Certuni penseranno che noi ci impegniamo nell'utopia, prendendo questo termine nel suo senso storico. Non ci sarà difficile rispondere a coloro che lo faceva anche Platone e che il *Timeo* e il *Crizia*, dai quali sono nate la Fisica e la Storia, erano considerati come utopie, mentre in realtà erano anticipazioni della scienza futura. Pure all'origine degli attuali progressi della scienza e della tecnica c'è stata la fantascienza, e la teologia ha le sue radici, come sempre, nell'*ateologia* di gnosi che sono vere e proprie « fantateologie ».

Quello che indicheremo potrà piacere solo a due generi di contemporanei.

In primo luogo a coloro che, fuori di ogni fede, ma senza chiusure, sono aperti a ogni possibilità e ammettono che le conoscenze fittizie e mistiche che ci arrivano per via di fabulazione (vera o falsa) hanno una risonanza, una figura e un appoggio nella zona d'esperienza che la scienza esplora.

In secondo luogo a coloro che, fra i credenti, possono accettare il domma solo se, nelle sue prospettive e nelle sue profondità, è in armonia con l'immagine scientifica del cosmo. Questo bisogno d'un'armonia ispirò i grandi teologi medioevali; e sebbene i loro tentativi siano stati spesso illusori per le deficienze delle scienze, la loro idea era giusta. Dio, infatti, è *uno* nel suo progetto; *la natura imita se stessa*, diceva Pascal. Leibniz proclamava che « tutto è sempre uguale, tranne il grado di perfezione ». Tutti i grandi pensatori hanno avuto la stessa sensazione d'un'armonia fra gli ordini o i regni, a dispetto della loro discontinuità.

Questa seconda parte si dividerà in tre settori: primo: la tanatologia; secondo: l'agiologia; e terzo: l'analogia.

### *La tanatologia*

È necessario precisare che cosa intendiamo per « tanatologia », termine che fu proposto, un tempo, da un gesuita, il P. Gauthier, professore nell'Università *Aurora* di Shanghai.

La tanatologia sarebbe il complemento invertito della biologia. Vi sarà senza dubbio, un giorno una « antifisica » che studierà le forme della *antimateria*...

Polonowsky ha definito la vita come la tendenza a conservare e perpetuare non solo la forma statica, ma anche la natura e la concatenazione delle variazioni

dinamiche. È un avvicinarsi all'idea di Aristotele, sebbene ritrasmessa nel secolo decimonono da Ravaisson, che vedeva nell'abitudine la tendenza dell'essere a conservarsi nell'essere.

Da questo punto di vista, più universale del punto di vista abituale che fa cessare la vita con la morte, vi può essere una continuazione della vita dopo la morte.

Infatti dopo la soglia del non-ritorno che è la morte organica, soglia con la quale comincia la corruzione, la vita continua la sua opera nei cadaveri. Del resto questa resistenza alla morte nell'ambiente della morte ha la sua analogia in certi stati come il sonno e il coma. Saremo certamente condotti a studiare scientificamente queste possibilità di sopravvivenza nelle prossime esperienze sull'ibernazione? Abbiamo qui un campo inesplorato o mal sfruttato, se non forse dai mistici indù o cristiani che si sono sforzati di resistere al dolore e alla morte non con una tecnica operatoria e medica, ma con un'ascesi di non resistenza al male e al dolore, con un adattamento alla morte funzionale per preservarsi dalla morte organica. È l'idea di ogni ascetismo.

Che è un asceta, se non colui che diminuisce in sé le funzioni vitali (la funzione di riproduzione nella castità, la funzione d'alimentazione nel digiuno, la funzione di dispersione mondana nell'adorazione e nella preghiera, la funzione d'autonomia nell'ubbidienza) per suscitare o esaltare in sé certe funzioni volitive o conoscitive che sono assopite nella vita ordinaria? Con la continenza, l'asceta ottiene una purificazione dell'intelligenza che gli permette di vedere e di comprendere realtà che il libertino non conosce. Chi digiuna s'accorge che la sua attenzione si acuisce...

Si può supporre che un'attività vitale continui al di là della morte. Per studiarla, occorrerebbe osservare la conservazione dei cadaveri. Questa osservazione è impossibile per le proibizioni sociali che impediscono di violare i sepolcri e di compiere studi scientifici e statistici. Queste proibizioni non sono state tolte, se non nei casi di esumazione fatte dalla Chiesa per la canonizzazione dei santi. A volte queste esumazioni canoniche hanno scoperto fenomeni di conservazione o di profumo o di libagione d'olio (mirobliti) o di luminescenza. Tali fatti non sono stati segnalati dagli studiosi, poiché la scienza si limita ai fenomeni ripetitivi e non s'interessa molto dei casi singolari. È però possibile che, su questo punto, la scienza abbia torto e che lo studio d'un solo caso singolare di conservazione di cadavere, di fenomeno miroblitico o luminescente (come sono stati osservati nei nostri tempi sul monaco libanese Charbel Makhlof) abbia un interesse per la conoscenza della vita e della morte e delle possibilità, per l'uomo, di sopravvivere o di sussistere in un ambiente privo di atmosfera, come l'ambiente lunare che dovremo presto esplorare.

### *L'agiologia*

Ci riferiamo qui a studi molto particolari compiuti da mistici medici o da medici mistici. Pensiamo qui a quell'amico di Goethe e di Brentano, Görres, che nel 1836 scrisse un libro profetico intitolato *Christliche*

*Mystik*, nel quale studia la fenomenologia ascetica e mistica in modo sistematico. Ai nostri giorni, studi di questo genere sono stati continuati da Herbert Thurston, che ha studiato criticamente l'odore di santità, l'incorrusione, i prodigi sanguigni, l'inedia, la levitazione, la telecinesi, le ipertermie, l'incombustibilità e la bioluminescenza del corpo umano. Lo stesso spirito anima l'opera del dottor H. Larcher.

L'idea fondamentale del dottor Larcher è dare un'interpretazione nuova dei fenomeni ascetici e mistici d'inibizione della vita funzionale, che tendono ad accrescere l'autonomia dell'individuo mediante l'integrazione progressiva dell'ambiente esteriore a profitto del perfezionamento dell'ambiente interiore. Egli studia le mortificazioni della sessualità (castità), della digestione (inedia), delle funzioni renali (anuria), della respirazione (apnea), della circolazione e delle funzioni nervose (biostasi). Egli chiarisce l'ambivalenza della nozione di regressione.

Si può notare che le tendenze ascetiche e mistiche sono parse regressive, poiché la castità fa rassomigliare l'uomo al bambino, l'inedia al neonato, l'anuria e l'apnea ai feti, l'arresto del cuore all'embrione e la biostasi all'ovulo. Così che l'ascesi dei mistici corre in senso contrario all'evoluzione e pare una recessione e un ritorno allo stato originale.

Questa retro-evoluzione pare negativa, ma è un modo di vedere puramente umano, legato all'idea orizzontale del « progresso ». In realtà la retro-evoluzione ricapitola all'indietro lo sviluppo: sovrappone al ciclo progressivo e orizzontale della vita biologica un ciclo interiore. Questo ciclo ha un'apparenza regressi-

va, ma è, nell'ordine dello spirito, profondamente progressivo.

Ogni mortificazione spirituale, per poco che sia purificata da ogni masochismo, è una vivificazione. Accresce l'indipendenza del microcosmo in rapporto al macrocosmo. Ed è appunto questa regressione che intensifica nei grandi mistici certe capacità spirituali di memoria, di percezione, di profetismo. I cosmonauti impareranno nuovamente queste cose.

Il dottor Larcher ha studiato, nel suo libro sul sangue, quei fenomeni che il professor Dumas aveva analizzati dal punto di vista fisico: gli odori di santità e il loro valore psicotropo. Egli ha fatto vedere che la castità e la mortificazione sono favorevoli all'elaborazione chimica di certi odori che hanno proprietà spirituali. Ha fatto vedere che l'inedia e l'anuria sono spesso accompagnate da un'interiorizzazione fetale delle sorgenti del sangue, da un'esaltazione delle facoltà di parapercezione o di visione, che l'apnea dei grandi estatici è legata alla levitazione che li fa volteggiare nell'aria come un embrione volteggia nell'acqua madre; e oggi potremmo dire: come il cosmonauta volteggia nella navicella spaziale privo di peso.

Può essere che la vita sospesa col raffreddamento degli organi sia legata ai fenomeni di sdoppiamento della personalità e di quello che è chiamato « bilocazione ». Può anche essere che la biostasi sia il punto di partenza di metamorfosi supreme come sarebbero la bioluminescenza, la trasfigurazione e quei fenomeni che le testimonianze su Gesù di Nazaret chiamano Trasfigurazione, Risurrezione e Ascensione tre tappe d'una sublimazione del corpo.

## L'analogia

Un terzo genere di ricerche potrebbe essere rivolto alle « analogie della natura ».

In questo campo conviene rigettare le analogie letterarie, metaforiche o allegoriche e attenersi alle analogie reali, che risultano dall'unità di struttura su piani diversi. La risurrezione attira subito le metafore, come dimostra il suo stesso nome, che allude a un risveglio dopo il sonno, a un soprassalto, a un sollevamento. Più profondo è il paragone coi semi e le sementi: qui ci si avvicina a un fenomeno naturale legato alla generazione e alla crescita, a un'analogia dell'essere.

La distinzione tra invertebrati e vertebrati pare corrispondere a una divisione reale, non fittizia, fra due assi dell'evoluzione. Gli insetti rappresentano l'ultima tappa della prima corrente, mentre i mammiferi, con i primati e gli antropi, sono (finora) l'ultima tappa e senza dubbio il termine biologico dell'evoluzione. L'idea che possa esistere un'analogia inversa fra questi due termini non è assurda.

D'altra parte, come hanno proposto molti contemporanei di diversa tendenza, esiste un'analogia fra i modi di vivere degli insetti e i costumi dell'uomo. È come se la natura avesse depresso negli insetti archetipi privi, in essi, di significato (come sono per noi i programmi e i sogni), ma che, trasportati nell'avventura umana, avrebbero il loro senso.

Le metamorfosi degli insetti sono scatenate dall'ormone di muta, distinto dall'ormone di crescita. L'ormone di crescita inibisce l'ormone di muta, ma

quando la crescita è finita, allora agisce l'ormone d'ecdisone. L'insetto è ridotto a una specie di disordine informe. Restano in esso, ci dicono, dischi immaginari che sono gli agenti del suo mutamento.

L'uomo attuale è analogo a un insetto « ormonizzato » da un ormone « giovanile » di crescita, mentre l'ormone di metamorfosi è recessivo, inoperante e inibito. Esso è presente solo sotto la forma di *imago*: non agisce ancora. Se si accetta la dottrina cattolica almeno come si accetta in psicoanalisi un sogno o un archetipo, l'« ormone metamorfico » avrebbe agito solo in due individui privilegiati: Gesù e Maria.

Ma è necessario salire più in alto e considerare una costante dell'evoluzione biologica quando incontra un ostacolo insuperabile, quando è costretta a scegliere tra l'estinzione e la sopravvivenza.

Allora avviene come se l'essere vivente, trovandosi in un vicolo cieco, fosse costretto a scegliere tra la trasformazione del suo organismo o l'annientamento.

Non potendo sussistere sotto il modo di adattamento che finora era stato il suo, non ha altra soluzione che quella di *mudare* o *mutare*.

Un mutamento suppone che chi muta sviluppi virtualità già contenute nei suoi engrammi. Ma noi dobbiamo qui definire il mutamento come un'emergenza, una risposta improvvisa dell'essere che si trova nell'alternativa di salire o di perire. E vedremo come questa definizione chiarisca (e, allo stesso tempo, renda tragico) lo stato presente della specie pensante su questo pianeta.

Vediamo mutamenti incessantemente. Nella nascita il piccolo, uscendo dal seno materno, sviluppa immediatamente la sua facoltà di respirazione o di motilità, della quale non faceva alcun uso quando era contenuto nel seno della madre.

Una mutazione d'adattamento è un progresso, un balzo in avanti.

L'axolotl, per esempio, quando lo stagno nel quale vive si asciuga, viene sottoposto a un fenomeno di essiccazione che dovrebbe farlo scomparire. Ma la mancanza d'acqua del suo ambiente vitale non solo non lo fa morire, bensì scatena in esso una metamorfosi: si trasforma in un altro animale che è chiamato amblistoma ed è capace di adattarsi alla terra asciutta. Allo stesso modo il gorgoglione, che si riproduceva per partenogenesi, quando è affamato mette organi sessuali che gli permettono di riprodursi. Si potrebbe anche dire che il fiore è una foglia affamata: quando la foglia non ha più linfa, allora il fiore si espande in petali, esprimendo un modo di essere più spirituale, poiché il fiore è l'organo del profumo e del colore.

I fenomeni di soprassalto e d'invenzione sono più meccanici di quanto possa parere a prima vista. E se si potranno costruire, si costruiranno senza dubbio macchine per inventare e per sopravvivere, che perfezioneranno la testuggine cibernetica di Grey Walter. Questa non si rassegnava a saltar gli ostacoli, se non quando aveva esaurito tutte le possibilità di aggirare questi ostacoli su un piano orizzontale. Non faceva uso del circuito comandando il salto, se non quando le combi-

nazioni dei circuiti di progressione orizzontale erano state analizzate e ritenute inefficaci. Non dimentichiamo che la macchina è stata programmata dal cibernetista per realizzare queste invenzioni *in extremis*, che sono dunque virtualmente contenute nel meccanismo e che non sono prodotte da esso.

Checché ne sia di questo paragone, si possono notare nel mondo vegetale e in parte nel mondo animale questi mutamenti verso l'alto. È possibile che appunto l'osservazione di questi fenomeni di *metamorfosi* abbia dato agli uomini l'idea (vera o falsa) che la morte non fosse il nulla: che quello che è messo nella terra nelle nostre sepolture abbia una sopravvivenza, come il grano seminato nei solchi della terra, dopo il lungo riposo invernale, si riproduce in primavera sotto una forma prima inimmaginabile.

Del resto questi fenomeni biologici di metamorfosi non sono molto differenti dai fenomeni agiologici dei quali abbiamo parlato poco sopra.

Gli « odori di santità » di certi asceti esalano nel momento in cui questi asceti hanno rinunciato all'uso della sessualità, come se quei « profumi spirituali » fossero il segno d'una certa riproduzione rigeneratrice al livello della cellula. Görres aveva notato che i profumi agiologici erano il segno evanescente d'una riproduzione o d'una risurrezione ritardata e che erano i sintomi d'un abbozzo, estremamente raro, clandestino e imperfetto, della possibile rigenerazione del corpo umano.

## PROSPETTIVA ULTIMA

Le proposizioni che abbiamo esposte sono solo un campionario. Si trattava di esplorare tentoni un settore ancora sconosciuto.

È giunta l'ora di vedere se non vi è una convergenza nei nostri risultati parziali, se le diverse gallerie scavate nella roccia non tendono verso un punto inaccessibile, ma reale.

Esponiamo un'ipotesi ultima, ipotesi di secondo grado, che permetterà di riunire queste vedute e queste vie.

Avevamo proposto un'ipotesi su una possibile trasmutazione della natura umana in qualche sovruminità della quale non abbiamo nessun concetto valido. Vogliamo ora elevarci più in alto, sorpassare una prospettiva d'iperbiologia o d'iperantropologia per una veduta d'ontologia più profonda, che concerne la relazione che passa tra l'esteriorità e l'interiorità, tra il macrocosmo e il microcosmo, relazione che è al centro del mistero dell'uomo, come diremo nella *Monadologia*.

Per iniziare a questo punto di vista, difficile per la sua astrazione, diciamo così:

Abbiamo ragionato come se l'uomo e la conoscenza fossero finiti, come se l'evoluzione dell'uomo e del suo pensiero non concernessero altro che *accidenti* del-

l'uomo, della conoscenza o della vita. Anche i teorici più audaci dell'evoluzione come Hegel, Nietzsche e Teilhard suppongono che lo statuto dell'uomo pensante possa essere completato, migliorato anche in modo sovrano, ma non modificato, sopraelevato e mutato in profondità. La *conoscenza*, intendendo per « conoscenza » quel rapporto noetico che ci differenzia dall'animale, pare invariabile. I progressi che abbiamo realizzati nell'organizzazione della società come nei perfezionamenti della tecnica rimangono dunque in queste vedute dei perfezionamenti *accidentali*, cioè dei progressi nei *modi*, e non metamorfosi della *sostanza* o degli *attributi* della sostanza, per usare il linguaggio di Spinoza (il quale è forse l'unico filosofo che abbia considerato il pensiero come un attributo in mezzo a un'infinità di altri).

Cerchiamo di sottrarci a qualsiasi prospettiva limitata, ed elevarci, con uno sforzo supremo, a vedute ultime.

L'ipotesi d'un'*anástasis* ci obbliga a compiere questo sforzo, quando non fosse che per confutare il ke-rigma cristiano.

L'*anástasis* di Gesù di Nazaret (che sia vera o leggendaria, in questo volume, io non pongo più la questione) ci obbliga, infatti, a considerare l'ipotesi d'uno statuto definitivo e *superevolutivo* dell'uomo e anche della natura. Siamo obbligati a elevarci al di sopra della natura, del movimento, del numero, dello spazio e del tempo, persino al di sopra dell'umanità « somatizzata » e anche « psichizzata » o « noetizzata ».

Faremo dunque in modo che il problema dell'*anástasis* si apra in un problema più semplice ancora: *quello della relazione tra la parte e il tutto, sia per la conoscenza e sia per l'azione.*

Diamoci subito un universo, cioè un insieme organico, una totalità intelligibile. In questo cosmo ritagliamo un « microcosmo », una piccolissima parte. Supponiamo che questa parte sia la parte più piccola del cosmo, come il *punto* è la parte più piccola della linea. Supponiamo che il cosmo (che chiameremo ormai *macrocosmo*) sia presente in questo *microcosmo*, come la circonferenza può essere presente in un punto nel quale essa si inserirebbe. Questa presenza del tutto nella parte, questa abitazione della circonferenza nel punto, questa concentrazione della totalità nell'unità noi la chiameremo « *percezione* ».

Fin qui abbiamo parlato del rapporto fra la parte e il tutto in un modo passivo. Ma supponiamo che questo sistema di rapporto fra la parte e il tutto sia incompiuto.

Si può dire che la percezione è una vittoria della parte sul tutto, poiché attraverso il mio pensiero, come diceva Pascal, sebbene io sia una canna, io *comprendo* (io che sono puntiforme, io che sono parziale) la totalità. E questa parola *comprendere* esprime bene quello che egli vuol dire: « prendere », ma in modo da formare un insieme, un concerto, un tutto.

Ora, nel campo dell'attività, lo stato normale dell'uomo è una disfatta. L'uomo, sia egli *l'homo faber* o *l'homo sapiens*, resta sempre un vivente sottomesso alla morte biologica. Per quanto artefice, *faber*, l'uomo resta incapace di produrre effetti sul cosmo, se non, ai

nostri giorni, sulla superficie del pianeta specialmente con quella bomba minacciosa che è un agente di disintegrazione. Anche in questo caso distruggerebbe solo una superficie sottilissima. *L'homo faber* potrebbe essere definito l'animale distruttore.

Così la parte ha guadagnato nel campo del pensiero, ma ha perso nel campo dell'atto. Di qui il supplizio pieno d'angoscia tra una parte di noi stessi che è onnipotente nel campo della conoscenza e l'altra che è come uno schiavo appena affrancato nel campo dell'operazione. Per compensare questa sproporzione, l'uomo si sforza di far progredire la sua conoscenza e la sua tecnica. Ma questi procedimenti, fino a oggi, sono stati degli insuccessi, eccettuato quello della conoscenza. Ciò che è desiderato dall'uomo è quanto aveva desiderato Descartes: essere « padrone e possessore della natura », cioè esercitare un dominio attivo sul cosmo che gli permetta di avviluppare il cosmo invece di esserne avviluppato: ottenere nell'ordine dell'azione quel dominio della parte sul tutto che definisce la contemplazione, la conoscenza, il pensiero.

In questa prospettiva si dovrebbe situare *l'anástasis*, che verrebbe a colmare un vuoto: essa riparerebbe questa sproporzione tra la conoscenza e l'azione.

È vero che *l'anástasis* sarebbe il *summum* dell'improbabile. Nessuna operazione cibernetica potrebbe mai produrla, a meno di supporre che (a dispetto delle apparenze che fanno crescere l'entropia) la cibernetica dell'universo sia, nel suo fondo, antientropica, neghentropica e che, secondo l'ultima parola di Bergson alla

fine del suo *Deux Sources*<sup>3</sup>, il mondo sia una « macchina per fare degli dèi ».

L'*anástasis ontologica* a cui pensiamo è una sostituzione dello stato di *avviluppato*, in cui l'uomo si trova attualmente (*homo hominatus*), con uno stato di avviluppante (*homo hominans*).

Essa va dunque assai più lontano che un'antimorte, una vittoria sulla morte o anche una semplice « risurrezione di tra i morti ». Essa suppone un mutamento analogo a quello che ha fatto sì che l'animale cosmizzato abbia potuto rappresentarsi il cosmo, pensarlo, contenerlo come un sogno reale.

*È come se noi non fossimo ancora quello che siamo chiamati a divenire*, come se l'esistenza temporale fosse incompiuta.

Col pensiero noi avviluppamo il cosmo, ma mediante l'azione noi siamo da esso avviluppati.

La metamorfosi che è avvenuta per la conoscenza quando è comparsa l'umanità, non è avvenuta per l'azione e, in particolare, per quell'organo dell'azione che è chiamato corpo.

L'*anástasis* sarebbe la riparazione di questa sproporzione, il superamento di questo divario, il cambiamento ultimo che da schiavi ci farebbe padroni e liberi. Si può dire che l'*anástasis* sarebbe il completamento della creazione, se è vero che è chiamata creazione una pienezza che colma ogni sproporzione o, più esattamente, una pienezza che non ha suscitato sproporzioni e ritardi se non perché queste sproporzioni e questi ritardi fossero colmati.

<sup>3</sup> *Le due fonti della morale e della religione*, Ed. Comunità, Milano.

Così vi sarebbero state nella storia dell'essere due mutazioni: la prima ha trasformato la biosfera in noosfera. Ma dal nostro punto di vista questa prima mutazione non è che figura d'una mutazione « infinitamente più infinita » che trasformerebbe la *noosfera* in *pneumatmosfera*.

Chiediamoci, tra parentesi, se vi sono nella specie umana, così come è attualmente su questo pianeta, certi segni o certi prodromi d'una possibile trasmutazione.

Quando si studia il passaggio dall'animalità all'umanità pensante, si nota che questo passaggio (benché sia senza *genesì*) comportò preparazioni, quasi che i primati, gli antropoidi, i preominidi fossero vie verso quell'*ánthropos* che non era ancora comparso, ma che era nella programmazione della natura. Se, quando non era ancora comparso l'uomo, un osservatore venuto da un pianeta lontano avesse diviso, classificato e messo a confronto le diverse forme di scimmie superiori e di preominidi, avrebbe potuto concludere che si preparava una « evoluzione » per un balzo in avanti ancora inimmaginabile, ma forse concepibile; avrebbe potuto dire che stava per comparire una « superscimmia ». E tuttavia se egli avesse potuto conoscere più tardi Isaia, Platone, Archimede o san Paolo, avrebbe rettificato facilmente la sua previsione e avrebbe detto che l'uomo era assai più di un « superanimale » o di un primate tecnico e cibernetico: era un pensatore, un « dio caduto ».

La mutazione antropologica che fece nascere l'*homo faber* mascherò una mutazione molto più essenziale

che faceva nascere un animale pensante abitato dall'idea dell'infinito.

Benché sul piano umano l'*anástasis* non sia ancora comparsa e l'uomo pneumatizzato sia l'analogo di quella « superscimmia » prima della comparsa dell'umanità, non vi sono segni d'una metamorfosi ultima?

Due condizioni sono necessarie per avvertire tali vestigia. La prima è quella di non considerarle a priori come impossibili. La seconda è quella di osservare fatti particolarissimi, improbabili, *neghentropici*, giudicati aberranti. Ma se l'osservatore lontano che supponiamo prima della comparsa dell'uomo avesse notato in certi primati esperienze analoghe a quelle osservate da Köhler in scimmie superiori (che adattavano dei bambù per farne degli strumenti), avrebbe creduto di vedere fatti giudicati teratologici dai naturalisti di quel tempo. Si potrebbe ancora far notare che, quando la natura prepara una mutazione profonda, una metamorfosi, allora, come abbiamo già notato, si trova in presenza d'un *vicolo cieco*. Ora lo stato in cui entra l'umanità al termine di questo ventesimo secolo è uno stato di vicolo chiuso nel senso che, su molte linee dell'evoluzione umana, si scorge come prossimo il momento in cui l'umanità non potrà più continuare a percorrere la sua via nello stesso senso (per rapporto alla popolazione, all'inquinamento, per rapporto all'informazione, per rapporto alla guerra). È come se l'umanità, dopo cinquantamila anni di esistenza, si trovasse in presenza d'una soglia che la costringe alla scelta fra l'esistenza immeschinita e il cambiamento.

Il concetto della *fine d'un tempo* dev'essere distinto dalla metamorfosi ultima di cui parliamo, che sarebbe

veramente la *fine dei tempi*. Nulla permette di supporre che questi due momenti coincidano; ma le escatologie provvisorie che segnano la fine d'un'epoca o d'un ciclo, si confondono, per molti, con la fine finale. Così i giudei concepivano la fine di Gerusalemme come la fine di tutti i tempi.

È eccitante, per stimolare la ricerca, vivere in un periodo che precede un superamento di frontiere e che permette di studiare una discontinuità in modo sperimentale.

Ogni emergenza annunzia l'Emergenza suprema. E se lo spirito umano si appassiona per « l'anno 2000 », è perché questa data arbitraria gli pare il segno d'un'emergenza finale. Per questo senza dubbio gli studi sulla risurrezione che, finora, interessavano solo pochi spirituali, negatori od eruditi, rivestono ora una certa attualità.

Si potrebbero presentare altre considerazioni, come quelle ricavabili da una riflessione sulla materia così come ci si è svelata da un secolo a questa parte. Siamo entrati nell'era atomica. Ci possiamo chiedere se la tecnica disintegrante, che noi applichiamo alla cieca come bambini terribili, non nasconda un'altra tecnica, non più umana ma ultraumana, non più storica e industriale ma escatologica, che perfeziona perché conclude — tecnica della quale la nostra è un aspetto piuttosto distruttore e comunque superficiale — e che consisterebbe in un'integrazione degli elementi che compongono il cosmo per una *nova creatio*: novello stato della materia divenuta un'energia analoga alla luce dalla quale non si separa. In altre parole, l'universo, un tempo chiamato grossolanamente « materiale » o

« energetico » o, ai nostri giorni, « quantico » o « relativista », non ci dà forse, più delle antiche rappresentazioni della materia, uno schema di quello che potrebbe essere un cosmo trasmaterializzato? Come immaginava Platone, basterebbe un'inversione di senso, un'*implosione* che sostituisse l'*esplosione*.

Teilhard ha espresso più volte utopie di questo genere, come quella d'un « rovesciamento » della coscienza, d'un'estasi finale per un'improvvisa inversione nella quale la straordinaria avventura del mondo si concluderebbe e nella quale troverebbe la sua soddisfazione il sogno di ogni mistica. Si può dire che tutto quello che abbiamo appreso circa i rapporti dell'energia e della materia porta a pensare che, ormai, il meccanismo (certamente improbabile, ma possibile) di un'inversione dei processi è concepibile. Il modo per una trasmutazione suprema ci è allora fornito non più dai miti, come ai tempi di Platone, di Daniele o di Paolo, ma dai fisici stessi, benché a loro dispetto.

Infatti a misura che aumenta l'*entropia*, aumenta anche al contrario l'*informazione*, considerata una ricapitolazione, una *somma*, un'integrazione. Mentre l'universo discende verso gli stati più probabili e, come si diceva ieri, « si degrada », si vedono la materia, la vita, lo spirito e la coscienza presentare gli stati più improbabili. Tale è la legge ultima: legge di compensazione.

Non solo l'improbabile emerge (e la coscienza è un caso particolare dell'improbabile), ma l'improbabile si accresce anche e si accumula sulla stessa linea.

Perciò ci si può chiedere se la decomposizione crescente dell'universo non sia una condizione della sua

ricomposizione, se, in altre parole, il vero senso del divenire non sia andare verso l'improbabile, come suppongono oscuramente tutti gli spiriti quando parlano di progresso o quando hanno qualche *speranza*.

Certuni troveranno che le riflessioni che noi facciamo in questo studio sono « utopistiche ». Noi pensiamo invece che derivino da una più profonda esperienza e da una più alta ragione. Anzi pensiamo che modi di vedere analoghi siano confusamente presenti in molti filosofi che si stimano a essi estranei.

Infatti tutti i pensieri degli uomini sull'essere e sul suo divenire sono basati sulla constatazione d'un'inclinatura, d'una scissione, d'una specie di verme roditore o d'un tetro buco nascosto nella sostanza dell'essere contingente e movente, o diciamo: d'un'*incompletezza* dell'essere. Ma questa incompletezza non è un'incompletezza qualsiasi: lascia intravedere possibili direzioni per l'avvenire. E la *sophia* che i filosofi cercano è la tecnica di questa completezza anticipatrice per l'uomo privilegiato. Molti e forse tutti i sistemi sono profezie o apocalissi astratte secondo lo stile greco, che giustificano la speranza del saggio mostrando come il divenire vada verso un superessere. E la filosofia lascia sempre intravedere la « salvezza », cioè la tappa finale nella quale l'essere sarà unito all'essere.

E questo equivale a dire che i pensieri umani sono orientati verso l'avvenire, verso l'induzione o la deduzione o la prospezione del termine finale. Questo si nota, per esempio, nella filosofia di Hegel o di Marx, concentrata sulla deduzione d'un termine finale immobile e ricapitolatore. Però questo non è meno chiaro per un pensiero non più dialettico ma esistenziale, an-

che quando parla del nulla. Si potrebbe dire che il nichilismo è la forma eroica e reduplicativa dell'affermazione dell'essere.

Se si volesse esporre tutto il pensiero di san Paolo sull'*anástasis*, si noterebbe che egli suppone due vie d'accesso convergenti: una filosofica e l'altra storica. Al termine della *prima lettera ai Corinzi* egli espone la sua credenza fondamentale sulle esperienze storiche registrate nella tradizione, alle quali aggiunge la sua esperienza personale di Damasco. Ma egli non si contenta di questa affermazione di fatti: propone anche quella che si potrebbe chiamare una filosofia dell'*anástasis* situando la risurrezione nell'ontogenesi.

San Paolo suppone una divisione tripartita della coscienza, secondo che essa è *pneuma*, *psiche* o *soma*, cioè spirituale, animata o corporale. Nell'essere vi sono tre stadi; e lo stadio occupato dall'anima (*psiche*) è uno stadio intermedio fra i due stadi limite che sono lo *spirito* e la *carne*.

Posta questa divisione, san Paolo afferma che la struttura di Adamo era psicosomatica. « L'anima » di Adamo era unita al suo « corpo ». Nella struttura del Cristo risuscitato le cose sono diverse: essa è pneumatica. Lo « spirito », nel Cristo risuscitato, assume « il corpo ». Il termine intermedio dell'« anima », avendo adempiuto la sua funzione provvisoria, è eliminato.

Se vogliamo tradurre questa idea in termini moderni, possiamo dire che san Paolo suppone che il rapporto biosfera-noosfera, che costituisce la condizione

attuale dell'uomo, sia l'annuncio d'una proporzione più alta, della quale non conosciamo l'ultimo termine, o meglio non abbiamo l'esperienza di questo termine. Si potrebbe dire che il rapporto della biosfera con la noosfera sia la figura d'un rapporto supremo fra la noosfera e la pneumatosfera. O si potrebbe anche dire che il rapporto della « carne » (cioè della materia) con l'« anima », rapporto che si produce nell'evoluzione, annunzi la comparsa d'un terzo termine « spirituale ». Questo terzo termine non è definibile se non per analogia.

Diciamo che sarebbe, rispetto all'anima (*psiche*), in un rapporto analogo a quello che l'anima (*psiche*) ha con la materia. E questo significa che si può avanzare a buon diritto la seguente domanda: l'uomo, così come è in questo momento, è il termine finale della serie evolutiva oppure vi sarà, per questa serie, un terzo stato nel quale la « carne », vale a dire la materia cosmica che costituisce il corpo, sarà posseduta dal *pneuma* come era stata posseduta, fino a quel momento, dalla *psiche*?

In questo breve trattato, abbiamo cercato di pensare l'*anástasis* in un modo genetico e di situarla in una fase possibile della genesi dell'essere. E questa fase non è solo una fase cosmica, biologica o anche entropica: si tratta dell'*ontogenesi*, cioè dello statuto dell'essere. Qui noi ritroviamo l'idea che sarà suggerita al termine della *Monadologia*.

Ci avviciniamo, dicevo, a una soglia che sarà un'integrazione e che sarà come un passaggio a una nuova esistenza o almeno a una nuova era. Ma questa nuova

esistenza è una esistenza temporale, come suppongono molti filosofi? Verrà un'umanità futura che avrebbe vinto la mortalità? Verrà un tempo che arresterà la storia a un momento d'integrazione perfetta? Oppure questa promozione dell'essere avverrà in un modo inespriabile in una sfera d'esistenza « *soprannaturale* », al di là della temporalità?

Ritroviamo qui il problema fondamentale che ricompare a ogni svolta di quest'opera: quello dei rapporti del tempo con l'eternità.

L'uomo presente è un uomo *compiuto*? O non è piuttosto un essere *incompiuto*, non ancora mutato, un *neotenico*, una specie di feto partorito prima del tempo, che non ha ottenuto il suo pieno sviluppo, che è solo a metà di se stesso e che, quindi, per completarsi, proietta un'immagine del suo compimento in una durata futura in parte illusoria e fittizia, poiché pone l'eternità nel tempo sotto la forma d'una felicità stabile, d'una società permanente, d'un'eternità temporale?

Tale è il problema naturale d'ogni filosofia, che è, come abbiamo visto più volte, quello di sapere se la storia va verso un'anamorfosi. È il luogo in cui la filosofia e la religione, pur avendo seguito vie divergenti, possono, come le premesse d'un sillogismo, congiungersi.

Questa convergenza e questa congiunzione non sono, per ora, possibili, poiché la religione ha spesso rappresentato la risurrezione come un accidente sublime, conosciuto attraverso vie affini all'esplorazione « metafisica », o anche perché, volendo dare alla risurrezione una consistenza concreta, ne ha parlato al popolo come se si trattasse d'un ritorno alla vita terrestre,

della rianimazione d'un cadavere. Abbiamo già detto, nel volume della *Critique*<sup>4</sup>, che risuscitare non è tornare alla vita mortale e che i Vangeli, sebbene presentino una constatazione d'identità fra il nuovo Gesù e il Gesù precedente, fanno vedere che Gesù possiede una nuova forma d'esistenza con la quale si sottomette il tempo, lo spazio e la mortalità. Abbiamo anche fatto notare che esiste una differenza fra quello che è la risurrezione *per noi* e quello che è la risurrezione *in sé*. *In sé* è una mutazione ultima che non ha testimoni, che non può essere « veduta » da nessuno. Se è accessibile e controllabile per un numero limitato di testimoni, è per una specie di accondiscendenza, perché la fede sia fondata su una testimonianza storica e non su una pura rivelazione. Tali erano le conclusioni della nostra analisi *critica*.

Ormai abbiamo posto la risurrezione nell'ontogenesi e ci eleveremo a una veduta più alta. Possiamo dire che la risurrezione è un legame fra due tipi di esistenza: una è l'esistenza temporale e l'altra è un'esistenza in forma di eternità. È inevitabile che, prigionieri del tempo, dello spazio e del movimento, noi tendiamo a considerare la vita eterna come un simbolo o come un sogno. È anche necessario riconoscere che, quando ci formiamo un'idea giusta dell'eternità, ci è difficile immaginare come un'esistenza finita si possa combinare con un'esistenza infinita senza essere da essa assorbita.

La risurrezione di Gesù ha un carattere segreto, che è quello di chiarire i rapporti fra il tempo e l'eternità.

<sup>4</sup>Cfr. nota 1, pag. 12.

Essa proietta una luce sul posto d'un essere che appartiene alla zona eterna, e che tuttavia è provvisoriamente presente nella biosfera, dopo aver attraversato la frontiera della morte. È, come abbiamo detto, un avvenimento *neghentropico* così improbabile, che uno spirito scientifico lo può considerare come privo di valore. Però, come abbiamo anche detto, può essere che l'evoluzione prepari, qui come altrove, un caso privilegiato, un caso unico. In questo caso, e solo in questo, l'*anástasis* di Gesù sarebbe il fenomeno storico più capitale, poiché sarebbe l'unica prova che noi possediamo d'una possibile vittoria sulla mortalità.

Crediamo d'aver anche fatto vedere che la risurrezione, lungi dall'essere un accidente estrinseco alla ragione, all'esperienza, alla nozione che abbiamo dell'esistenza, entra nel piano del divenire, o meglio dello sviluppo dell'essere.

E ci riferiamo ancora al pensiero profondo di san Paolo e di Leibniz. San Paolo diceva che noi non cerchiamo di essere spogliati, ma di essere sopravvestiti, perché quello che in noi è mortale sia assorbito dalla vita. Leibniz dice che le cose inferiori esistono nelle cose superiori in un modo più nobile che in se stesse.

Si tratta sempre di sapere se l'incompiutezza, l'imperfezione che io sento in me costantemente e che esiste anche in un certo modo nella natura cosmica e biologica, se questa *incompiutezza* è un fenomeno assoluto o se prepara una compiutezza, quella che si potrebbe chiamare una nuova forma della creazione, « *kainè ktísis* », come dice san Paolo: una *nova creatura*.

L'evangelista san Giovanni ha espresso questo pensiero sotto una forma ancor più semplice: « Non si è ancora manifestato quel che saremo »<sup>5</sup>. Tale è l'ultima parola dell'intelligenza che scruta l'avvenire.

La Pensée,  
18 agosto 1977

<sup>5</sup> 1 Giovanni 3,2.

MONADOLOGIA

Chiamo questo saggio *Monadologia* in ricordo di quel testo di Leibniz nel quale egli riassunse per il principe Eugenio la sua filosofia. Egli lo fece in una forma ellittica, densa e nello stesso tempo familiare, per essere inteso da un uomo istruito, ma che non era uno specialista in metafisica. Una « monadologia » è un saggio destinato a far stare il massimo nel minimo.

Vorrei considerare i principali problemi posti al pensiero: la conoscenza, cioè il rapporto dello spirito con l'essere; l'unione dell'anima e del corpo; il destino; l'esistenza di Dio.

Devo però in primo luogo, descrivere il carattere del tempo in cui viviamo.

In questo finale del secondo millennio dopo Gesù Cristo, la civiltà non si manifesta più con il carattere di stabilità. Fino a oggi vi erano stati periodi d'equilibrio nei quali, dopo un cambiamento della tecnica e una rivoluzione della storia, il pensiero (che ha sempre avuto bisogno d'una certa euforia per svilupparsi) poteva esercitarsi serenamente. I diversi pensatori, pur affrontando i problemi supremi in prospettive diverse e talvolta contrarie, potevano dialogare fra loro. Avevano una certa unità di vedute, come si nota al tempo di Platone, di san Tommaso, di Descartes e anche di He-

gel. Ora non siamo più in quelle disposizioni: non viviamo dopo un cambiamento, ma, al contrario, prima d'un cambiamento e d'un cambiamento capitale.

Siamo alla vigilia d'una trasformazione maggiore, che sarà certamente più importante di tutte quelle conosciute e sofferte fino a oggi dall'animale pensante. D'altra parte questa considerazione d'un cambiamento imminente scoraggia il pensiero filosofico e fa che sia spesso esitante e deconcentrato; pare che la tradizione filosofica si sia interrotta o che abbia perso ogni speranza. A volte non si considerano più i concetti, ma solo le parole e il linguaggio.

Il metodo filosofico consiste, il più delle volte, nel partire da una prima esperienza considerata fondamentale e nel ricavarne tutte le conseguenze che racchiude.

Questo primo fondamento è stato designato con vocaboli differenti: principio, unità, essere, verità prima, *cogito*, dati immediati, strutture... E certamente si potrebbero trovare ancora altri vocaboli e altre immagini per indicare questa prima partenza, necessariamente oscura come è oscuro il nembo creatore.

Nella scelta di questo primo dato, di questa verità iniziale, di questo principio di base, vi è una parte di decisione personale. Questo basta a stabilire una differenza fra la filosofia e la scienza e ad accostare la prima all'arte.

L'esperienza di cui parlo è quella d'un risveglio.

Il risveglio è l'intuizione improvvisa d'un rapporto fra una coscienza e un caos, interiore o esteriore a questa coscienza.

Il primo dato, il primo principio, la prima verità, la prima esperienza può sempre essere espressa con la famosa frase di Descartes: « *Io penso* ». È però un primo dato solo in apparenza, per una preoccupazione eccessiva di prudenza, per un desiderio impossibile di sicurezza, come si vede in Descartes. In realtà, in verità, secondo il buon senso, il primo dato è il rapporto dell'io col mondo. In altre parole, il primo dato è una relazione, uno scambio fra due termini profondamente distinti sebbene intimamente uniti e formanti un cerchio, dove uno avviluppa l'altro e ne è avviluppato, in un circuito senza fine.

Questa relazione è conosciuta in due modi diversi, in due sensi diversi, secondo che si appartiene al popolo o all'élite. Quanto a noi, non separeremo mai il modo di vedere che ha il popolo da quello che ha lo « spirito ». In un certo senso siamo tutti popolo e lo resteremo fermissimamente.

Il popolo cammina nel senso del mondo: pensa che il primo dato è la cosa, il reale, la natura, quello che chiama la materia; e la scienza pare confermare questa prima direzione del pensiero popolare: cammina nel senso dell'istinto comune.

Quello che esiste, da questo punto di vista, sono le cose esteriori al mio io, che si riflettono nell'io quando si serve dei suoi occhi, delle sue orecchie e delle sue mani.

Al contrario, se si esercita lo spirito nell'altra direzione, come fecero i filosofi, e specialmente i moderni, allora si penserà che il primo dato non è la cosa, il mondo, l'oggetto, la materia, bensì lo *spirito* del quale il mondo non è che il riflesso, lo specchio, il prodotto, la « rappresentazione ».

Questo modo di vedere è più profondo del primo, perché è sempre necessario tenere come primo quello che non ha bisogno d'un altro essere per essere, quello che può sussistere da solo.

Quando metto il mondo a confronto con lo *spirito*, vedo chiaramente che si può concepire uno spirito che sussista da sé senza l'aiuto di qualsiasi mondo, mentre non posso immaginare un mondo che sussista da sé senza l'aiuto d'uno spirito.

Ogni verità parziale costeggia un abisso. D'altra parte è necessario osservare che lo *spirito*, che è l'estrema punta dell'intelligenza, ama l'abisso e in esso resta qualche volta. La dottrina chiamata *idealismo* manifesta quest'amore dello spirito per l'abisso, questo rifiuto (da parte dello spirito) dell'essere, in quanto che l'essere delle cose ci condurrebbe all'essere assoluto concepito come trascendente. L'« idealismo », con Kant, ha dominato il pensiero moderno; e non si può pensare senza affrontare l'idea che tutto quello che ci offrono il mondo e la storia non è mai altro che una « rappresentazione », un prodotto (segreto) dello spirito umano.

Devo però, come ho detto, partire da un dato. Questo dato ha il carattere di essere piramidale, cioè di presentare tappe, stadi, piani, livelli, soglie. Tale è la vera « natura delle cose ».

Considereremo per prima cosa la soglia principale, che è la comparsa del pensiero nella natura, cioè l'origine umana. Chiamo questa soglia la più grande fra tutte le soglie. È quella in cui la natura che, fino a quel

momento, esisteva da se stessa e per se stessa, senza essere proiettata né rappresentata, si concentra in una specie di specchio nel quale si raddoppia.

Questo specchio è il pensiero. Si potrebbe dire che l'unico avvenimento della storia della natura è la negazione della natura, o meglio la sua sublimazione nella coscienza. In quale modo ciò che fino a quel momento era cosa, materia, nebulosa o galassia, cosmo o anche essere vivente, animale, vegetale; in quale modo ciò che noi inglobiamo sotto i vocaboli abituali e consunti di « *materia* » e « *vita* »; in quale modo *questo* poté essere abolito e, allo stesso tempo, trasmutato... in quello che noi chiamiamo il *pensiero*? Come poté sorgere in seno a quello che ha per carattere di non « pensarsi », di essere solo *in-sé*, un essere che è anche *per-sé* e in un modo così esclusivo, così inglobante, così doloroso talvolta, che, in certi momenti, può sembrare che il pensiero sia il solo a esistere e che il cosmo sia un sogno?

Tale è il primo mistero che la filosofia si pone, mistero che è, in un certo modo, inesprimibile e del quale non sarà mai trovata la soluzione. Infatti, il passaggio « dalla materia al pensiero », che avviene ogni giorno e a ogni istante nella mia percezione, è irrepresentabile e inconcepibile, sebbene costituisca la stessa realtà.

La natura è in me un pensiero: un sogno ben ordinato, ma così consistente, così concreto e, per così dire, così materiale, che io sono obbligato, pare, a considerare il mondo come la prima realtà e me come un suo testimone o un suo effetto.

Ma la scienza, e specialmente la scienza contemporanea, tende a far vedere il carattere accidentale dell'a-

nimale pensante; la specie umana, la specie amante e pensante ci si presenta come una necessità, o meglio come una combinazione aleatoria necessariamente persistente.

Siamo obbligati a scegliere fra due assurdità: o supporremo che il mondo sia per il mio pensiero un sogno, un prodotto contenuto in un contenente, macrocosmo in un microcosmo che ne sarebbe lo specchio. Al limite bisognerebbe ammettere che il mondo sia una nostra rappresentazione. Tale è la prima assurdità.

La seconda è pensare, come inclina a fare la scienza, che l'essere pensante chiamato uomo sia sgorgato per caso dall'evoluzione della vita e che il pensiero, il fondamento del progresso delle culture, sia stato un fenomeno accidentale.

Siccome queste due posizioni, in pratica, non sono sostenibili, dopo aver preso coscienza di queste due assurdità è necessario affrontare quanto resta: *la conoscenza*, che, come dicevo, è per se stessa incomprensibile. Era profondo quell'assioma che, una volta un giovane filosofo doveva commentare: « Il mondo è un pensiero che non si pensa, sospeso a un pensiero che si pensa ».

Il mio corpo, gli animali, le piante: ecco quello che, per prima cosa, io voglio conoscere.

E, fra gli esseri viventi, io scorgo due poli. Il primo è quello dell'alimentazione e della nutrizione; il secondo, quello della riproduzione. Il primo oggetto della mia riflessione dovrebbe essere il confronto di questi due poli, secondo che sono osservati nel vegetale o

nell'animale. Mi pare che questo confronto getti una luce sul mio proprio corpo e sul suo segreto.

Nel vegetale la riproduzione si eleva, casta, verso il sole. I fiori e le foglie, che sono organi di riproduzione, assorbono la luce solare; e da essa appunto si dovrebbe partire per conoscere il mistero della vita.

Noi siamo legati a questa fonte che è la « luce », condensata in un astro. Il sole è la sorgente dell'energia che ci permette di essere e della luce nella quale lo vediamo. Da questo punto di vista, come aveva notato Platone, il sole è una metafora che esprime abbastanza bene quello che è il pensiero. Infatti non vi è pensiero che non dipenda da una sorgente di tutti i pensieri, nell'irradiazione della quale conosciamo le cose e conosciamo noi stessi. Non aveva torto quel saggio il quale diceva che non si poteva vedere, se non in Dio.

La riproduzione, quando è studiata nella pianta, è un assorbimento di luce attraverso il fiore. L'altro polo della pianta è il polo della nutrizione. La pianta che si vuole nutrire, affonda le sue radici nel suolo e nell'acqua.

Nell'animale, invece, l'ordine è inverso. La riproduzione diviene inferiore e la nutrizione diviene superiore. L'animale non si erge verso il sole per nutrirsi di esso come la pianta, bensì utilizza l'accumulazione del sole nelle piante. Ma per raggiungere il frutto della pianta, per trasformarlo in alimento, ha bisogno di organi mediatori che sono le membra anteriori e di quegli organi di pulsazione che sono le membra posteriori. Il polo nutritivo si erge per andare incontro al frutto.

Questa inversione, questa « leggerezza » degli or-

gani superiori fa sì che l'uomo sia simile a un albero capovolto. L'albero umano guarda verso il basso ed è il rovescio degli alberi che vediamo nei giardini.

Ma questi due inversi si completano: l'albero animale fissa l'ossigeno che l'albero vegetale restituisce, e rigetta l'anidride carbonica che il vegetale assorbe.

In fine il sangue, che è analogo alla clorofilla, il sole fissato, è un sole liquido interiore.

Così che si può pensare che esista un ciclo solare. L'energia del sole passa al vegetale, poi all'animale che la dovrà restituire dopo una trasmutazione.

Non basta però vedere l'evoluzione degli esseri in un modo verticale e *topologico*. Bisogna considerarla anche in un modo orizzontale e *cronologico*. È quello che si fa generalmente; si ha solo il torto di non far precedere allo studio dell'evoluzione orizzontale, chiamata unica *evoluzione*, quello dello *sviluppo* verso l'alto, per così dire verticale, che concerne le strutture degli esseri.

L'evoluzione, così come la scienza occidentale del secolo decimonono ne ha fissato lo schema, si limita a descrivere la successione delle specie viventi. I dotti, per reazione contro il fissismo, sono stati allucinati dalla spiegazione dei passaggi, dei mutamenti.

Torna ad assillare i moderni, riguardo all'evoluzione, la questione passata sotto silenzio e propriamente incomprensibile: spiegare, cioè, il passaggio da una forma inferiore a una forma superiore escludendo l'idea di un piano, d'un progetto, d'un disegno della natura, che avrebbe posto prima il superiore e poi prepa-

rato l'emergenza di questo attraverso avvicinamenti successivi, un po' come un artigiano che parte dal fine del suo lavoro e lo prepara con mezzi graduali.

Questa ipotesi « finalista » è esclusa dalla scienza per un interdetto che è legato alla storia delle idee e che dipende dal fallimento scientifico della concezione finalista imposta dai filosofi ai dotti, che ha tanto ritardato il progresso della scienza.

Ma è avvenuto sempre così. La metafisica, come la scienza, non ha progredito in Occidente, se non dandosi come regola di negare una condizione di spiegazione che, fino allora, era considerata come necessaria.

Così Platone tende a spiegare l'essere negando la realtà del mondo, Spinoza negando la libertà, Leibniz negando il male. L'evoluzione, intesa in senso metafisico, tende a spiegare il progresso senza finalità, come un meccanismo cibernetico che non fosse guidato da un calcolatore.

Quello che resta innegabile è che gli esseri viventi divengono sempre più organizzati e che l'organizzazione sbocca per mutazione in una struttura nuova. Insomma, ciò che è inspiegabile è quella che si potrebbe chiamare l'apparizione di questa struttura nuova: *l'emergenza*.

Ora l'emergenza è ciò che è più notevole nell'evoluzione: la comparsa d'un nuovo modo dell'essere le cui condizioni erano fissate, senza tuttavia che queste condizioni abbiano potuto produrlo. I grandi primati avevano certamente e hanno ancora tutte le condizioni necessarie per pensare: la laringe, la mano e il cervello, ma non hanno mai avuto la capacità di creare utensili e macchine-utensili, di astrarre e di generalizzare. È

dunque necessario che, a un certo momento, vi sia stata la presenza *agenetica* d'una qualità nuova, irriducibile a quelle condizioni. Questa genesi non può non essere istantanea, sebbene sia potuta restare virtuale per milioni di anni. Qui, il tempo non ha importanza nella questione.

Se esiste un'emergenza innegabile al momento della comparsa dell'uomo, ci si può chiedere se questa emergenza sia l'ultima delle emergenze possibili e se non ne prepari e ne annunzi un'altra, che sarebbe ancora più alta. Non v'è altra questione più recondita e più capitale nel momento presente della storia; e tutto lo sforzo di questo trattatello è ripensare i problemi in vista d'una trasmutazione maggiore.

Parecchie serie di fatti, indipendenti le une dalle altre, indicano che l'umanità oltrepasserà assai presto una soglia. Ogni filosofia dev'essere non solo *retrospettiva*, ma anche *prospettiva*, proiezione nel futuro; deve tentare di preadattare l'intelligenza dell'umanità al superamento di questa soglia.

I segni si riducono, per il pensiero, a un solo segno, che è la *convergenza* di parecchie serie indipendenti. Ogni convergenza di linee di fatti diverse e senza azione causale l'una sull'altra indica la presenza d'una finalità immanente, cioè d'un *pensiero*. Ora noi siamo entrati in un « tempo di convergenza », differente dal « tempo di divergenza » che Bergson considerava come il tempo dell'evoluzione. Indichiamo qui alcune di queste linee di fatti che nel momento presente convergono l'una verso l'altra, sebbene non abbiano la stessa origine e non si influenzino a vicenda.

La prima di queste serie è quella del progresso tec-

nico. Dal momento della comparsa dell'energia atomica, noi siamo entrati in una nuova età, paragonabile all'età del fuoco, cioè in un'era che supera i tempi detti storici.

Finora l'umanità aveva utilizzato solo energie superficiali come l'energia muscolare o animale, l'energia del carbone, del petrolio o dell'elettricità. Le chiamo « superficiali » perché non utilizzano la potenza esplosiva contenuta nel più piccolo granello di materia. È evidente che il giorno in cui l'umanità penetrerà dall'esterno all'interno della materia, il giorno in cui l'uomo avrà la possibilità di far scoppiare la materia in ciascuno dei suoi punti, egli si troverà in possesso d'uno strumento ambivalente che potrà ugualmente distruggere la specie o darle facoltà indefinite di possesso. Questo avvenimento sarà d'un'importanza estrema.

Ai nostri giorni il pubblico sente confusamente che l'utilizzazione dell'energia atomica cambierà la faccia del mondo. Fino a oggi la libertà umana si esercitava in un modo assai ristretto e le stesse guerre più terribili si risolvevano con la prevalenza provvisoria d'un vincitore su un vinto. Ormai si tratta di tutt'altra cosa. Questa è la prima linea di fatti.

Una seconda linea di fatti è la concentrazione dell'umanità, l'interconnessione dei cervelli, lo sviluppo delle comunicazioni e delle telecomunicazioni, l'attualità permanente della visione cosmica che ci dà la televisione, il prodigioso accrescimento della memoria che ci danno i calcolatori elettronici, le possibilità che quelle macchine offrono all'organizzazione dell'industria e all'accrescimento delle conoscenze.

Non si era mai visto nulla di simile nell'umanità,

che era rimasta a uno stadio primitivo di memoria individuale. Ormai noi assistiamo all'aumento impressionante d'una memoria collettiva, capace di mettere in ordine e di riepilogare, la quale può dare all'umanità di domani un'eccesso d'intelligenza. Infatti tutto quello che noi chiamiamo *calcolo* e che, fino a ieri, era compiuto dall'intelligenza solitaria richiedendo geni naturalmente rari, ora sarà svolto in modo meccanico da macchine che saranno altrettanti geni ridotti a meccanismi, come avevano già presentito Pascal e Leibniz.

Questa è la seconda linea di fatti che forse cambierà totalmente il modo con cui si trasmette all'umanità il sapere, in particolare le forme dell'istruzione e tutto quello che noi chiamiamo scuola. Forse cambierà anche la politica, poiché i progressi dell'automazione, moltiplicando i disoccupati e decuplicando i tempi liberi, obbligheranno gli uomini della politica a trasformare le loro tecniche sia all'interno delle nazioni e sia nelle intercomunicazioni delle nazioni. Da questa nuova forma di pensiero collettivo automatico vedremo forse uscire una più giusta divisione dei beni?

In terzo luogo e parallelamente, un'altra linea di fatti è la crisi delle religioni. Da una parte le religioni, che si ergevano le une contro le altre, sembrano ormai accostarsi e cooperare. Però, allo stesso tempo, si impone il problema della loro sopravvivenza. La società tecnica e il progresso delle conoscenze sembrano mettere in dubbio la stessa idea di religione. Così che il pensiero che noi chiamiamo « ateo » fa progressi non solo fuori della religione, ma anche all'interno della religione stessa, cosa che non s'era mai vista e che sta a indicare l'imminenza d'una grande crisi non solo delle

filosofie, ma pure delle mistiche e forse anche della religione cristiana.

Si potrebbero trovare molte altre linee di fatti indipendenti, come per esempio quelle che colpiscono tanto il pubblico: la concentrazione urbana, l'inquinamento dell'aria e dell'acqua, la decadenza delle arti, la violenza dei giovani, ecc. Sembra però che abbiamo indicato le principali.

È necessario aggiungere una considerazione su quella che è stata chiamata l'*accelerazione* della storia.

I processi storici su ciascuna delle linee di fatti che abbiamo considerate sono sottomessi a una progressione crescente. L'umanità vive un tempo più raccolto, sempre più concentrato e precipitato. Gli australantropi utilizzarono, per moltiplicarsi, il 70% dei tempi quaternari; ai paleantropi bastò il 25%; ai neantropi il 5%. Le trasformazioni sociali, che un tempo esigevano più secoli, possono ora avvenire in dieci anni. Tutto porta a pensare che la storia precipiti verso quella che noi abbiamo chiamata *una soglia* con una rapidità crescente. Ora, l'accelerazione dei processi non può continuare indefinitamente senza raggiungere un limite.

Questo limite dev'essere concepito come una specie di scelta tra il *nulla* e il *tutto*.

Siamo avviati a un bivio nel quale non si potranno più adottare le mezze soluzioni che erano possibili nel corso dei secoli passati e nel quale sarà necessario scegliere decisamente tra l'estremo del bene o l'estremo del male. È come se ci avvicinassimo al momento dello scoppio o alla fine di un processo. Occorrerà scegliere

tra la morte e la vita, tra l'annientamento o l'automazione dell'umanità divenuta una sorta di formicaio, oppure, al contrario, la promozione di questa umanità, la nascita d'una nuova umanità chiamata a padroneggiare il cosmo.

Da questo punto di vista e a dispetto delle apparenze, il nulla che ci pare promesso, il limite di saturazione che ci pare raggiunto, la morte che si presenta non nascondono il non-essere, ma il super-essere e una trasmutazione.

A queste prove intrinseche d'una *convergenza verso un'emergenza* si potrebbero aggiungere i presentimenti, anch'essi convergenti, delle intelligenze più potenti e più diverse (come quelle di Dostoevskij, Nietzsche, Marx, Bergson, Einstein, Teilhard), che sono corroborati dall'esperienza dei grandi mistici del nostro tempo e degli stessi artisti. Tutti, in un modo o in un altro, annunziano il carattere « fine di secolo » delle arti, delle scienze, delle politiche, di tutte le manifestazioni della vita umana su questo pianeta. Tutto ciò viene a dare un certo peso a quel presentimento molto arcaico dell'umanità, che si esprime molte volte nel corso della storia, e segnatamente fra i giudei, con l'idea d'una prossima apocalisse, che non è tanto una catastrofe quanto la *rivelazione* d'un segreto ultimo.

Entriamo palesemente in un'era di *premutazioni*. Tutto quello che ingombra la ricerca filosofica per sottilità, per erudizione, per sistema, per abuso di linguaggio o per nichilismo dovrà ormai essere escluso. Quanto più ci si avvicinerà allo scoppio, tanto più gli spiriti si purificheranno, attraverso la semplicità, davanti all'imminenza d'un pericolo supremo. E si ve-

dranno scomparire i retori, i professori, i giornalisti, i parolai, per entrare in una fase spoglia (abbastanza nietzschiana) nel senso che la forma letteraria che prevarrà sarà senza dubbio assiomatica e stringata, come quella di coloro che vedono una catastrofe imminente e si limitano a dare *ordini*. In altre parole, entreremo presto in una fase nella quale alle oscurità che danno luogo a divagazioni costanti dello spirito, alle ampollosità del linguaggio succederà un tempo in cui l'evidenza (o il terrore) semplificherà l'esercizio del pensiero.

Fra gli elementi più carichi di significato che hanno segnato la storia della tecnica a cominciare dal '40, occorre segnalarne due: *Hiroshima* e *l'allunaggio*. Questi due elementi, che d'altra parte si illuminano a vicenda, indicano le possibili vie di mutamento.

Hiroshima è un prodromo di distruzione. L'allunaggio è un prodromo di costruzione.

Hiroshima è un'esplosione; l'allunaggio è un'evazione.

L'una e l'altra di queste imprese tecniche dell'umanità indicano che la tecnica ha già oltrepassato la soglia che era giudicata impossibile dieci anni prima. E questo non ci impedisce di pensare che il progresso possa essere accelerato in quest'ultima fase.

L'avvenimento lunare, col quale l'uomo sfugge alla terra e alla sua attrazione gravitazionale, illumina il problema della conoscenza, cioè il rapporto tra il microcosmo mentale e il macrocosmo.

Abbiamo fatto notare che il più grande avvenimento della storia del nostro pianeta è la comparsa del pen-

siero nel quadrumane eretto. Quell'avvenimento era sproporzionato rispetto a tutti gli avvenimenti e a tutti i progressi precedenti. Era, abbiamo detto, un rovesciamento completo, poiché l'animale, fino a quel momento una parte infinitesimale del cosmo, era diventato ormai capace di contenere il cosmo sotto forma di immagini, di rappresentazioni e di concetti. In altri termini, quello che era un punto nella circonferenza divenne (pur restando un punto) il centro della circonferenza. Il punto non è più compreso in questa circonferenza, se non per il suo inserimento nel cosmo detto corpo. L'animale divenuto pensante, la parte del cosmo divenuta contenente e non solo contenuta può credere di partecipare alla creazione del cosmo, di svilupparlo, di non limitarsi a comprenderlo, ma di crearlo in qualche modo.

Il macrocosmo cosmico che, fino a quel momento, era *avviluppante* per ciascuna delle sue parti, fu *avviluppato* da una di queste parti divenuta pensante. Sapere come questo rovesciamento sia avvenuto è del tutto impossibile, perché questo non è avvenuto per un meccanismo, per gradi, per genesi, per accumulazione di piccoli casi o per necessità. Questo ha il carattere d'un passaggio dal nulla al tutto.

Certamente questo passaggio non avvenne senza essere preparato, nel senso che, per renderlo possibile, fu necessario fornire condizioni fisiche, cerebrali, biologiche e uno sviluppo anteriore della coscienza animale del quale portano i segni le più evolute fra le scimmie. Ma ai nostri giorni si vede molto bene la differenza infinita che separa l'istinto più intelligente dall'intelligenza più istintiva. Noi imitiamo da qualche anno

l'automatismo dell'istinto più cosciente con meccanismi, come sono le macchine per pensare; ma vediamo bene che queste macchine per pensare non possono propriamente inventare, possono scegliere, ma non possono compiere un atto di libertà pura. Vediamo dunque che vi sono atti intelligenti che non sono intelligenza e atti di scelta che non sono libertà. E i progressi dei nostri meccanismi di pensiero non fanno che rendere più evidente l'abisso che separa questa simulazione di pensiero dal pensiero stesso.

Da tale punto di vista, l'esistenza di questi robot superiori, di questi automi capaci di scegliere e di progredire, ci fa comprendere la differenza immensa, ma sottile, che passa fra *il pensiero* e quello che lo prepara. Ormai una nuova luce è gettata su quello che noi abbiamo chiamato fin qui « libertà ». Saremo condotti sempre più a distinguere la *libertà* dalla *scelta*.

La libertà non è la scelta: ormai sappiamo che anche la macchina può fare scelte. La libertà è un potere superiore a ogni scelta, un orientamento intimo, globale dell'io.

Questo aiuta a comprendere l'avvenimento che si compì quando una parte del macrocosmo *compresse* il macrocosmo pensandolo. Ormai il macrocosmo esiste all'interno del microcosmo. Tale è la definizione più semplice del « pensiero ». E tuttavia, come faremo notare presto, questo microcosmo che pensa il macrocosmo non ha su di esso un potere di trasformazione. È il dramma della condizione umana. Noi pensiamo il mondo, ma siamo schiacciati dal mondo: la canna pensante comprende l'universo, ma una goccia d'acqua basta a far scomparire questa canna che pensa.

In altre parole, noi siamo capaci di avviluppare il cosmo col pensiero e, da questo punto di vista, facciamo ogni giorno maggiori progressi. Ma d'altra parte il macrocosmo ci schiaccia sempre più.

Quando atterriamo sulla luna, entriamo in un cimitero di polvere e di vuoto. Allo stesso tempo siamo evasi dal nostro pianeta, ma siamo sempre più schiacciati dalla materia. E si può dire che l'allunaggio ha accresciuto l'impressione di solitudine e di « silenzio spaventoso ».

Il dramma della condizione umana appare da allora nel modo seguente: il microcosmo pensante si rappresenta il macrocosmo come dominato da lui e, al limite, sottomesso e prodotto da lui.

Egli *comprende* l'universo, ma questo suo potere e questo suo vedere sono limitati al pensiero, alla « rappresentazione ». E il macrocosmo continua a pesare sull'essere pensante come se questo fosse una parte sacrificata.

Per dirla con altre parole, l'operazione improbabile e che nessun calcolo precedente poteva far prevedere, che è l'*emergenza* del pensiero, si è fermata a metà strada.

L'uomo ha *compreso* la natura, ma non l'ha posseduta. L'avviluppa virtualmente col pensiero, ma è a sua volta avviluppato dalle forze cosmiche che non può dominare. Resta un animale sottomesso alla nascita e alla mortalità come gli esseri che egli chiama « viventi ». Il suo pensiero, sebbene atemporale e sopraspaziale, non lo libera dalla morte né dalla temporalità.

Pare che vi sia, in questo, una strana anomalia, che è spiegata in modi diversi.

Alcuni hanno creduto di poter affermare che questa anomalia si colmerà quando la padronanza dell'uomo sul cosmo diventerà perfetta; e in questo senso furono interpretati, a cominciare dal secolo decimosesto in Europa, i primi progressi della fisica matematica. Era naturale credere che, essendo il pensiero di natura organica capace di fabbricare strumenti, sarebbe giunto il momento in cui lo strumento, divenendo *finalmente* un prolungamento del cervello totale e non solo d'un membro del corpo umano, avrebbe permesso di coincidere col cosmo in quanto anch'esso è un vasto meccanismo. Si può dire che Hiroshima e l'allunaggio dànno una certa speranza di questo genere: nell'uno e nell'altro caso vi è come un saggio d'una padronanza totale dell'uomo sull'universo.

La reazione a catena è un'immagine invertita, anientante, di quello che potrebbe essere una reazione a catena edificante, che dovrebbe essere concepita come una trasmutazione radicale e una « risurrezione » del cosmo.

La precisione dell'allunaggio del 1969 pare indicare che l'uomo possiede ormai i mezzi per *sommare* i dati numerosissimi che condizionano il salto cosmico e, quindi, per vincere l'incertezza che risultava fino a ieri, in un universo pur sempre sottomesso al determinismo dei numeri, dalla varietà e dall'indeterminazione apparente delle condizioni.

Certamente questi risultati limitati, che hanno ri-

chiesto sforzi considerevoli, sono lontani dal dominio, anche parziale, dell'universo e specialmente dalla possibilità di allontanare la morte biologica. Ma in questi campi in cui il tempo non conta nulla, in cui la speranza è tutto, un avvenimento trova il suo significato negli sviluppi che sono visti come possibili nella sua scia. Colui che avesse assistito alla scoperta del fuoco, avrebbe potuto arguire la scarica dell'atomo. In questo stesso senso i nostri contemporanei possono avere speranze insensate e certi possono immaginare la realizzazione del sogno di Descartes d'un dominio del microcosmo pensante sul macrocosmo.

Più verosimile è l'idea che l'arresto a metà strada del potere dell'uomo sul macrocosmo — arresto che, ho detto, ci procura *il pensiero* senza il dominio dell'universo — dipenda da una causa più profonda, metafisica.

È come se il Creatore avesse deciso l'arresto del processo di cui il pensiero non è che la prima tappa: sia perché ha cambiato il suo piano in conseguenza di un'infrazione della libertà umana fin dall'origine (e questo è l'insegnamento del giudaismo e del cristianesimo), sia perché ha riservato a un altro momento dell'evoluzione il dono che sarebbe fatto all'essere pensante d'un dominio del microcosmo sul macrocosmo.

Nei dommi religiosi vi è una formula di fede che è orientata in questo senso, sebbene non sia stata sviluppata e a molti spiriti sembri altrettanto mitica quanto quella della colpa originale. Alludiamo qui alla nozione del *corpo glorioso*. Il corpo detto *glorioso* non è sottomesso al tempo, allo spazio e alla gravità. Pare che comprenda il cosmo invece di essere compreso. E que-

sto, nella nostra ipotesi, equivale a dire che si comporta, nei confronti del cosmo, come un pensiero.

Però in queste due concezioni — l'una più scientifica, che è il libero motore della politica umana, della tecnica umana e della politica marxista, e l'altra che è propria degli spiriti religiosi ed è avvolta nell'atto di fede — esiste un elemento comune.

È come se lo stato presente del rapporto fra l'uomo e il cosmo non fosse lo stato definitivo e pieno, come se *quello che siamo chiamati a divenire non si fosse ancora manifestato*.

Questo assioma implicito esiste in tutti gli uomini ed è particolarmente vivo nel nostro tempo d'accelerazione del progresso e anche d'accelerazione del timore. In certi scienziati, come Einstein, si sentono grida di spavento: il terrore d'una specie di guasto della tecnica umana e anche d'uno scoppio dell'universo, d'un capottamento apocalittico. D'altra parte in molti credenti, che sono poco ascoltati nel nostro tempo, il presentimento tradizionale d'una « fine del mondo » è sempre presente. Anzi è cosa notevole che i procedimenti attuali di distruzione immediata e massiccia dell'universo diano, per la prima volta nella storia, una probabilità positiva a quella veduta apocalittica che, fino a ieri, poteva parere una leggenda religiosa, mentre, ai nostri giorni, si colloca nell'ambito della fantascienza.

Se mettiamo tra parentesi queste prospettive e ci limitiamo a considerare la prima *emergenza*, che è quella del *pensiero*, diremo che questa emergenza del pensiero si colloca al punto d'incontro di due operazioni delle quali è necessario determinare il mutuo rapporto.

Diciamo, come prima approssimazione, che queste due operazioni possono essere chiamate: l'interiore e l'esteriore, la *memoria* e la *materia*, il *mito* e l'*avvenimento*, la ragione e l'esperienza, la « proiezione » nel futuro, anticipatrice di quello che accadrà, e il « fatto ».

I binomi di questo genere non mancano. Segnalano l'operazione più comune e più costante, ma anche la più impenetrabile, che è l'operazione della conoscenza. Se si sapesse come si conosce, si saprebbe quasi tutto.

Conoscere non è certamente ricevere in sé impronte come il nastro d'un magnetofono; d'altra parte non è neppure proiettare come in un cinematografo interiore. Questi due tipi di spiegazione della conoscenza sono veri in quanto affermano, ma sono assurdi in quanto omettono. E siccome non si può sfuggire né all'uno né all'altro, si misura a ogni istante la difficoltà di spiegare la conoscenza. Ammettiamo istintivamente l'una e l'altra di queste spiegazioni insieme; e l'assurdità di ciascuna ci rigetta verso l'assurdità dell'altra in un'oscillazione che non confessiamo mai.

Diciamo ancora una volta: bisogna ammettere che l'essere è distinto da noi e che noi l'assimiliamo. Ma bisogna anche dire che quest'essere distinto da noi e assimilato da noi, è in noi. Nessuno comprenderà mai come questi due movimenti siano compatibili: come noi siamo eccitati, risvegliati, colpiti e, per così dire avviluppati da quello che è fuori di noi, e tuttavia noi coviamo, copriamo, comprendiamo, avviluppiamo e sublimiamo nel nostro interiore queste cose che sono fuori di noi.

Per uno spirito adulto e formato attraverso una storia molto lunga, è chiaro che la parte di interiorità proiettata nella conoscenza è più importante di quella che non lo è mai stata. Ed è parimenti sicuro che lo spirito scolorisce assai quello che non gli è interiore, cioè il reale fuori dello spirito che gli si era voluto celare o interdire. Per questo i ribelli, gli artisti, i mistici, gli spirituali e anche i travati cercano, ai nostri giorni, di spezzare le cornici per ritrovare il dato, il solido, la natura, l'immediato.

Consideriamo la pittura moderna. L'occhio è, fra tutti i nostri sensi, quello che sa compiere meno bene il suo ufficio. L'operazione che consiste nel *vedere* — specialmente quando si tratta di vedere la vera prospettiva, il vero contorno, le sfumature dell'inutile e lussuoso colore — questa operazione dell'occhio che pare naturale, perché apriamo incessantemente gli occhi, in realtà è molto difficile da ottenere in sé e ancor più difficile da rappresentare nel suo effetto su una tela piatta a due dimensioni. La pittura ha impiegato secoli per nascere come rappresentazione reale della sinfonia dei colori, che è però il dato primitivo offerto alla visione. Di qui la rivoluzione della pittura, la seconda nascita della pittura alla quale abbiamo assistito in Francia con la Scuola impressionista.

La storia di questa scoperta fa vedere quanto sia difficile ritrovare la sensazione prima e immediata di « dato puro », al di là dei sistemi, dei concetti e delle costruzioni.

È impressionante che non si possa tornare all'im-

mediato, se non con una *mediazione* lunga da acquisire. Nel momento stesso in cui si crede di rigettare questa disciplina di mediazione, essa esiste ancora in noi e, senza di essa, non si potrebbe vedere l'immediato.

Un fisico contemporaneo, M. Costa de Beauregard, suppone che « l'universo, che a molti sembra emanare da una fantastica esplosione di causalità, potrebbe finire in una gigantesca implosione di finalità. Se mai — egli scrive — la neghentropia perduta nel corso dei millenni dovesse essere reinfusa nel cosmo per una durata equivalente ad alcuni giorni, allora ciascuno sentirebbe la sua vita biologica dissolversi nel suo contrario assoluto: catastrofe senza nome per coloro che morirebbero per il fatto di viverla ».

Questa prospettiva sarà forse resa più verosimile dal progresso della scienza nel ventunesimo secolo. Allora l'*anástasis*, pur restando l'avvenimento più improbabile secondo l'apparenza, sarebbe, per colui che pensa alla storia umana, il termine finale di questa storia, sempre presente in ciascuna delle fasi precedenti. L'*esplosione* (bergsoniana) avrebbe come ragione ultima l'*implosione* (teilhariana): tutto fluirebbe verso il momento omega, l'istantaneo finale di cui i nostri istanti sono l'immagine. Il lungo *ritardo*, che è chiamato tempo, durata, storia, progresso, evoluzione, dialettica, si chiuderebbe con un'inversione istantanea. Che vi sia anche un passaggio improvviso, totale, irreversibile da una fase al suo contrario, lo sappiamo abbastanza. La morte è sempre stata concepita dalla speranza o dalla disperazione come un'inversione improvvisa e definitiva.

Se ora chiamiamo *mito* tutto quello che è il contributo del soggetto nell'operazione della conoscenza e se, d'altra parte, chiamiamo « *choc* », o urto, colpo, tutto quello che è il contributo dall'esterno alla conoscenza attraverso il cosmo o attraverso la storia; se, infine, chiamiamo *avvenimento* (o *fatto*) la relazione fra il *mito* e lo « *choc* », allora potremmo impostare in un modo nuovo il problema del rapporto fra « l'interno » e « l'esterno » che costituisce l'atto di conoscere.

Il vantaggio di parlare questo linguaggio nuovo è quello di accostare il problema della conoscenza al problema del destino, di chiarire il mistero della percezione col mistero dell'esistenza nel tempo.

Ogni giorno sulla trama sconosciuta della storia (quella che i giornali e la televisione ci fanno percepire immediatamente e superficialmente) proiettiamo il nostro universo interiore. Quest'universo è fatto di desideri e di timori: sono le nostre *istanze*.

E dall'esterno arrivano le congiunture, le circostanze, i casi, gli incidenti, le parole, gli incontri. Giocando sulla consonanza delle parole, diciamo che in ogni momento della nostra vita la *congettura* è in cerca della *congiuntura* e l'*istanza* cerca la *circostanza*. Se l'*istanza* scopre la *circostanza*, se io trovo sulla piazza il cavallo che avevo perduto, allora chiamiamo tutto questo: buona sorte, fortuna, ventura, preghiera esaudita, o, al limite, manna, miracolo.

Allo stesso modo, sulla trama sconosciuta e mobile che chiamiamo *materia*, *cosmo*, noi proiettiamo la piramide delle nostre « istanze » che compongono il *mito*.

Questa proiezione anticipatrice si potrebbe anche

chiamare: memoria, struttura, linguaggio, o anche verbo, *logos*. Si potrebbe anche unire in un solo termine spurio il *mito* e il *logos*. Allora il *mito* metterebbe l'accento su tutto quello che in noi è piuttosto immagine, mentre il *logos* metterebbe l'accento su quello che in noi è ordine, schema e ragione. Si potrebbe quindi parlare d'una vera *mitologia* per indicare l'unione del *logos* e del *mito*. È la parte di quello che è in noi e che noi immaginiamo sotto forma di strutture o di engrammi.

Le macchine per pensare che ormai fabbrichiamo ci permetteranno forse di conoscere meglio il lato imitabile dei nostri meccanismi di pensiero?

Ma non avviene nelle macchine che la proiezione, che noi facciamo, si accordi col fatto esteriore. Si ha improvvisamente, in quel punto sostanziale che chiamiamo il nostro *presente*, una congiunzione, una conferma, un contraccolpo, una risposta: delle onde di consenso vengono a confermare e ricomporre le nostre anticipazioni. Allora il fatto, interpretato dalla logica antecedente, dalla memoria presente e dalla ragione costituente, acquista un valore positivo. È questo che noi chiamiamo conoscenza, e la sua forma più umile, ma anche la più concreta, la più densa, è la percezione del mio corpo e di quello che mi circonda, comprese le stelle, in un istante mobile sempre ricominciato.

Di questo incontro fra il *mito* e il *fatto* che crea l'avvenimento (il quale può essere « incidente » e, da questo punto di vista, originare quello che chiamiamo dolore o pena e, in un modo spettacolare, morte) abbiamo avuto un'illustrazione calma nella notte del 20 luglio 1969 quando l'uomo ha posato il piede sulla luna.

L'avvenimento era stato preparato da una massa di *miti* e di *logoi* considerevole, se vogliamo pensare a tutte le immagini, leggende, sogni, aspirazioni, presentimenti, credenze prodotti dall'umanità, che avevano avuto come tema l'inaccessibile bellezza della luna. Questo era il primo accoppiamento.

Vi era un secondo accoppiamento di istanze e di congetture, che è l'accoppiamento, anch'esso considerevole, delle scoperte tecniche necessarie per l'esplorazione lunare e che comprendeva un immenso sistema di concetti, di categorie, di schemi, d'esperienze precedenti, di memoria e di storia capitalizzate.

Tale è il soggetto dell'esperienza, lato che, a rigore, potrebbe essere considerato come interiore allo spirito. Molti filosofi hanno spinto l'ipotesi idealista fin qui: la luna, in questa concezione, non era mai altro che un'immagine ottica non suscettibile di essere toccata. Essa aveva un privilegio d'irrealtà che era la causa del suo prestigio sugli uomini, che sono per natura tattili e palpanti.

Però, per un breve periodo di tempo (a dire il vero sarebbe bastato un secondo), un primate pensante è uscito da un apparecchio astratto come un ragionamento, ha toccato il suolo lunare, ha compiuto su di esso alcuni passi come per prenderne possesso. Con quei passi (che potevano essere seguiti da un milione di altri passi), egli provava che la luna esisteva fuori della visione, del presentimento, del sogno e anche del calcolo, della « mitologia ». Era il contatto con l'elemento refrattario e reale, elemento che ci resiste, che ci supera, che ci stimola, che ci spaventa, e che è un mistero.

Perciò ci poniamo nuovamente il problema (trascu-

rabile per un ateo) dell'accordo dei nostri calcoli col reale, cioè della possibilità della scienza.

Diciamo che la conoscenza è l'incontro d'una proiezione che viene dallo spirito con una realtà sconosciuta, indipendente dallo spirito, ma che s'accorda con questa proiezione.

Questo incontro è la prima esperienza; è il principio dal quale deve partire ogni filosofia.

Il famoso *cogito* di Descartes, che prende come primo principio non questo incontro ma il puro pensiero e compie un circolo vizioso con l'idea d'un Dio veritiero per garantirci delle nostre evidenze, è un artificio disperato che ricava la certezza dalla supposizione più stravagante. In un certo senso è un argomento di sicurezza assoluta, poiché, nel dubbio più eccessivo, introduce la confutazione di questo dubbio. E l'uomo è un animale che ha paura, che cerca in tutto l'impressione di sicurezza, anche se la conosce come menzognera.

Dopo il mistero della conoscenza, ve n'è un secondo ed è quello « dell'unione dell'anima e del corpo ».

È una difficoltà analoga; o meglio queste sono le due difficoltà principali che si rassomigliano, nel senso che, nell'uno e nell'altro caso, l'intelligenza oscilla tra spiegazioni che si richiamano l'una l'altra e nel contempo si contraddicono e si respingono.

Questa oscillazione molto rapida, paragonabile a quella dell'elettricità tra i due poli opposti, non è colta dalla coscienza, ma si manifesta nella riflessione ed è molto importante metterla in luce.

La rassomiglianza di questi due problemi proviene

dal fatto che il legame del pensiero e della cosa nella conoscenza e il legame dello spirito e del corpo nell'esistenza portano l'impronta d'un unico sigillo. Una causalità sconosciuta, che può essere chiamata Natura o Dio, ha legato, stretto, intrecciato, unito (senza giustapposizione), strutturato (senza che si veda la cucitura) due realtà contrarie. E lo ha fatto in un modo così totale che lo spirito umano non può né separare in modo assoluto i due elementi che compongono questa realtà né comprendere la loro struttura. Di qui l'oscillazione tra un tentativo di *dissociarli* assolutamente, tentativo che è condannato al fiasco, e un tentativo di confonderli, che è condannato a un insuccesso analogo; e di qui l'incertezza, l'oscillazione, un'ipocrisia costante o un silenzio assoluto su questo andirivieni col quale lo spirito si colloca ora in un'ipotesi e ora in un'altra.

Consideriamo ora il rapporto dello spirito col corpo, ricordando quello che abbiamo detto circa il rapporto tra lo spirito e la cosa.

Non si può pensare che lo spirito sia un prodotto del corpo, che la coscienza sia un fenomeno in sovrappiù. Come è stato notato spesso, non vi è nessun rapporto intelligibile fra gli avvenimenti cerebrali e il pensiero. Quello che avviene nella materia grigia, in fondo, non è altro che uno stato del cosmo, un movimento. Il pensiero, al contrario, è un atto di libertà, di conoscenza o d'amore. Nessun rapporto causale può essere stabilito fra questi due modi dell'essere. È impossibile ammettere che l'atto col quale io scelgo tra il bene e il male, giudico tra il vero e il falso o amo questa o quella persona abbia come causa *unica* uno stato della materia cerebrale o un'associazione di riflessi. Se si trac-

ciasse l'encefalogramma di Beethoven mentre compone la Nona Sinfonia o quello di Leonardo da Vinci mentre dipinge la Gioconda, questo non ci insegnerebbe nulla né sulla verità né sulla bellezza; non servirebbe minimamente per un commento alla sinfonia o alla pittura. Ci farebbe però conoscere gli accompagnamenti nel campo del cervello e del cosmo di quello che si svolge nel campo del pensiero che cerca il vero o il bello. Conosceremmo un condizionamento fisico indispensabile al pensiero nel cosmo, una delle condizioni della sua esistenza.

Ma quello *grazie al quale* una realtà compare, si costituisce e si sviluppa non deve essere confuso con quello *per il quale* questa stessa realtà si pone davanti al pensiero; diciamo di più: quello *per cui* essa è pensata. Già Platone lo aveva detto chiaramente e non sarà mai ripetuto abbastanza: una cosa è la causa vera e un'altra cosa è quello senza il quale la causa non sarebbe la causa. « Così — diceva in sostanza Socrate nella sua prigione — si può spiegare scientificamente con movimenti la mia situazione: è la condizione senza la quale io non sarei qui. Ma la vera causa di tutte le cause, la ragione che ha messo in moto tutte queste condizioni e mi ha condotto in prigione, è che io ho voluto ubbidire alle leggi del mio paese. Questa ragione orienta la serie di cause, ma non entra in questa serie ». Questo resta irrefutabile.

Diciamo qui che la relazione della materia con la memoria, anche se è innegabile — dato che non sappiamo quello che può essere un ricordo che non sia cerebrizzato, un amore che non sia glandolare, una preghiera che sia indipendente da un atteggiamento

corporale anche il più impercettibile, un concetto che non sia sostenuto da un'immagine, anche la più vaga — questa relazione, che è innegabile, non è una spiegazione totale, ma una spiegazione delle condizioni probabilmente provvisorie della memoria, del pensiero, dell'amore e del concetto in un universo cosmizzato come il nostro. Fra il pensiero, l'amore, la memoria e le loro condizioni corporali, noi non vediamo nessun legame intelligibile. E per questo, siamo obbligati a constatare tale legame senza spiegarlo.

Ho detto che, se si prende come punto di partenza l'avvenimento cerebrale, non si può in nessun modo dedurre da questo avvenimento cerebrale un pensiero. E colui che vedesse proiettato su uno schermo il cervello di Pascal mentre stava ponendo le basi del calcolo delle probabilità o scriveva i suoi pensieri, non ne potrebbe in nessun modo indurre o dedurre il ragionamento o il piano o anche il significato della più breve riga di Pascal.

Ma prendiamo il problema dall'altro capo e pensiamo *in primo luogo* non il corpo e il cervello, bensì il pensiero e il mondo dei valori. Qui la stessa difficoltà ci si presenta in senso contrario: non possiamo in nessun modo dedurre il cervello partendo dal pensiero. Come ho detto, il pensiero riempie tutto. E se ci si limita al pensiero, non si può provare che esista qualche cosa fuori di esso. Anche se tutto non è *da* esso, tutto è *in* esso. Da questo punto di vista i miei muscoli, la mia mano, questa scrittura sulla carta compongono una parte della mia coscienza; e io non posso saltare fuori della mia coscienza per raggiungere quello che non sarebbe la mia coscienza stessa.

Se dunque, in questa ipotesi nella quale mi limito al pensiero, io considero il cervello, sarò obbligato a concepire questo cervello come una parte dell'immagine globale che ho del cosmo. E allora diviene assolutamente inintelligibile che una parte del cosmo contenga questo cosmo stesso e che ne condizioni il tutto.

Per riassumerci, diremo che l'esistenza del pensiero è assurda se si parte dal cosmo e, d'altra parte, che l'esistenza del cosmo è assurda se si parte dal pensiero.

Resta dunque da considerare come un'assurdità reale, come un fatto incomprensibile e come un'emergenza senza genesi immaginabile quello che ci è dato a ogni istante: l'esistenza umana. Siamo ridotti a questa considerazione prosaica e ridicola, ma tragica: non possiamo pensare né giustificare quello che quotidianamente viviamo, cioè l'unione dell'anima e del corpo. Qui vi è un *legame* fra due realtà *eterogenee* che si corrispondono e che noi non possiamo giustificare, se non con un'oscillazione sottile tra due ipotesi contraddittorie che non possono essere vere né l'una né l'altra e fra le quali non si può concepire nessuna sintesi.

Tra le forme meno inesatte per descrivere questa incomprensibile corrispondenza dell'anima e del corpo, io propongo quella fondata sull'immagine dell'avviluppamento. Dirò che, nella conoscenza, l'oggetto avviluppa il soggetto, il quale lo avviluppa a sua volta. E quando si tratta dell'esperienza dell'essere incarnato, dirò che il corpo avviluppa lo spirito il quale lo avviluppa a sua volta. Vi sarebbe dunque un duplice avvi-

luppamento che si potrebbe tradurre con questa formula latina: *involvertem involvit*.

Non si può dire di più; sia detto almeno questo.

Attiriamo l'attenzione sul concetto di *accordo*. Nei due casi che abbiamo considerati, vi è un accordo fra due serie indipendenti di casi perpetuamente rinascenti e sussistenti.

Nella nostra civiltà scientifica, alla fine di questo ventesimo secolo, si è formata una mentalità alla quale è quasi impossibile sfuggire. Molte volte abbiamo constatato che i gravi errori che avevano paralizzato il progresso delle scienze erano dovuti a concetti metafisici o a credenze religiose (si pensi alla fisica di Aristotele o alla cosmogonia di Mosè). Tutto questo ha reso quasi invincibile l'idea che l'ipotesi Dio fosse nociva al progresso del sapere e che, in queste condizioni, era necessario fondare la nuova società sull'esclusione tacita di questa ipotesi che impediva il progresso. L'ateismo scientifico è divenuto un distintivo di « profondità di spirito », come avrebbe detto Pascal, e, allo stesso tempo, una promessa di successo. Anzi è divenuto un gesto di lealtà nei confronti della condizione umana, un vincolo effettivo con tutti gli uomini, quale che sia il clima sotto il quale essi lavorano per il progresso dell'umanità e delle scienze, un bene comune, un segno nel quale l'élite si riconosce e che, domani, sarà il domma delle masse.

Tutte queste ragioni unite, confuse e chiare, ma associate in un *complesso* quasi indissociabile, fanno sì che il termine *accordo* non debba mai essere pronunciato, se non per segnalare (come abbiamo veduto per i due problemi della conoscenza e dell'unione dell'ani-

ma e del corpo) un enigma impenetrabile, una ricerca inutile. In questo senso, tutte le ricerche orientate verso un *mistero* sono spesso vietate da un tabù più difficile da superare che quelli delle società primitive e che gli interdetti delle religioni.

Tuttavia l'accordo delle serie indipendenti, quando è continuo, preciso e così variato, così diverso da escludere l'assenza di una teleguida, assenza che chiamiamo *caso*, basta a provare che vi è, dietro le due serie che non hanno un'origine comune ma che sono costantemente sincrone e corrispondenti fino al secondo (pensiamo all'allunaggio), una *causa di quest'accordo*.

La causa di quest'accordo non può essere che una causa armonizzante, una ragione finalizzata, un *ordinamento* fatto da una « mente » della quale non sappiamo nulla, se non che non appartiene a nessuna delle due serie.

Se osserviamo ora la storia dei pensieri umani concernenti il destino, noteremo uno stesso genere d'accordo.

Già l'evoluzione dei viventi suppone un adattamento di questi esseri viventi alle loro condizioni di vita. E se l'ambiente si modifica, anche la specie deve modificarsi o perire. Ogni essere vivente rappresenta uno di questi adattamenti. L'evoluzione dimostra che questi adattamenti possono cambiare, metamorfosarsi, perfezionarsi. Qui, per noi, ha poca importanza il meccanismo di queste metamorfosi successive. Nessuno però può pensare che sia l'ambiente marino che crea il pesce o che sia l'ambiente aereo che crea l'uccello, o che il primate sia il prodotto della foresta o che l'uomo sia

l'effetto dell'abitabilità del nostro pianeta. E quando si parla di *vita*, questa parola piena di mistero che è quasi una divinità (come la parola *evoluzione*), si pensa che il microcosmo che siamo noi abbia la facoltà di adattarsi a una porzione, a una zona, a un campo del macrocosmo. Per esempio, il cosmonauta moderno è un animale adattato (abbastanza pesantemente) alla *manca di peso*.

Questo stesso equilibrio costituito da un'*armonia* e un *accordo* fra due serie indipendenti si ritrova nella storia degli esseri pensanti. Se si volesse e, più ancora, se si potesse essere sinceri, bisognerebbe riconoscere che, nella relazione col mondo materiale di cui ho parlato e che costituisce la conoscenza e, allo stesso tempo, nella relazione col mio corpo inserito nel mondo, esiste un *accordo* della *mia* libertà con le altre libertà, come con gli avvenimenti, le circostanze, con tutto ciò che è esteriore al mio essere. E questo accordo della *mia* libertà con le altre libertà come con gli avvenimenti è quello che io chiamo il destino.

A ogni momento io interpellò quello che non è me, e quello che non è me mi dà una risposta. Io interrogo, ascolto, lancio segni e segnali e raccolgo segni e segnali che interpreto. Io sono una parola interpellante. Anche quello che non è me è una parola che risponde più o meno chiaramente alla mia domanda. A volte questa parola è piena di silenzio. Così, il cosmo intero è una parola silenziosa.

Nella notte il « cielo stellato » è anch'esso un silenzio che è una parola; questo silenzio non è una mancanza di segni. Il silenzio può essere la più *profonda* delle parole, la più accordata con la mia domanda an-

ch'essa silenziosa. Vi sono silenzi che sono negazioni e vi sono altri silenzi che sono consensi tranquilli: segno che il significato del mio segno è stato inteso, ma che l'interlocutore non può ancora rispondermi: « La natura conosce il grande segreto e sorride ».

Si può considerare l'esistenza nel tempo (dopo la *conoscenza* e l'« incorporazione ») come un *accordo*, spesso discordante ma mai assurdo, tra l'*io profondo* e il flusso di quello che noi chiamiamo « la storia ».

Questo rapporto è complesso. Infatti l'*io profondo* e il non-io storico non sono stabili, poiché l'uno e l'altro sono soggetti al flusso del tempo.

Dobbiamo considerare qui il tempo, il mistero del tempo che ha il carattere di evocare tutti gli altri.

È banale constatare che il passato e l'avvenire non possono essere oggetto di esperienza: non sono altro che i modi del presente.

Ma questa osservazione, che *srealizza* il passato e l'avvenire contrariamente alla veduta sommaria del senso comune, ha il vantaggio di farci sfuggire all'illusione. Noi siamo troppo portati a pensare che il passato esiste alla maniera d'un film registrato e che l'avvenire esiste come la parte di questo stesso film che non è ancora stata proiettata. Ma il passato si confonde con la memoria che è fatta di ricordi e di lacune. Quanto all'avvenire, è per natura immaginario e non può consistere che in una proiezione di certi elementi che sono presi dal presente e dal passato, cosa che ci evita di essere sorpresi dall'avvenimento. Tutto questo ci dovrebbe permettere di vivere in uno stato di attesa, mi-

surando *la sproporzione* che esiste fra quello che ci aspettiamo e quello che accade. Per questo molti hanno insistito sul carattere del tempo di essere imprevedibile.

In pratica il tempo chiamato « avvenire » è il più carico di mistero per noi.

Se possiamo comprendere che quello che è non sia più vivo di quello che *era* (basta, per questo, trasformare la percezione in immagine, l'immagine in ricordo, il ricordo in dimenticanza), non possiamo comprendere che quello che non è ancora esista senza uscire da un nascondiglio e senza essere *già* in qualche modo.

È vero che l'avvenire non è (« domani » non sarà mai, perché *domani* sarà *oggi*); ma questa osservazione non deve far dimenticare che lo spuntare di questo domani, che da quel momento si chiamerà oggi, questa emergenza che potrebbe non essere, improbabile come l'origine delle cose, questo *presente...* è in realtà avvenire: è l'avvenire reale, o più esattamente è l'*avvenire*. Viene a me: *avviene*.

Se non mi si presentasse come venuto dal futuro, *avveniente*, allora sarei costretto a considerarlo come parte del passato e a prenderlo come un ricordo opprimente. È il caso degli ammalati per i quali il presente è già passato e che, quando leggono il giornale, hanno la sensazione d'aver *già* letto. Quello che ci interessa nel presente è ciò che è appena comparso, è il nuovo, l'imprevisto, l'aurora, la partenza, l'avventura. E appunto per gustare l'avventura, l'avvenire, accendiamo la televisione e leggiamo il giornale.

Quando crediamo d'interessarci del passato, è perché il ricordo può essere trasformato in un avvenire

con un'operazione di reviviscenza di cui ci hanno dato l'esempio certi romanzieri: Proust « ritrova il tempo » nella misura in cui restituisce al passato quella magia che è propria dell'avvenire. Egli proietta nel passato l'angoscia latente, la gelosia e quegli stati d'incertezza che sono il carattere di questo presente teso verso l'avvenire, che era un tempo il vero presente e ormai non è più altro che il presente del ricordo.

In poche parole, il presente consiste nell'attendere quello che arriva, *nel veder arrivare*.

Una grande parte dell'arte del verso, dell'arte del teatro e del romanzo consiste nel mettere lo spettatore o il lettore in uno stato di attesa insieme appagata e non appagata, per poterlo tenere col fiato sospeso. Basta leggere *Le lac*<sup>1</sup> di Lamartine (tipo di ogni poesia), per vedere che ogni strofa, ogni verso, ogni parola si stende in avanti verso quello che non è ancora. La vera definizione del tempo è il *nondum*, cioè quello che *non è ancora*. E quello che non è più, detto « passato », non può essere davvero percepito nelle sue profondità se non come un annunzio di quello che *non è ancora*.

Così il tempo ci rimanda incessantemente all'*a-venire*. Questo avvenire è il luogo dei *fini* nel duplice senso della parola « fine » che significa allo stesso tempo il termine e lo scopo, la morte e l'appagamento, l'arresto e il godimento, il termine e la beatitudine.

Quello che *non è ancora* ci appare dunque più reale di quello che è. E questo spiega come il nostro interesse e la nostra passione siano rivolti solo a quello che *non è ancora*.

<sup>1</sup> Cfr. A. de Lamartine, *Premières méditations poétiques. Pièces choisies*, C. Signorelli, Milano.

Come abbiamo detto (ma occorre ripeterlo), il presente che noi chiamiamo attuale, che il giornale quotidiano e la radio pluriquotidiana ci presentano incessantemente, è un indovinello e una scommessa. La metà di quello che ci è dato, ci pare « essere stato » o « essere appena avvenuto », ma questa metà ci appassiona solo nella misura in cui ci permette di raggiungere col prepossesso o col timore l'avvenire che pensiamo esista, sebbene sia nascosto.

È necessario notare qui che il timore esercita più fascino della speranza in questo possesso anticipato dell'avvenire: il timore non è la disperazione; è un dubbio sulla speranza, che rende più viva la speranza stessa.

Così il vero oggetto della conoscenza, e certamente anche della percezione, è l'*a-venire*. Se la percezione ci adatta all'azione, è perché la percezione ci permette di *prepararci* a ogni eventualità. Gli organi dei nostri sensi sono organi di smistamento, stazioni di adattamento immediato: noi abbiamo il dito sul grilletto.

Che concludere da queste osservazioni, se non che l'*a-venire* che noi cerchiamo sempre non esisterà mai? Domani non esiste; una volta che il domani è stato raggiunto, è un presente che genera un'altra illusione di rinvio all'avvenire.

Quello che desideriamo non è dunque quello che cerchiamo. Noi desideriamo un domani che resti sempre, un domani che non comporti attesa, mentre quello che noi chiamiamo *godimento* è sempre pieno di desiderio e di possesso anticipati, mescolati a delusione e disperazione.

Se quello che conosciamo, quello verso il quale

tendiamo è ciò che *non è ancora*, e d'altra parte se ciò che non è ancora è illusorio, allora occorre dire che l'esistenza è per se stessa un nulla reale e un inganno, se si suppone che questa esistenza sia stata voluta da un essere saggio, libero e potente.

Si resta fissati a questa ipotesi d'un'assurdità assoluta e *suicida* del nostro essere, se non superiamo l'analisi dell'esistenza temporale.

Tutti gli osservatori profondi della natura umana che si sono chinati sulla nostra condizione senza superarla, rimanendo al solo piano orizzontale (Heidegger è l'ultimo fra loro), hanno insegnato che la condizione umana consiste nell'attendere quello che non sarà mai dato, fino al momento in cui l'uomo si annienterà in un dato che non gli sarà dato, che non può essere oggetto di nessuna anticipazione, di nessun desiderio, di nessun godimento: parlo della *morte*.

Da questo punto di vista, l'atto col quale l'uomo può « darsi la morte » è l'atto perfetto della libertà e, come mi diceva Henry de Montherlant, l'unico atto razionale per un ateo liberato dal timore. Resta inteso, naturalmente, come ha fatto notare Camus in *La peste*<sup>2</sup>, che il desiderio di godere del mondo o, al contrario, l'amore degli esseri e la pietà ci possono impedire di compiere questo atto sovranamente libero e ragionevole, se la vita è uno scandalo.

L'assurdità di questa soluzione, che non è mai stata giustificata da nessun uomo sano, diviene sempre più evidente a misura che l'umanità si avvicina al momento in cui è capace di suicidarsi, cosa che non era mai

<sup>2</sup> *La peste*, Bompiani, Milano.

avvenuta nel tempo che ha preceduto l'era atomica. Finora l'umanità poteva pensare che, qualsiasi catastrofe le si fosse presentata sarebbe ripartita sempre in conseguenza della legge del progresso. L'uomo moriva, interi popoli potevano scomparire, ma l'umanità avrebbe sempre proseguito il suo cammino. Tale è la credenza che si è conservata nella specie umana fino a Hiroshima, cioè per migliaia di anni.

Ormai l'umanità ha compreso di essere mortale nel suo insieme. Perciò l'assurdità della morte, fin qui temperata dalla speranza del progresso umano, si presenta nella sua piena luce.

Siccome la forza dell'intelligenza è il coraggio di vedere quello che è, io penso che il momento della storia umana al quale siamo giunti è più intelligente che mai. La maggior parte degli uomini è ormai elevata, senza volerlo, al *pensiero*, essendo messa incessantemente in presenza della morte della specie, e non solo della sua morte personale.

Tutto quello che ho detto circa il tempo deriva da un'analisi imperfetta. Analizzando il tempo, ho finora rifiutato di sorpassarlo, mentre l'analisi del tempo porta a sorpassarlo per elevarsi alla sua sostanza.

Nel tempo, vi è una cosa diversa dal tempo; il tempo è esso stesso un « tempo atemporale ».

In ogni realtà non vediamo che un aspetto, un'apparenza, una parte, ed esitiamo a vedere l'altro aspetto e l'altra parte. Rifiutiamo di vedere la totalità, l'essenza.

A fianco del tempo che passa vi è un tempo che resta.

L'atemporale resta in seno al tempo stesso.

Abbiamo osservato spesso che i contrari esistono « l'uno nell'altro » o anche che la natura degli esseri è concepita secondo un piano bipolare. Ma quando i contrari coesistono nell'essere (per esempio, lo spirito e il corpo, l'atemporale e il temporale), è difficile sfuggire all'illusione della reciprocità.

Prendiamo l'esempio dello spirito e del corpo: sono due contrari che esistono l'uno nell'altro, ma, mentre lo spirito può esistere senza il corpo, il corpo non può esistere senza lo spirito. Non sono dunque legati da un vincolo reciproco.

L'atemporale di noi stessi può esistere senza il temporale, mentre il temporale di noi stessi non può esistere senza l'atemporale. Allo stesso modo, il filo può esistere senza le perle, ma le perle senza il filo non formeranno mai una collana.

L'atemporale basta a spiegare l'io e l'esistenza?

Conviene andare al di là dell'*atemporale* fino a quello che si potrebbe chiamare l'*eterno* di noi stessi? E questo eterno di noi stessi è un eterno cosciente di se stesso?

Per la prima volta si presenta al mio spirito il problema di Dio.

In fondo è l'*unico* problema che ci occupa in modo costante. E il silenzio che osserviamo su questo problema sta a dimostrare che esso non si limita a occuparci, ma che ci preoccupa. Ricordo questa parola d'un

amico ateo: « Voi che credete in Dio, potete cessare di pensare a lui. Io che non credo, non posso cessare di pensare a lui ».

Il *problema di Dio* suppone due operazioni dello spirito. La prima è una specie di rovesciamento della ragione, che è obbligata a passare da una funzione orizzontale, nella quale segue il corso dell'esperienza e nella quale coincide col cosmo e con la storia, a una funzione per così dire verticale nella quale si eleva al di sopra dell'esperienza e della storia.

Si potrebbe dire che, nel primo stato, essa è simile a un Boeing che rulla sulla pista; nel secondo, essa si stacca dal suolo e si lancia in un'altra dimensione dello spazio. Questa allegoria basta a far vedere che si tratta d'un atto molto diverso, che esige una distorsione della ragione nel suo uso naturale. Pochi esseri sono capaci di compiere questo sforzo, e il più delle volte, specialmente nella nostra civiltà molto « orizzontale », questo sforzo verso la trascendenza pare non solo antiquato e condannato, ma illusorio e alienante, poiché distacca l'uomo dalla sua condizione umana e, per definizione, lo sforzo della ragione verso la trascendenza non è mai verificato da un'esperienza.

L'altra operazione richiesta dalla risoluzione del problema di Dio è, più ancora che una distorsione della ragione, una specie di negazione della ragione stessa, una specie di supplizio, poiché, collocandosi ormai in Dio e non considerando più l'esistenza del mondo, essa è messa di fronte al problema dell'essere e della sua necessità.

Nel primo caso la ragione ha come oggetto principale la necessità astratta d'un rapporto. Nel secondo la

ragione ha come oggetto la necessità assoluta dell'essere preso in se stesso.

Esamineremo queste due operazioni della ragione.

La natura, la storia, l'io si stendono nel tempo. Si presentano all'esperienza come formanti una catena, una melodia, una continuazione, un flusso orientato. Può essere che questo flusso, una volta che avrà raggiunto il suo fine, ricominci in un modo ciclico, come molti hanno pensato. Ma nessuno negherà che, allo stato presente delle nostre conoscenze, il flusso della natura e della storia è orizzontale. È quello che esprime l'idea ordinaria di causalità. I fenomeni che presentano la natura e la storia sono orientati nel senso temporale che va da una causa a un effetto, da un antecedente a un conseguente, da un condizionante a un condizionato.

Si dice spesso che la scienza è fondata su alcuni principi. Il primo di questi principi sarebbe che le stesse cause producono gli stessi effetti. Ed è evidente che, se la stessa causa non producesse sempre gli stessi effetti, la scienza sarebbe praticamente impossibile.

Però, quando si riflette profondamente, questo principio non basta. Ve n'è un altro che, generalmente, non si esprime e che è altrettanto essenziale.

Non basta, infatti, che le stesse cause producano gli stessi effetti: è anche necessario che queste stesse cause si riproducano e che siano poche di numero. Se le stesse cause non si riproducessero mai e se ancora, per esempio, i corpi semplici, invece di essere un centinaio, fossero un milione; se la natura, pur essendo sottomes-

sa alla causalità, non partecipasse a una specie di armonia, di semplicità, di telefinalità immanente; se non fosse analoga a un poema, a una lingua che comprende un numero ristretto di lettere alfabetiche, allora nessuna scienza sarebbe possibile. Questo, un tempo, faceva dire che, per giustificare la scienza, il principio di causalità non bastava e che era necessario introdurre un altro principio, chiamato generalmente « principio di finalità ». Ma quando, nei secoli decimottavo e decimonono, il filosofo esprimeva sotto diverse forme queste due esigenze di causalità e di finalità, non conosceva la scienza così come si è rivelata nei nostri tempi.

Entriamo forse nella prima epoca propriamente scientifica; e il numero dei dotti che esiste attualmente (forse un milione) supera di molto il numero dei dotti che sono esistiti dall'origine del mondo. La stessa cosa si deve dire delle informazioni: noi abbiamo ora cervelli artificiali che permettono di fare in pochi secondi operazioni di sintesi che, un tempo, sarebbero durate anni o forse secoli.

Ora, un giorno, sarà evidente che, quanto maggiormente la scienza penetra nelle strutture profonde dell'universo, tanto maggiormente si rivela la semplicità delle leggi della natura.

Per esempio nel 1869 il chimico russo Mendeleev propose una classificazione periodica degli elementi chimici ed ebbe l'idea di disporre caselle vuote che corrispondevano a corpi sconosciuti dei quali poteva prevedere le proprietà. Molto presto questa ipotesi fu confermata dalla scoperta del gallio, dello scandio, del germanio e di molti altri corpi che vennero a occupare quelle caselle. Quello che ci pare degno di nota non è

solo l'ordine ritmico e periodico di questi elementi, ma il loro piccolo numero e il loro rapporto matematico, che è un rapporto semplice.

Si potrebbe fare la stessa osservazione circa le leggi di Mendel concernenti l'eredità e l'ibridazione. Nell'uno e nell'altro caso le combinazioni sono combinazioni relativamente semplici. Ritorneremo più tardi su questo carattere del cosmo che, all'interno stesso del mondo fisico, cioè della materialità, indica la presenza di un'armonia, d'una specie d'accondiscendenza della natura a entrare (come il maestro rispetto agli alunni) nel sistema elementare del cervello umano, a uniformarsi alla nostra debolezza.

Ripetiamo che se il numero degli elementi, delle cause e delle leggi fosse molto maggiore e il nostro cervello restasse identico, saremmo schiacciati in un mondo ordinato bensì, ma impenetrabile per noi. E non sarebbe possibile nessuna « scienza » e, per conseguenza, nessun'azione.

Nell'universo vi è dunque un'armonia, e anzi vi è un accordo fra questo universo e il nostro intendimento.

Ma limitiamoci per ora a considerare l'atteggiamento della ragione umana e scientifica nella sua spiegazione dell'universo.

Per essere possibile, la scienza si contenta d'una spiegazione puramente meccanica, storica, orizzontale degli esseri. Essa riconduce un avvenimento fisico o anche chimico al suo condizionamento, cioè agli stati precedenti o concomitanti dai quali deriva. E siccome questi condizionamenti si ripetono nell'universo, lo spirito umano non ha difficoltà a formulare regole di

questa ripetizione che chiama leggi. La forma di ragione che è utilizzata nelle scienze non va oltre. Di questa corrispondenza così perfetta tra i suoi principi, il suo meccanismo intellettuale, da una parte, e, dall'altra, le regole alle quali sono sottomesse le cose, essa non si meraviglia. E tuttavia, agli occhi di colui che pensa, questa corrispondenza è l'avvenimento più improbabile che si possa immaginare.

Gli antichi ne avevano una vaga idea, che avevano trasmessa al Medioevo; ma solo nel secolo decimosesto questa corrispondenza fra lo spirito e l'universo si rivelò in modo sorprendente, quando fu fondata la fisica matematica. Allora si vide che le leggi matematiche che erano ottenute *a priori* col solo lavoro dello spirito sulla quantità erano anche, in una certa misura, le leggi fisiche e che la natura ubbidiva alle nostre equazioni. Non abbiamo ancora finito di meravigliarci di questo accordo. Era già visibile quando la matematica si trovava ancora molto vicina all'esperienza, poiché la geometria e la matematica si movevano nell'universo di Euclide, lo spazio a tre dimensioni; esse supponevano il tempo dell'esperienza volgare nella quale il passato precede il presente che, a sua volta, precede l'avvenire.

Ma nel secolo decimonono la matematica si liberò dallo spazio euclideo e dal tempo comune. L'intuizione matematica si svincolò dall'esperienza e persino da ogni immaginazione per costruire certi schemi d'universo che non sono euclidei e che non sono più sottomesse alla temporalità. E (cosa improbabile nell'improbabile) appunto queste ipotesi più contrarie alle nostre categorie di spazio e di tempo, di movimento e anche di identità, sono state le più capaci di sottomet-

terci l'esperienza. Un esempio molto impressionante di questo paradosso è l'esperienza di Michelson sullo spostamento della luce in rapporto all'etere, fatta nel 1881-'87, che diede origine, con Einstein, alla teoria della relatività.

Pare dunque che l'universo ubbidisca ai nostri concetti matematici, specialmente quando questi concetti sono meno immaginabili, più contraddittori, più « misteriosi », poiché si può chiamare *mistero* l'enunciato d'una contraddizione sostanziale.

Così noi siamo ancora una volta in presenza d'un accordo fra due serie indipendenti. Qui queste due serie sono da una parte il cosmo e dall'altra la ragione dell'animale pensante.

L'universo della quantità comporta un analogo della qualità (e la scienza attuale insiste su questo punto). Vi sono *grandezze assolute* senza che si possa determinare perché la natura abbia scelto una tale misura e non un'altra. Consideriamo, per esempio, la velocità della luce. Perché comporta una soglia assoluta? Allo stesso modo vi è, nell'infinitamente piccolo, una costante fondamentale chiamata *h*, come vi è uno zero assoluto. Così che tutta la realtà fisica potrebbe essere dedotta da nove costanti fondamentali, indipendenti l'una dall'altra, che formano come una sinfonia composta d'un numero ridotto di note. Il mondo è composto da un numero molto ridotto di corpi semplici, le combinazioni dei quali sono limitate nel numero. Non vi sono molto più di duemila specie mineralogiche.

Ora, se l'ordine dell'universo bastasse a se stesso, il

cosmo offrirebbe il carattere d'un'unità assoluta, come hanno compreso tutti i panteisti.

Se l'universo fosse retto dalla sola legge del caso, vi sarebbero certamente raggruppamenti che darebbero l'apparenza dell'ordine. Siccome nessuno avrebbe voluto quest'ordine, il caso scomporrebbe quello che è composto. Ora, la natura non ci presenta né un ordine necessario né un disordine assoluto. È un ordine misurato, un vortice musicale: onde che sono in equilibrio intorno a certi tipi statistici fondamentali.

L'intelligenza scientifica è allo stesso tempo soddisfatta e sconcertata davanti alla varietà, ma più ancora davanti alla semplicità e alla discontinuità del cosmo. Se i dotti provano tanta compiacenza per le dottrine di trasformazione, di mutamento, d'evoluzione, è perché queste dottrine diminuiscono lo scandalo della discontinuità e della differenza.

La materia ci presenta anche movimenti disordinati, disintegrazioni. Il tavolo che è davanti a me, per un occhio esperto, non è altro che una danza di miliardi di atomi che vibrano e oscillano intorno a equilibri instabili. E tuttavia questo tavolo mi pare identico a se stesso e mi pare che formi un oggetto. In altre parole, per comprendere la stabilità delle cose, dei corpi e delle specie, è necessario ammettere che esistano oscillazioni statistiche intorno a una posizione privilegiata d'equilibrio. Così è anche della genetica. Il codice genetico è regolato per reazioni precise in una zona precisa dell'embrione. Tutto è regolato da meccanismi autoregolatori, da fattori stimolanti e inibitori, da operatori o da repressori. Ma si impone sempre il problema di sapere perché un gene esercita la sua influenza in quella cellu-

la o in quella parte del citoplasma piuttosto che in un'altra.

Così l'universo ha una struttura. È una struttura generica nel senso che comporta ordini di grandezza nei quali la specie è avvolta dal genere e nei quali l'ordine di grandezza inferiore si riporta all'ordine superiore, senza che sia possibile il contrario. Pare che la natura abbia scelto, tra l'infinità delle figure, certe figure, tra l'infinità dei numeri, certi numeri, certe costanti fondamentali, senza che si possano collegare gli esseri sia con vincoli di necessità e sia con incontri casuali.

Certamente, come abbiamo visto a livello di fenomeni, la natura agisce unitamente con due metodi: quello delle *leggi* che comporta un ordine di necessità, e quello degli *incontri* che implica un altro tipo di ordine, comportando divisioni, costanze e regolazioni. Non è, quest'ultimo, un ordine di necessità, e ci pare anzi un disordine se lo osserviamo dall'alto del primo genere d'ordine, ma è il luogo nel quale si esercita una causalità anti-caso che prende la sua materia nel caso stesso, poiché sono conservate le linee d'improbabilità ottenute dagli incontri. E la persistenza dell'instabile è un fenomeno più curioso per l'intelligenza che la necessità, che è la persistenza dello stabile.

Così, in un primo movimento, il pensiero si spaventa di fronte a un universo talmente differente dal pensiero stesso, un universo che gli pare strano e mostruoso, ma più ancora tirannico per la sua necessità imminente che rende illusorio l'atto della libertà. Ma quando approfondiamo la nostra conoscenza dell'universo (come facciamo in questo momento), penetrando nel campo delle discontinuità fondamentali, l'universo ci

presenta un tutt'altro carattere che non contraddice, ma anzi rende possibile la libertà.

Eccoci di fronte a una cascata gigantesca, indefinitamente divergente, nella quale l'universo ci appare come una riserva di situazioni improbabili o « metastabili » come altrettante riserve d'improbabilità. E non solo queste riserve possono essere considerate come ritardi alla dissipazione d'una fantastica improbabilità iniziale (come sarebbero dei fossili, testimoni d'un'età originale del mondo), ma esse accostano anche la materia al pensiero, il macrocosmo muto al microcosmo umano.

Nell'ultimo secolo si pensava con ragione che, se l'universo fosse governato dalla necessità, mai avrebbe potuto comparire in esso la libertà. Ma, al contrario, se la *libertà* esiste, si deve pensare che non può essere assolutamente estranea alla *natura*, nella quale deve quindi farsi presentire.

Perché l'uomo sia libero, è necessario che vi sia, anche negli elementi ultimi della materia, negli arcani primi, un elemento aleatorio che permetta l'atto libero. Se io sono davvero capace di alzare il dito, vuol dire che vi sono nell'universo sia punti d'indeterminazione e sia un'indeterminazione di base, cosa che certi fisici hanno chiamato « relazioni d'incertezza ». Il pensiero riconosce nell'universo un carattere artistico, elegante, selettivo perché è *questo* e non *quello* e perché emerge da possibili senza essere necessità. L'universo rassomiglia al pensiero in quanto esso crea pensieri a sua immagine e sceglie accidenti sostanziali inventando forme, come farà l'artista in quanto unisce l'umanità alla natura.

Come giustificare un tale accordo? In sostanza, non vi sono che tre ipotesi.

La prima di queste ipotesi consiste nel dire che vi è solo l'apparenza d'un accordo, relegando l'accordo nella zona dell'illusione. Per relegare nell'illusione questo accordo fra due serie indipendenti, basta far vedere che una di queste serie è il prodotto dell'altra. Allora non vi è concordanza, ma semplicemente un fenomeno di causalità e, al limite, di espressione, di metafora.

Questa negazione della concordanza si può presentare sotto due forme. Si può dire, come un tempo gli empiristi, che la nostra matematica è sgorgata dalla esperienza e che, se si accorda con l'esperienza, è perché non è altro che un epifenomeno. Ma nessuno ai nostri giorni sostiene questo modo di vedere.

Resta dunque che l'accordo sia fittizio in quanto che il nostro spirito, la nostra ragione, la nostra matematica si proietta sull'esperienza e ci dà l'illusione d'un accordo. Tale è l'idea di Kant. Quando Bergson, in *l'Évolution créatrice*<sup>3</sup>, sostiene che la matematica e la materialità provengono da uno stesso processo di caduta della coscienza, egli ritorna, in fondo, a dispetto delle apparenze, all'ipotesi di Kant, poiché si tratta d'uno stesso processo di dispersione che suscita da una parte la nostra intelligenza matematica e dall'altra il cosmo matematizzabile. In pratica questa strana ipotesi elude la difficoltà principale, che è quella d'un accordo.

Ma se non è possibile nessuna ipotesi per annientare l'accordo, resta che vi sia accordo fra la nostra ra-

<sup>3</sup> *L'evoluzione creatrice*, Sansoni, Firenze.

gione e la ragione delle cose. E ciò suppone una causa dell'accordo fra questi due elementi.

Allora noi siamo portati a usare la nostra ragione non più in un modo puramente orizzontale, abitudine della vita pratica e delle scienze, ma in un modo verticale (trascendente) che vada « al di là » della fisica e della storia.

Tale è l'atto filosofico per eccellenza. Quest'atto è difficile. Nelle civiltà come la nostra diviene quasi impossibile per coloro che non si possono separare dal momento e dall'ambiente. Messi nell'impossibilità di fare quest'atto di ragione, molti lo sostituiscono con l'atto di fede.

Quest'accordo della nostra ragione con la natura non si rivela solo nelle scienze fisiche, ma è più notevole ancora nelle scienze biologiche o nelle scienze dette umane. Ora, la biologia diverrà sempre più la scienza guida, come lo era la fisica nel secolo decimottavo.

La biologia pone allo spirito umano il problema della finalità, il quale suppone che il presente d'un vivente non si esprima solo attraverso il suo passato, ma anche attraverso il suo avvenire; che l'occhio o l'embrione non si possano spiegare con la sola causalità che non fa vedere altro che il gioco dei meccanismi, e che si debba anche render conto della convergenza di questi meccanismi.

Due concetti possono aiutare lo spirito scientifico a disfarsi di ogni finalità nella spiegazione dell'essere evidentemente finalizzato qual è il vivente: il concetto dell'assenza di ordine che chiamiamo « caso » e il con-

chetto dell'ordine assoluto che chiamiamo « necessità ». Non stupisce che certi biologi moderni spieghino la vita con questi due concetti di caso e di necessità.

Qui il problema che sarà posto alla biologia del secolo ventunesimo è uguale a quello della biologia del secolo quarto avanti Cristo. Ai tempi di Aristotele i problemi concernenti il caso, la necessità, la finalità, erano problemi d'ordine filosofico, e non problemi d'ordine scientifico. E se, dal punto di vista delle scienze, lo spirito umano ha compiuto enormi progressi; se, a ogni decennio, una scoperta scientifica può trasformare la nostra visione delle cose, al contrario, dal punto di vista del pensiero puro, la discussione sul caso, sull'ordine e sulla necessità non è cambiata nel suo principio dopo Democrito e Aristotele.

Lo sviluppo parallelo della biologia e della cibernetica, le scoperte tecniche come quella dei cervelli elettronici, che sono macchine per pensare, ci propongono un modello schematico del modo con cui la natura potrebbe, senza alcun ordine, produrre l'ordine, così che l'ordine si presenterebbe come un caso particolare dell'anarchia e del disordine, un'apparenza legata alla legge dei grandi numeri, dato che la *qualità* chiamata ordine è un effetto necessario della *quantità* che offre incessantemente le sue possibilità alla scelta.

Per sciogliere le difficoltà di questo problema, ricorrerei alla seguente allegoria: suppongo che un prigioniero evada dalla prigione.

Vi sono due metodi per ritrovarlo. Il primo consiste nel riflettere sulle direzioni che ha potuto prendere o anche nel raccogliere certi indizi del suo passaggio in questo o in quel posto. È supporre la finalità. Al con-

trario, si può trovare il prigioniero in un modo meccanico, matematico, automatico. Supponiamo che vi siano dieci possibili vie d'uscita dalla prigione e dieci direzioni sulle quali il prigioniero ha potuto incamminarsi. Allora una macchina (cioè un meccanismo privo di qualsiasi intelligenza) può scoprire automaticamente il posto esatto del prigioniero percorrendo ad altissima velocità e « spazzando » tutte le piste possibili fino al momento in cui lo situerà nello spazio e nel tempo.

Così funzionano le macchine che sembrano pensare perché sanno computare a una velocità altissima tutte le soluzioni d'un problema e rigettarle ogni volta che arrivano a un vicolo chiuso. In questo modo, finiscono col trovare l'unica via d'uscita, l'unica soluzione valida.

È verosimile che la natura agisca secondo la seconda via, cioè che agisca attraverso l'aleatorio, secondo il caso, e non secondo la finalità.

Così il meccanismo dell'evoluzione sarebbe analogo a quello del cervello elettronico: la natura progredirebbe mediante una selezione senza finalità. Tale era l'idea di Darwin. Tale era anche l'idea di Democrito, d'Epicuro, di Lucrezio e di molti altri.

Ma qui si rivela l'insufficienza d'una tale spiegazione. Infatti quanto più si mostra una mancanza d'ordine in partenza, tanto più si è obbligati a spiegare l'ordinamento del computer. È chiaro che i computer pensano, calcolano, scoprono, scelgono meccanicamente senza alcuna intelligenza. Ma è ancor molto più evidente che queste macchine non si sono fatte da sé, che sono state inventate da un pensatore che ha fissato loro un programma. In altre parole, non vi è macchina sen-

za programma: la « programmazione » è il nome clandestino della finalità.

Si può ammettere che la natura abbia fatto emergere, con una serie di addizioni, quello che diviene un occhio; e si può sostenere che queste addizioni siano state prodotte da un ordinamento disordinato, tale che una macchina avrebbe potuto farlo. Ma come spiegare che tutte queste modifiche accidentali tendano verso un unico fine; che tutti quei pigmenti aggiunti finiscano col comporre quella macchina così complessa che si chiama occhio?

Affrontiamo ormai il problema ultimo, quello che esige dallo spirito una svolta, il passaggio dall'uso orizzontale della ragione a un uso verticale. L'intelligenza deve allora mobilitarsi tutta intera, svincolarsi dal suo uso normale, dal suo mestiere, dalla sua vocazione umana, dal suo atteggiamento scientifico e tecnico, dalla sua *abitudine*.

Per prima cosa è necessario che essa consideri quello che le è *dato* in tutta la sua estensione, la sua complessità e la sua struttura. Poi è necessario che faccia appello a tutte le sue esigenze.

Questo sforzo, che pare proprio dei filosofi — e, tra i filosofi, alcuni metafisici (di quelli che vogliono passare al di là della fisica, secondo il senso della parola *metafisica*) — è molto raro e, allo stesso tempo, molto semplice. È quello che fa in modo costante la coscienza di tutti, anche degli spiriti che non hanno quello che noi chiamiamo « cultura ». E così si manifesta, anche qui, il paradosso che vuole che i contrari si

compensino, che l'atto che è più raro sia allo stesso tempo il più comune.

Infatti la coscienza, in ciascuno di noi, è una relazione con l'assoluto; si può anche dire che è appunto questa relazione che la costituisce come coscienza.

Così che esiste in ogni coscienza una specie di appercezione oscura dell'essere infinito: quell'essere che non dovremmo nominare, perché tutti i nomi, quali che siano, lo tradiscono, ma che tradiremmo più ancora rifiutandoci di nominarlo, cosa che equivarrebbe ad abolirlo.

Secondo l'uso, chiamiamo questo essere infinito *Dio*; e riconosciamo che, per parlare di Dio, sono incessantemente necessari due atteggiamenti diversi: uno che consiste nell'affermare e l'altro che consiste nel negare, poiché l'essere al quale aderiamo con lo spirito è definito da caratteri inversi a quelli che hanno tutti gli esseri che sperimentiamo fuori di noi e dentro noi stessi.

In un certo senso vi è una specie di *ateismo* apparente all'interno delle conclusioni concernenti Dio. Infatti bisogna affermare l'essenza e criticare i concetti.

Vi sono tempi in cui questo lato affermativo è messo in maggior evidenza, e sono quelli in cui una religione monoteista possiede l'influenza sociale, quelli in cui l'affermazione di Dio entra nel sistema della città. Vi sono tempi opposti, come il nostro, nei quali il campo è occupato dalla negazione di Dio, nei quali il pensiero è molto più sensibile all'impotenza del pensiero che alla sua potenza, nei quali si scopre una specie di *ateologia* persino all'interno della teologia.

La prima condizione per parlare bene del problema che ci occupa, consiste nel tenere sotto lo sguardo non una parte o più parti, ma il *tutto*.

Ora, la nostra intelligenza è *attenta*: esclude, cioè, tutto quello che non è l'oggetto attuale della sua percezione. È una condizione della sua efficacia questa esclusione di tutte le parti che non lo concernono, questa dimenticanza virtuale del *tutto* nel quale queste parti vivono. E appunto per questo l'operazione detta sintesi ci è quasi sempre impossibile e le nostre sintesi, quasi sempre, non sono che sintesi parziali, ammasso di parti che usurpa lo splendore del Tutto.

Tale è la prima condizione per parlare di Dio partendo dal mondo: per prima cosa, bisogna pensare il mondo come un tutto; bisogna avere un'esperienza totale.

Vi è una seconda condizione più difficile ancora: fare appello non solo a un certo uso, a una certa abitudine della ragione, ma alla ragione tutta intera, fino in fondo.

Come definire questa ragione interamente mobilitata, concentrata, ricondotta alla sua essenza?

La preoccupazione di definire la ragione un tempo era costante fra i filosofi e, in particolare, fra i metafisici dei secoli decimosettimo e decimottavo, come anche fra i pensatori che, nel secolo decimonono, fondarono la scienza. Nessuna definizione è soddisfacente, ma quella che ci pare meno contestabile sarebbe una definizione negativa come questa: è assurdo pensare che *il meno* sia la causa totale e unica *del più*. In questa parola « meno » si possono includere molti concetti differenti, come nulla, caos, inferiore, disordine, ecc.

Nelle definizioni che abbiamo date, la parola più importante è la parola *totale*.

Consideriamo per esempio, l'evoluzione, vista come un principio di spiegazione per il divenire delle specie viventi e della specie umana. Quello che generalmente la scienza cerca quando ricorre a questo concetto di evoluzione, è trovare la condizione antecedente d'un fenomeno vivente o anche definire la sua finalità prossima. Ma quando noi parliamo di causa ultima, di causa *totale*, non si tratta più della causa antecedente né del fine prossimo; si tratta di quello che è supremo, di quello che è ultimo, di quello che è assoluto, di quello che è sufficiente, di quello che non ha bisogno di essere spiegato con un'altra causa. E per questo l'uso supremo e ultimo della ragione è difficile.

Ai nostri giorni i pensieri filosofici che occupano lo spirito sono quelli di Freud o di Marx o di Einstein o di Planck, ecc. Ma questi modi di vedere il mondo non fanno uso della ragione presa in senso assoluto.

Applichiamo la ragione presa nella sua *totalità* al dato considerato nella sua *totalità*.

Questo dato presenta stratificazioni, settori, *ordini*. Così l'ordine della materia non è l'ordine della vita, l'ordine della vita non è l'ordine dello spirito; e all'interno dello spirito si può notare che vi sono livelli. Così la vita *psichica* non è allo stesso livello della vita *spirituale*. Questa costituzione a piani di quello che è dato fuori di noi e dentro di noi consiglia di considerare ciascuno di questi ordini separatamente l'uno dall'altro, di applicare loro, per prima cosa, l'interrogazione della ragione in un modo distinto, cioè senza pensare prima alla totalità di cui questi ordini sono parte.

Non possiamo considerare qui questi faticosi procedimenti. Basti dire che, se applichiamo la ragione a questa prima stratificazione che è l'universo fisico, detto volgarmente *cosmo*, cioè se cerchiamo quello che la ragione esige per rendere intelligibile questo cosmo con un atteggiamento non più orizzontale, ma verticale, ammettiamo l'esistenza d'una potenza armonizzante. Questo appunto è supposto da ogni uso scientifico della ragione. Ma la ragione esita a considerare questa armonia creatrice come un principio distinto dal mondo.

Consideriamo ora un altro livello di esperienza. Per spiegare la vita e il pensiero su questo pianeta, siamo obbligati ad ammettere in questa causa armonizzante la presenza d'un pensiero; ma *questo pensiero si pensa?*

Consideriamo dunque l'ordine umano, la storia dell'umanità, le sue aspirazioni, i suoi superamenti, i suoi progressi particolarmente negli esseri eccezionali: saggi, eroi, santi. Se manteniamo il principio supremo della ragione secondo il quale vi dev'essere almeno tanta realtà nella causa come nel suo effetto, allora siamo portati ad ammettere che questa causa-pensiero è anche causa pensante, che si pensa, che deve essere definita portando all'infinito i caratteri di coscienza, di possesso e di autonomia che definiscono l'essere che siamo noi.

E se ora, senza dimenticare quello che è stato detto, pensiamo alla vita spirituale, se consideriamo che l'essere pensante è un essere chiamato alla perfezione, se volessimo trovare una causa di questa ricerca di perfezione, siamo portati a pensare che questa causa tra-

scendente, cosciente di sé, dev'essere la sorgente dell'aspirazione umana e che dev'essere capace di soddisfarla. E questo porta a pensare che essa si definisca con una perfezione non solo infinita, ma infinitamente potente per comunicare l'infinito.

Tutte queste linee di pensiero convergono verso un mistero. Questo mistero è semplice, poiché non possiamo supporre che vi siano tanti principi quanti sono gli « ordini » distinti nella struttura dell'essere.

Questo principio è qualificato dall'armonia, dalla potenza, dalla finalità, dalla coscienza, dalla perfezione. È quell'X che la coscienza comune chiama « Dio ».

Per questo, siamo obbligati a chiederci quali siano i rapporti fra questo X e quello che non è lui, fra questo X e noi.

Questo rapporto è un rapporto che non è reciproco, perché il dato dipende interamente da questo X e lui non dipende dal dato. In parole più semplici, non ha bisogno di nulla.

Dobbiamo però porci un problema ultimo, molto diverso dal primo, che è il problema stesso della sua esistenza.

Si confondono, infatti, i due problemi distinti dell'esistenza del *mondo* e dell'esistenza di *Dio*. Questa confusione ha come effetto di rendere più oscuri l'uno e l'altro.

Il primo di questi problemi lo abbiamo già esaminato: si trattava di sapere se il dato basta a se stesso. Siamo stati costretti a balzare al di là del dato, a *trascenderlo*. Era necessario consentire a questa opera-

zione di trascendenza, se volevamo essere fedeli all'esigenza che è in noi.

Abbiamo anche lasciato intendere che lo spirito umano, in tutti gli uomini, faceva incessantemente questo balzo, che ogni spirito era incessantemente avvolto in quello che potrebbe essere chiamato *ambiente divino*; che ogni intelligenza, fosse anche quella d'un bambino, si portava spontaneamente a quello che, per i pensatori, era un problema avvolto in ombre.

Ma supponendo che il rapporto di Dio e del mondo sia una relazione non reciproca, allora si porrà la questione di sapere *perché vi è qualche cosa piuttosto che nulla*.

Con qual diritto Dio esiste da tutta l'eternità, *mentre il mondo non esisteva*? È il vero problema: quello dell'*esistenza di Dio* in quanto tale.

In altre parole, quando il pensiero è obbligato a concludere per induzione che vi è un essere senza causa, non può evitare una domanda più profonda, che è latente nella maggior parte dei pensatori e nella maggior parte degli uomini: *perché la perfezione esiste necessariamente anche nel caso che non vi fosse nulla fuori di essa e non vi fosse mai stato il cosmo*?

È chiaro che, per rispondere a questa seconda domanda (più profonda della prima benché in quella avvolta), il pensiero non può più basarsi su un dato qualsiasi. Allora si impone una purificazione dell'idea di Dio, perché il concetto d'un Dio che noi abbiamo indotto partendo dal mondo è imperfetto. Dio, infatti, quando è oggetto d'una conclusione partendo dai suoi effetti, conserva qualcosa di questi: appare come un fatto supremo che occupa il nulla primitivo, come una

*necessità* d'essere della quale non si può spiegare la *ragione* di essere e che pare un blocco brutale, il tipo stesso dell'irrazionale e dell'assurdo. E se si traduce questo fatto bruto eterno nella vita umana e libera, questo Dio sembra un tiranno che viola la mia libertà: un muro di prigione, limite nel quale io inciampo, che non ha legittimità, che è una mescolanza di necessità e di caso.

Una necessità non ha nulla che sia rispettabile, anzi è il tipo di quello che non è rispettabile e contro il quale si deve ergere la libertà. Da un pensiero di questo genere deriva la rivolta dell'intelligenza, specialmente nel mondo attuale.

Se Dio non è altro che una necessità o un primo motore o un creatore capriccioso e tirannico, allora è il rovescio di quello che la mia libertà può stimare, sperare e amare.

Tale è la sorgente, sottile e radicale, dell'antiteismo. Questo antiteismo, diverso dall'ateismo, non è legato a obiezioni esteriori: ha la sua sorgente nella stessa nozione che noi abbiamo di Dio. Si potrebbe dire che la ragione, raggiungendo Dio, raggiunge quello che le è più contrario, se non penetra in Dio stesso, se non ci dà una spiegazione dell'esistenza di Dio, voglio dire della sua *esistenza solitaria, come se l'universo fosse scomparso*.

Ma come si può andare più lontano di Dio? Come si può spiegare Dio così come è in sé, indipendentemente da qualsiasi manifestazione? Per soddisfare questa richiesta, sarebbe necessario trovare un termine che sia « più principio » della stessa idea di necessità. Bisognerebbe poter *dedurre la necessità di essere*.

Questo primo principio dell'essere anteriore alla necessità non può essere altro che la perfezione e quello che la fede chiama « santità ».

La definizione più profonda e più giusta di Dio è dunque la seguente: Dio è l'essere nel quale esiste un rapporto necessario fra la perfezione e l'esistenza. Diciamo di più: fra la perfezione assoluta e l'esistenza assoluta. È probabile che questa intuizione — che la perfezione, quando è totale, esiste necessariamente — sia alla radice (intima e segreta) di tutti i nostri ragionamenti sul dovere, sulla giustizia e su quello che chiamiamo « la morale ». È certamente alla sorgente della ricerca del bello, che è una perfezione elettiva, una necessità libera.

Mistero insondabile. Negli esseri che osserviamo e, più ancora, in noi, la perfezione non appare mai necessaria; anzi sperimentiamo un'imperfezione costante.

Il problema più insondabile è chiedersi quale sia il rapporto fra la perfezione assoluta e, d'altra parte, l'imperfezione così visibile del male, che non può non essere sgorgato da questa perfezione suprema, poiché essa assorbe in sé tutto l'essere.

Contentiamoci di sapere che, in Dio, esiste una relazione necessaria tra la perfezione e l'esistenza.

Questa relazione, non la presenta nessuna forma dell'essere; per questo ogni essere è paradossale, « assurdo ». E siamo tentati di definire l'essere con la somma di nulla che nasconde.

Al limite dovremmo dire (almeno se non siamo « atei ») che esiste una relazione necessaria fra l'essere e il nulla e persino fra l'essere e il male; che il male, sotto diverse forme (assurdità, bruttezza, vizio, pervers-

sione), è legato all'essere; che, al limite, Dio è il valore assoluto accordato al male.

Questa proposizione è stata espressa raramente in una luce così cruda. Pensiamo che sia al centro di ogni ateismo, quando questo è coerente. L'ateismo è una glorificazione, un'adorazione o almeno un riconoscimento del *nulla* come essere e, per parlare in un modo ancor più chiaro, del male come bene.

Bisogna aggiungere che i sistemi chiamati *dualisti* nei quali si ricorre a due principi esplicativi, ugualmente necessari per spiegare il mondo e Dio, si riducono a sistemi atei nel senso che ho definito, cioè a sistemi nei quali il male prevale sul bene, il nulla sull'essere.

Noi crediamo che il dualismo sia al centro di quell'atteggiamento di spirito, così frequente in tutti i secoli, che noi chiamiamo *catarismo*. Il dualismo e il catarismo implicano, se si va al fondo delle cose, una prevalenza del male sul bene. La purezza radicale, non potendo vincere l'impurità, si trincerava nella condanna; ma questo suppone il trionfo del male.

Se ammettiamo due principi, un principio assolutamente buono e un principio assolutamente cattivo (un Dio del Bene e un Dio del Male), è necessario dedurre che il Dio del Bene è limitato dal Dio del Male che l'ha costretto a espandersi, a manifestarsi, e che, d'altro lato, lo altera, lo corrompe e lo « occupa » parzialmente. Perciò, il Male ha potere sul Bene, poiché gli ha impedito di essere un Bene totale.

E non è vero il contrario, poiché il Bene non ha potere sul Male per annientarlo. Il Bene non ha che l'apparenza di Bene e, in realtà, è una specie di dipendenza dal Male sotto l'apparenza di Bene.

A partire dal momento in cui abbiamo raggiunto la causa ultima, in cui abbiamo definito questa causa con la perfezione in quanto necessaria, ci troviamo in presenza del mistero ultimo.

Siamo quindi obbligati a dare di volta, a operare una distorsione del nostro essere e un capovolgimento del nostro pensiero e della nostra azione.

Questo capovolgimento, il quale fa sì che chiamiamo *apparenza* quello che finora ci era parso *realtà* e che consideriamo reale quello che fin qui ci pareva fantomatico, è il principio della conversione filosofica come Platone l'aveva espressa nella sua allegoria della caverna, nella quale si vede la vita umana paragonata all'esistenza di prigionieri che osservano un cinema che essi prendono come realtà; ma il pensiero filosofico li afferra e li spinge verso il mondo esteriore nel quale sono abbagliati dalla luce. È difficile trovare un paragone più profondo di questa allegoria, che è alla radice della filosofia occidentale.

È necessario scendere a una profondità molto maggiore di quella di Platone e affrontare l'esistenza di Dio come tale, sole solitario.

Se Dio è la causa suprema, il fine ultimo, l'ambiente nel quale « noi respiriamo, ci muoviamo e siamo », il paradosso, la prova indicibile, suprema dello spirito è che noi non ne abbiamo coscienza. Questo stato paradossale d'ignoranza e d'incoscienza dà a molti l'idea che, all'origine delle cose, vi sia stata una specie d'inversione, di malizia divina.

Supponiamo un cerchio geometrico su una superficie, che sia stato tracciato con un compasso. L'uomo sarebbe rappresentato da un punto sulla circonferenza.

Questo punto crede di essere stato prodotto dal punto precedente e di essere aspirato dai punti susseguenti. In realtà esso è *creato* dal compasso che traccia la circonferenza facendo girare un raggio intorno a un centro. Tale è la condizione umana: l'uomo si crede prodotto dal cerchio, mentre è prodotto dal raggio. In realtà, tutto il suo essere viene dall'azione dell'energia che tiene il compasso nelle sue mani e che fa oscillare una punta intorno a un punto fisso. Ma di questa energia e della sua operazione il punto non ha nessuna esperienza. Anzi, nella maggior parte dei casi, esso nega l'esistenza del compasso. Spesso, come fece notare Platone, gli uomini hanno tentato di far perire coloro che avevano avuto l'audacia di parlar loro della possibilità d'un tale compasso.

La filosofia, nella sua essenza, è la scienza di quello che esiste al di là delle apparenze: è una ricerca del mistero ultimo.

Le grandi filosofie, da Socrate fino a Heidegger, sono state tutte riflessioni su questo mistero ultimo, sia per affermarlo, sia per restringerlo o negarlo e sia per sostituire a un abisso un mistero di luce. Le grandi morali sono consistite sempre nel porsi domande: se Dio esiste, che cosa ne segue per la mia condotta e per il mio pensiero? È l'ufficio degli ateismi in un senso inverso.

Ora, si impone la questione di sapere perché Dio ha superato questa distanza che lo separava dal non essere, perché ha « fatto » cose che non sono lui.

A questa domanda fondamentale si potrebbe ri-

spondere, anzitutto, che non vi è un luogo che sia fuori di Dio. Quello che egli produce resta sempre in lui e, in un certo senso, è sempre lui per una rassomiglianza e una partecipazione a quello che è.

Ma qual è il motivo che poté portare il mistero ultimo, la realtà prima a proiettarsi, per così dire, in sé, a far partecipare altri esseri del suo essere?

Dio non può volere che Dio, ma può volere, in qualche modo, moltiplicarsi. Può volersi vedere sotto molti volti, far procedere da sé come « altri dèi ».

Così che l'universo, considerato sotto questo aspetto segreto, sarebbe, per usare parole nuove, un *teodromo*, un *hagiostat*, vogliamo dire una cibernetica destinata, in fin dei conti, a far prevalere la neghentropia sull'entropia, la dissimmetria sulla simmetria, la qualità sulla quantità.

Voleva certamente esprimere questo Bergson quando terminava la sua opera dicendo profeticamente che il mondo è una « macchina per fare dèi ».

La ragione ultima dell'universo non può essere che quella di aggiungere, se è possibile, una perfezione alla perfezione. Ma la perfezione assoluta può crescere?

Per spiegare che vi è « un Dio » fuori di Dio stesso, bisogna che esista in Dio un principio che lo spinga ad aumentare il suo essere, a diffonderlo.

Questo principio, che non può essere cercato fuori della perfezione e che la spinge liberamente a riprodursi, a ripetersi, a riprendersi sotto forme imperfette potrebbe essere un principio di splendore, di irradiazione. Si potrebbe concepire che emanino da Dio, considerato come un modello, certe immagini di splendore differenti.

Ma questa idea di splendore non è ancora materiale? Mettere in Dio il suo contrario non è obbligarlo a moltiplicarsi, a esprimersi in forme differenti, anche se gerarchiche?

Certamente, per questa domanda, non vi è altra risposta che quella data dal cristianesimo, che l'evangelista Giovanni esprime così: *Dio è amore*. Il che vuol dire che la perfezione ultima racchiude un'aspirazione di Dio a comunicarsi e che, forse, *egli è comunicandosi necessariamente a se stesso*.

È questa aspirazione contenuta nel bene che noi chiamiamo *amore* nel senso più pieno e difficilissimo di questo termine costituito.

L'unica giustificazione del mondo è l'idea, presente in Dio dall'eternità, di creare esseri capaci di essere amati da lui e di amarlo per via di conseguenza, senza che questo amore che hanno per lui cessi di essere preceduto e avvolto dal suo Amore.

Questo equivale a dire che il cosmo e tutta la sua lussuosa produzione è inutile, se non ha come scopo di permettere l'emergenza di esseri liberi, capaci di imitare Dio nella sua perfezione, cioè di amare ed essere amati (gli eroi, i saggi, i santi).

La moderna cibernetica permette di dare a questo concetto un senso nuovo, che unisce il caso e la libertà, secondo un voto profondo al nostro tempo.

Gli uni non vedono che il caso e la necessità; gli altri non vedono che la libertà, l'ordine o la provvidenza: bisogna metterli d'accordo. E appunto le macchine cibernetiche ci permettono di comprendere come que-

sto accordo può essere fatto in un modo più preciso di quanto potessimo immaginare quando queste macchine non esistevano.

Una macchina cibernetica può essere *programmata* in modo che moltiplichi i casi e, tuttavia, scelga quello che le permetterà di progredire; la quantità dei casi è perciò come una qualità allo stato possibile.

Si può dunque fabbricare una macchina il cui programma sarebbe di progredire sempre. E può essere che le macchine che saranno presto utilizzate nella scuola per insegnare le lingue vive siano di questo genere. Esse permetteranno al bambino un progresso nella conoscenza del tedesco soltanto se tutte le regole precedenti e tutto il vocabolario precedente saranno stati codificati.

Può essere che l'evoluzione sia regolata da un meccanismo controaleatorio dello stesso genere, che abbia come legge di aprire la via (dopo molti fallimenti, molti punti morti, degenerazioni e ipertelie) a un « piccolo resto » qualitativo.

Siamo indotti a pensare che, come dice Giovanni, « quello che saremo non si è ancora manifestato ».

Ai nostri giorni, invece di studiare il presente partendo dal passato, si comincia a chiarire il presente partendo dall'avvenire, conosciuto secondo i calcoli della probabilità.

Il pensiero riceve una dimensione prospettiva, proiettantesi nell'avvenire, e non solo retrospettiva. È una razionalizzazione dell'atteggiamento profetico.

Conviene però andare più avanti e dire che il pensiero umano, alla fine del secondo millennio dell'era

cristiana, non dev'essere solo prospettivo, ma anche escatologico.

Esso deve tener presente che la vera spiegazione dell'essere e del tempo ci è data solo dal *termine finale* nei due sensi della parola « finale »; e, secondo la sua meravigliosa ambiguità, *fine* vuol dire allo stesso tempo il *termine* e lo *scopo*, il compimento e la ragione di essere. Questa era, d'altra parte, l'idea dei primi pensatori greci e in particolare di Aristotele per il quale la vera causa, la causa delle cause era la « causa finale ».

Questo pensiero di Aristotele, che riassume la speculazione precedente, è rimasto al fondo di tutte le speculazioni sulla storia della salvezza fra i cristiani, poiché, per il pensiero cristiano (che sviluppa su questo punto il pensiero giudaico), l'ultimo giorno giudicherà i giorni, e il tempo non è ciclico, ma va verso la sua fine.

E, in questo senso, è *già* finito, benché nessuno abbia preso piena coscienza della sua ragione di essere, che sarà data « nel giorno del giudizio ».

Questo termine *giudizio* ha una profonda ambivalenza, poiché significa allo stesso tempo l'atto del pensiero e l'azione della giustizia. Questo pensiero (cristiano e greco) anima anche in modo laico e spesso antireligioso le speculazioni dei moderni sul progresso, sull'evoluzione e sulla dialettica. Si suppone sempre che il divenire avanzi verso un momento finale, che sarà un momento più pieno di perfezionamento, di compimento e di giustizia. Dalle origini greche fino a Karl Marx e a Mao, il pensiero umano, orientato verso lo stato finale, è profetico; diciamo di più: è escatologico.

Quello che era vero « da tutti i tempi », è ancor più vero alla fine di questo secondo millennio.

Perché? Perché siamo arrivati a un momento della storia nel quale una convergenza di segni indica che l'umanità pensante va verso un cambiamento assai vicino. Non già che siamo fatalmente alla « fine dei tempi », ma alla *fine d'un tempo*, alla fine d'un'« era ».

Il cambiamento che si prepara è ambivalente. Può essere un cambiamento di degradazione, ma non si può impedirsi di concepirlo ugualmente come un cambiamento di crescita, se non per l'intera specie umana, almeno per un *piccolo resto* di questa specie, per una « testa cercante », capace di agire come lievito.

Così l'uomo e l'umanità vanno verso un termine che non è ancora raggiunto e che darà loro un compimento. Bisogna concludere che l'esperienza che abbiamo sull'*essere* e insieme sull'*uomo* è un'esperienza della « non-perfezione ». In sostanza, l'uomo, come dicono certi antropologi, è un animale *neotenico*. È nato prima di aver raggiunto il suo pieno sviluppo; è uscito dal seno materno quando non era ancora pienamente formato, come un embrione che non si sarebbe sviluppato pienamente, come un bambino nato prima del tempo. L'uomo è un animale che, a differenza dei grandi primati, nasce incompiuto. E per questo, d'altra parte, egli ha bisogno d'un'educazione, d'una « madre », come direbbe Goethe.

Ma questa incompiutezza dell'essere pensante, scandalo biologico, è molto più intima, nucleare, ontologica di quanto si dica, come dimostra la differenza sostanziale che esiste fra la conoscenza e l'azione.

Con la *conoscenza*, come abbiamo notato, il pensiero trasforma il cosmo esteriore e anche il mondo interiore in una *rappresentazione*. A rigore, questo mondo potrebbe essere la proiezione, la produzione dell'io più intimo. Abbiamo visto che, spesso, certi pensatori, rigettando il pregiudizio volgare, annunziano che le cose sono pensieri, che il cosmo, in qualche modo, è parte di noi, in sostanza che il macrocosmo è un caso particolare del microcosmo, vale a dire che la realtà è essenzialmente *noetica*. Ed essa diviene *poetica* se noi lavoriamo sui nostri pensieri per ricomporli secondo la nostra libertà creatrice.

Benché l'atteggiamento idealista non possa essere spinto al limite senza assurdità, è necessario riconoscere che esso contiene una verità profonda: col pensiero io porto il cosmo, che mi porta a sua volta.

Ma questo cosmo non esiste per l'azione creatrice del mio pensiero, come il faro che illumina la strada non produce l'automobile che porta questo faro.

Il pensiero suppone fuori di sé qualcosa che non è il pensiero stesso, suppone quel mondo « esteriore » dal quale dipende. Lascia fuori di sé tutto quello che lo contraddice, come l'incapacità di raggiungere l'avvenire, l'incertezza del domani, l'insuccesso, la sofferenza e, all'ultimo limite, la scomparsa. Questo elemento residuale che il pensiero non può assimilare ha colpito i pessimisti.

Col pensiero, io sono tutto, e l'universo è una parte di questo tutto. Al contrario, con l'azione, io sono un'infima parte di questo tutto. Vi è un divorzio cruciale, crocifiggente tra quello che io penso e quello che io posso. *Penso tutto e non posso quasi nulla.*

Di qui provengono gli sforzi dell'umanità per colmare questa sproporzione, di cui la tecnica uscita dalla scienza è il più notevole. Di qui anche il mito, presente nel pensiero moderno, che tende a lasciar credere che, con la politica e la tecnica, l'uomo possa divenire padrone della natura.

Questo divorzio tra il pensiero e l'azione, questa superiorità infinita del pensiero rispetto all'azione, questo ritardo infinito dell'azione rispetto al pensiero che noi cerchiamo di colmare e che non può essere colmato anche supponendo una scienza perfetta, ci porta a un modo di vedere diverso da quelli che sono generalmente proposti e che sono effimeri.

Lo *stato* nel quale vediamo l'umanità e che giudichiamo stabile, definitivo e costitutivo, non sarebbe forse una tappa e una *fase* che annunzia, per un avvenire del quale non possiamo fissare la data, una metamorfosi dell'essere che noi siamo?

Questa metamorfosi può essere definita nel modo seguente: poiché abbiamo detto che la costituzione del nostro essere attuale manifesta una sproporzione incomprensibile tra il pensiero e l'azione, è inevitabile immaginare che questa sproporzione possa essere colmata e che l'azione, fin qui limitata e contratta, possa raggiungere il pensiero.

In realtà, l'attesa d'un accordo del pensiero con l'essere totale corrisponde all'atteggiamento religioso chiamato « la speranza ». A differenza della scienza, delle arti e di tutte le tecniche, le religioni si presentano come preadattamenti: annunziano uno stato futuro nel quale l'imperfezione attuale sarà colmata.

Se è così, come definire la fase attuale e come con-

cepire anticipatamente la fase futura? Quale atteggiamento dobbiamo assumere in questo ambiente che chiamiamo « il mondo » e nel divenire del tempo che non è che una parte preparatoria e probatoria?

Supponiamo che l'embrione che riposa nel seno d'una donna sia dotato di pensiero. Questo essere incompiuto comprenderebbe se stesso, poiché forma un organismo che vive in una fase di progresso e di maturazione. E dunque, io sostengo che questo embrione si comprenderebbe come un tutto situato in un altro tutto e che potrebbe avere una visione del rapporto del suo essere con l'Essere. Ma, nello stesso tempo in cui questo feto filosofico comprenderebbe così se stesso, si meraviglierebbe della sua posizione, della sua imperfezione. Si chiederebbe che cosa significhi lo sviluppo di quegli organi che non hanno nessuna utilità presente, perché, nutrito del sangue materno, prigioniero in una capsula cosmonautica, egli non ha nessun bisogno dei polmoni e delle membra e gli basta il cervello e il cuore.

Se fosse un pensatore più profondo, concluderebbe che è destinato a un altro genere di esistenza nel quale gli organi finora privi di significato avranno finalmente la loro pienezza. Comprenderebbe che il suo stato presente è provvisorio, che è un preadattamento a uno stato finale che non gli è ancora dato; e avrebbe immediatamente l'idea di essere in una *fase*, e non in uno *stato*.

Chi ci dice che noi non siamo nel seno del cosmo come quell'embrione e in uno stato *im-perfetto*, non

pienamente sviluppato, non pienamente proiettati nel mondo reale...: non ancora veramente *nati*?

Tale è l'idea che ha ispirato molte filosofie mistiche. Tale è senza dubbio l'idea, più o meno virtuale, di tutti gli uomini, con questa differenza: che gli uni proiettano questa vita futura in un senso puramente orizzontale e la immaginano in quell'ambiente illusorio dell'« avvenire eterno », mentre gli altri, senza negare il senso orizzontale dell'avvenire, pensano che il compimento dell'essere non può avvenire nel tempo, ma suppone un'attualizzazione fuori del tempo.

Come concepire questa nuova fase del nostro essere? Nulla è più importante della domanda che ci rivolgiamo al termine di questa *Monadologia*.

Infatti se la scienza, supponendola perfetta, può arrivare a darci un'immagine esatta del *cosmo*, del *bios* e anche della *psiche*, mai ci potrà informare circa lo stato finale del nostro essere, su quello che la gente chiama il nostro « destino ». E tuttavia, in quanto uomini, nessuna cosa può interessarci maggiormente che sapere di dove veniamo e dove andiamo. È paradossale pensare che, nei bilanci delle nazioni, si spendono somme folli per conoscere il meccanismo dell'universo, per preparare armi che permetterebbero di distruggere la specie umana in un istante, mentre non si spende nulla per promuovere le ricerche concernenti il vero avvenire eterno dell'uomo.

Cerchiamo di dare qualche abbozzo di quella *escatologia* e di quell'*etica* che hanno sempre costituito la

molla della ricerca della verità in quanto questa verità concerne l'avvenire dell'uomo.

Partiremo dall'idea che esistono tre piani, tre livelli, tre vite nell'esperienza umana.

Si può vivere in un modo corporale, materiale e, per così dire, somatico e cosmico. Si può vivere in un modo psichico, cioè esercitando l'intelligenza, la riflessione e tutte le facoltà che un tempo erano riassunte nel termine vago « anima ». Si può vivere, infine, secondo lo spirito (*pneuma*), cioè una vita spirituale, superiore, « mistica », come fanno, per esempio, i creatori nell'arte, nell'invenzione, nella poesia, nella spiritualità. Partiremo da questa ipotesi sui tre livelli dell'esperienza umana.

Ci chiederemo quale sia il rapporto di queste tre vite; e ci proporremo l'ipotesi che la vita mediana, quella psichica, sia una vita provvisoria.

Le ricerche moderne della psicoanalisi sono interessanti da questo punto di vista. Infatti i filosofi e gli psicologi che hanno esplorato l'« inconscio », hanno sempre supposto che vi sia un'azione della zona somatica sulla zona psichica, azione che, nella maggior parte dei casi, non cade sotto l'influenza della coscienza e richiede un'esplorazione di tipo indiretto. Tale è l'idea del metodo psicoanalitico.

Si potrebbe dire che, simmetricamente alla psicoanalisi, la metapsichica e la psicologia paranormale dovrebbero studiare l'influenza della zona superiore del nostro essere, che io chiamo « pneumatica », sulla zona mediana. Ma per l'ordinario della vita noi viviamo nella zona intermedia, che è quella della riflessione, della scienza e della coscienza. Tale è la vita occupata dal

pensiero e dai progetti, in particolare dal progetto di edificare per l'avvenire una città umana nella quale fiorirà il pensiero.

Quando ci limitiamo a vivere questa vita mediana, allora tutto quello che le religioni ci presentano circa la vita superiore ci pare immaginario e mitico.

È possibile concepire come si presenterebbe un'altra struttura del nostro essere.

Basterebbe ammettere, con san Paolo, che la vita presente, la quale ci occupa interamente ed è una vita « psichica », è in realtà mediana e mediatrice: vita provvisoria e non sintesi definitiva. Di qui, la sua ambivalenza, le sue oscillazioni fra due poli opposti e inaccessibili, dei quali uno potrebbe essere chiamato il *corpo* e l'altro lo *spirito*.

Da questo punto di vista, la vera struttura del nostro essere sarebbe quella in cui si riunissero in noi il nostro elemento corporale e il nostro elemento eterno, cioè il *soma* e il *pneuma*. Allora la zona intermedia dell'anima e della riflessione sarebbe, in qualche modo, abolita o sublimata nella zona superiore. Essa avrebbe servito solo come impalcatura prima del cambiamento definitivo, che sarebbe quello in cui il corpo e lo spirito si unirebbero senza « anima » né pensiero riflessivo. Solo allora lo spirito potrebbe finalmente essere padrone e possessore della natura e di sé; e la separazione crudele del pensiero e dell'azione sarebbe superata.

Si potrebbe così costituire una vera comunità degli esseri, cioè un'unione del *cosmo* e della *polis*, di cui le nostre società attuali non sono mai altro che i pro-dromi o gli abbozzi. Infatti in quello stato futuro nel quale *cosmo* e *pneuma* sarebbero uniti, gli uomini,

invece di essere esteriori gli uni agli altri (e più portati all'odio che all'amore), sarebbero interiori gli uni agli altri e formerebbero una vera città.

Crediamo volentieri che questo modo di vedere, che a molti parrà mitico, esiste nel più profondo dell'umanità e che è un *archetipo* preesistente, in qualche modo, alle filosofie e alle religioni. Forse è pensato più o meno da ogni uomo, chiunque egli sia, dagli « atei » come dai credenti. Gli uni e gli altri non possono perseverare nell'essere senza la speranza d'una ricostituzione totale dell'essere nella quale la materia e lo spirito siano finalmente uniti.

Cerchiamo ora di definire come si presenterebbe, in questa ipotesi, la relazione dell'eternità col tempo.

Approfondendo questa relazione, siamo stati portati a concludere che quello che noi chiamiamo « il tempo » scorre, si spiega, scandisce e manifesta un elemento atemporale che abbiamo chiamato *un punto indivisibile*. Questo punto condensa, esprime, annunzia senza dubbio lo stato finale del nostro essere. E il lavoro della volontà umana consiste in uno sforzo per fare oscuramente coincidere il tempo nel quale passiamo con quel punto indivisibile.

Questa eternità di noi stessi è sempre presente in noi sia confusamente e virtualmente sotto ombre e parabole, sia per folgorazioni improvvise.

Si tratta di unire nella vita la parte *cosmizzata* di noi (il corpo) alla parte pneumatica e divina di noi stessi (lo spirito). La fase mediana e riflessiva (l'anima) nella quale agisce la volontà che assorbe la nostra so-

stanza distesa nel tempo, è una tappa verso una fase futura che non è ancora data: « *Quello che saremo non si è ancora manifestato* ».

Ma consideriamo per un'ultima volta la fase presente della storia umana. Riassumiamoci, eleviamoci, e quindi diciamo:

Vi sono nel tempo due direzioni: una che è, per così dire, verticale e per la quale ogni istante è legato all'istante eterno; l'altra che è, per così dire, orizzontale e che « avanza » per costituire la diacronia, *la storia*.

Lo spirito umano tende a confondere queste due direzioni nel concetto ibrido d'un momento storico finale nel quale il tempo si arresterebbe e interverrebbe un'eternità temporale. È l'illusione dell'« Impero » d'un tempo e, ai nostri giorni, quella d'una nuova società ideale, armoniosa e stabile per sempre, che è all'orizzonte del pensiero di tipo marxista.

Quello che costringerà i pensatori e i politici ad affrontare il problema sotto un'altra forma, è che tutto avviene come se ci avvicinassimo a un'era finale, che non sarà quella d'un compimento della storia, ma piuttosto d'una *trasmutazione*. La « ipertesi » che abbiamo sempre supposta in questa *Monadologia* è che ci stiamo avvicinando a un tempo *integrante*. Le linee e gli assi del tempo, a nostro modo di vedere, non continuano né si dissipano, ma si concentrano come le stecche d'un ombrello per giungere infine al momento d'una mutazione, a una *soglia*.

Secondo molti segni convergenti e complementari, pare che l'umanità si prepari a una nuova tappa. Dopo la tappa dell'*homo sapiens* verrebbe la tappa dell'*homo spiritualis*. Così, al *pensiero* sarebbero occorsi tre

miliardi di anni per emergere dalla *vita*, poi avrebbe impiegato alcuni milioni di anni per costituire un'*informazione* sufficiente, una scienza e, allo stesso tempo, un'arte, *una tecnica*, che gli permettesse di dominare la materia e la vita. Ci avviciniamo alla fine di questa seconda tappa d'informazione. Si profila l'immagine d'una terza fase, d'un'emergenza ultrascientifica e ultratecnica. E se l'umanità oltrepassa questa soglia (più difficile da superare che la prima soglia), lo *spirituale* potrebbe essere raggiunto.

Nel nostro tempo vediamo comparire segni d'una prossima trasmutazione, d'un'emergenza. E questa soglia dovrà necessariamente essere oltrepassata, pena la morte della specie umana. Quello che ci è sconosciuto è l'intervallo di tempo che separa l'umanità attuale dal superamento di quella soglia.

Quello che ignoriamo ugualmente è la capacità che l'umanità ha di oltrepassare quella soglia. Gli uni sono spaventati dall'approssimarsi d'un limite; gli altri confidano che una spinta inventiva imprevedibile (come è avvenuto spesso e anche recentemente) colmerà la differenza fra il potere umano e le necessità.

Per riprendere l'esempio dell'allunaggio, abbiamo visto comparire la possibilità d'un'evasione fuori « della terra ».

Se, fino all'allunaggio, certi terrestri avveduti, come Pascal, avevano immaginato la loro situazione aleatoria, l'umanità planetaria non aveva potuto *vedersi*. *L'uomo lunare* permetterà all'*uomo planetario* di essere. Dalla luna, senza l'interposizione d'un'atmosfera, sarà visibile il « cielo ». Si potrebbero trovare altri esempi che annunziano una nuova era della conoscen-

za come anche l'organizzazione dei popoli della terra. E la speranza è un dovere anche in mezzo alla disperazione.

Per questo possiamo dire che si avvicina il tempo in cui la filosofia potrà *finalmente* prendere il volo.

Non solo le *esistenze* sono minacciate dal progresso delle tecniche, ma anche le stesse *essenze*. Nel giusto desiderio di purificare le essenze da quello che era il loro rivestimento, il loro veicolo, la loro espressione accidentale, si è arrivati, alla fine del secondo millennio, a mettere in dubbio la stessa essenza degli esseri. Così per la ragione, per la natura, per l'educazione, per la sessualità, per la società, abbiamo visto contestata l'essenza di tutte queste *invarianti*. È stata concepita l'immagine d'una società nella quale ciò che un tempo era *natura*, invariabile, sarebbe ormai imposto dalla *cultura*, nella quale i *valori* sarebbero stabiliti dalla *libertà*.

Ma sarà pur necessario che la filosofia *sia*, cioè che ritrovi quello che è sempre stata: lo studio di quello che è permanente, dell'« Essere in quanto Essere ».

Quando la scienza avrà compiuto la sua opera e saranno state fatte tutte le esperienze; quando ci si avvicinerà all'abolizione dell'oggetto da parte delle tecniche e della conoscenza, allora i tempi saranno favorevoli alla vera filosofia, cioè a una sintesi finale. Si può pensare che, finora, le filosofie siano state sintesi premature.

Abbiamo detto che la filosofia passa attraverso tre fasi: la *natura*, lo *spirito* e l'*esistenza*. Dopo aver cercato di prolungare le scienze, come se fosse una scienza superiore, la filosofia s'è esercitata a scoprire l'atto dello spirito e a vedere nella natura delle cose un prodotto del pensiero. Infine essa si è rivolta all'*esistenza* e ha cercato di definire l'Essere mediante la relazione, in particolare mediante la relazione con la storia e con la società. Questi tre punti di vista sono insufficienti, poiché l'Essere che la filosofia cerca non è né la natura, né lo spirito, né la relazione; ma era necessario averli percorsi ed esauriti tutti e tre, come tre fasi antecedenti, per avere una nozione purificata e completa dell'Essere. Per questo la trasmutazione dell'umanità che si prepara non potrà avvenire senza un rinnovamento della filosofia.

Non possiamo sapere quello che sarà questa filosofia di domani. Ma che il vero progresso sia il progresso verso la qualità e non verso la quantità; che l'evoluzione abbia lo scopo di preservare e promuovere un *piccolo resto* qualitativo intorno al quale tutto si ricostituisce; che, infine, l'evoluzione lavori per la vittoria non di quello che è più probabile e più omogeneo, bensì di quello che è più improbabile, come si vide al momento della comparsa del pensiero, è quanto ci pare derivare da una visione *profonda* su quello che è avvenuto fin qui. Così che la conclusione di questa proiezione nel futuro è una conclusione di speranza. Questa speranza non è fondata su un sentimento, ma su una legge la quale vuole che le trasmutazioni maggiori avvengano nella direzione del meglio e riguardino la qualità pura.

È l'*anástasis*.

BREVE TRATTATO  
DI FENOMENOLOGIA MISTICA

Non mi propongo di studiare le visioni mistiche dal punto di vista della teologia o della criteriologia cattoliche, ma desidero considerare le esperienze come « fenomeni » nel senso di Husserl, cioè come dati psichici dei quali l'intelligenza può cercare non solo le condizioni e la causa, ma anche il senso e il significato. « È compito della filosofia comprendere tutto, anche la religione ».

I fenomeni mistici hanno come prima caratteristica di apparire come aberranti, accidentali, anormali, patologici e deliranti. Questo si manifestava già al tempo in cui Socrate parlava del suo « demone » e Platone cercava di riabilitare l'esperienza mistica nel *Convito* o nel *Fedro*. Ritroveremo questa diffidenza nelle tradizioni religiose più lontane, comprese quella buddista e quella confuciana. E anche nel giudaismo e nel cristianesimo vi fu sempre, da parte dei sacerdoti, un atteggiamento di diffidenza nei riguardi dei « profeti ». Questo atteggiamento critico s'è accentuato e fortificato ai nostri giorni coi progressi delle « scienze umane » e particolarmente della psicoanalisi.

Posso dire che, attirato da sempre a un esame dei mistici, ho sempre preferito lo studio e i consigli dei rari pensatori « aperti » che si sono sforzati di situare l'esperienza mistica nella sfera dell'esperienza totale, che hanno posto la « fenomenologia mistica » nella

« pneumatologia » e questa nell'ontologia. A dire il vero, per non parlare di Platone che si impose per primo questo sforzo, ho trovato su questa strada accidentata solo due maestri molto lontani fra loro nella storia: Plotino nel secolo quarto e Bergson nel ventesimo. Essi furono i miei due ermenenti. Infatti, sia per l'uno che per l'altro, il fenomeno mistico era, benché singolare e forse appunto perché tale, al centro della sintesi totale.

Mi propongo di riassumere in poche proposizioni i principi metodologici che, a mio modo di vedere, dovrebbero illuminare non gli studi attuali, che sono ancora pieni di oscurità, ma la « fenomenologia mistica » dei tempi avvenire.

La mia prima osservazione si riferirà all'ambiguità dei fenomeni mistici.

Di fronte a questi fenomeni, gli spiriti critici, i teologi che sono loro favorevoli, esitano fra due tipi di spiegazione: uno, se si usa il linguaggio scolastico, è una spiegazione da parte della « materia », mentre l'altro prende in esame la causa formale e la causa finale. Questa esitazione, che esisteva già al tempo di Platone e di Plotino, è stata portata all'estremo ai nostri giorni. Nel nostro tempo è prevalente la spiegazione di tipo « materialista », che è comune nella prospettiva marxofreudiana e che consiste nel vedere nelle cose superiori una promozione delle cose inferiori. Al contrario, la spiegazione detta « spiritualista » tende a considerare l'inferiore come un'immagine o una degradazione del superiore.

Si impone più che mai il problema di sapere se il

fenomeno mistico è normale o anormale, se deriva dalla malattia o dal privilegio. È una domanda che si rivolgeva già Virgilio nell'episodio di Niso ed Eurialo, ove fa dire a Niso: « Sono gli dèi che mi danno quest'ardore o ciascuno si fa un dio del suo desiderio? ». E Baudelaire: « Vieni dal cielo profondo o esci dall'abisso? ».

Questo problema capitale e difficile si traduce così: vi sono casi in cui uno stato d'ordine inferiore può concorrere alla manifestazione d'uno stato d'ordine superiore? Lo stato *patologico* può avere un valore *noologico*? Notiamo che questo problema che si pone nella mistica interviene anche quando è necessario spiegare molte creazioni artistiche. Chopin, Schumann, Schubert erano fisiologicamente malati, come molti grandi artisti. Ma in quale misura la « malattia » concorse alla manifestazione del genio? Questo problema è al centro della psicoanalisi, e io non credo che Freud l'abbia davvero risolto.

Se divido lo spirito umano in tre stadi, secondo l'idea di san Paolo e di molti filosofi antichi e moderni, e se chiamo questi tre stadi il livello somatico, il livello psichico e mediano e il livello pneumatico, la psicoanalisi freudiana considera lo stadio superiore come una sublimazione, una proiezione o un'alienazione dello stadio più basso. Il super-io freudiano non è un vero super-io, bensì una metamorfosi del « sotto-io ».

Ma l'ipotesi che io proporrei per tradurre, senza deformati con un principio preliminare, la complessità e il valore della fenomenologia mistica, potrebbe essere

espressa così: è come se, in certi soggetti privilegiati, i fenomeni della zona più bassa, che potrebbero essere chiamati subnormali, fossero la causa occasionale dei fenomeni più elevati e che potrebbero essere chiamati supernormali, come se la malattia, l'allucinazione e il delirio dessero a questi soggetti l'accesso a uno stato superiore dell'intelligenza, della volontà e dell'amore, come se certe deficienze fossero una chiave capace di aprire la « camera del tesoro ».

Un botanico mi diceva: « La vostra ipotesi mi fa pensare al modo con cui certi botanici considerano il fiore, dicendo che è una foglia affamata. La foglia dev'essere decomposta e come strangolata per divenire fiore; e questo potrebbe essere preso per una malattia del biancospino? Questa patologia farebbe accedere la natura vegetale all'improbabilità d'una promozione furtiva, instabile, meravigliosa, strana verso il colore e il profumo ».

Cheché ne sia di questo particolare, si è osservato spesso che, in tutti i campi (anche nella vita spirituale nella quale si vedono « conversioni »), ogni passaggio da un gradino inferiore a un gradino superiore esige uno squilibrio, una estenuazione delle funzioni precedenti, che vengono scompigliate. Tutto deve morire per rinascere.

Ma, con questa ambiguità, il mistico pone il problema. Egli sconcerta l'ambiente culturale e religioso nel quale si muove; è un essere inassimilabile, che è sospettato dalle autorità di controllo. Deve rispondere a un'inquisizione, prendendo questo termine nel suo senso più proprio: una ricerca d'autenticità che si propone di smontare le imposture e le contraffazioni.

Questa inquisizione riveste forme diverse secondo le civiltà. Nel Medioevo si trattava d'una inquisizione clericale della quale abbiamo esempi famosi come il processo di Giovanna d'Arco. Ai nostri giorni v'è un'inquisizione scientifica. Il mistico, oggi, deve giustificarsi davanti all'autorità medica e psichiatrica. Non è più applicato nei suoi riguardi un questionario e non gli sono più inflitti supplizi, ma il bavaglio e il silenzio.

Queste due inquisizioni sono rispettabili, poiché il fenomeno turba l'equilibrio dell'ambiente sociale ed è difficile da discernere per la rassomiglianza che la visione presenta con gli stati patologici della coscienza. Il problema è comprendere come certi mistici siano degli anormali che popolano i ricoveri, assai poco diversi dal punto di vista del medico, mentre altri mistici sono dei supernormali e stanno alla radice delle maggiori realizzazioni umane nel campo religioso, filosofico e politico.

È necessario aggiungere che questa ambiguità del fenomeno, così visibile agli sguardi, non sfugge alla coscienza del vero mistico. Attraverso le confidenze di Teresa d'Avila e le autocritiche di Giovanni della Croce, sappiamo che il mistico non si fida assolutamente delle luci che crede di aver ricevute, che cerca di assimilarle, di interiorizzarle e di superarle.

Vorrei proporre una seconda osservazione, più importante, che è insieme metodologica e ontologica. Prendo parecchie di queste osservazioni da quel profondo filosofo del misticismo che è Görres. I vari volumi della sua opera sulla mistica divina, naturale e diabolica sono un'opera anticipatrice.

Certamente i dati che Görres utilizzava all'inizio

del secolo diciannovesimo dovrebbero essere sottoposti a critica; ma io mi atterrò all'interpretazione dei fenomeni, che riassumo schematicamente.

Consideriamo le facoltà naturali mediante le quali entriamo in rapporto con « il mondo ». Siamo soggetti che sono in relazione con l'oggetto teorico e cosmico per conoscerlo e per trasformarlo. Siamo soggetti che sono incessantemente in rapporto con altri soggetti e formano con essi le diverse società umane, e forse, siamo in rapporto con esseri extracosmici, siano essi numerosi o siano unici.

Diciamo, per semplificare, che abbiamo percezioni che si possono riportare alla facoltà intellettuale, comunicazioni che possono essere interpretate come forme di amicizia o d'amore, e attività trasformatrici che rapportiamo sommariamente alla nostra volontà. Ora queste « facoltà », per designarle con un nome banale, sono suscettibili d'un duplice uso e possono esistere a un duplice livello. Tale è l'idea fondamentale delle ricerche di Görres sulla mistica.

Consideriamo, per esempio, la facoltà percettiva e, per prenderla al livello del sensibile, chiamiamola la vista. Il linguaggio ci offre due parole, distinguendo vista e visione, e suppone, come la maggior parte degli uomini in tutte le culture, che, quando guardiamo l'oggetto che è davanti a noi, tutti, a dispetto delle differenze di prospettiva, vediamo lo stesso oggetto e possiamo confrontare le immagini che ne ricaviamo. Nel caso in cui la vista cede alla visione, un soggetto vede o crede di vedere quello che l'altro non percepisce. È una funzione anormale che il vicino definisce delirio.

Al contrario, il « visionario » ha l'impressione (vera o falsa) che l'oggetto della sua visione sia più reale

della percezione. Questo oggetto gli dà emozioni, impressioni che è difficile esprimere con parole; la visione è caratterizzata da un'estrema intensità, da una sensazione straordinaria di presenza. In certi casi questa visione è chiamata « chiaroveggenza » e il « visionario » crede di avere un'informazione superiore in quello che concerne le cose che sono nascoste sia nel presente, sia, talvolta, nel futuro. Egli è indovino, profeta, annunziatore.

Si potrebbe fare la stessa osservazione per i suoni. L'udito ordinario percepisce suoni ordinari; l'udito paranormale percepisce quello che noi chiamiamo « voci ». La stessa differenza esiste anche per gli altri sensi, sebbene sia meno frequente. Per esempio, certuni percepiscono profumi e odori là dove la gente normale non sente nulla. Tale è, per il soggetto, il duplice modo di percepire l'oggetto.

Esaminiamo il duplice modo con cui un soggetto può comunicare con un altro soggetto.

Il modo normale di comunicare consiste nell'utilizzare i segni del linguaggio, i gesti del corpo. Così si formano le comunità. Certuni credono all'esistenza di comunicazioni senza linguaggio, « telepatiche ». Certe persone sono avvertite della morte di uno dei loro a migliaia di chilometri di distanza. Vi è un grande numero di fatti registrati negli annali delle « Sociétés de recherche psychique ». Bergson ha scritto uno studio molto notevole su questi fenomeni che attiravano la sua attenzione; ne hanno pure trattato William James e Gabriel Marcel.

Esiste, infine, un'azione del soggetto sull'oggetto. È

il fatto normale dell'azione umana che sposta gli oggetti e li trasforma. Il modo di quest'azione differenzia gli esseri viventi: essa manifesta la superiorità dell'*homo faber* nei confronti degli animali. Ma, anche qui, troviamo due modi.

Certi esseri sembrano dotati di facoltà paranormali nella loro azione sulle cose o sul loro stesso corpo. Si comincia a studiare questo genere d'azione con procedimenti scientifici. Basti, qui, citare i lavori del gesuita Herbert Thurston sui *Fenomeni fisici del misticismo*<sup>1</sup>, quelli di Olivier Le Roy sugli uomini-salamandra e molti altri studi pubblicati dalla *Revue métapsychique*. A questo modo d'azione bisogna riportare i fenomeni di levitazione e di telecinèsi, che cominciano a essere studiati in modo positivo. Si osserva un soggetto che sposta un oggetto che non tocca in nessun modo.

Avviene dunque come se certi esseri anormali, cioè subnormali o supernormali (certamente l'uno e l'altro insieme), ottenessero un secondo uso del loro corpo e del loro psichismo, accedendo, con quest'uso, a un contatto « surreale » col reale.

Osserviamo di passaggio che questo potere non è troppo diverso dalla facoltà poetica studiata così spesso da Platone fino a Paul Valéry. L'intuizione poetica (e, forse, ogni fenomeno d'invenzione) si riconduce a un tuffo paranormale in uno strato del reale che non è accessibile all'intelligenza e all'esperienza ordinarie. Non è un caso che i filosofi come Platone e Plotino e, ai nostri giorni, William James e Bergson siano stati allo stesso tempo filosofi dell'intuizione e fenomenologi del misticismo.

<sup>1</sup> Edizioni Paoline, Roma 1956.

Fin qui ho trattato dei fenomeni mistici in un modo statico.

È necessario accedere ora a una dimensione forse più profonda: quella del dinamismo, dell'evoluzione. Mi propongo di considerare i fenomeni mistici da un punto di vista dialettico situandoli nel divenire totale dell'essere vivente. Sarà un nuovo modo, forse più adeguato, di riporre questa parte dell'esperienza nel Tutto. Mi limito a presentare alcuni punti di vista schematici che possono orientare ricerche future. Riassumerò questa terza parte di osservazioni in una formula: la vita mistica è una mutazione. I mistici sono dei mutanti, cioè tipi d'umanità che sono in vantaggio sugli altri, perché prefigurano l'umanità dell'avvenire temporale-eterno.

È chiaro che non penso ai mistici comuni (e meno ancora ai mistici malati o degenerati), bensì ai supermistici, a coloro che chiamo talvolta i grandi mistici. Bergson li chiamava i « mistici completi ». Sappiamo che egli li vedeva principalmente nel cattolicesimo, come se vi fosse un'affinità fra la religione chiamata cattolica e il misticismo nella sua pienezza.

I mistici sono, da questo punto di vista (che era quello di Görres), dei preadattati. Essi rappresentano, come campioni eccezionali, l'umanità del futuro, almeno se questa intende arrivare fino alla loro esperienza e parteciparvi in qualche modo.

Ritroviamo qui la stessa difficoltà: come spiegare che questi mutanti preadattati, questi precursori più evoluti appaiano spesso sotto la forma di deliranti, di malati, di « mortificati » e di asceti, cioè come anormali e regressivi, come sarebbero i folli, i bambini e gli arretrati?

Il progresso del mistico ha come condizione una regressione (è il paradosso del Vangelo: colui che perde la vita, la trova).

H. Larcher ha scritto: « *Questo pellegrinaggio alle sorgenti non è un regresso, perché non è la vita che retrocede; esso progredisce come le altre vite, ma accoppiando al suo ciclo normale un secondo ciclo che progredisce in senso inverso e che si sovrappone al primo per imprimergli una tensione generatrice di energia. D'un arciere si dice che eseguisce un atto regressivo quando tira indietro la corda, pur spingendo avanti il legno, per procurare alla freccia l'energia necessaria per la propulsione. Ebbene, allo stesso modo, l'apparente indietreggiamento causato allo sviluppo della vita normale dalla mortificazione ascetica procura alla vita mistica le energie di cui ha bisogno. Dalla differenza fra la corrente normale della probabilità e la controcorrente ascetica dell'improbabilità sorgono le risorse necessarie alla fioritura dei grandi fenomeni paranormali della vita mistica* ».

Se pensiamo ai voti religiosi di povertà, castità e ubbidienza, non possiamo non considerarli come regressi, poiché la povertà distacca dalla vita economica e dal godimento, la castità è un regresso in rapporto alle tendenze più vitali e l'ubbidienza fa di noi degli schiavi. Ora, le tre rinunzie che riconducono l'essere adulto allo stato dell'infanzia permettono all'asceta un progresso spirituale che lo aiuta a fare quello che gli altri non fanno. E quando questo regresso raggiunge certe zone ultime della coscienza, vediamo che si verifica lo stesso fenomeno.

I fenomeni paranormali del misticismo sono ritorni allo stato del feto. Per esempio, l'inedia presentata da certi stigmatizzati interiorizza le sorgenti del sangue e procura talvolta stati poetici e visionari (così in Katharina Emmerick). La levitazione (in san Giuseppe da Copertino) fa fluttuare il corpo nell'aria come il feto, cosa che fa pensare alla situazione dei cosmonauti.

Questi fenomeni di regresso e di ricapitolazione a rovescio fanno sì che il mistico risalga il fiume della vita come il salmone risale verso le sue sorgenti, cibernetizzando i fini con le origini. I mistici sono nel senso dell'evoluzione profonda. I carismi del mistico sono un'assunzione delle nostre facoltà che, sublimandosi attraverso vie improbabili, ci permettono di accedere allo spirituale.

Se leggiamo le confidenze del mistico, vediamo che egli ha l'impressione d'aver ricevuto un dono che non ha meritato, ma che lo fa passare a uno stato superiore illuminandolo e guidandolo allo stesso tempo verso l'avvenire e l'eterno, sostenendolo nell'aiutare gli altri uomini per compiere il destino spirituale dell'umanità intera. Gesù, da questo punto di vista, è la guida e il pastore dei mistici su questo pianeta.

Qui è il luogo per mettere in evidenza ancora una volta il carattere del grande misticismo di farci accedere a una forma d'intelligenza superiore all'intelligenza normale, a una forma di volontà più efficace, a una forza d'amore più universale e più intimo. Il grande mistico supera il livello « statistico » comune. Tale è il paradosso essenziale al misticismo, che è quasi inaccettabile per gli « spiriti scientifici » (come lo era per

gli « spiriti teologici » al tempo di Giovanna d'Arco). Il paradosso mistico consiste in questo: che spesso la condizione di subnormale appare come la condizione del supernormale, la malattia come l'accesso a una specie di salute superiore e più efficace.

Quest'ultimo aspetto del misticismo è appunto quello che intendo ora esaminare, cercando di situare il misticismo nella totalità della conoscenza e dell'essere e, allo stesso tempo, nell'asse dell'evoluzione.

Consideriamo per un'ultima volta il paradosso che hanno messo in luce molti filosofi contemporanei. Penso a Henri Delacroix che vedeva nel misticismo un accesso al reale analogo all'accesso estetico. Penso a William James che ha scritto un bel libro sulle « varietà dell'esperienza religiosa », al barone Friedrich von Hügel che ha ricavato tutta una filosofia dall'analisi approfondita d'una sola mistica, Caterina da Genova, a Jean Baruzi che ha tentato un'analisi analoga riguardo a san Giovanni della Croce. Ma il testo più significativo per definire questo paradosso lo prendo da Bergson.

Si sa che, per Bergson, le visioni mistiche non costituiscono la meta della vita mistica; anzi, esse manifestano un arresto nel corso dello sviluppo, quasi una tentazione. Il vero mistico deve superare quel momento in cui crede di vedere Dio in visioni simboliche e anche di unirsi a lui in un'estasi. Un mistico autentico non si ferma mai: va più lontano, vede più lontano, sorpassa.

Tutti coloro che hanno studiato il misticismo nei suoi stati più alti, hanno notato questa trasformazione dello psichismo, questo sentimento di liberazione, di affrancamento, questa scomparsa dei problemi per non

lasciare che soluzioni, questa risoluzione dei conflitti, questa trasfigurazione, questa anticipazione profetica del destino individuale e collettivo, questo sentimento d'un'onniscienza e d'un'onnipresenza divina, quest'esperienza d'uno stato che è al di là della gioia e del dolore, benché comprenda l'una e l'altro, l'impressione di pienezza che, d'altra parte, non impedisce una fame e una sete inestinguibili. Pascal esprimeva questa idea con queste semplici parole: « Gioia, gioia, pianti di gioia ».

Con questo suo aspetto, il misticismo solleva questioni e propone soluzioni a tutti coloro che intendono filosofare profondamente sull'Essere. Io terminerò questo studio con alcune considerazioni sui rapporti del misticismo con la religione e con la filosofia.

Le grandi religioni hanno alla loro origine un fenomeno di tipo mistico. Si pensi a Mosè e a Elia nell'Antico Testamento. Si pensi alla Trasfigurazione e alle cristofanie nel Nuovo Testamento. Si pensi all'episodio di Damasco. Si pensi a Buddha e a Maometto. Si potrebbe dire che lo studio del misticismo ci porta alla sorgente delle sorgenti, al di là della sorgente, a quel momento (ineffabile) che è l'origine prima. Si potrebbe anche dire che le grandi religioni sono ricaschi istituzionali d'uno stato molto improbabile della coscienza in un essere privilegiato.

Ma in tutte le religioni vediamo che l'istituzione nata dall'avvenimento mistico si spaventa d'una tale sorgente, controlla il misticismo, dicevo, e, talvolta, lo condanna. E si potrebbe dire che Gesù è un profeta mistico condannato dall'inquisizione sacerdotale del suo tempo.

Se si accosta l'esperienza mistica cristiana alla

metafisica del tempo, si nota che il mistico si orienta su due assi dell'avvenire, distinti e misteriosamente uniti dall'esistenza: il futuro e l'eterno, che si uniranno all'arresto del tempo, alla fine del tempo, alla fine dei tempi nella Presenza della quale il momento, il presente e l'istante sono figure. Così la morte sarà « vinta », superata, sorpassata. E nei suoi stati più alti, sotto forme diverse, qui più annientate (buddismo, Plotino), là più ardenti, più supercoscienti (cristianesimo e sant'Agostino) o anche più sintetiche e più concilianti e oscillanti (san Giovanni della Croce), il mistico anticipa l'al di là, la vita dopo la morte. Il suo esempio e la partecipazione evanescente a quello che egli ci rivela circa la sua esperienza, ci preparano all'ultima ora verso la quale il tempo avanza in un modo lento, irreversibile e accelerato per gli individui come per le nazioni. Diciamo che l'esperienza mistica del tempo sublima e contrae il passato che trasforma in uno spazio spirituale; esalta il presente furtivo dandogli la diversità e, a volte, l'abbagliamento della presenza in istanti privilegiati; ma chiama l'avvenire, quell'avvenire che presente, che anticipa in una notte attraversata da lampi, quell'avvenire molto più eterno che futuro. Questa « vita eterna » il mistico, come Caterina da Genova, la vive già nel tempo storico. Attraverso le congiunture della storia diacronica, la vita profonda del mistico consiste nel passare attraverso fasi, stati e « dimore »; egli muta e muda più ancora che non divenga. Preadatta il suo essere e gli altri esseri (forse anche tutte le creature) a superessere. Certamente su questo pianeta tormentato e decadente; forse, in tutti « i mondi » in cui esistono, sotto modi immaginabili, spiriti capaci di progresso.

Presenterei osservazioni analoghe riguardo alle grandi filosofie che mi pare abbiano all'origine un fenomeno imparentato col misticismo.

Questo è impressionante in Socrate, in Platone, in Plotino. Quando si studiano nelle loro prime origini e nelle loro fonti nascoste le filosofie più razionali come quelle di Descartes, di Leibniz, di Spinoza, di Kant, si ritrova uno stato mistico o un suo analogo.

E si potrebbe dire questo anche dei filosofi che, in apparenza, sono antimistici e annunziatori del nulla o negatori di Dio, come Feuerbach, Hegel, Marx e più ancora, ai nostri giorni, Sartre, Lacan, Althusser. Louis Lavelle mi diceva: « Non vi è differenza di natura tra i grandi filosofi e i grandi mistici. Io cerco nei santi una filosofia e nei filosofi una santità. Confronto Giovanni della Croce e Spinoza ». I filosofi del primo ordine (che sono così pochi dopo tremila anni) non sono che ricaschi concettualizzati di certe esperienze di tipo mistico.

Certuni mi chiederanno forse in quale misura le vedute filosofiche che ho svolte nel corso della mia vita si riallaccino a una prospettiva mistica. Io mi limiterò a questa considerazione leibniziana o hegeliana che si dovrebbe dire « aristotelica »: è come se ogni grado dell'essere fosse chiamato a superarsi, restando se stesso pur sovresistendo in un modo superiore: così la materia nella vita e la vita nel pensiero.

Ci si può però chiedere se il pensiero sia la meta ultima.

E tutto porta a credere che questa legge di sublimazione, di cambiamento in altezza (più profonda che la legge dell'evoluzione che la sottintende) si eserciterà

ancora, se il « pensiero » non sarà restaurato, sublimato in un altro ordine d'esistenza.

Lo stato nel quale si trova la specie pensante sulla terra mi pare analogo a quelle fasi dell'evoluzione che precedono un grande cambiamento. Allora, appaiono su vie separate, ma convergenti, esseri anticipati che preparano e annunziano il superamento d'una soglia.

La macchina che chiamiamo cosmo ha la funzione di preparare quegli avvenimenti altamente improbabili che sono acquistati con la degradazione di forme alte dell'energia. In questo senso, Bergson, prevedendo la cibernetica, diceva misteriosamente che il mondo è una « macchina per fare dèi ». L'evoluzione discende verso la quantità omogenea: è il movimento che noi chiamiamo l'entropia. Ma questa discesa acquista e paga molto cara una risalita verso l'improbabile e la qualità, che noi chiamiamo neghentropia. La finalità ultima dell'universo è fabbricare, se così si può dire, con un meccanismo cibernetico, probabilmente aleatorio, dei superesseri. E certamente questo cambiamento dev'essere pagato. Il riscatto è pesante e il « corpo » non può sopportare questa salita: di qui i turbamenti dello spirito, di qui la patologia mistica.

Se ora volessi riassumere con alcuni assiomi l'idea che mi ha guidato in questa esposizione, citerei il pensiero poco conosciuto di Leibniz: « *Le cose inferiori sono chiamate a esistere nelle cose superiori in un modo più nobile di quanto non esistano in se stesse* ». Al di là di Leibniz, io mi riferisco all'ultima parola che Plotino aveva pronunciata prima di morire: « *Mi sforzo di far congiungere quello che vi è di divino in me con quello che vi è di divino nel Tutto* ».

## INDICE

FILOSOFIA DELLA RISURREZIONE	9
<i>I concetti preliminari</i>	16
<i>Programma di ricerche</i>	26
La tanatologia	27
L'agiologia	29
L'analogia	32
<i>Prospettiva ultima</i>	36
MONADOLOGIA	53
<i>Filosofia prospettiva</i>	55
BREVE TRATTATO DI FENOMENOLOGIA MISTICA	139