

SIMONE WEIL LA GRECIA E LE INTUIZIONI PRECRISTIANE

Rusconi Editore

Questo libro è composto dai due saggi della *Source grecque – L'Illiade, poema della forza e Dio in Platone* – e da quelli raccolti sotto il titolo di *Intuitions pré-chrétiennes*, scritti tutti fra il 1939 e il 1942. In quel periodo Simone Weil studiava filosofia greca, perché voleva iniziare un ampio lavoro con padre Perrin: raccogliere i migliori scritti non cristiani sull'amore di Dio. Tema centrale dell'opera è lo studio dell'autentico pensiero religioso greco, che è filtrato soltanto in parte nei testi pitagorici e in qualche scrittore e filosofo, fra cui Platone, con il quale Simone Weil rivela molte affinità, tanto che uno dei suoi interpreti più fedeli non ha esitato a definirla « forse la sola grande interlocutrice moderna di

Simone Weil

La Grecia e le intuizioni precristiane

Traduzione dal francese
di Margherita Harwell Pieracci
e Cristina Campo

Rusconi Editore

Titoli originali delle opere: L'« Iliade » ou le poème de la force Dieu dans Platon, da La source grecque, © Gallimard, Parigi 1953. Intuitions pré-chrétiennes, Ed. La Colombe, Parigi 1951; © Fayard, Parigi 1967.

Tutti i diritti riservati

© 1974 Edizioni Borla - S.I.L. s.r.l., via Sant'Isaia 4, Bologna

© 1974 Rusconi Editore, via Vitruvio 43, 20124 Milano

Il saggio L'Iliade poema della forza è stato tradotto da Cristina Campo. Il saggio Dio in Platone e gli scritti radunati in Intuizioni precristiane sono stati tradotti da Margherita Harwell Pieracci.

Questo libro è composto dai due saggi centrali de La source grecque – L'Iliade, poema della forza e Dio in Platone – e dagli scritti raccolti sotto il titolo di Intuitions pré-chrétiennes.

L'Iliade, poema della forza è stato scritto nel 1939-1941: doveva essere pubblicato sulla « Nouvelle revue française », ma l'invasione tedesca lo impedì. Venne stampato a Marsiglia, nei « Cahiers du Sud » (dicembre 1940-gennaio 1941), sotto lo pseudonimo di Émile Novis, anagramma di Simone Weil. I « Cahiers du Sud » l'hanno ripubblicato dopo la guerra (n. 284, 1947) con il nome vero dell'autrice.

Dio in Platone è tratto dai quaderni di appunti scritti a Marsiglia e a New York fra la fine del 1940 e il novembre del 1942.

I testi che compongono le Intuizioni precristiane sono stati scritti da Simone Weil a Marsiglia, poi a Casablanca dal novembre del 1941 al 26 maggio del 1942. La scrittrice francese li aveva composti in occasione delle riunioni private che si svolgevano nella cripta del convento dei padri domenicani a Marsiglia.

In quel periodo Simone Weil studiava la filosofia greca perché voleva iniziare un lavoro molto ampio insieme con padre Perrin: aveva pensato di

L'ILIADÉ POÈME DELLA FORZA

Il vero eroe, il vero argomento, il centro dell'*Iliade*, è la forza. La forza adoperata dagli uomini, la forza che piega gli uomini, la forza dinanzi alla quale si ritrae la carne degli uomini. L'anima umana vi appare continuamente modificata dai suoi rapporti con la forza: travolta, accecata dalla forza di cui crede disporre, si curva sotto l'imperio della forza che subisce. Chi aveva sognato che la forza, grazie al progresso, appartenesse ormai al passato, ha voluto vedere in questo poema un documento; chi sa discernere la forza, oggi come un tempo, al centro di ogni storia umana, vi trova il più bello, il più puro degli specchi.

La forza è ciò che rende chiunque le sia sottomesso una cosa. Quando sia esercitata fino in fondo, essa fa dell'uomo una cosa, nel senso più letterale della parola, poiché lo trasforma in un cadavere. C'era qualcuno, e un attimo dopo non c'è nessuno. È un quadro che l'*Iliade* non si stanca di presentarci.

« ...i cavalli
scotevano i vuoti carri sulle vie della guerra,
in lutto dei loro aurighi senza macchia. Essi per terra
giacevano, agli avvoltoi più cari assai che alle spose ».

L'eroe è una cosa trascinata dietro un carro nella polvere:

« ...tutto intorno, i capelli
neri erano sparsi e la testa intera nella polvere
giaceva, or ora incantevole; ora Zeus ai nemici
aveva concesso avvirla sulla sua terra natale ».

L'amarezza di uno spettacolo simile l'assaporiamo pura, senza che nessuna finzione confortante venga ad alterarla: nessuna immortalità consolatrice, nessuna scialba aureola di gloria o di patria.

« La sua anima fuor delle membra volò, se ne andò
[alla casa di Ade,
piangendo il suo destino, lasciando giovinezza e
[vigore ».

Più crudele ancora, a causa del contrasto doloroso, è l'evocazione improvvisa, subito cancellata, di un altro mondo: il mondo lontano, precario e toccante della pace, della famiglia, quel mondo dove l'uomo è, per coloro che lo circondano, ciò che conta di più:

« Ella gridava alle sue ancelle dai bei capelli per la
di porre al fuoco un tripode, ché vi fosse [dimora
per Ettore un bagno caldo al ritorno dalla battaglia.
O ingenua! Non sapeva che ben lungi dai bagni caldi
l'ha piegato il braccio d'Achille, causa Atena dagli
[occhi glauchi ».

Certo, era ben lungi dai bagni caldi, lo sventurato. E non era il solo. Quasi tutta l'*Iliade* si svolge lontano dai bagni caldi. Quasi tutta la vita umana si è sempre svolta lontano dai bagni caldi.

La forza che uccide è una forma sommaria, grossolana della forza. Quanto più varia nei suoi procedimenti, quanto più sorprendente nei suoi effetti l'altra forza, quella che non uccide, cioè quella che non uccide ancora! Ucciderà sicuramente, o ucciderà forse, ovvero è soltanto sospesa sulla creatura che da un momento all'altro può uccidere; in

ogni modo, muta l'uomo in pietra. Dal potere di tramutare un uomo in cosa facendolo morire, procede un altro potere, e molto più prodigioso: quello di mutare in cosa un uomo che resta vivo. È vivo, ha un'anima; e nondimeno è una cosa. Strana cosa una cosa che ha un'anima; strano stato per l'anima. Chi sa quale sforzo le occorre ad ogni istante per conformarsi a ciò, per torcersi e ripiegarsi su sé medesima? L'anima non è fatta per abitare una cosa; quando vi sia costretta, non vi è più nulla in essa che non patisca violenza.

Un uomo inerme e nudo sul quale si punti un'arma diventa cadavere prima di esser toccato. Per un istante ancora pensa, agisce, spera:

« Egli pensava, immobile. L'altro, perduto, s'accosta, ansioso di toccargli i ginocchi. Voleva, nel suo cuore, scampare alla morte malvagia, al destino nero...
E con un braccio gli stringe, supplice, i ginocchi, con l'altro trattiene la lancia acuta, senza lasciarla... ».

Ma ben presto intuisce che l'arma non devierà da lui e, mentre ancora respira, non è più che materia; anche se è ancora un essere pensante, non può pensare più nulla:

« Così parlò quel figlio di Priamo, così fulgido, in supplici detti. E udì una parola inflessibile...
Disse; all'altro mancarono i ginocchi ed il cuore; lascia l'asta e cade seduto, le mani tese, le due mani. Achille sguaina la spada acuta, colpisce alla clavicola, rasente il collo, e intera immerge la lama a due tagli. Lui, faccia a terra, giace disteso e il sangue nero sgorga umettando la terra ».

Quando, al di fuori di ogni battaglia, uno straniero debole e senz'armi supplica un guerriero, non è necessariamente condannato a morire; ma un attimo d'impazienza da parte del guerriero ba-

sterebbe a togliergli la vita. Basta questo perché la sua carne perda la principale proprietà della carne viva. Un pezzo di carne viva rivela la vita soprattutto nel sussulto: una zampa di rana, sotto la scarica elettrica, sussulta; l'apparizione vicina o il contatto di una cosa orribile o terrificante fa sussultare qualsiasi fascio di carne, di nervi e di muscoli. Solo un tale uomo supplicante non trasale, non freme; non ne ha più la possibilità; le sue labbra toccheranno l'oggetto che per lui è il più carico d'orrore:

« Non fu veduto entrare il grande Priamo. Si arrestò, serrò i ginocchi di Achille, baciò le sue mani tremende, omicide, che gli avevano massacrato tanti figlioli... ».

Lo spettacolo di un uomo ridotto a questo grado di sventura agghiaccia pressappoco come la vista di un cadavere:

« Come quando la dura sventura colpisce un uomo
[che al suo paese
ha ucciso, ed egli alfine arriva alla dimora
di qualche ricco e un brivido afferra chi lo vede,
così Achille fremette vedendo il divino Priamo.
E anche gli altri fremettero, guardandosi l'un l'altro ».

Ma non è che un momento; subito dopo la presenza dello sventurato è dimenticata:

« Disse. L'altro, pensando a suo padre, bramò di
[piangerlo.
Afferrandolo al braccio, spinse un poco il vegliardo.
Entrambi rammentavano: l'uno Ettore, uccisore d'uo-
[mini,
e si scioglieva in lagrime ai piedi di Achille, faccia a
[terra;
ma Achille piangeva suo padre, e a momenti anche
[Patroclo;
e i loro singhiozzi riempivano la dimora ».

Non è certo per insensibilità che Achille, con un gesto, ha spinto a terra il vegliardo avvinto alle sue ginocchia; le parole di Priamo, facendogli ricordare il suo vecchio padre, l'hanno commosso fino alle lagrime. Semplicemente, egli si sente libero di muoversi e di spostarsi, come se invece di un supplicante fosse un oggetto a toccargli le ginocchia. Gli esseri umani che vengono a trovarsi intorno a noi hanno, grazie alla loro sola presenza, un potere (che appartiene soltanto a loro) di arrestare, reprimere, modificare ciascuno dei movimenti che il nostro corpo abbozza; un passante devia il nostro cammino per una strada in un modo diverso da quello di un cartello; quando siamo soli non ci alziamo, non camminiamo, non stiamo in una stanza nello stesso modo in cui lo si fa quando c'è un visitatore. Ma questo influsso indefinito della presenza umana non è esercitato da quegli uomini che un moto di impazienza può privare della vita prima ancora che un pensiero abbia avuto il tempo di condannarli a morte. Dinanzi a questi uomini gli altri si muovono come se essi non esistessero; ed essi a loro volta, nel pericolo di essere ridotti al nulla in un attimo, imitano il nulla. Spinti, cadono; caduti, restano a terra fin quando il caso non faccia passare nello spirito di qualcuno il pensiero di rialzarli. Non credano, però, dopo essere stati rialzati e onorati di parole cordiali, di prendere sul serio questa resurrezione, di osare esprimere un desiderio: una voce irritata li ridurrebbe subito al silenzio:

« Disse, e il vegliardo tremò e obbedì ».

I supplici almeno, una volta esauditi, ridiventano uomini come gli altri. Ma vi sono altri esseri

più sventurati ancora che, senza morire, sono divenuti cose per tutta la loro vita. Nelle loro giornate non vi è alcuno spazio, alcun vuoto, alcun campo libero per qualcosa che proceda da loro. Non si tratta di uomini che vivano più duramente di altri, posti socialmente più in basso di altri; si tratta di un'altra specie umana, un compromesso tra l'uomo e il cadavere. Che un essere umano possa essere una cosa è, da un punto di vista logico, una contraddizione; ma quando l'impossibile è divenuto realtà la contraddizione diventa strazio nell'anima. Questa cosa aspira ogni momento ad essere un uomo, una donna, e in nessun momento vi riesce. È una morte che si allunga, si stira per tutto il corso di una vita; una vita che la morte ha raggelato molto prima di averla soppressa.

La vergine, figlia di un sacerdote, subirà questa sorte:

« Non la restituirò. L'avrà prima sorpresa vecchiezza
nella mia casa d'Argo, lontana dalla sua patria,
a correre innanzi al telaio, a muovere verso il mio
[letto] ».

La subirà la giovane donna, la giovane madre, sposa del principe:

« E forse un giorno in Argo tesserei per un'altra la
porterai l'acqua della Mèsside o d'Iperèa, [tela,
ben tuo malgrado, sotto l'imperio di dura necessità] ».

La subirà il fanciullo, l'erede dello scettro regale:

« Esse di certo se ne andranno in fondo alle concave
io fra di loro; tu, mio bambino, o con me [navi,
mi seguirai, a fare avvilenti cose,
penando sotto gli occhi di un padrone senza dol-
[cezza...] ».

Agli occhi della madre una tal sorte è altret-

tanto paurosa per suo figlio quanto la morte stessa; lo sposo si augura di perire prima di sapervi ridotta sua moglie; il padre invoca tutti i flagelli del cielo sull'armata che vi sottomette sua figlia. Ma in coloro sui quali si abbatte, un destino a tal punto brutale cancella le maledizioni, le rivolte, i paragoni, le meditazioni sull'avvenire e sul passato, quasi il ricordo. Non è da schiavo essere fedele alla propria città, ai propri morti.

Quando soffre o muore uno di quelli che gli hanno fatto perdere tutto, che hanno devastato la sua città, massacrato i suoi sotto i suoi occhi, allora lo schiavo piange. Perché no? Soltanto allora il pianto gli è concesso. Gli è addirittura imposto. Ma in schiavitù le lagrime non sono forse pronte a scorrere, non appena possano farlo impunemente?

« Ella disse piangendo; e le donne a gémere, col pretesto di Patroclo, ciascuna i propri affanni ».

In nessuna occasione lo schiavo ha il permesso di esprimere qualcosa, se non ciò che può piacere al padrone. Ecco perché, se in una vita così tetra un sentimento può germogliare e animarla un poco, non potrà essere se non l'amore per il padrone; ogni altro cammino è sbarrato al dono d'amare, così come a un cavallo attaccato al carro le stanghe, le redini, il morso sbarrano tutte le vie tranne una. E se per miracolo si mostra la speranza di ridiventare un giorno qualcuno per un atto di grazia, allora la riconoscenza e l'amore verso uomini, il cui passato più che recente dovrebbe ispirare orrore, giungeranno a un grado incredibile.

« Il mio sposo, al quale mi diedero mio padre e mia
[madre onorata,

l'ho visto, innanzi alla mia città, trafitto dal bronzo
[acuto.

I miei tre fratelli, che a me partorì una sola madre,
così cari! incontrarono il loro giorno fatale.

Ma tu non mi lasciasti – quando il mio sposo dal
[rapido Achille

fu ucciso, e distrutta la città del divino Minete –
versare lagrime; e m'hai promesso che Achille, il
[divino,

mi farebbe sposa legittima, mi condurrebbe nelle sue
[navi

a Ftia, per celebrare le nozze tra i Mirmidoni.

Così senza tregua ti piango, o tu sempre dolce ».

Non si può perdere più di quanto perda lo
schiavo; egli perde ogni vita interiore. Ne ritrova
un poco soltanto quando si manifesti la possibi-
lità di mutar destino. Tale è l'imperio della forza:
un imperio che arriva lontano quanto quello della
natura. Anche la natura, quando entrano in gioco
i bisogni vitali, cancella ogni vita interiore, per-
sino il dolore di una madre:

« Poiché anche Niobe dai bei capelli pensò a man-
[giare,

lei, a cui dodici figli nella sua casa perirono,
sei figlie e sei figlioli nel fiore dei loro anni.

Essi, Apollo li uccise con il suo arco d'argento, nella
[sua collera

contro Niobe; esse, Artemide, amante delle frecce.
Poich'ella si era eguagliata a Latona di belle guance
dicendo: "Ella ha due figli; io assai di più ne par-
[torii".

E i due, seppur due soli, li fecero tutti morire.

Per nove giorni giacquero nella morte; nessuno venne
[a soterrarli.

Le genti erano impietrite per volere di Zeus.

E il decimo furon sepolti dagli dèi dell'Olimpo.

Ma ella pensò a mangiare, quando fu stanca di la-
[grime ».

Mai fu espressa con tanta amarezza la miseria dell'uomo, che lo rende incapace persino di sentire la sua miseria.

La forza usata dagli altri è imperiosa sull'anima come la fame estrema, quando consiste in un potere perpetuo di vita e di morte, ed è un imperio altrettanto freddo, altrettanto duro come se fosse esercitato dalla materia inerte. L'uomo che si rivela il più debole è solo nella città quanto, se non più di quello sperduto in mezzo a un deserto.

« Due tini si trovano sulla soglia di Zeus,
coi doni che egli concede: cattivi nell'uno, buoni nell'altro...

Colui cui fa doni funesti, egli lo espone agli oltraggi;
l'orrendo bisogno lo incalza per tutta la terra divina;
egli erra, e non lo rispettano gli uomini né gli dèi ».

Tanto spietatamente la forza stritola, tanto spietatamente essa inebria chiunque la possieda o creda di possederla. Nessuno la possiede veramente. Nell'*Iliade* gli uomini non sono divisi in vinti, schiavi, supplici da un lato, vincitori e capi dall'altro; non vi si trova un solo uomo che a un certo momento non sia costretto a piegare sotto la forza. Né i soldati, benché siano liberi e armati, evitano di subirne i comandi e gli oltraggi:

« Ed ogni popolano ch'egli vedesse gridare,
lo colpiva con il suo scettro, lo rampognava così:
"Sta' quieto, miserabile, ascolta parlare gli altri,
tuoi superiori. Tu non hai né coraggio né forza,
non conti nella battaglia, non conti nell'assemblea" ».

Tersite paga care certe parole, d'altronde perfettamente ragionevoli e che somigliano a quelle pronunziate da Achille:

« Lo colpì; ed egli si incurvò, le sue lagrime scorsero
[rapide,

un tumore sanguigno gli si formò sul dorso
sotto lo scettro d'oro. Sedette ed ebbe paura.
In dolore e stupore si asciugava le lagrime.
Gli altri, sebbene in pena, n'ebbero gioia e risero ».

Ma Achille stesso, l'eroe orgoglioso, invitto, ci è mostrato all'inizio del poema piangente di umiliazione e di dolore impotente, dopo che gli hanno rapita sotto gli occhi la donna che voleva fare sua sposa, senza ch'egli abbia osato opporsi.

« ...Ma Achille
piangendo sedette in disparte, lontano dai suoi,
all'orlo delle onde canute, lo sguardo sul mare vi-
[noso ».

Agamennone ha umiliato Achille di proposito, per mostrare che è lui il padrone:

« ...Saprai così
che posso più di te; e ogni altro dovrà esitare
a trattarmi da pari, a misurarsi con me ».

Ma qualche giorno dopo il capo supremo piange a sua volta, è costretto a umiliarsi, a supplicare, e ha il dolore di farlo invano.

Neppure l'onta della paura è risparmiata ai combattenti. Gli eroi tremano come gli altri. Basta una sfida di Ettore per costernare tutti i Greci senza eccezione, tranne Achille e i suoi, che sono assenti.

« Disse, e tutti si tacquero, serbarono il silenzio,
vergognosi di rifiutare, paurosi di accettare ».

Ma appena s'avanza Aiace, la paura muta campo:

« Un brivido di terrore sciolse le membra ai Troiani;
a Ettore, anche a lui, balzò il cuore nel petto;
ma non gli era più dato tremare né cercare rifugio...

Due giorni più tardi è Aiace a provare il terrore:

« Zeus padre, dall'alto, infuse la paura ad Aiace.
Egli s'arresta perduto, si lascia dietro lo scudo di
[sette pelli,
trema, guarda sgomento la folla, come una bestia... ».

Persino ad Achille capita una volta di tremare e gemere di paura, davanti a un fiume, è vero, non davanti a un uomo. Tranne lui, tutti gli altri ci vengono mostrati per qualche istante vinti. A determinare la vittoria non contribuisce il valore quanto il destino cieco, figurato nella bilancia d'oro di Zeus:

« In quell'attimo, Zeus padre spiegò la bilancia d'oro,
vi pose due fati della morte che falcia ogni cosa,
uno per i Troiani domatori di cavalli, uno pei Greci
[bardati di bronzo.
La prese nel mezzo, e fu il giorno fatale dei Greci a
[calare ».

A forza d'esser cieco, il destino stabilisce una sorta di giustizia, cieca anch'essa, che punisce gli uomini armati con la pena del taglione; l'*Iliade* l'ha formulata molto tempo prima del Vangelo e quasi negli stessi termini:

« Ares è equanime e uccide quelli che uccidono ».

Che tutti siano destinati, nascendo, a patire violenza, è una verità a cui l'imperio delle circostanze chiude gli spiriti degli uomini. Il forte non è mai assolutamente forte, né il debole assolutamente debole, ma l'uno e l'altro lo ignorano. Essi non si credono della medesima specie. Né il debole si considera il simile del forte, né da lui è considerato suo simile. Colui che possiede la forza avanza in un ambiente privo di resistenza senza che nulla, nella materia umana intorno a lui, sia di natura tale da suscitare, tra l'impeto e l'atto,

quel lieve intervallo ove si inserisce il pensiero. E dove non ha dimora il pensiero, non ne ha la giustizia né la prudenza. Perciò quegli uomini armati agiscono duramente e follemente. La loro spada affonda in un nemico inerme ai loro ginocchi; trionfano di un moribondo descrivendogli le offese che subirà il suo corpo; Achille sgozza dodici adolescenti troiani sopra il rogo di Patroclo con la stessa naturalezza con cui noi tagliamo fiori per una tomba. Usando del loro potere, essi non dubitano mai che le conseguenze dei loro atti li faranno a loro volta piegare. Quando con una sola parola si può far tacere, tremare, obbedire un vegliardo, si riflette forse che le maledizioni di un sacerdote hanno importanza agli occhi degli àuguri? Ci si astiene forse dal togliere la donna amata ad Achille, quando si sappia che l'uno e l'altra non potranno far altro che obbedire? Quando Achille gode a veder fuggire i miseri Greci, può forse immaginare che quella fuga, che durerà o finirà a suo piacere, farà perdere la vita al suo amico e a lui stesso? Ecco in qual modo coloro a cui la forza è prestata dal destino periscono per troppa sicurezza.

Non possono non perire. Essi infatti non considerano la propria forza come una quantità limitata, i loro rapporti con gli altri come un equilibrio tra forze impari. Dato che gli altri uomini non impongono ai loro movimenti quella battuta di arresto da cui solo può nascere il rispetto verso il prossimo, essi concludono che il destino ha dato a loro ogni diritto e nessuno ai loro inferiori. Da quel momento essi vanno al di là della forza di cui dispongono. È inevitabile, perché ignorano che quella forza ha dei limiti. Sono allora abbandonati

al caso senza rimedio e le cose non gli obbediscono più. Talvolta il caso li serve, talvolta li danneggia; eccoli esposti nudi alla sventura, senza quella corazza di potenza che proteggeva la loro anima, senza più nulla ormai che li separi dalle lagrime.

Tale castigo, di un rigore geometrico, che punisce automaticamente l'abuso della forza, fu il primo oggetto della meditazione dei Greci. Esso costituisce l'anima dell'epopea; sotto il nome di Nemese è la molla delle tragedie di Eschilo; i Pitagorici, Socrate, Platone ne fecero il loro punto di partenza per pensare l'uomo e l'universo. La nozione ne è divenuta familiare ovunque sia penetrato l'ellenismo. Forse, proprio questa nozione greca sussiste, sotto il nome di *kharma*, in paesi d'Oriente impregnati di buddismo; ma l'Occidente l'ha perduta e non ha neppur più, in nessuna delle sue lingue, parola che la esprima; le idee di limite, di misura, di equilibrio, che dovrebbero determinare la condotta della vita, non hanno più che un impiego servile nella tecnica. Noi siamo geometri solo di fronte alla materia; i Greci furono prima di tutto geometri nell'apprendimento della virtù.

Il corso della guerra nell'*Iliade* non è altro che questo gioco pendolare. Il vincitore del momento si sente invincibile, anche se ha conosciuto la disfatta qualche ora prima; dimentica di usare la vittoria come una cosa destinata a passare. Al termine della prima giornata di combattimento narrata dall'*Iliade*, i Greci vittoriosi potrebbero ottenere benissimo l'oggetto dei loro sforzi, Elena e le sue ricchezze; almeno ove si supponga, come Omero, che l'esercito greco avesse ragione di credere Elena in Troia. I sacerdoti egizi, che doveva-

no saperlo, assicurarono più tardi a Erodoto che lei si trovava in Egitto. In ogni modo, quella sera, i Greci non ne vogliono più sapere:

« “Non si accettino ora né le ricchezze di Paride né Elena; ciascuno, anche il più ignaro, vede che Troia è all’orlo della sua perdita”.
Disse: e tutti acclamarono tra gli Achei ».

Ciò che essi vogliono è nientemeno che tutto. Tutti i tesori di Troia come bottino, tutti i palazzi, i templi e le case ridotti in cenere, tutte le donne e tutti i bambini come schiavi, tutti gli uomini come cadaveri. Hanno scordato un particolare: che non tutto è in loro potere, poiché non sono in Troia. Forse vi saranno domani; forse non vi saranno.

Ettore, lo stesso giorno, si abbandona allo stesso oblio.

« Poiché so bene questo, nelle mie viscere e nel mio giorno verrà che la santa Ilione perisca, [cuore: e Priamo e la nazione di Priamo, di buona lancia. Ma più che al dolore che si prepara ai Troiani, più che ad Ecuba stessa ed a Priamo, il re, e ai miei fratelli che numerosi e audaci cadranno nella polvere sotto i colpi nemici, penso a te, quando un Greco dalla corazza di bronzo ti trascinerà in lagrime, togliendoti la libertà... Ma ch’io sia morto e m’abbia ricoperto la terra prima ch’io senta i tuoi gridi, ti veda trascinata! ».

Che cosa non offrirebbe in quel momento per stornare gli orrori che crede inevitabili? Ma tutto ciò che può offrire è vano. Due giorni dopo i Greci fuggono miseramente e Agamennone in persona vorrebbe riprendere il mare. Ettore, che cedendo ben poco potrebbe ottenere facilmente la partenza del nemico, non vuole più neppure farlo partire a mani vuote:

« Ardano ovunque fuochi e s'innalzi al cielo il
[bagliore,
affinché nella notte i Greci dai lunghi capelli
non si gettino in fuga sul largo dorso dei mari...
Che più d'uno si porti a casa un colpo da smaltire,
sicché tutto il mondo tema di portare la guerra
luttuosa ai Troiani domatori di cavalli ».

Il suo desiderio è esaudito; i Greci restano, e
l'indomani, a mezzogiorno, fanno di lui e dei suoi
un oggetto pietoso:

« Essi per la pianura fuggivano, come vacche
cacciate da un leone venuto a mezzo la notte...
Così li inseguiva Agamennone, il possente Atride,
senza tregua uccidendo l'ultimo; ed essi fuggivano ».

Nel corso del pomeriggio Ettore riprende il sopravvento, si ritira di nuovo, rimette i Greci in fuga, poi è respinto da Patroclo e dalle sue truppe fresche. Patroclo, spingendo il proprio vantaggio al di là delle proprie forze, finisce per trovarsi esposto, senza armatura e ferito, alla spada di Ettore, e la sera Ettore, vittorioso, accoglie con rampogne il prudente avviso di Polidamante:

« «Ora che ho ricevuto, dal figlio di Cromo l'astuto, la gloria presso le navi, ridotto i Greci alla riva, non proporre, imbecille! al popolo tali consigli. Non ti ascolterà alcun Troiano; io glielo impedirò». Così parlò Ettore, e i Troiani acclamarono... ».

L'indomani Ettore è perduto. Achille l'ha fatto retrocedere per tutta la pianura e sta per ucciderlo. È stato sempre il più forte dei due in combattimento; e ora lo è molto di più dopo settimane di riposo, inferocito dalla vendetta e dalla vittoria contro un nemico stremato! Ecco Ettore solo davanti alle mura di Troia, completamente solo, ad attendere la morte e a tentare di risolvere la sua anima ad affrontarla.

« Ahimè, se scivolassi dietro la porta e il bastione,
Polidamante primo mi coprirebbe d'onta...
Ora che per la mia follia ho perduto i miei,
temo i Troiani e temo le Troiane dai veli fluenti
e sentir dire da meno prodi di me:
"Ettore, troppo certo della sua forza, ha perduto il
[paese".

Pure, se io posassi il mio scudo convesso,
il mio buon elmo e, appoggiando la mia lancia al
[bastione,
andassi verso l'illustre Achille, ad incontrarlo?
Ma perché dunque il mio cuore mi dà tali consigli?
Non mi accosterò a lui; non avrebbe pietà
né rispetto; mi ucciderebbe, se fossi così nudo,
come una donna... ».

Ettore non sfugge a nessuno dei dolori e delle
vergogne che sono retaggio degli sventurati. Solo,
spogliato di ogni prestigio di forza, il coraggio che
l'ha sorretto fuor delle mura non lo preserva dalla
fuga:

« Ettore, nel vederlo, fu preso da un tremito. Non
risolversi a rimanere... [seppe
...Non per una pecora od una pelle di bove
si sforzano essi, compenso usato alla corsa;
per una vita essi corrono, quella di Ettore,
domatore di cavalli ».

Ferito a morte, egli accresce con vane suppli-
che il trionfo del vincitore:

« T'imploro per la tua vita, pei tuoi ginocchi,
per i tuoi genitori... ».

Ma gli uditori dell'*Iliade* sapevano che la mor-
te di Ettore avrebbe dato breve gioia ad Achille,
e la morte di Achille breve gioia ai Troiani, e la
caduta di Troia breve gioia agli Achei.

Così la violenza stritola quelli che tocca. Essa finisce coll'apparire esteriore a colui che la esercita come a colui che la soffre; nasce allora l'idea di un destino sotto il quale carnefici e vittime sono del pari innocenti, vincitori e vinti sono fratelli nella stessa miseria. Il vinto è causa di sventura per il vincitore come il vincitore per il vinto.

« Un figlio solo gli nacque, a breve vita; e, di più,
invecchia privo delle mie cure, ché ben lungi dalla
[mia patria,
io resto davanti a Troia, a nuocere a te e ai tuoi
[figli ».

Un uso moderato della forza, che solo consentirebbe di sfuggire all'ingranaggio, richiederebbe una virtù più che umana, non meno rara che una costante dignità nella debolezza. D'altronde, neppure la moderazione è sempre senza pericolo; giacché il prestigio, che per più di tre quarti costituisce la forza, è fatto, prima di tutto, della superba indifferenza del forte per i deboli, indifferenza contagiosa al punto da comunicarsi a coloro che ne sono l'oggetto. Ma di solito non è un pensiero politico a consigliare l'eccesso. È proprio la tentazione dell'eccesso a essere irresistibile.

Nell'*Iliade* si pronunziano qualche volta parole ragionevoli; quelle di Tersite lo sono al massimo grado, quelle di Achille, irritato, del pari:

« Nulla mi vale la vita, neppure i tesori che dicono
contenere Ilione, la città così prospera...
Poiché puoi conquistare i bovi, i grassi montoni...
Una vita, perduta, non la riprendi ».

Ma le parole ragionevoli cadono nel vuoto. Se le pronuncia un inferiore, viene punito e tace; se

è un capo, non vi conforma i suoi atti. E, al bisogno, c'è sempre un Dio a consigliare la demenza. Alla fine, l'idea stessa che si possa voler sfuggire all'occupazione data in retaggio dalla sorte, quella di uccidere e di morire, dispare dallo spirito:

« ...noi, a cui Zeus
dalla gioventù alla vecchiezza assegnò di penare
in dolorose guerre, fino a perire dal primo all'ultimo ».

Già quei combattenti, come più tardi quelli di Craonne, si sentivano « tutti condannati ».

Sono caduti in questa situazione grazie alla più semplice delle trappole. Alla partenza il loro cuore è leggero, come sempre quando si ha con sé una forza e contro di sé il vuoto. Le armi stanno nelle loro mani; il nemico è assente. Se l'animo non è già abbattuto dalla reputazione del nemico, si è sempre assai più forti di un assente. Un assente non impone il giogo della necessità.

Nessuna necessità si mostra ancora allo spirito di coloro che se ne vanno così, ed ecco perché se ne vanno come a un gioco, come a una vacanza dalla stretta del quotidiano.

« Dove sono le vostre millanterie, le prodezze,
quelle che a Lemno vanitosi declamavate,
ingozzandovi delle carni dei bovi di corna diritte,
bevendo nelle coppe traboccanti di vino?
A cento, a duecento di quei Troiani ciascuno
terrebbe testa in battaglia; ed ecco che uno è già
[troppo!] ».

Persino quando sia conosciuta e provata, la guerra non cessa immediatamente di apparire un gioco. La necessità propria alla guerra è terribile, molto diversa da quella legata alle opere della pace; l'anima non vi si sottomette se non quando non può più sfuggirvi; e finché vi sfugge, trascor-

re giorni vuoti di necessità, giorni di gioco, di sogno, arbitrari e irreali. Il pericolo allora è una astrazione, le vite che si distruggono sono simili a balocchi spezzati da un bambino e non meno indifferenti, l'eroismo è un atteggiamento teatrale e contaminato di millanteria. Se inoltre, per un momento, un afflusso di vita viene a moltiplicare la potenza di azione, ci si crede irresistibili in virtù di un aiuto divino che garantisce contro la sconfitta e la morte. Allora la guerra diventa facile ed è bassamente amata.

Ma nella maggior parte delle persone tale stato non dura. Viene un giorno nel quale la paura, la sconfitta, la morte dei compagni amati fa piegare l'anima del soldato sotto la necessità. La guerra cessa allora di essere un gioco o un sogno; il guerriero comprende infine ch'essa esiste realmente. È una realtà dura, infinitamente troppo dura per poter essere sopportata, poiché racchiude la morte. Il pensiero della morte non lo si regge se non per lampi, non appena si sente che la morte è effettivamente possibile. Certo, ogni uomo è destinato a morire e un soldato può invecchiare tra le battaglie; ma per coloro la cui anima è sottomessa al giogo della guerra, il rapporto fra la morte e l'avvenire non è lo stesso che per gli altri uomini. Per gli altri la morte è un limite imposto in anticipo all'avvenire; per essi è l'avvenire stesso, l'avvenire assegnato loro da una professione. Che uomini abbiano per avvenire la morte è contro natura. Non appena la pratica della morte ha reso sensibile la possibilità di morte che ogni minuto racchiude, il pensiero diviene incapace di passare da un giorno al suo domani senza traversare l'immagine della morte. Lo spirito è teso, allora, come può soffrire

di esserlo solo per brevissimo tempo, ma ogni nuova alba riconduce la stessa necessità; i giorni aggiunti ai giorni formano anni. L'anima patisce violenza tutti i giorni. Ciascun mattino l'anima si mutila di ogni aspirazione, perché il pensiero non può viaggiare nel tempo senza traversare la morte. Così la guerra cancella ogni idea di scopo, fino all'idea stessa degli scopi della guerra. Cancella il pensiero stesso di metter fine alla guerra. La possibilità di una situazione a tal punto violenta è inconcepibile finché non vi si abita; ma quando vi si abita è inconcepibile che abbia fine. Così non si fa nulla per procurare quella fine. Le braccia non sanno smettere di tenere e di maneggiare le armi alla presenza di un nemico armato; lo spirito dovrebbe architettare qualcosa per trovare una via d'uscita: ma ha perduto ogni capacità di architettare qualcosa a tale scopo. È occupato interamente a farsi violenza. Sia in servitù sia in guerra, le sventure intollerabili durano in virtù del loro stesso peso e sembrano così, dal di fuori, facili da sopportare; durano perché privano delle risorse necessarie a uscirne.

Nondimeno, l'anima sottomessa alla guerra invoca liberazione; ma la liberazione stessa le appare sotto una forma tragica, estrema, sotto la forma della distruzione. Una fine moderata e sensata rivelerebbe al pensiero dell'uomo un'infelicità così violenta da non poter esser patita neppure come ricordo. Il terrore, il dolore, lo stremo, i massacri, i compagni distrutti: tutte queste cose passate continuano ad aggredire l'anima, a meno che l'ebbrezza della forza non sia venuta a sommergerle. L'idea che uno sforzo senza limiti possa aver procurato solo un profitto nullo o limitato, fa male.

« Che? Si lascerà Priamo, i Troiani, vantarsi d'Elena Argiva, per cui tanti Greci perirono dinanzi a Troia, ben lungi dalla terra natale? Che? Tu vorresti la città di Troia, dalle ampie vie, risparmiata, per cui soffrimmo tanti mali? ».

Che importa Elena a Ulisse? Che importa persino Troia, piena di ricchezze che non compenseranno la rovina d'Itaca? Troia ed Elena importano soltanto come causa del sangue e delle lagrime dei Greci; solo col signoreggiare si potrà signoreggiare anche gli orrendi ricordi. L'anima, che l'esistenza di un nemico ha forzato a distruggere in sé ciò che vi aveva posto la natura, crede di poter guarire soltanto distruggendo quello stesso nemico. Al contempo, la morte dei compagni diletti suscita una cupa emulazione di morte:

« Ah! subito morire, se il mio amico ha dovuto soccombere senza il mio aiuto! Ben lungi dalla patria egli è perito, e non m'ebbe vicino a stornargli la
[morte...

Io parto a cercare il carnefice di una testa sì cara, Ettore; e la morte riceverò nel momento che Zeus la vorrà compiere, e tutti gli altri dèi ».

La stessa disperazione, allora, spinge a perire e a uccidere.

« Lo so che il mio destino è di morire qui, lontano da mio padre e da mia madre amati; tuttavia non cesserò se i Troiani non siano saziati di guerra ».

L'uomo abitato da questo doppio bisogno di morte appartiene, finché non sia divenuto altro, a una razza diversa da quella dei viventi.

Quale eco può trovare in simili cuori la timida aspirazione della vita, quando il vinto implora che gli si consenta di rivedere il giorno? Già il possesso delle armi da un lato, la privazione delle

armi dall'altro, tolgono a una vita minacciata quasi ogni importanza; come potrebbe mai, colui che ha distrutto in se stesso il pensiero che vedere la luce è dolce, rispettare l'identico pensiero in quel lamento umile e vano?

« Sono ai tuoi piedi, Achille; abbi riguardo per me,
[abbi pietà;
sono qui come il supplice, o figlio di Zeus, degno di
[onore.
Poiché da te per primo mangiai il pane di Demetra,
quel giorno in cui mi prendesti, nel mio podere ben
[coltivato...
E tu mi hai venduto, mandandomi lontano da mio
[padre e dai miei,
a Lemno santa; e ti diedero per me un'ecatombe.
Per tre volte di più fui riscattato; quest'aurora è per
la dodicesima da quando sono tornato a Ilio, [me
dopo tanti dolori. Eccomi ancora tra le tue mani
per sorte funesta. Debbo essere odioso a Zeus padre
che di nuovo a te mi abbandona. Per poca vita mia
[madre
mi ha partorito, Laotòde, figlia di Alte il vegliardo... ».

Quale risposta accoglie quella tenue speranza!

« Via, amico, muori anche tu! Perché tanti lamenti?
Anche Patroclo è morto, e valeva assai meglio di te.
Ed io, non vedi quanto io sia bello e grande?
Sono di nobile stirpe, mia madre è una dea;
ma anche su me sta la morte: è il duro destino.
Sia l'aurora, o la sera, o il mezzo del giorno,
quando anche a me, con le armi, si strapperà la
[vita... ».

Quando si è dovuta distruggere ogni aspirazione di vita in se stessi, per rispettare in altri la vita è necessario uno sforzo di generosità da spezzare il cuore. Fra i guerrieri di Omero non è lecito supporne alcuno capace di un tale sforzo, se non forse colui che in certo modo si trova al centro del poema, Patroclo, che « seppe esser dolce

con tutti» e nell'*Iliade* non commette nulla di brutale o di crudele. Ma in più millenni di storia, quanti uomini conosciamo che siano stati capaci di dimostrare una così divina generosità? È dubbio che se ne possa nominare due o tre. Mancando di tale generosità, il soldato che vince è come un flagello della natura; posseduto dalla guerra, è divenuto, non meno dello schiavo sebbene in tutt'altro modo, una cosa, e le parole sono prive di potere su di lui come sulla materia. L'uno e l'altro, al contatto della forza, ne subiscono l'effetto infallibile che è di rendere quelli che tocca o muti o sordi.

Tale la natura della forza. Il potere ch'essa possiede, di trasformare gli uomini in cose, è duplice e si esercita da ambo le parti: essa pietrifica diversamente, ma ugualmente, le anime di quelli che la subiscono e di quelli che la usano. Tale proprietà tocca il più alto grado in mezzo alle armi, dal momento nel quale una battaglia si orienta verso una decisione. Le battaglie non si decidono tra uomini che calcolano, combinano, prendono una risoluzione e la attuano, ma tra uomini spogliati di queste facoltà, trasformati, caduti al livello della materia inerte che non è che passività, come cieche forze che non sono che impeto. È questo il segreto ultimo della guerra, e l'*Iliade* lo esprime paragonando i guerrieri all'incendio, alla inondazione, al vento, alle bestie feroci, a qualsiasi causa cieca di disastro, oppure agli animali paurosi, agli alberi, all'acqua, alla sabbia, a tutto ciò che è mosso dalla violenza delle forze esterne. Da un giorno all'altro, a volte da un'ora all'altra, Greci e

Troiani subiscono di volta in volta le due trasmutazioni:

« Come da un sanguinario leone sono assalite
mucche al pascolo in una vasta prateria acquitrinosa
a migliaia...; tutte esse tremano; così allora gli Achei
furono dispersi in panico da Ettore e Zeus padre,
tutti...

Come quando il fuoco devastatore cade sul fitto di
[un bosco;
per tutto roteando il vento lo porta, ed i fusti
sbarbati cadono allora, al premer del fuoco violento,
così l'Atride Agamennone faceva cadere le teste
dei Troiani fuggenti... ».

L'arte della guerra altro non è che l'arte di produrre tali trasmutazioni, e la materia, i modi, la morte stessa inflitta al nemico non sono che mezzi per ottenere questo effetto; esso ha come vero oggetto l'anima stessa dei combattenti. Ma queste trasmutazioni costituiscono sempre un mistero, e autori ne sono gli dèi, essi che toccano l'immaginazione degli uomini. Sia come sia, questa doppia proprietà di pietrificazione è essenziale alla forza, e un'anima posta al contatto della forza non vi sfugge se non per una qualche sorta di miracolo. Tali miracoli sono rari e brevi.

La leggerezza di coloro che maneggiano senza rispetto quegli uomini e quelle cose che sono o sembrano essere alla loro mercé, la disperazione che costringe il soldato a distruggere, lo stritolamento dello schiavo e del vinto, i massacri, tutto contribuisce a formare un quadro uniforme d'orrore. Esso ha un eroe solo: la forza. Ne risulterebbe una tetra monotonia, se non vi fossero, disseminati qua e là, momenti luminosi, momenti brevi e divini nei quali gli uomini hanno un'anima. L'anima che così si risveglia un istante, per ripetersi poco

dopo sotto l'imperio della forza, si desta pura e intatta; non vi appare alcun sentimento ambiguo, complicato o torbido; vi hanno posto solo il coraggio e l'amore. Talora un uomo trova così la sua anima mentre delibera con se stesso, quando tenti, come Ettore dinanzi a Troia, senza il soccorso degli uomini o degli dèi, di affrontare da solo il destino. Gli altri momenti in cui gli uomini trovano la loro anima sono quelli in cui amano; non c'è quasi forma pura dell'amore tra gli uomini che sia assente dall'*Iliade*.

La tradizione dell'ospitalità, anche dopo diverse generazioni, ha la meglio sull'accecamiento della battaglia:

« Così per te sono un ospite amato nel seno di Argo...
Storniamo l'uno dall'altro le lance, pur nella mischia ».

L'amore del figlio per i genitori, del padre e della madre per il figlio è sempre indicato in modo breve quanto toccante:

« Ella rispose, Teti, effondendo lagrime:
"Mi sei nato a una breve vita, figlio mio, come dici..." ».

Così l'amore fraterno:

« I miei tre fratelli, che a me partorì una sola madre,
così cari... ».

L'amore coniugale, condannato alla sventura, è di una sorprendente purezza. Lo sposo, evocando le umiliazioni del servaggio che attendono la donna amata, omette quella il cui solo pensiero macchierebbe la loro tenerezza. Nulla è più semplice delle parole rivolte dalla sposa a colui che morrà:

« ...meglio per me,
se ti perdo, esser sottoterra; non avrò più ricorso,

quando tu abbia incontrato il tuo destino,
solo sventure... ».

Non meno toccanti le parole rivolte allo sposo
morto:

« Mio sposo, sei morto anzi tempo, così giovane; e
[me, la tua vedova,
lasci sola nella mia casa, il nostro bambino ancor
[piccolo
che avemmo tu ed io, sventurati. E non penso
che mai sarà grande...
Poiché morendo non m'hai teso dal tuo letto le mani,
non m'hai detto una savia parola, ché sempre
io vi pensi giorno e notte, piangendo ».

La più bella amicizia, quella tra compagni di bat-
taglie, è il tema degli ultimi canti:

« ...Ma Achille
piangeva, pensando al compagno diletto; ed il sonno
non lo prese, che tutto doma; si rigirava qua e là... ».

Ma il trionfo più puro dell'amore, la grazia
suprema delle guerre, è l'amicizia che sale al cuore
dei nemici mortali. Essa fa sparire la fame di ven-
detta per il figlio ucciso, per l'amico ucciso; can-
cella, miracolo ancor più grande, la distanza tra be-
nefattore e supplice, tra vincitore e vinto:

« Ma quando fu placato il bisogno di bere e mangiare,
prese allora il Dardànide Priamo ad ammirare Achille,
com'era grande e bello; aveva il volto di un dio.
E a sua volta il Dardànide Priamo fu ammirato da
[Achille
che gli guardava il bel volto e ascoltava la sua parola.
E quando si furon saziati di contemplarsi l'un l'al-
[tro... ».

Tali momenti di grazia sono rari nell'*Iliade* ma
bastano a far sentire con estremo rimpianto ciò
che la violenza fa e farà perire.

Eppure una tale accumulazione di violenze sarebbe fredda senza un accento di amarezza inguaribile che si fa sentire continuamente, anche se indicato spesso da una sola parola, spesso addirittura da un taglio di verso, da un rimando. Proprio in questo l'*Iliade* è una cosa unica: in questa amarezza che procede dalla tenerezza e che si stende su tutti gli umani, eguale come il chiarore del sole. Il tono non cessa mai di essere intriso d'amarezza, non si abbassa mai al lamento. La giustizia e l'amore, che non possono esistere in questo quadro di estreme e ingiuste violenze, lo bagnano con la loro luce facendosi sentire solo indirettamente, attraverso l'accento. Nulla di prezioso, sia o no destinato a perire, è disprezzato, la miseria di tutti è esposta senza dissimulazione o disdegno, nessun uomo è posto al di sopra o al di sotto della condizione comune a tutti gli uomini, tutto ciò che è distrutto è rimpianto. Vincitori e vinti sono egualmente prossimi, sono i simili, allo stesso titolo, del poeta e degli uditori. Se una differenza c'è, è che la sventura dei nemici viene sentita forse più dolorosamente.

« Così egli cadde là, fasciato da un sonno di bronzo,
lo sventurato, lontano dalla sua sposa,
in difesa dei suoi... ».

Quale accento per evocare la sorte dell'adolescente venduto da Achille a Lemno!

« Undici giorni il suo cuore gioì tra quelli che amava,
ritornando da Lemno; di nuovo, il dodicesimo,
Dio l'ha dato in mano di Achille, di colui che doveva
inviarlo alla casa di Ade, benché riluttante a partire ».

E la sorte di Euforbio, colui che ha visto un solo giorno di guerra:

« Il sangue gli intride i capelli, simili a quelli delle
[Grazie... ».

Quando si piange Ettore, « ...custode delle spose caste e dei piccoli bimbi », bastano queste parole per evocare la castità contaminata con la forza e i bambini abbandonati alle armi. La fontana alle porte di Troia diventa un oggetto di trafiggente rimpianto, quando Ettore la oltrepassa correndo per salvare la sua vita condannata:

« Là si trovavano i larghi lavatoi, d'accanto,
belli, tutti di pietra, dove le vesti splendenti
lavavano le donne, le figlie di Troia così belle,
un tempo, nei giorni di pace, prima che i Greci arri-
[vassero.

Oltre quelli essi corsero in fuga, e l'altro dietro a
[inseguire... ».

L'intera *Iliade* sta sotto l'ombra della sventura più grande che possa scendere fra gli uomini, la distruzione di una città. Sventura che non apparirebbe più straziante se il poeta fosse nato a Troia. Ma il tono non è diverso quando si tratta degli Achei che periscono lontano dalla patria.

Le brevi evocazioni del mondo della pace fanno male, tanto quell'altra vita, la vita dei viventi, appare calma e piena:

« Sin che durò l'aurora ed il giorno saliva,
dai due lati gli strali colpirono, gli uomini caddero.
Ma all'ora che il legnaiolo va a preparare il suo pasto
nei valloni delle montagne, quando ha sazie le braccia
di abbattere i grandi alberi e al cuore gli sale un
[disgusto,
e il desiderio del cibo soave lo afferra alle viscere,
a quell'ora, col loro valore, i Dànai ruppero il
[fronte ».

Tutto ciò che è assente dalla guerra, tutto ciò che la guerra distrugge o minaccia è avvolto di

poesia nell'*Iliade*; i fatti di guerra, mai. Il passaggio dalla vita alla morte non è velato da alcuna reticenza:

« Allora gli saltarono i denti, gli salì dai due lati
il sangue agli occhi, il sangue che per le labbra e le
rendeva, a bocca aperta; la morte [nari
nella sua nera nube l'avvolse ».

La fredda brutalità dei fatti di guerra non è mascherata da nulla perché né i vincitori né i vinti sono ammirati, spregiati, odiati. Della sorte mutevole delle battaglie decidono quasi sempre il destino e gli dèi. Dentro i limiti assegnati dal destino, gli dèi dispongono sovranamente della vittoria e della disfatta; sono sempre loro a provocare le follie e i tradimenti grazie ai quali la pace è ogni volta impedita; la guerra è affar loro ed essi non hanno moventi che non siano il capriccio e la malizia. Quanto ai guerrieri, i paragoni che li fanno apparire, vincitori o vinti, come bestie o cose, non possono far provare né ammirazione né disprezzo, ma unicamente il rimpianto che uomini possano essere trasformati a tal punto.

La straordinaria equità che ispira l'*Iliade* ha forse esempi a noi sconosciuti, ma non ha avuto imitatori. A malapena ci si accorge che il poeta è greco e non troiano. Il tono del poema sembra portare testimonianza diretta dell'origine delle parti più antiche, la storia forse non ci darà mai chiarimenti su questo punto. Se si crede con Tucidide che, ottant'anni dopo la distruzione di Troia, gli Achei soffersero a loro volta una conquista, ci si può chiedere se quei canti, dove il ferro non è nominato che raramente, non siano i canti di quei vinti, tra i quali alcuni forse presero la via del-

l'esilio. Costretti a vivere e morire « ben lungi dalla patria », come i Greci caduti dinanzi a Troia, perdute come i Troiani le loro città, ritrovavano se stessi sia nei vincitori, che erano i loro padri, sia nei vinti, la cui miseria somigliava alla loro: la verità di quella guerra ancora vicina poteva mostrarsi loro attraverso gli anni, non velata dalla ebbrietà dell'orgoglio né dall'umiliazione. Potevano figurarsela insieme da vinti e da vincitori e conoscere in questo modo ciò che mai né vincitori né vinti hanno conosciuto, gli uni e gli altri essendo accecati. Tutto questo non è che un sogno; non si può che sognare su tempi tanto remoti.

Sia come sia, questo poema è una cosa miracolosa. In esso l'amarezza verte sull'antica giusta causa di amarezza: la subordinazione dell'anima umana alla forza, vale a dire, in fin dei conti, alla materia. Questa subordinazione è la stessa in tutti i mortali, sebbene l'anima la porti diversamente secondo il grado di virtù. Nessuno vi si sottrae nell'*Iliade*, così come nessuno vi si sottrae sulla terra. E nessuno di coloro che vi soccombono è per questo considerato spregevole. Tutto ciò che all'interno dell'anima e nei rapporti umani sfugge all'imperio della forza è amato, ma amato dolorosamente per quel pericolo di distruzione continuamente sospeso. Tale lo spirito della sola autentica epopea che l'Occidente possieda. L'*Odissea* non sembra essere che un'eccellente imitazione, ora dell'*Iliade* ora di poemi orientali; l'*Eneide* è una imitazione che, brillante finché si vuole, è disabbelita dalla freddezza, dalla declamazione, dal cattivo gusto. Le *chansons de geste* non seppero raggiungere la grandezza per mancanza di equità: la morte di un nemico non è sentita, dall'autore e dal

lettore della *Chanson de Roland*, come la morte di Rolando.

La tragedia attica, almeno quella di Eschilo e di Sofocle, è la vera continuazione dell'epopea. Il pensiero della giustizia la illumina senza mai intervenirevi; la forza vi appare nella sua fredda durezza, sempre accompagnata dagli effetti funesti ai quali non sfugge né colui che la usa né colui che la soffre; l'umiliazione dell'anima sotto gli effetti della forza non vi è né mascherata né avvolta di pietà facile, né proposta al disprezzo; più di un essere ferito dalla degradazione della sventura è offerto all'ammirazione. Il Vangelo è l'ultima e meravigliosa espressione del genio greco, come l'*Iliade* è la prima; lo spirito della Grecia vi traspare non soltanto nel fatto che esso comanda di ricercare, a esclusione di ogni altro bene, « il regno e la giustizia del nostro Padre celeste », ma anche perché vi è esposta la miseria umana, e questo in un essere divino al tempo stesso che umano. Le sequenze della Passione mostrano che uno spirito divino, unito alla carne, è alterato dalla sventura, trema dinanzi alla sofferenza e alla morte, si sente, nel fondo del suo abbandono, separato dagli uomini e da Dio. Il sentimento della miseria umana dà loro quell'accento di semplicità che è il marchio del genio greco, e che è tutto il pregio della tragedia attica e dell'*Iliade*. Certe parole rendono un suono stranamente affine a quello dell'epopea, e l'adolescente troiano inviato alla casa di Ade, sebbene riluttante a partire, torna alla mente quando il Cristo dice a Pietro: « Un altro ti cingerà e ti menerà dove tu non vuoi ». Tale accento non è separabile dal pensiero che ispira il Vangelo; infatti il sentimento della miseria umana è una

condizione della giustizia e dell'amore. Colui che ignora fino a qual punto la volubile fortuna e la necessità tengono ogni anima umana alla loro mercé, non può considerare suoi simili né amare come se stesso quelli che il caso ha separato da lui con un abisso. La diversità delle costrizioni che pesano sugli uomini fa nascere l'illusione che vi siano tra di loro specie distinte cui non è dato comunicare. Non è possibile amare né essere giusti se non si conosca l'imperio della forza e non lo si sappia rispettare.

I rapporti dell'anima umana e del destino, in qual misura ciascun'anima modelli la propria sorte, che cosa una impietosa necessità trasformi dentro un'anima secondo il capriccio della sorte mutevole, che cosa per effetto della virtù e della grazia possa rimanere intatto, è una materia in cui la menzogna è facile e seducente. L'orgoglio, l'umiliazione, l'odio, lo sprezzo, l'indifferenza, il desiderio di dimenticare o di ignorare, tutto contribuisce a offrirne la tentazione. In particolare, nulla è più raro di una giusta espressione della sventura; dipingendola, si finge quasi sempre di credere ora che la sconfitta sia una vocazione innata dello sventurato, ora che un'anima possa reggere la sventura senza riceverne il marchio, senza che la sventura ne muti tutti i pensieri in un modo che solo le è proprio. Il più delle volte i Greci ebbero la forza d'animo che consente di non mentire a se stessi; ne furono ricompensati e seppero toccare in ogni cosa il più alto grado di lucidità, di purezza e di semplicità. Ma lo spirito che si è trasmesso dall'*Iliade* al Vangelo, passando per i pensatori e i poeti tragici, non ha valicato i confini della civiltà

greca; e, da quando si distrusse la Grecia, non ne restano che riflessi.

Tanto i Romani quanto gli Ebrei si credettero sottratti alla comune miseria umana, i primi quale nazione prescelta dal destino a essere padrona del mondo, i secondi grazie al favore del loro Dio e nella misura esatta in cui gli obbedirono. I Romani disprezzavano gli stranieri, i nemici, i vinti, i loro sudditi, i loro schiavi; per questo non ebbero né epopea né tragedie. Sostituivano le tragedie con i giochi del circo. Gli Ebrei vedevano nella sventura il segno del peccato: dunque un motivo legittimo di disprezzo; guardavano i nemici vinti come se Dio stesso li avesse in orrore e li condannasse a espiare delitti, ciò che rendeva lecita e addirittura indispensabile la crudeltà. Per questo nessun testo dell'antico Testamento rende un suono paragonabile a quello dell'epopea greca, se non forse talune parti del poema di Giobbe. Romani ed Ebrei sono stati ammirati, letti, imitati negli atti e nelle parole, citati tutte le volte che c'era da giustificare un crimine durante venti secoli di cristianesimo.

Inoltre lo spirito del Vangelo non si trasmise puro alle successive generazioni cristiane. Fin dai primi tempi si credette di scorgere un segno della grazia nei martiri, per il fatto che essi pativano le sofferenze e la morte con gioia, quasi che gli effetti della grazia potessero arrivare più lontano negli uomini che nel Cristo. Chi pensò che Dio stesso, divenuto uomo, non poté avere davanti agli occhi il rigore del destino senza tremarne di angoscia, avrebbe dovuto comprendere che apparentemente al di sopra della miseria umana possono levarsi solo gli uomini che mascherano ai propri occhi il rigore del destino con il soccorso dell'illusione,

dell'ebbrezza o del fanatismo. L'uomo, che non è protetto dalla corazza di una menzogna, non può patire la forza senza esserne colpito fino all'anima. La grazia può impedire che questa percossa lo corrompa, ma non può impedire la ferita. Per averlo troppo dimenticato, la tradizione cristiana non ha saputo ritrovare se non molto di rado quella semplicità che rende lacerante ciascuna frase delle sequenze della Passione. D'altronde, il costume delle conversioni forzate ha velato gli effetti della forza sull'anima di coloro che la maneggiano.

Nonostante la breve ebbrezza causata al tempo del Rinascimento dalla scoperta delle lettere greche, il genio della Grecia non è risorto nel corso di venti secoli. Ne traspare qualcosa in Villon, Shakespeare, Cervantes, Molière, e una volta in Racine. La miseria umana è messa a nudo, a proposito dell'amore, in *L'école des femmes*, in *Phèdre*; strano secolo d'altronde, nel quale, contrariamente all'età epica, non era concesso percepire la miseria dell'uomo se non nell'amore, mentre gli effetti della forza nella guerra e nella politica dovevano essere sempre confusi di gloria. Si potrebbe, forse, fare altri nomi. Ma nulla di quanto hanno prodotto i popoli d'Europa vale il primo poema conosciuto che sia apparso presso uno di essi. Ritroveranno forse il genio epico quando sapranno credere che nulla è al riparo dalla sorte, quindi non ammirare mai la forza, non odiare i nemici, non disprezzare gli sventurati. È dubbio che ciò sia prossimo ad accadere.

Spiritualità in Platone. *Id est* spiritualità greca. Aristotele è forse in Grecia il solo « filosofo » nel senso moderno, e si pone completamente al di fuori della tradizione greca. Platone è tutto quel che abbiamo della spiritualità greca insieme con alcune opere di divulgazione.

Bisogna indovinare. Per il fatto che un'idea non vi si trova, o non esplicitamente... Chi è dunque Platone? Un « mistico », erede di una tradizione mistica in cui la Grecia intera era immersa.

La vocazione di ogni popolo dell'antichità è di esprimere un aspetto delle cose divine (tranne i Romani). Israele: unità di Dio. India: assimilazione dell'anima a Dio nell'unione mistica. Cina: modo di operare proprio di Dio, pienezza dell'azione che sembra inazione, pienezza della presenza che sembra assenza, vuoto e silenzio. Egitto: immortalità, salvezza dell'anima giusta dopo la morte attraverso l'assimilazione a un Dio sofferente, morto e resuscitato, carità verso il prossimo. Grecia (che ha subito profondamente l'influsso dell'Egitto): miseria dell'uomo, distanza, trascendenza di Dio.

La storia greca è cominciata con un delitto atroce, la distruzione di Troia. Lungi dal gloriarsi di questo delitto, come fanno di solito le nazioni,

i Greci furono ossessionati da quel ricordo come da un rimorso. Vi attinsero il sentimento della miseria umana. Nessun popolo ha espresso come loro l'amarezza della miseria umana:

« Due tini si trovano sulla soglia di Zeus,
coi doni che egli concede, cattivi nell'uno, buoni
[nell'altro.

Coloro a cui mescola i doni Zeus che lancia la folgore,
coloro sono ora nella sventura, ora nella prosperità.
Colui cui fa doni funesti, egli lo espone agli oltraggi;
l'orrendo bisogno lo incalza per tutta la terra divina;
egli erra, e non lo rispettano né gli uomini né gli dèi ».¹

Non c'è quadro della miseria umana più puro, più amaro e più trafiggente dell'*Iliade*. La contemplazione della miseria umana nella sua verità implica una spiritualità altissima.

Tutta la civiltà greca è una ricerca di ponti da lanciare tra la miseria umana e la perfezione divina. L'arte dei Greci, a cui nulla è paragonabile, la loro poesia, la loro filosofia, la scienza di cui sono gli inventori (geometria, astronomia, meccanica, fisica, biologia), non erano altro che ponti. Essi hanno inventato (?) l'idea di *mediazione*. Noi abbiamo serbato quei ponti per guardarli. I credenti come i non credenti. Ma non possediamo quasi nessuna traccia della spiritualità greca fino a Platone. Tranne alcuni frammenti.

Frammento orfico:

« Troverai presso la dimora dei morti, a sinistra, una
[fonte.

Accanto, tutto bianco, s'innalza un cipresso.

A quella fonte non andarci, non ti accostare.

Ne troverai un'altra che nasce dal lago della Memoria,

¹ *Iliade*, XXIV, 527-533.

acqua fredda che sgorga. Custodi le stanno davanti.
Di' loro: "Son la figlia della Terra e del Cielo stellato,
ma la mia origine è in Cielo. Questo, anche voi lo
[sapete.

La sete mi consuma e mi uccide. Oh, datemi presto
l'acqua fredda che sgorga dal lago della Memoria"
E ti permetteranno di bere alla fonte divina,
e allora fra tutti gli eroi tu regnerai ».²

Questa Memoria si identifica con il principio della reminiscenza platonica e con la « memoria dolorosa »³ di Eschilo. È la conoscenza delle cose divine. Il cipresso bianco ha forse qualche rapporto con l'albero della scienza del bene e del male, che, secondo la *Queste du saint Graal*, era interamente bianco.

Questo testo contiene già una parte della spiritualità greca quale la si trova in Platone. Esso dice molte cose. Che noi siamo figli del Cielo, vale a dire di Dio. Che la vita terrestre è un oblio. Quaggiù siamo nell'oblio della verità trascendente e soprannaturale. Poi che la condizione della salvezza è la sete. Bisogna aver sete di quella verità dimenticata fino a sentire che la sete ci uccide. Infine, che la sete verrà infallibilmente saziata. Se abbiamo sufficiente sete di quell'acqua, e se sappiamo che ci spetta berne perché siamo figli di Dio, essa ci sarà accordata.

I Pitagorici. Sono il centro della civiltà greca. Non ne sappiamo quasi niente, se non attraverso Platone.

Frammenti di Eraclito, λόγος, Zeus, fuoco eterno, frammento di Cleante.

² Diels, ed. 5, 1, p. 15.

³ *Agamennone*, 180.

Ippolito di Euripide: castità assoluta in vista di un rapporto di amicizia mistica con la divinità.

Platone. È necessario sottolineare due cose su di lui.

1) Non è un uomo che abbia scoperto una dottrina filosofica. Contrariamente a tutti gli altri filosofi (senza eccezione, credo), ripete continuamente che non ha inventato niente, che non fa che seguire una tradizione, che talora nomina e talora no. Bisogna credergli sulla parola.

Si ispira ora a filosofi anteriori, di cui possediamo frammenti e di cui egli ha assimilato i sistemi in una sintesi superiore, ora al suo maestro Socrate, ora a tradizioni greche segrete di cui non sappiamo quasi nulla se non da lui (la tradizione orfica, la tradizione dei misteri di Eleusi, la tradizione pitagorica che è la madre della civiltà greca) e, molto probabilmente, a tradizioni d'Egitto e di altri paesi d'Oriente. Non sappiamo se Platone fosse l'espressione migliore della spiritualità greca: non ci è restato altro. Pitagora e i suoi discepoli sono senza dubbio ancora più meravigliosi.

2) Di Platone possediamo solo le opere di divulgazione destinate al gran pubblico. Si possono paragonare alle parabole del Vangelo. Per il fatto che una certa idea non vi si trova, o non vi si trova esplicitamente, nulla permette di pensare che Platone e gli altri Greci non l'avessero.

Bisogna tentare di penetrare all'interno, indugiano su indicazioni talora brevissime, accostando testi dispersi.

La mia interpretazione: Platone è un mistico

autentico, e addirittura il padre della mistica occidentale.

Testi su Dio.

(Osservazione su θεοί, θεός, ὁ θεός. Θεοί: o « si diverte »; o « la divinità » [cfr. Elohim]. O spesso qualcosa di analogo agli angeli: esseri finiti, ma perfettamente puri.)

« Teodoro – Socrate, se tu persuadessi tutti come me, ci sarebbe più pace e meno male tra gli uomini.

« Socrate – Ma non è possibile che il male scompaia, Teodoro, perché ci deve sempre essere qualche cosa che sia più o meno contraria al bene (ὑπεναντίον). E questa cosa non può avere sede tra gli dèi, ma è necessario che circoli in mezzo alla nostra natura mortale, in questo mondo. Per questo motivo bisogna sforzarsi di *fuggire* di quaggiù il più presto possibile. Questa fuga è *assimilazione* a Dio in tutta la misura del possibile. E questa assimilazione consiste nel divenir giusto e santo con l'aiuto della ragione. Ma, mio caro, non è facile persuadere la gente che bisogna fuggire il peccato e seguire la virtù per un motivo diverso da quello dell'uomo comune, che non vuole la reputazione di cattivo, che vuol parere virtuoso. Queste sono scempiaggini da vecchie, direi. La ragione vera, eccola. *Mai, in alcun modo, Dio è ingiusto.* Egli è giusto in sommo grado, e non c'è cosa più simile a lui di colui che fra noi è il più giusto possibile... La conoscenza di ciò è la salvezza e la virtù vera. Ignorare questo significa essere stupidi e vili. Le altre abilità apparenti, le

altre saggezze, che concernono la politica, la potenza, la tecnica, sono grossolane e mercenarie. Quanto a quelli che commettono ingiustizie, le cui parole o le cui azioni sono empie, è meglio non ammettere che possano essere temibili (abili) per (nel) la loro malvagità. Infatti i rimproveri li fanno esultare, e credono di essere considerati non come esseri vuoti, pesi inutili per la terra, ma come dei maschi (esseri virili), quali si deve essere per vivere sicuri e tranquilli in una città. Bisogna dire la verità: essi sono quello che non credono di essere, quanto più credono di non esserlo. Infatti ignorano il castigo dell'ingiustizia; ed è la cosa che meno bisogna ignorare al mondo. Esso non è quello che essi credono – la morte o le percosse, che a volte gli uomini ingiusti non subiscono – ma un altro castigo al quale è impossibile sfuggire. Ci sono nell'essere due modelli, l'uno divino e beato, l'altro privo di Dio e miserabile. Essi non vedono che è così. La loro stupidità, la loro estrema ignoranza impediscono loro di vedere che sono simili al secondo e diversi dal primo a causa delle loro azioni ingiuste. Sono puniti dal fatto stesso di vivere una vita che si accorda con il modello al quale assomigliano ».⁴

Idee principali: *Fuga*. Pitagora: Colui che se ne va non si volga indietro (Violenza della paura, giugno 1940). *Assimilazione* (cfr. geometria, *Epimemis*): Dio è perfettamente giusto. Greci ossessionati dall'idea di giustizia (a causa di Troia?). Sono morti per averla abbandonata. Due morali,

⁴ Teeteto, 176.

l'una esteriore, che è umana, l'altra, la vera, che è soprannaturale e viene da Dio e si confonde con la conoscenza (γνώσις, parola del Vangelo) della verità più alta (nota sulle quattro virtù). La ricompensa del bene consiste nel fatto che si è buoni, la punizione del male nel fatto che si è cattivi, e sono una ricompensa e una punizione *automatiche*. («Io non giudico, si condannano da sé».)

(*Conseguenza importantissima* di questa «assimilazione». Le *idee* di Platone sono i pensieri di Dio o gli attributi di Dio.)

In altre parole: mentre nel regno della natura (compreso quello psicologico) il male e il bene si producono senza tregua reciprocamente, nel regno spirituale il male non produce che male e il bene non produce che bene (Vangelo). E il bene e il male consistono nel contatto (contatto per similitudine) e nella separazione da Dio. (Si tratta dunque tutt'altro che di una concezione astratta di Dio a cui l'intelligenza umana può giungere senza la grazia, ma di una concezione sperimentale.)

Che cos'è questa giustizia? Com'è possibile l'imitazione di Dio da parte di un uomo? Abbiamo una risposta. È il Cristo. Qual è la risposta di Platone?

«...Non togliamo nulla né all'ingiustizia dell'ingiusto né alla giustizia del giusto, ma poniamo l'uno e l'altro perfetti nel loro modo di vita. [Tutto riesce all'ingiusto.] ...Poniamo il giusto..., uomo semplice e generoso, che, come dice Eschilo, non vuole l'apparenza ma la realtà della giustizia. Togliamogli dunque l'apparenza... Che sia reso *nudo* di ogni cosa tranne che della sua giustizia. Senza mai aver commesso ingiustizia, abbia repu-

tazione della più grande ingiustizia, affinché sia provato nella giustizia e non sia piegato (τέγγεσθαι) dalla cattiva reputazione e dai suoi effetti, ma resti incrollabile fino alla morte, passando la vita nell'apparenza dell'ingiustizia e nella realtà della giustizia... Il giusto che persevera in questo suo atteggiamento sarà flagellato, torturato, incatenato, gli si bruceranno gli occhi, e al culmine di tutti i mali sarà [impalato] [crocifisso] e imparerà che quel che bisogna volere non è la realtà ma l'apparenza della giustizia... ».⁵

Adimanto vuole che si faccia anche astrazione dalla salvezza e dalla dannazione: « Non limitarti a dimostrarci che la giustizia è superiore all'ingiustizia, ma dicci anche quali effetti esse producono nell'anima. Tu devi togliere a ciascuna la sua apparenza e imprimerle l'apparenza contraria; senza di che diremo che tu lodi non la giustizia ma l'apparenza della giustizia... Così mostraci non solo che la giustizia è migliore dell'ingiustizia, ma per quale operazione la giustizia per sua natura rende buono colui che la possiede anche se è nascosta agli dèi e agli uomini ».

Sopprimere l'apparenza della giustizia anche di fronte a Dio. Che il giusto sia abbandonato anche da Dio.

Questa immagine della nudità la ritroviamo legata a quella della morte nel *Gorgia*:

« Ascolta un bellissimo racconto. Tu penserai che sia una favola, ma io penso che sia un ragionamento. Ti espongo come una verità quel che sto per dirti.

⁵ *Repubblica*, II, 360 ss. (cfr. *Ippolito* di Euripide).

« [Un tempo] il giudizio era esercitato dai viventi sui viventi; ognuno era giudicato nel giorno stesso in cui doveva morire. Ma i giudizi erano errati, e Plutone e i custodi delle Isole dei beati vennero a dire a Zeus che dalle varie parti giungevano uomini che non meritavano quei giudizi. Zeus disse allora: "Porrò fine a tutto questo. Adesso si pronunciano giudizi errati perché i giudicati vengono giudicati vestiti, perché son giudicati viventi. Ora, molti di quelli che hanno un'anima malvagia son rivestiti di un bel corpo, di nobiltà, di ricchezza e quando ha luogo il giudizio molti testimoni li accompagnano per testimoniare che hanno vissuto rettamente. Tutto ciò impressiona i giudici. Inoltre anche i giudici sono vestiti: gli occhi, le orecchie, tutto il loro corpo è un velo davanti alla loro anima. Tutto ciò fa loro schermo, i loro vestiti come quelli degli accusati. Prima di tutto, quindi, bisogna che gli uomini non sappiano più in anticipo l'ora della loro morte; ora la conoscono. Si dica a Prometeo che metta fine a tutto ciò. Poi bisogna che siano nudi al giudizio; bisogna dunque che siano giudicati da morti. Anche il giudice dev'essere nudo, cioè morto: con l'anima sola deve esaminare l'anima di ciascuno immediatamente dopo la morte, abbandonata da tutti coloro che la circondano e dopo che ha lasciato sulla terra tutti gli orpelli di quaggiù, affinché il giudizio sia giusto. Io, sapendo queste cose prima di voi, ho scelto come giudici alcuni dei miei figli... Quando saranno morti giudicheranno nella prateria, al crocicchio da cui partono le due strade, quella che va alle Isole dei beati e quella che va al Tartaro"...

« Secondo me, la morte non è altro che la se-

parazione di due cose, dell'anima e del corpo; e quando sono separate, ognuna è all'incirca nel medesimo stato di quando l'uomo viveva... Se qualcuno... aveva il corpo grande... il suo cadavere è grande... Se da vivo portava sul corpo segni di frustate, cicatrici di colpi e di ferite, si vede tutto questo sul suo cadavere... Mi sembra che sia lo stesso per l'anima. Ogni cosa nell'anima diviene evidente quando essa è nuda e spogliata del corpo, le disposizioni naturali e gli effetti che l'anima subisce a causa di ogni attaccamento agli oggetti. Quando si arriva davanti al tribunale... [il giudice] contempla l'anima di ognuno senza sapere a chi appartiene, ma spesso, afferrata quella del gran re o di un altro re o potente, vede che a causa dei suoi spergiuri e delle sue ingiustizie essa è piena delle frustate e delle cicatrici che vi ha impresso ciascuna azione, che tutto vi è distorto per effetto della menzogna e della vanità, che nulla vi è di retto, perché essa fu educata fuori della verità...

«Credimi dunque e seguimi in quel luogo che assicura, quando vi si giunge, una vita e una morte felici. E permetti a chicchessia di disprezzarti come un pazzo, di oltraggiarti, se vuole, e per Zeus sopporta anche fermamente la vergogna di quel colpo al viso di cui parli tanto; perché non ne soffrirai nulla di terribile se sei veramente buono e bello, esercitato nella virtù».⁶

In questo testo si trova:

1) Di nuovo l'idea che il giudizio non è altro se non l'espressione di ciò che ciascuno è in realtà. Non un apprezzamento di ciò che ha fatto, ma la constatazione di ciò che è. Le cattive azioni

⁶ *Gorgia*, 523 ss.

non contano se non per le cicatrici che lasciano nell'anima. Non vi è in ciò alcun arbitrio, ma una necessità rigorosa.

2) L'immagine della *nudità* legata a quella della *morte*. (Il testo più antico...?) Questa doppia immagine è mistica per eccellenza.

Non c'è uomo, per quanto saggio, chiaroveg-gente e giusto, che non sia influenzato dall'aspetto fisico e più ancora dalla situazione sociale della gente. (« Se voi credete... ».) Effetto dell'immagi-nazione. Nessuno è insensibile agli abiti. Vittoria o sconfitta, ecc.

La verità è nascosta da tutto questo. *La verità è segreta*. (« Il Padre vostro che è nel segreto... ».) La verità non è manifesta se non nella nudità e *la nudità è la morte, cioè la rottura di tutti gli attaccamenti che costituiscono per ogni essere umano la ragione di vivere*: il prossimo, l'opinione degli altri, i possessi materiali e morali, tutto.

Platone non dice ma implica che per diventare giusti – ciò che esige la conoscenza di sé – bisogna divenire fin da questa vita nudi e morti. L'esame di coscienza esige questa rottura di tutti gli attac-camenti che costituiscono le nostre ragioni di vivere.

Del resto egli dice esplicitamente nel *Fedone*: « Coloro che si dedicano come si deve alla ri-cerca della saggezza non si esercitano ad altro che a morire e a esser morti... La morte non è altro che il fatto, per l'anima, di essere separata dal corpo... L'anima di colui che cerca la saggezza disprezza il corpo e ne fugge lontano e cerca di essere sola con se stessa... Se vogliamo conoscere una cosa qualunque in maniera pura, dobbiamo separarci dal corpo e contemplare la cosa con l'ani-

ma stessa... Solo in quel momento, sembra, possederemo ciò che desideriamo, ciò di cui ci diciamo innamorati, la ragione; vale a dire dopo la nostra morte, non finché viviamo. Poiché col corpo è impossibile conoscere alcunché puramente, delle due cose l'una: o non possederemo mai il sapere, oppure vi riusciremo dopo la nostra morte; perché solo allora l'anima sarà in se stessa, per se stessa, lontano dal corpo, non prima. E finché viviamo, sembra proprio che saremo tanto più vicini al sapere quanto meno avremo commercio e unione col corpo, fuor dello stretto necessario; quanto meno saremo riempiti della sua natura; quanto più ci purificheremo di esso fino a che Dio stesso non ce ne liberi... La purificazione consiste nel separare il più possibile l'anima dal corpo, nel deporla e, avendola deposta sola con se stessa, senza alcun contatto con il corpo, nel raccoglierla e riunirla; nel farla abitare nella misura del possibile, ora e nel futuro, sola con se stessa e come liberata dai ceppi del corpo. Ora questo, il distacco e la separazione dell'anima in rapporto al corpo, ha per nome la morte » (64a-67d).

È quasi certo che questa doppia immagine della nudità e della morte come simbolo della salvezza spirituale viene dalle tradizioni e dai culti segreti che gli antichi chiamavano i misteri. Testo babilonese di Istar agli inferi. Sette porte: « Ad ognuna ci si spoglia di qualcosa ». Senso dell'immagine della porta: bussate e vi sarà aperto. Osiride, e poi Dioniso, morto e resuscitato. Discesa agli inferi come iniziazione.

Funzione di questa doppia immagine nella spiritualità cristiana. Morte, san Paolo. Nudità, san Giovanni della Croce, san Francesco.

Se la giustizia esige che durante questa vita si sia nudi e morti, è evidente che è una cosa impossibile alla natura umana: è soprannaturale.

Ciò che impedisce all'anima di assimilarsi a Dio mediante la giustizia, è prima di tutto la carne; Platone dice, seguendo il pensiero degli orfici e dei pitagorici: « Il corpo è la tomba dell'anima ».⁷

Filolao: « [Sappiamo] per la testimonianza degli antichi teologi e profeti che l'anima è legata al corpo per effetto di un castigo e come seppellita in questa tomba ».⁸

Numerosi testi di Platone parlano del pericolo della carne.

Platone ha ripreso anche un'altra immagine dei Pitagorici paragonando la parte sensibile e carnale dell'anima, sede del desiderio, a una botte che negli uni ha un fondo, negli altri è forata. In coloro che non hanno ricevuto la luce la botte è forata, ed essi sono continuamente occupati a versarvi tutto quel che possono, senza poterla mai colmare.⁹

Ma un ostacolo più grande della carne è la società. Immagine terribile su questo argomento. Un'idea essenziale in Platone, presente in tutte le sue opere, ma espressa esplicitamente solo in questo passo per ragioni che esprimerà il passo stesso. Non vi si attribuisce mai sufficiente importanza.

« Credi tu, come il volgo, che siano pochi gli adolescenti corrotti dai sofisti? Credi che valga la pena che si parli della corruzione compiuta da alcuni sofisti, semplici privati? Coloro che ne parla-

⁷ *Gorgia*, 493a; *Cratilo*, 400c.

⁸ Diels cit., 1, p. 414.

⁹ *Gorgia*, 493a-494a.

no sono essi stessi i più grandi sofisti: sono loro che danno un'educazione totale, che modellano secondo il loro desiderio uomini e donne, giovani e vecchi. "Quand'è che succede tutto ciò?", dice lui. "Quando", risponde Socrate, "una folla numerosa, riunita in un'assemblea, in un tribunale, in un teatro, in un esercito, o in qualunque altro luogo d'assembramento massiccio, biasima o loda parole o atti con grande tumulto. Essi biasimano o lodano all'eccesso, gridano, battono le mani, e le rocce stesse e il luogo in cui si trovano fanno eco, raddoppiando il fracasso del biasimo e della lode" ».

[N.B. Ciò sembra essere tipico della città di Atene, ma bisogna trasporre. Il seguito dimostra che Platone ha in mente ogni specie di vita sociale senza eccezione.]

« In tali circostanze quale dev'essere lo stato del cuore di un giovane? Quale educazione individuale potrebbe resistere, non essere sommersa da quei biasimi e da quegli elogi, non andarsene trascinata a caso dai flutti? Egli pronuncerà allora cose belle o vergognose, in conformità al giudizio degli altri; si attaccherà alle stesse cose cui si attaccano loro, diverrà simile a loro. — Vi sarà costretto a forza, Socrate. — Eppure, dice Socrate, non ho ancora parlato della costrizione più grave. — Quale? — La costrizione che quegli educatori, quei sofisti esercitano su coloro che essi non persuadono. Non sai che colui che non si lascia persuadere è punito da loro con l'infamia, la confisca e la morte? Credi dunque che contro di ciò un altro sofista, un semplice individuo, possa erigersi efficacemente? No certo, e tentare sarebbe una grande follia.

« Perché non c'è, non c'è mai stato, non ci sarà mai nessun insegnamento concernente la morale che non sia quello della moltitudine. Almeno nessun altro insegnamento umano. Giacché per ciò che è divino bisogna, secondo il proverbio, fare eccezione. Questo bisogna saperlo bene. Chiunque si salva e diviene quel che deve essere finché le città hanno una tale struttura, colui, se si vuol parlare correttamente, bisogna dire che si salva per effetto di una predestinazione che procede da Dio (θεοῦ μοῖρα) ». ¹⁰

[N.B. È impossibile affermare più categoricamente che la grazia è l'unica fonte di salvezza, che la salvezza viene da Dio e non dall'uomo. Le allusioni ai tribunali, ai teatri, ecc., che si riferiscono ai costumi ateniesi, potrebbero far credere che questa concezione non abbia una portata generale; ma le parole « non c'è, non c'è mai stato, non ci sarà mai... » mostrano il contrario. La moltitudine si impone, sotto diversi nomi, in tutte le società senza eccezione. Ci sono due morali, la morale sociale e la morale soprannaturale, e solo quelli che sono illuminati dalla grazia hanno accesso alla seconda. La saggezza di Platone non è una filosofia, una ricerca di Dio con i mezzi della ragione umana. Una tale ricerca è stata fatta da Aristotele nel modo migliore. La saggezza di Platone invece non è altro che un orientamento dell'anima verso la grazia.]

« Quanto ai privati che danno lezioni retribuite, la moltitudine li chiama sofisti e li considera rivali. Ma essi non insegnano altro che le opinioni della moltitudine, opinioni che si formano quando

¹⁰ *Repubblica*, IV, 492a-493a.

la moltitudine è riunita. Questo essi chiamano saggezza. Supponi un animale grosso e forte; colui che ne ha cura impara a conoscere le sue collere e i suoi desideri, come bisogna avvicinarlo, da che parte lo si deve toccare, in quali momenti e per quali motivi diviene irritabile o dolce, quali grida è solito gettare quand'è di questo o quell'umore, quali parole sono suscettibili di calmarlo o di irritarlo. Supponi che, avendo appreso tutto ciò per pratica, con l'aiuto del tempo, egli ciò chiami saggezza; che ne componga un metodo e ne faccia materia di insegnamento. Egli non sa affatto, in realtà, ciò che tra quelle opinioni e quei desideri è bello o brutto, buono o cattivo, giusto o ingiusto. Applica tutti questi termini in funzione delle opinioni del grosso animale. Ciò che fa piacere all'animale egli lo chiama buono, ciò che ripugna all'animale lo chiama cattivo, e non ha a questo proposito altro criterio. Egli chiama giuste e belle le cose necessarie, perché è incapace di vedere o di mostrare agli altri *fino a qual punto l'essenza del necessario differisce da quella del bene*.

«Non sarebbe costui uno strano educatore? Ebbene, tale esattamente è colui che crede di poter considerare come costituenti la saggezza le avversioni e i gusti di una moltitudine riunita di elementi disparati, si tratti di pittura, di musica o di politica. Ora, se qualcuno ha rapporto con una moltitudine e le comunica una poesia o qualsiasi altra opera d'arte o una concezione politica, se prende la moltitudine come maestra, al di fuori del campo delle cose necessarie, una ferrea necessità gli farà fare ciò che la moltitudine approva».¹¹

¹¹ *Ivi*, VI, 493a-d.

Questo grosso animale, che è la bestia sociale, è evidentissimamente la stessa cosa della bestia dell'Apocalisse.

Questa concezione platonica della società come ostacolo fra l'uomo e Dio, ostacolo che Dio solo può superare, si può anche accostare alle parole rivolte dal diavolo al Cristo, in san Luca: « Gli mostrò nello spazio di un istante tutti i regni della terra. E il diavolo gli disse: "Ti darò tutto questo potere e la gloria che vi è connessa. Perché esso mi è stato abbandonato, a me e a chiunque mi piaccia farne partecipe" ». ¹²

Tra parentesi, una tale teoria della società implica che la società è essenzialmente cattiva (e in ciò Machiavelli non è che un discepolo di Platone, come quasi tutti gli uomini del Rinascimento) e che la riforma o la trasformazione della società non può avere altro obiettivo ragionevole che di renderla il meno cattiva possibile. Platone aveva compreso tutto ciò; la sua costruzione di una città ideale nella *Repubblica* è essenzialmente simbolica. Controsenso frequente a questo proposito.

Motto di Richelieu. Machiavelli. Marxismo per quel tanto che è vero. — Male irriducibile che si può soltanto tentare di limitare. Regola: non sottomettersi alla società fuori dell'ambito delle cose necessarie.

È difficile afferrare la portata di questa concezione di Platone, perché non si sa fino a che punto si è schiavi degli influssi sociali. Per sua stessa natura questa schiavitù è quasi sempre inconscia, e nei momenti in cui appare alla coscienza abbia-

¹² Lc. 4, 5-6.

mo a disposizione la risorsa di mentire a noi stessi per velarla.

Due osservazioni per chiarire un poco.

1) Le opinioni del grosso animale non sono necessariamente contrarie alla verità. Esse si formano a caso. *L'animale ama talune cose cattive e odia talune cose buone; ma vi sono, d'altra parte, cose buone che ama e cose cattive che odia. Ma là ove le sue opinioni sono conformi alla verità esse sono essenzialmente estranee alla verità.*

Es.: Se abbiamo voglia di rubare e ci tratteneremo, c'è una grossa differenza fra trattenerci per obbedienza al grosso animale o per obbedienza a Dio.

Il guaio è che possiamo dire a noi stessi che obbediamo a Dio, mentre obbediamo in realtà al grosso animale. Infatti le parole possono sempre servire da etichetta a qualsiasi cosa.

Così, il fatto che su un punto qualunque si pensi o si agisca conformemente alla verità, non prova per nulla che in quel punto non si sia schiavi del grosso animale.

Tutte le virtù hanno la loro immagine nella morale del grosso animale, tranne l'umiltà. Essa è chiave del soprannaturale. È quindi misteriosa, trascendente, indefinibile, non rappresentabile (Egitto).

2) Di fatto, tutto ciò che contribuisce alla nostra educazione *consiste esclusivamente in cose che in un'epoca o nell'altra sono state approvate dal grosso animale.*

Racine. *Andromaca e Fedra*. Se avesse esordito con *Fedra*...

La storia; gli uomini il cui nome è giunto fino a noi furono resi celebri dal grosso animale. Co-

loro che esso non rende celebri restano ignoti ai loro contemporanei e alla posterità.

Si osservi, infine, che il biasimo del grosso animale ebbe il potere di indurre tutti i discepoli del Cristo senza eccezione ad abbandonare il loro maestro.¹³ Siccome noi valiamo molto meno di loro, è certo che il grosso animale ha almeno altrettanto potere su di noi che ce ne rendiamo conto (ciò che è assai peggio), in ogni istante, anche in questo momento. E la parte che esso ha in noi, Dio non l'ha.

Una volta riconosciuto che la grazia emanata da Dio è necessaria, in che cosa essa consiste, con quali processi si attua, in qual modo l'uomo la riceve? Testi: *Repubblica*, *Fedro*, *Convivio*. Platone si serve di immagini. L'idea fondamentale di queste immagini è che la disposizione dell'anima che riceve e accoglie la grazia non è altro che l'amore. L'amor di Dio è la radice e il fondamento della filosofia di Platone.

Idea fondamentale: l'amore orientato verso il suo oggetto proprio, cioè la perfezione, mette in contatto (*contatto*) con la sola realtà assolutamente reale. Protagora diceva: « L'uomo è la misura di tutte le cose »; Platone risponde: « Nulla d'imperfetto è misura di cosa alcuna »¹⁴ e « Dio è la misura di tutte le cose ».¹⁵

Il bene è al di sopra della giustizia e delle altre

¹³ Giovanni però fu presente alla crocifissione (N.d.T.).

¹⁴ *Repubblica*, VI, 504c.

¹⁵ *Le leggi*, IV, 716c.

virtù; noi ricerchiamo queste in quanto sono buone.

Convivio: « Non è vero che un uomo ama ciò che gli appartiene. [Non c'è egoismo.] Non c'è altro oggetto di desiderio per l'uomo che il bene » (205e-206a).

« È manifesto che, in quanto alla giustizia e alla bellezza, molta gente preferisce le apparenze; e, anche se in esse non vi è la realtà, si occupano di quelle apparenze, le possiedono, le giudicano. Ma, quanto al bene, nessuno si contenta di possederne l'apparenza. Tutti ne cercano la realtà. In questa materia, ognuno disprezza la semplice opinione. È il bene ciò che ogni anima cerca, il fine per il quale essa agisce, presentando che è qualcosa di reale, sebbene incerta e incapace di affermare con sufficiente chiarezza che cosa sia; ed essa non può avere su questo punto, come in altre materie, una ferma convinzione ». ¹⁶

(Occorre più che una convinzione...)

Socrate dice che spiegherà il bene con un'immagine.

Repubblica. Paragone tra il bene e il sole.

(Notare che il sole era un'immagine di Dio per gli Egizi; e nel Perù, prima che gli spagnoli scoprissero e annientassero quel paese, si adorava come unica divinità il sole, considerato come il simbolo di Dio, che si riteneva troppo elevato per essere soggetto di un culto diretto.)

« Vi sono molte cose belle, cose buone e così via. Ma quando parliamo del bello in sé, del bene in sé e così via, noi stabiliamo ciò che ciascuna di quelle cose è, secondo l'idea unica di un'essen-

¹⁶ *Repubblica*, VI, 505d-e.

za unica. Le cose noi le vediamo, non le concepiamo (νοεῖσθαι). Le idee le concepiamo, non le vediamo. Le cose visibili, le vediamo con la vista. Ma quando c'è il visibile e la vista, manca qualcosa. Possieda pure l'occhio la vista e tenti di servirsene, possiedano gli oggetti il colore, tuttavia l'occhio non vedrà e i colori non saranno visti se non c'è una terza cosa destinata precisamente alla visione, vale a dire la luce... Il sole non è la vista. Non è l'organo della vista, che noi chiamiamo occhio. Ma di tutti gli organi dei sensi l'occhio è ciò che vi è di più simile al sole ».

Parentesi su νοῦς e νοητός:

« È il sole che io chiamavo la progenitura del bene, generato dal bene come una cosa analoga a lui. Perché il bene nel mondo spirituale (νοητός) è per lo spirito (νοῦς) e per le cose spirituali (νοούμενα) quel che il sole è nel mondo visibile per la vista e per le cose che si vedono.

« Quando gli occhi non si volgono verso le cose di cui la luce del giorno illumina i colori ma verso quelle che hanno come uno splendore notturno, essi sono velati e come ciechi, come se la vista chiara non fosse in loro. Tutte le volte che si volgono verso le cose illuminate dal sole, vedono chiaramente, ed è manifesto che la luce è in loro.

« Lo stesso accade per l'occhio spirituale dell'anima. Tutte le volte che si posa su una cosa la cui verità e realtà risplende, allora esso concepisce (ἐνόησε), conosce, ed è manifesto che è spirito. Quando si appoggia su ciò che è misto di tenebre, su ciò che diviene e perisce, non ha che opinioni, è velato, manda le opinioni alla rinfusa e sembra che non sia spirito.

« Bisogna dire che l'idea del bene è la fonte della verità per le cose conosciute e, per l'essere che conosce, la fonte della facoltà di conoscere. Bisogna pensare che essa è l'autrice (αἰτία) sia della scienza sia della verità in quanto oggetto di conoscenza. La conoscenza e la verità sono due cose belle ma per pensare correttamente bisogna considerare l'idea di bene come qualcosa di ancora più bello. Si può a ragione considerare quaggiù la luce e la vista come parenti del sole ma non come il sole stesso. Allo stesso modo si possono considerare a ragione la conoscenza e la verità come parenti del bene ma non come il bene stesso. Ciò che costituisce il bene dev'essere onorato di più.

« Ma bisogna considerare ancora l'immagine del bene. Il sole fornisce alle cose visibili non solo la possibilità di essere viste ma anche il divenire, la crescita e il nutrimento, benché esso non sia un divenire. Allo stesso modo per le cose conoscibili, il bene non solo fornisce loro la possibilità di essere conosciute, ma la realtà e l'essere (τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν), sebbene esso non sia in sé un essere ma qualcosa che è al di sopra dell'essere per dignità e virtù ».¹⁷

Reale e immaginario nella vita spirituale.

« Non pensare che l'educazione sia quello che certuni proclamano. Infatti, essi affermano che non essendovi scienza nell'anima essi ve la metteranno, come se stessero per mettere la vista in occhi ciechi. Ora, ciò che noi abbiamo detto mostra che la facoltà di apprendere e l'organo di questa facoltà esistono nell'anima di ognuno. Ma vi esi-

¹⁷ *Ivi*, VI, 507b-509b.

stono come l'occhio che non può volgersi verso la luce e abbandonare le tenebre se non accompagnato dal corpo tutto intero. Così, è con l'anima tutta intera che bisogna distogliersi dal divenire [dal temporale] finché essa divenga capace di sopportare la contemplazione della realtà (τὸ ὄν) e di ciò che vi è di più luminoso della realtà, cioè del bene. Così, occorre un *metodo* della conversione, che ci dia la maniera più facile e più efficace di far sì che l'anima si volga. È cosa del tutto diversa da un metodo per mettere la vista nell'anima. Perché essa ha la vista, ma non la dirige bene, non guarda dove deve guardare, ed è a questo che bisogna arrivare ».¹⁸

Alcune osservazioni:

La vista è l'intelligenza, il giusto orientamento è l'amore soprannaturale. Sebbene Platone si esprima in termini strettamente impersonali, questo bene che è l'autore dell'intelligibilità e dell'essere della verità, non è altro che Dio. Solo Platone si serve della parola « autore » per indicare che Dio è una persona. Ciò che agisce è persona.

Platone, dando a Dio il nome di bene, esprime il più fortemente possibile che Dio è per l'uomo ciò verso cui si dirige l'amore.

« Il bene è ciò che ogni anima cerca, ciò per cui essa agisce, presentando che esso è qualche cosa, ma ignorando che cosa sia ».¹⁹

Cfr. Sant'Agostino. *Dio è un bene che non è altro che bene.* Questo è Platone.

¹⁸ *Ivi*, VII, 518b-d.

¹⁹ *Ivi*, VI, 505c.

Due idee:

1) NON C'È, NON PUÒ ESSERVI ALTRO RAPPORTO DALL'UOMO A DIO CHE L'AMORE. CIÒ CHE NON È AMORE NON È RAPPORTO CON DIO.

2) L'oggetto che conviene all'amore è Dio, *e ogni uomo che ama altra cosa da Dio si sbaglia, fa un errore, come quando si corre verso uno sconosciuto nella strada perché lo si è preso per un amico.*

Solo in quanto l'anima si orienta verso ciò che bisogna amare, cioè solo in quanto ama Dio, è *atta a sapere e a conoscere*. È impossibile all'uomo esercitare pienamente la sua intelligenza *senza la carità*, perché non vi è altra fonte di luce che Dio. Così la facoltà d'amore soprannaturale è al di sopra dell'intelligenza e ne è la condizione. *L'amor di Dio è l'unica fonte di tutte le certezze.* (La filosofia di Platone non è altro che un atto d'amore verso Dio.)

Questo essere (realtà), che procede dal bene, non è il mondo materiale, giacché quest'ultimo non è essere, bensì miscuglio perpetuo di divenire e di annientamento, è mutamento. L'essere che procede dal bene non sono neppure le concezioni che la nostra intelligenza ha la capacità di trattare e definire. Perché, più oltre, Platone paragona le più precise di queste nozioni a ombre, a riflessi e immagini nell'acqua.

Questo essere è trascendente rispetto alla natura e all'intelligenza umana. La luce che lo illumina non è neppure della stessa natura dell'intelligibilità nelle scienze che sono alla nostra portata. È anch'essa una luce trascendente.

Sembra dunque difficile non considerare questo essere come Dio e questa luce come Dio. Sem-

bra difficile interpretare queste tre nozioni del bene, della verità e dell'essere altrimenti che come una concezione della *Trinità* (in cui il bene corrisponde al Padre, l'essere al Figlio e la verità allo Spirito).

Cfr. *Parmenide*, 143e. Se l'uno è, vi è l'uno, l'essere e il legame dei due (e di qui tutti i numeri). Ma ciò è puramente astratto. (Se l'uno è veramente uno, non è.)

Sappiamo da Aristotele che « l'Uno » era uno dei nomi che Platone dava a Dio.

È evidente che Platone considera la vera saggezza come cosa soprannaturale. Non si può esprimere più nettamente di quanto egli faccia l'opposizione fra le due concezioni possibili della saggezza. Coloro che considerano la saggezza come un'acquisizione possibile alla natura umana pensano che, quando qualcuno è divenuto saggio, un lavoro umano ha posto in lui qualcosa che prima non c'era.

Platone pensa che colui che è giunto alla vera saggezza ha in sé nulla in più di quel che aveva prima, perché la saggezza non è in lui, ma gli viene perpetuamente da altrove, vale a dire da Dio. Lui non ha avuto da fare altro che volgersi verso la fonte della saggezza, convertirsi.

Ciò che l'uomo può fare per l'uomo non è aggiungergli qualcosa ma volgerlo verso la luce che viene da altrove, dall'alto.

Questa luce della verità è quindi l'ispirazione.

L'intelligenza risiede in ogni uomo. L'uso dell'intelligenza ha per condizione l'amore soprannaturale (niente affatto una dottrina intellettualistica, al contrario).

Ma, mentre noi possiamo mutare la direzione

dei nostri sguardi lasciando immobile il corpo, o quasi, non è così per l'anima. L'anima non può dare al proprio sguardo una nuova direzione senza volgersi tutta intera.

L'anima, per volgere il proprio sguardo verso Dio, deve dunque distogliersi tutta intera dalle cose che nascono e periscono, che mutano, dalle cose temporali (equivalenza esatta). Tutta intera: compresa dunque la parte sensibile, carnale, dell'anima, che è radicata nelle cose sensibili e vi attinge la vita. Bisogna sradicarla. È una morte. La conversione è questa « morte ».

La perdita di una cosa, o di un essere a cui teniamo, ci è immediatamente sensibile per un abbattimento che corrisponde a una perdita di energia. *Orbene, bisogna perdere tutta l'energia vitale che ci è fornita dalla totalità delle cose e degli esseri ai quali teniamo.* È dunque proprio una morte.

Così il distacco totale è la condizione dell'amor di Dio e, quando l'anima ha compiuto il movimento di distaccarsi totalmente da questo mondo per volgersi tutta intera verso Dio, è illuminata dalla verità che discende da Dio in lei.

Questa è la nozione stessa che si trova al centro della mistica cristiana.

Notare: *tutta* l'anima (cfr. san Giovanni della Croce). Il minimo attaccamento impedisce la trasformazione dell'anima. *Come un solo grado di calore in meno impedisce al legno di accendersi; come il filo più sottile impedisce, finché non è rotto, all'uccello di volar via.* È ciò che Platone esprime con questa parola sola: *tutta* l'anima (cfr. gli stoici).

Come si opera la conversione? Prima di tutto,

che cos'è l'uomo prima della conversione? Immagine della caverna. Immagine terribile della miseria umana. Noi *siamo* così (non: siamo stati...).

«Pensa che gli uomini hanno per dimora una caverna sotterranea che ha un'apertura verso la luce su tutta la sua larghezza. Sono in questa caverna fin dall'infanzia, con le gambe e il collo serrati in catene. Così debbono restare immobili, senza poter guardare che dinanzi a sé, e non possono voltare la testa causa le loro catene. La luce giunge loro da un fuoco che brucia al di sopra di loro, abbastanza lontano, dietro di loro. Tra il fuoco e questi esseri incatenati, al di sopra di loro, c'è una strada lungo la quale è costruita una parete, come la barriera che i presentatori di fenomeni da fiera pongono tra sé e il pubblico e al di sopra della quale esibiscono i loro fenomeni. Vedi ora della gente passare lungo questa parete e portare figure d'ogni genere, sollevandole perché oltrepassino il muro, figure di uomini e di animali in legno e in pietra, ed ogni specie di oggetti fabbricati. Come si fa abitualmente, quelli che le portano ora parlano, ora tacciono.

«È un paragone strano, dice Glauco, e quegli esseri incatenati sono strani. Sono come noi, dice Socrate. E questi esseri, secondo te, potrebbero vedere qualcosa di se stessi e dei loro vicini, se non le ombre proiettate dal fuoco sulla parete della caverna che hanno di fronte? Come potrebbero vedere altra cosa, dice Glauco, dal momento che una violenza li costringe a tenere la testa immobile? — E così per gli oggetti che si trasportano. E se loro potessero parlare necessariamente crederebbero che dando nomi alle cose che vedono no-

minerebbero cose realmente presenti. E se ci fosse un'eco nel fondo della caverna, quando uno di quelli che passano parlasse, penserebbero che a parlare è l'ombra che passa. In generale, tali esseri crederebbero che non ci sia nulla di reale, se non le ombre degli oggetti fabbricati.

« Esamina dunque ciò che potrebbe essere per loro la liberazione e la guarigione dalle loro catene e dalla loro follia, se si trovassero in tale stato per la loro natura. Quando si slegasse uno di loro, quando lo si *costringesse* improvvisamente a tenersi in piedi, a girare il collo, a camminare, a guardare dalla parte della luce, ognuna di queste azioni sarebbe per lui un dolore e, abbagliato, si troverebbe incapace di vedere gli oggetti di cui prima vedeva le ombre... Che direbbe egli allora se qualcuno venisse a dirgli che prima non vedeva che sciocchezze, che ora è più vicino alla realtà, più rivolto verso la realtà, che guarda in una direzione migliore? Se, mostrandogli ognuno degli oggetti che passano, gli si domandasse che cos'è, e lo si costringesse a rispondere? Non saprebbe che dire e penserebbe che ciò che vedeva prima era più vero di quello che gli si mostra ora. E se lo si forzasse a volgersi verso la luce stessa, avrebbe male agli occhi e fuggirebbe e si volgerebbe verso le cose che può vedere e penserebbe che esse sono veramente più chiare di ciò che gli si mostra. E se lo si trascinasse a forza via di là, attraverso le scabrosità della salita e del dirupo, senza lasciarlo, finché non fosse arrivato alla luce del sole, per lui sarebbe un supplizio, si rivoltierebbe contro chi lo trascina e una volta giunto alla luce avrebbe gli occhi abbacinati dallo splendore e non potrebbe vedere una sola delle cose di cui gli si è detto che

sono vere. Avrebbe bisogno di abituarsi prima di potere alzare gli occhi. Dapprima guarderebbe le ombre, poi, più facilmente, le immagini degli uomini e degli altri esseri nell'acqua, più tardi quegli esseri stessi. In seguito proverebbe minor pena a contemplare le cose del cielo, e il cielo stesso la notte, guardando la luce della luna e delle stelle, piuttosto che il sole e la sua luce, in pieno giorno. Ma alla fine, penso, potrebbe vedere a faccia a faccia e contemplare il sole, non la sua immagine nelle acque o in altri luoghi, ma il sole stesso, in se stesso, nel suo proprio luogo, qual è. [Stato di perfezione. Cfr. san Giovanni: *Καθώς ἐστίν.*] Poi egli si renderebbe conto che proprio il sole produce le stagioni e gli anni, e regge tutto quel che si trova in questo mondo visibile, ed è in certo modo la causa di tutto ciò che egli vede ».²⁰

Secondo quel poco che si sa dei misteri, è molto probabile che questa immagine sia tratta dalle loro tradizioni e che forse anche il soggiorno in un sotterraneo, in catene, costituisse un rito (cfr. *Inno a Demetra*).

Non si può spingere più lontano il quadro della miseria umana.

Noi nasciamo *in castigo*. Idea pitagorica. Non si parla di una colpa originale, ma una tale colpa è implicita, tanto questa descrizione ha un colore penale, un colore di prigionia.

Noi nasciamo e viviamo *nella menzogna*. Non ci sono date che menzogne. Noi stessi, perfino: crediamo di vedere noi stessi e non vediamo che l'ombra di noi stessi. Conosci te stesso: precetto impraticabile nella caverna. Non vediamo che om-

²⁰ *Ivi*, VII, 514a-516c.

bre di cose fabbricate. Questo mondo in cui siamo e di cui non vediamo che ombre (apparenze), è una cosa artificiale, un gioco, un simulacro. Opposizione da considerare attentamente. L'essere che è veramente essere, il mondo intelligibile, è *prodotto* dal Bene supremo, ne emana. Il mondo materiale è *fabbricato*.

Impossibile porre una distanza più grande fra il nostro universo e Dio.

(Questo mondo materiale, sia detto incidentalmente, è *nel* mondo intelligibile, il quale è infinitamente più vasto. Nessuno più di Platone è lontano dal panteismo, dal mettere Dio nel mondo.)

Noi nasciamo e viviamo *nella passività*. Non ci muoviamo. Le immagini passano davanti a noi e noi le viviamo. Non scegliamo niente. Ciò che viviamo a ogni istante è ciò che ci è offerto dal presentatore di marionette. (Non ci viene detto nulla di lui... Principe di questo mondo?) Non abbiamo assolutamente nessuna libertà. Si è liberi dopo la conversione (già nel corso di essa), non prima. Come diceva Maine de Biran, noi siamo modificati.

I cinema sonori somigliano abbastanza a questa caverna. Ciò mostra quanto noi amiamo la nostra degradazione.

Noi nasciamo e viviamo *nell'incoscienza*. Non conosciamo la nostra miseria. Non sappiamo di essere in castigo, di essere nella menzogna, di essere passivi né, beninteso, di essere incoscienti. Esattamente ciò che si produrrebbe se questa storia fosse vera alla lettera. Prigionieri simili si attaccherebbero con tutta l'anima alla loro cattività. È sempre questo l'effetto della degradazione della sventura: l'anima vi aderisce al punto di non potersene più staccare (surrogato di rassegnazione).

Ed è l'effetto di questa generale sventura, comune a tutti, di essere creature umane.

Se ombre dalle forme spaventose passano sulla parete, i prigionieri incatenati ne soffrono. Ma dell'essenza stessa della loro miseria, che è la loro totale dipendenza rispetto alle ombre che passano, e dell'errore che fa loro credere che quelle ombre siano vere, essi non hanno la minima idea.

La conversione quindi non è cosa da poco. La scomparsa delle catene è ancora nulla.

Si possono considerare cadute le catene appena un essere umano ha ricevuto per ispirazione, o più spesso grazie all'istruzione impartitagli da un altro, orale o scritta (spesso è un libro), l'idea che questo mondo non è tutto, che c'è qualcos'altro di meglio, che bisogna cercare.

Ma appena si comincia a muoversi, l'inerzia e l'anchilosi creano ostacolo, e il minimo movimento è un dolore intollerabile. L'analogia è qui di una precisione meravigliosa.

Vi è allora un mezzo per rendere le cose molto facili. Se colui che ha fatto cadere le catene ha raccontato le meraviglie del mondo esterno, le piante, gli alberi, il cielo, il sole, non c'è che da restare immobili, chiudere gli occhi, e immaginare dentro di sé che si esce, ci si arrampica fuori della caverna e si vedono tutte quelle cose. Per rendere l'immaginazione più vivida si può anche immaginarsi di provare alcune delle sofferenze legate a quel viaggio.

Questo procedimento procura una vita molto piacevole, grandi soddisfazioni d'amor proprio, e il tutto non costa niente.

Tutte le volte che si pensa che vi sia stata conversione senza un minimo di violenza e di dolore,

ciò significa che la conversione non ha ancora avuto luogo realmente. Le catene sono cadute ma l'essere è rimasto immobile e non si è mosso che in modo fittizio. Ma dov'è il criterio? La sensazione di sforzo e di sofferenza non è un criterio: vi sono anche sofferenze e sforzi immaginari. Nulla è più ingannevole del sentimento interiore. Deve esserci un altro criterio.

L'immagine di Platone indica che la conversione è una operazione violenta e dolorosa, uno strappo, e comporta una quantità irriducibile di violenza e di dolore alla quale è impossibile sottrarre alcunché. Se non si vuol pagare tutto il prezzo, se anche se ne detrae pochissimo, non si giunge allo scopo. In tutto ciò che è reale vi è qualcosa d'irriducibile.

Il paragone di Platone indica delle tappe in questa operazione.

Il prigioniero le cui catene sono cadute attraversa la caverna. Egli non discerne nulla: del resto è davvero nella penombra. Non gli servirebbe a nulla fermarsi ed esaminare ciò che lo circonda. Bisogna che cammini, anche a prezzo di mille dolori e senza sapere dove va. Qui soltanto la volontà è in causa; l'intelligenza non vi ha alcuna parte. Bisogna fare un nuovo sforzo a ogni passo, e se si cessa di fare sforzi prima d'essere usciti non si uscirà mai, non mancasse che un passo solo. Gli ultimi passi sono i più duri.

È la parte della volontà nella salvezza. Sforzo a vuoto, sforzo della volontà infelice e cieca, perché è senza luce.

(Si noti bene: finché si è nella caverna, e se anche si è già camminato molto verso l'uscita, a un passo dall'uscita, *non si ha alcuna idea di Dio.*)

Una volta usciti, si soffre ancora di più perché si è abbagliati, ma si è al sicuro. (A meno che, beninteso, non si compia la follia di rientrare nella caverna: nel qual caso tutto è da ricominciare.) Non ci sono più sforzi di volontà da fare, bisogna solo mantenersi in stato di attesa, e guardare ciò il cui splendore è più o meno insopportabile. Dal momento che si attende e si guarda, il tempo stesso produrrà una capacità sempre più grande di ricevere la luce.

Ci sono due periodi di smarrimento in cui non si sa più dove si è, e ci si crede perduti. L'uno nella caverna quando, slegati, ci si è voltati e si è cominciato a camminare. L'altro molto più acuto, all'uscita della caverna, quando si è investiti dalla violenza della luce.

Questi due periodi corrispondono esattamente alle due « notti oscure » che distingue san Giovanni della Croce, la notte oscura della sensibilità e la notte oscura dello spirito.

[È difficile non pensare che questo paragone così preciso condensi un'esperienza mistica accumulata durante varie generazioni.]

Il momento finale, quello in cui l'essere liberato guarda il sole stesso, il bene stesso, vale a dire Dio stesso qual è, corrisponde a ciò che san Giovanni della Croce chiama le nozze spirituali.

Ma, in Platone, non è la fine. Ancora una tappa (indicata, del resto, anche da san Giovanni della Croce).

« Il nostro compito, di noi fondatori di città, è costringere le migliori nature a giungere alla scienza suprema, cioè alla visione del bene, e all'ascensione di questa salita; e una volta che essi sono saliti non bisogna lasciar loro la licenza che

attualmente si lascia loro, cioè quella di rimanere in alto, senza voler ridiscendere tra i prigionieri e prender parte alle pene e agli onori più o meno spregevoli che esistono quaggiù. [Al di là dei gunas.] Alla legge non interessa la riuscita eccezionale di una categoria di cittadini, ma lo stabilire, con la persuasione e con la costrizione, un'armonia tra i cittadini secondo la capacità che ha ciascuno di servire il bene comune. La legge ha prodotto uomini tali nella città, non perché ciascuno si volga e se ne vada dove vuole, ma per servirsi di loro in vista del legame che unisce la città. Noi non usiamo ingiustizia a coloro che son divenuti filosofi nella nostra città, diremo loro parole giuste. "Vi abbiamo prodotti perché siate per voi stessi e per i vostri concittadini come i capi e i re nell'alveare. Vi abbiamo educato meglio e più perfettamente degli altri, vi abbiamo resi atti all'uno e all'altro modo di vita. Voi dovete dunque ridiscendere, uno alla volta, nella dimora comune a tutti, e assuefarvi a guardare nelle tenebre. Perché, una volta che vi sarete assuefatti, voi vedrete mille volte meglio di quelli di quaggiù; conoscerete ciascuna di quelle apparenze, saprete di che cosa essa è l'apparenza e che cos'è, e questo perché avrete visto la verità intorno alle cose belle, giuste e buone. E così noi e voi insieme abiteremo questa città in stato di veglia e non di sogno, come accade attualmente; perché, la maggior parte delle città [cioè anime] sono abitate da gente che muove guerre di ombre e fa lotte di partiti per impadronirsi del potere, come se questo fosse un gran bene. Ora, ecco la verità: la città in cui coloro che debbono comandare sono meno desiderosi di comandare è la migliore e la più pacifica;

succede il contrario in quella in cui essi hanno la disposizione contraria" [Azione non agente.] Quando noi terremo questo linguaggio a coloro che avremo educato, forse disubbidiranno essi? È impossibile, perché noi imponiamo obblighi giusti a uomini giusti». ²¹

Bisogna ricordare che questa città è una finzione, un puro simbolo che rappresenta l'anima. Platone lo dice: «Nel cielo forse risiede un modello di questa città per chiunque voglia vederlo, e vedendolo fondare la città del proprio io». ²² Le diverse categorie di cittadini rappresentano le diverse parti dell'anima. I filosofi, coloro che escono dalla caverna, sono la parte soprannaturale dell'anima. L'anima tutta intera deve staccarsi da questo mondo, ma è solo la parte soprannaturale a entrare in rapporto con l'altro. Quando la parte soprannaturale ha visto Dio a faccia a faccia, bisogna che si volga verso l'anima per governarla, affinché l'anima intera sia in stato di veglia, mentre invece è in stato di sogno in tutti coloro nei quali la liberazione non si è compiuta. La parte naturale dell'anima, distaccata da un mondo, e non essendo in condizione di raggiungerne un altro, resta *a vuoto* mentre si opera la liberazione. Bisogna renderle il contatto con quel mondo che è il suo mondo, ma un contatto legittimo, che non sia attaccamento.

Insomma, dopo aver strappato l'anima al corpo, dopo aver traversato la morte per andare a Dio, il santo deve in certo modo incarnarsi nel

²¹ *Ivi*, VII, 519c-520e.

²² *Ivi*, IX, 592b.

proprio corpo al fine di spandere su questo mondo, su questa vita terrestre, il riflesso della luce soprannaturale. Al fine di fare di questa vita terrestre e di questo mondo una realtà, perché fino a quel momento non sono che sogni. Gli incombe di compiere così la creazione. Il perfetto imitatore di Dio prima si disincarna, poi si incarna.

Orbene, in che consiste, per colui che è appena uscito dalla caverna, la contemplazione che assuefa l'anima alla luce? È evidente che ci sono varie vie. Platone ne indica una nella *Repubblica*. È una via intellettuale.

Per il passaggio dalle tenebre alla contemplazione del sole ci vogliono mediatori, μεταξύ. Le differenti vie si distinguono dal mediatore che si sceglie. Nella via descritta dalla *Repubblica* il mediatore è il *rapporto*.

Il compito del mediatore è, da un lato, di essere a mezza strada fra l'ignoranza e la piena saggezza, tra il divenire temporale e la pienezza dell'essere (« tra », alla maniera di una media proporzionale, poiché si tratta dell'assimilazione dell'anima a Dio). Inoltre bisogna che egli *trascini l'anima verso l'essere*, che egli *solleciti il pensiero*.

Nella via intellettuale, a sollecitare il pensiero è ciò che presenta contraddizioni. In altre parole è il rapporto. Poiché, dappertutto ove si trovi apparenza di contraddizione, c'è correlazione di contrari, vale a dire rapporto. Tutte le volte che una contraddizione si impone all'intelligenza, questa è costretta a concepire un rapporto che trasformi la contraddizione in correlazione, e di conseguenza l'anima è trascinata verso l'alto.

Esempio: il *Teeteto*. Gli aliossi (4, 6, 12).²³

Così: la matematica, scienza dei rapporti di quest'ordine. Quattro rami: aritmetica, geometria, astronomia, musica. (Le ultime due matematiche, non di osservazione. Cfr. questione di Platone sugli astri.)

Queste scienze sono senza valore in se stesse. Sono mediatrici fra l'anima e Dio.

« In ciò è la liberazione dalle catene, la conversione lungi dalle ombre verso gli oggetti fabbricati [marionette] e la luce e la salita fuori della caverna verso il sole; e là, nell'incapacità di guardare gli animali, le piante e la luce del sole, è l'esame delle immagini divine nelle acque e delle ombre delle cose reali. Non sono più ombre di marionette...

« In ciò è l'efficacia delle scienze che abbiamo enumerato per condurre quel che c'è di più prezioso nell'anima a contemplare ciò che vi è di più eccellente nell'essere ».²⁴

Più avanti dice: « Le scienze di cui abbiamo detto che partecipano dell'essere, la geometria e quelle che seguono, vediamo che sognano in certo modo a proposito dell'essere, ma sono incapaci di vederlo in stato di veglia. Ciò dipende dal fatto che si servono di ipotesi [cioè assiomi e postulati] che esse non toccano, e di cui non possono render conto. Solo il metodo dialettico sopprime le ipotesi e dirige l'occhio dell'anima verso il principio stesso ».²⁵

Che cosa viene dopo queste scienze? È qual-

²³ *Teeteto*, 154c.

²⁴ *Repubblica*, VII, 532b-c.

²⁵ *Ivi*, 533b-d.

cosa che Platone chiama dialettica, ma sulla quale egli si avvolge di reticenze. Consiste nel cercare di « render conto » di quelle stesse scienze. Bisogna « senza l'aiuto di alcuna sensazione, mediante la pura ragione, slanciarsi verso ciò che ogni cosa è in se stessa, e non fermarsi prima di aver affermato mediante l'intelligenza stessa ciò che è il bene stesso ».²⁶

Si è ridotti a indovinare secondo indicazioni sparse altrove.

La Grecia ha avuto *una mistica in cui la contemplazione mistica si appoggiava sulle relazioni matematiche. Singolarissimo* (cfr. Proclo su Platone e Filolao).

Contemplazione dell'ordine del mondo a priori.

Sembra chiaro che la via che va dalle scienze matematiche a Dio, considerato come il bene, deve passare attraverso la nozione di ordine del mondo (non in quanto cosa constatata per osservazione empirica), di *bellezza del mondo*. A questa nozione effettivamente si riferiscono le indicazioni che si possono raccogliere altrove.

Queste indicazioni sono:

1) Un testo di Anassimandro: « Proprio a partire dalla materia indeterminata si produce la nascita delle cose, e la distruzione si opera con un ritorno a questa materia indeterminata, in virtù della necessità; perché le cose subiscono un castigo e una espiatione le une da parte delle altre,

²⁶ *Ivi*, 532a-b.

causa le loro ingiustizie, secondo l'ordine del tempo». ²⁷

Testo insondabile.

2) Un passo misterioso del *Gorgia* di Platone: «...Non bisogna permettere ai desideri di essere insolenti né bisogna tentare di appagarli; è questo un male irrimediabile e si conduce una vita da scellerati. In tal modo non si può essere amici né di un altro uomo né di Dio; perché a questo modo non si può formare alcuna associazione (*κοινωνία*); e là dove non c'è associazione non c'è amicizia. I saggi affermano, o Callicle, che a tenere insieme il cielo e la terra, gli dèi e gli uomini, sono l'associazione e l'amicizia e l'ordine (*κοσμιότητα*) e la temperanza e la giustizia; e per questa ragione essi hanno chiamato quel tutto "ordine", amico mio, non un disordine o un'intemperanza. [L'idea di « associazione » e di « amicizia » fra Dio e l'uomo è in Platone.] A quanto mi sembra, tu non applichi la tua attenzione a tutto questo, per quanto tu sia sapiente. Tu non vedi che l'eguaglianza geometrica ha un gran potere presso gli dèi e presso gli uomini. Tu pensi che bisogna tenere come sistema l'acquistare sempre di più. Questo ti succede perché dimentichi la geometria » (507e-508a). (Cfr. la formula pitagorica: « La giustizia è un numero ugualmente uguale »). ²⁸

3) Un passo ancora più misterioso del *Filebo*: « Non può esserci via più bella di questa. Io ne sono sempre stato innamorato, ma spesso essa mi sfugge e mi lascia in abbandono, così che non so cosa fare. Non è difficile dire quale è, ma è

²⁷ Diels cit., 1, p. 89.

²⁸ Diels cit., 1, p. 452.

difficilissimo praticarla. Tutte le invenzioni che si riallacciano a un'arte o a una tecnica, si sono sempre manifestate per suo mezzo... È un dono degli dèi agli uomini, a quanto credo; e un Prometeo ha dovuto farla discendere dagli dèi assieme a un fuoco fulgidissimo. E gli antichi, migliori di noi e più di noi vicini agli dèi, ci hanno trasmesso questa tradizione: cioè che le cose che si dicono eterne procedono dall'uno e dal molteplice e hanno innato in sé il limite e l'illimitato. [Potenza e amore. N.B. Qui non si tratta del mondo ma di un ordine eterno da cui il mondo procede.] Poiché queste cose sono così ordinate, noi dobbiamo sempre cercare un'idea. La troveremo, perché è implicita nella ricerca. Se la troviamo, dopo questa unità bisogna esaminare [nella materia che si studia] i due rami in cui essa si divide, a meno che non siano tre o più; e [dividere] ugualmente l'unità di ognuno di questi [rami], finché giungiamo a vedere che l'unità primitiva non è solo unità e numero e moltitudine indefinita, ma anche numero determinato. L'idea dell'indefinito non deve essere applicata alla quantità finché non si sia visto chiaramente in questa materia il numero che è mediatore tra l'uno e l'indefinito. Allora soltanto bisogna permettere all'unità in ogni materia di perdersi nell'indefinito. Gli dèi ci hanno dato questo metodo per cercare, istruirsi e insegnare... » (16b-e). [Non si sa più applicarlo.]

Esempi. Grammatica. Voce, moltitudine di suoni emessi con la voce. Sapere quante lettere e quali.

Musica.

Parimenti il cammino inverso, per andare dall'indefinito all'uno. Teuth, inventore delle lettere,

ha dapprima posto le vocali, poi le consonanti, poi le mute; ha contato tutto ciò; le ha unite col nome comune di lettere.

Più avanti: « A partire appunto da queste due specie di cose hanno avuto origine per noi le stagioni e tutto ciò che è bello, cioè dalla mescolanza delle cose illimitate e di quelle che racchiudono un limite » (26b).

Notare che qui appare la nozione di *bellezza* (vedere il passo del *Convivio*).

Bisogna notare:

Questa teoria è specificamente pitagorica (cfr. Filolao e Ferecide), ma i Pitagorici, la cui origine risaliva ad appena un secolo, non possono essere quegli « antichi » di cui parla Platone. Si tratta dunque di una tradizione più antica, orfismo o misteri eleusini.

Questa tradizione comportava allo stesso tempo una teoria delle invenzioni primitive (scrittura, musica, certe tecniche), una teoria dell'invenzione in generale, e una teoria dell'ordine del mondo. Il tutto riposa su un medesimo principio, cioè quello del miscuglio dell'illimitato e del limitato. Questo principio costituisce ugualmente (in quello stesso dialogo) un principio di morale (e, nel *Politico*, un principio di politica).

Platone, a proposito di questa tradizione, fa allusione a Prometeo. Eschilo presenta Prometeo come autore delle invenzioni prime, dell'intendimento delle stagioni, delle rivoluzioni degli astri, e del numero.

Senza forzare gli accostamenti, si può rilevare:

– che questa nozione di ordine del mondo è molto vicina ai libri sapienziali (ma ben più precisa);

– che le parole ἀριθμός (numero) e λόγος (rapporto) sono usate indifferentemente l'una per l'altra nella tradizione pitagorica. Λόγος vuol dire « parola », ma più ancora « rapporto ». L'uno in Platone è Dio, l'indefinito è la materia. Donde acquista risonanze singolari la sentenza: « Il numero costituisce la mediazione tra l'uno e l'indefinito ».²⁹

Ugualmente, le stagioni e tutto ciò che vi è di bello è stato fatto mediante il miscuglio dell'illimitato e del limitato, vale a dire, dal principio ordinatore. (Tutto ciò che vi è di bello, cioè tutte le cose in quanto sono belle. Perché l'universo è bello: cfr. *Timeo*.)

Λόγος per i Greci è essenzialmente il miscuglio del limite e dell'illimitato. *Eudossio*.

Infine non si dimentichi che Prometeo, di cui si tratta qui, è un dio che ha preso la folgore a Zeus per dare il fuoco agli uomini, per amore degli uomini, e che a causa di ciò è stato crocifisso. (Questo passo mostra che il fuoco di Prometeo non era materiale.)

Si veda che cos'è la folgore nell'*Inno di Cleante*. San Luca, 12, 49: « Io sono venuto a gettare (βαλεῖν) un fuoco sulla terra, e che voglio di più se l'incendio è già appiccato? ». Atti degli Apostoli: lingue di fuoco. San Matteo, parole di san Giovanni Battista: « Egli vi battezzerà nello Spirito santo e nel fuoco ». Cfr. anche l'analogia tra « a doppio taglio »³⁰ e « Non sono venuto a portare la pace ma la spada ».

²⁹ *Filebo*, 16d-e.

³⁰ *Inno di Cleante*.

Il dialogo in cui la nozione di ordine del mondo appare con maggior fulgore, e si trova personificata in una divinità che è chiamata anima del mondo, è il *Timeo*.

Ma prima di passare al *Timeo* è necessario indugiare sulla nozione di bellezza e d'amore, l'altra via di salvezza indicata da Platone, la via non intellettuale, la via dell'amore (*Fedro, Convivio*). È l'amore salvatore. Platone descrive nella *Repubblica* il suo opposto, l'amore che perde, l'amore infernale, che egli chiama amore tirannico.

Il *Fedro* indica una via di salvezza che non è intellettuale in alcun grado, che non comporta nulla che assomigli allo studio, alla scienza, alla filosofia, la salvezza per mezzo del sentimento solo, e dappprincipio un sentimento completamente umano; l'amore che consiste nell'innamorarsi. Dottrina dell'amore platonico, che ha avuto una fortuna così prodigiosa e ha imbevuto di sé tanti paesi. Europa. Arabi.

« L'anima tutta intera è immortale ».³¹ Prova: essa è principio di movimento.

« Quanto alla sua struttura, ecco quel che bisogna dirne: descriverla interamente sarebbe una impresa divina e lunga, ma sarà cosa umana e più breve esprimerla per immagini ».³²

[Segue un paragone che risale a epoche antichissime. Infatti lo si trova in testi indù probabilmente più o meno contemporanei di Platone. Questa immagine deve quindi risalire al tempo in

³¹ *Fedro*, 245c.

³² *Ivi*, 246a.

cui le popolazioni dei due paesi formavano un popolo solo.]

« Bisogna paragonarla alle proprietà che appartengono a un carro alato col suo cocchiere. Presso gli dèi tutto è buono e di origine buona, cavalli e cocchiere; tra gli altri, c'è miscuglio. Prima di tutto, in noi il cocchiere regge la coppia di cavalli. Di questi cavalli, l'uno è bello e buono, nato da genitori belli e buoni, l'altro il contrario. Così, necessariamente, la guida della nostra pariglia è difficile. Questa poi è l'origine dei viventi immortali e mortali: tutto ciò che è anima ha cura di ciò che è senz'anima e percorre il cielo assumendo forme sempre diverse. L'anima perfetta e alata va attraverso l'etere e governa il mondo intero; quella invece che perde le ali è trascinata via fino a che non incontri una cosa solida da abitare: essa ha preso un corpo di terra ».³³

« La proprietà essenziale dell'ala è di portare in alto ciò che è pesante ».³⁴

Impossibile dire più chiaramente che l'ala è *un organo soprannaturale*, che essa è la *grazia*.

« Essa va per l'etere, là dove abita la stirpe degli dèi, ed è tra le cose corporee quella che ha più affinità col divino. Il divino è bellezza, saggezza, bontà, e così via. Queste virtù in particolare sono ciò che nutre ed accresce la parte alata dell'anima; il brutto, il male e gli altri contrari la esauriscono e la fanno perire. Zeus, il grande sovrano del cielo, avanza per primo, guidando il cocchio alato, ordinando e sorvegliando tutte le cose. È seguito dalle schiere degli dèi e dei geni

³³ *Ivi*, 246a-c.

³⁴ *Ivi*, 246d.

disposte in undici file. Vesta rimane sola nella dimora degli dèi... Diversi sono gli spettacoli di felicità e le evoluzioni nel cielo, ove la comunità beata degli dèi si dispiega mentre ciascuno compie ciò che gli è proprio. Chi vuole e può li segue. Non esiste l'Invidia nel coro divino. Quando vanno al banchetto, essi ascendono e salgono alla sommità della volta sopra-celeste. I cocchi degli dèi, bene equilibrati, muniti di solide redini, vi arrivano facilmente, gli altri a fatica. Perché il cavallo che partecipa del vizio è pesante e per il suo peso tira verso la terra anche il cocchiere che non lo ha ben domato. Ciò impone all'anima una pena estrema, un'estrema violenza (ἄγῶν). Le anime chiamate immortali, giunte al culmine, sbucano fuori e restano sul dorso del cielo e, in piedi, si lasciano portare dalla sua rotazione, mentre guardano ciò che è fuori del cielo.

« Nessun poeta ha mai cantato né canterà degnamente il mondo che è fuori del cielo. Ecco com'è (perché bisogna osar parlare secondo il vero, sempre, ma soprattutto quando si parla della verità): la realtà che è realmente è senza colore, senza forma e intoccabile; essa non può essere contemplata che dal signore dell'anima, dalla mente (νοῦς). Essa appunto forma l'oggetto di ciò che costituisce la conoscenza vera, la quale abita anch'essa in quel luogo ».³⁵

[N.B. Qui ancora, Zeus, essere, conoscenza. Zeus mangia l'essere, e questo atto del mangiare costituisce la conoscenza. Zeus mangia l'essere, cioè Dio si nutre di Dio. Il nutrimento vuol dire insieme amore e gioia.]

³⁵ *Ivi*, 246d-247d.

« Come il pensiero di Dio si nutre di spirito, di conoscenza (νοῦς καὶ ἐπιστήμη) senza alcuna contaminazione, così avviene anche per il pensiero di ogni anima quando sta per ricevere ciò che le conviene; quando essa scorge, attraverso il tempo, l'essere, lo ama (ἀγαπᾷ), e contempla e si nutre di verità ed è felice finché il moto di rotazione non l'abbia riportata al medesimo punto [24 ore]. Nel corso di quel viaggio circolare essa vede la giustizia in sé, la ragione, la scienza; non ciò che noi chiamiamo scienza, non la scienza quale si forma e muta secondo le circostanze (ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὄντι ὄντως), ma la scienza qual è realmente nell'essenza della sua realtà. E ugualmente essa contempla e mangia le altre realtà reali; poi, scivolando di nuovo all'interno del cielo, torna alla sua dimora ».³⁶ (Dio mangia Dio. L'anima *mangia* Dio.)

[N.B. Si vede chiaramente qui che cosa sono le idee di Platone. Sono puramente e semplicemente gli *attributi di Dio*.]

« Tale è la vita degli dèi. Tra le altre anime, la migliore segue Dio, gli assomiglia, e innalza nel mondo, che è fuori del cielo, la testa del cocchiere; ed è portata circolarmente assieme alla sfera. Ma essa è turbata dai cavalli e riesce a fatica a contemplare l'essere. Ora sale, ora scende, per la violenza che le fanno i cavalli, e vede certe cose e non altre.

« Le altre anime aspirano tutte a seguire verso l'alto, ma non possono, sono sommerse e trascinate, e camminano le une sulle altre nel tentativo di oltrepassarsi. Vi è così gran tumulto, mischia e sudore. Là, per l'incapacità (κακία) dei cocchieri,

³⁶ *Ivi*, 247d-e.

molti cavalli divengono zoppi, molte ali sono spezzate. Tutte soffrono una grande pena e se ne vanno senza aver raggiunto [esser riuscito, ἀτελεῖς, non aver iniziato, senza essere stato iniziato a] la contemplazione dell'essere. Quando son partite, esse ricorrono a un nutrimento fatto di opinioni. Per questo vi è un tale ardore di vedere il campo della verità, ove essa risiede; accade che il nutrimento che conviene a ciò che vi è di migliore nell'anima venga da quella prateria; l'essenza (φύσις) dell'ala che rende l'anima leggera ha là il suo nutrimento. Ed è una legge di ferro (νεσμός τε Ἀδρασθείας) [cioè di Nemesi]. L'anima seguace di Dio che scorre qualcosa della verità (τι τῶν ἀληθῶν), fino al successivo viaggio circolare è fuori dalla sventura. Se può farlo sempre, è sempre al sicuro. Ma quando, incapace di seguire, essa non vede, quando, per un qualche caso occorsole (τινι συντυχίᾳ χρησαμένη) è stata colmata d'oblio e di male e resa greve, nel suo peso perde le ali e cade sulla terra».³⁷

[Allora essa subisce una generazione umana. Riveste questa o quella personalità – filosofo, re, commerciante, artigiano, tiranno, ecc., teoria delle caste con aggiunte – «a seconda che abbia visto lassù, prima della caduta, più o meno verità».] [In questa enumerazione *non vi sono schiavi*.]

«L'anima che non ha mai visto la verità non riveste mai questa forma [umana]. Infatti è necessario che un uomo possa comprendere ragionando in conformità a quella idea che il ragionamento ha fatto nascere partendo da una moltitudine di sensazioni. (Δεῖ γὰρ ἄνθρωπον ξυνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν

³⁷ *Ivi*, 248a-248c.

λογισμῷ ξυναιρούμενον.) Ora questo costituisce la reminiscenza delle cose che la nostra anima ha visto quando era seguace di Dio, quando vedeva [ὑπερδοῦσα, visione trascendente: vedeva soprannaturalmente, vedeva al di sopra di se stessa] ciò di cui noi affermiamo che è la realtà, ed emergeva (ἀνακύψασα) nella realtà che è realmente ».³⁸

[Così ogni essere umano senza alcuna eccezione, compresi gli schiavi più degradati, ha un'anima, che viene dal mondo situato al di sopra dei cieli, vale a dire da Dio, e che è chiamata a tornarvi. Il segno di questa origine e di questa vocazione è l'attitudine a concepire idee generali, attitudine che esiste in diverso grado in tutti gli esseri umani; senza di essa nessun bambino imparerebbe a parlare. Tra gli esseri umani non vi sono che differenze di grado, accidentali e variabili. Per essenza essi sono identici e di conseguenza eguali. I Pitagorici definivano la giustizia con l'eguaglianza. Questa idea dell'eguaglianza essenziale degli uomini in quanto figli di Dio risale almeno all'anno 2000 prima dell'era cristiana, perché la si trova a quell'epoca nei documenti egiziani.

Questa teoria della reminiscenza è orfica, prova ne sia « l'acqua fredda che scaturisce dal lago della Memoria ».³⁹

Qual è il senso di queste parole « reminiscenza » e « memoria »? Appare chiaro non appena si porti l'attenzione sull'immagine stessa, ciò che bisogna sempre fare per ogni paragone. Se ho avuto un pensiero... due ore dopo... orientamento dell'attenzione a vuoto, qualche minuto; verso qualcosa

³⁸ *Ivi*, 249b-c.

³⁹ *Vedi* p. 49.

di vuoto, ma di reale. Poi la cosa è là, d'improvviso, senza possibilità di errore. Io non la conoscevo, e ora la riconosco come ciò che attendevo. Fatto quotidiano e mistero insondabile.

Noi non abbiamo naturalmente altra nozione che quella delle realtà di questo mondo. Il passato per esempio è una parte del reale che si trova al nostro livello, ma in nessun modo alla nostra portata: verso di esso non possiamo fare neppure un passo ma solo orientarci affinché un'emanazione di esso giunga sino a noi.

Appunto per questo il passato è la migliore immagine delle realtà eterne, soprannaturali (la gioia, la bellezza del ricordo dipende forse da ciò). Proust aveva intravisto questa verità.

Questo paragone può far cogliere il rapporto fra cose sensibili, particolari, e l'eterno. Per il passato, esistono oggetti presenti che si chiamano ricordi (una lettera, un anello, ecc.) perché costituiscono per l'anima un contatto con il passato, un contatto reale. I sacramenti...

Ecco adesso l'uso della « follia d'amore » (è la espressione di Platone) per la salvezza. Si tratta di un amore che si produce dapprima come amore carnale. Ma si tratta soprattutto della grazia che viene per effetto della bellezza, e ciò si può trasporre per ogni sorta di bellezza sensibile.

« Come è stato detto, ogni anima umana per la sua stessa essenza (φύσει) ha contemplato la realtà, senza di che essa non entrerebbe in un essere umano. Ma non è facile per ogni anima ricordarsi delle cose di lassù, o perché, quando si trovava lassù, le ha viste solo per poco tempo, oppure perché, una volta caduta quaggiù, si è abbattuta su di lei la sventura, per esempio la sventura di essere volta

verso l'ingiustizia da certe frequentazioni, ciò che le fa dimenticare le cose sante che ha visto un tempo ».⁴⁰

L'oblio; ancora un'immagine di una profondità insondabile. Ciò che abbiamo dimenticato del nostro passato, per esempio un'emozione, non esiste assolutamente. Eppure, le cose del nostro passato che noi abbiamo dimenticato non cessano di avere solo per questo la pienezza della loro realtà, la realtà che è loro propria, che non è esistenza, poiché oggi il passato non esiste, è realtà passata.

« Ci sono poche anime che hanno una quantità sufficiente di memoria. Queste, quando vedono un'immagine delle cose di lassù, sono come folgorate (ἐκπλήττονται) e non sono più padrone di se stesse. Esse non sanno che cosa accade loro, perché non lo distinguono abbastanza. In quanto alla giustizia, alla saggezza e agli altri valori (τίμια ψυχᾶς), neppure un loro raggio rifulge nelle loro immagini di quaggiù; pochissimi uomini, con strumenti oscuri e a gran fatica, vanno verso quelle immagini e contemplano l'essenza (γένος) di ciò che vi è rappresentato. Ma la bellezza allora era splendida da vedersi, quando col coro beato abbiamo contemplato quello spettacolo di felicità e siamo stati iniziati a quei misteri che è giusto chiamare, tra tutti i misteri, i più beati, quei misteri che abbiamo celebrato essendo, allora, intatti e non avendo sofferto alcun male. E nell'avvenire vi ritorneremo, saremo iniziati a quelle visioni [da φαίνω] intatte e semplici e immobili e beate; noi contempleremo, officeremo (ἐποπτεύοντες) in uno splendore puro, essendo anche noi puri, e non più

⁴⁰ Fedro, 249e-250a.

segnati da questa cosa che ora portiamo con noi e che chiamiamo corpo, questa cosa a cui siamo attaccati come ostriche.

« Che quelle gioie possano manifestarsi in grazia della memoria! Ma proseguiamo, spinti, grazie alla memoria, dal rimpianto delle cose d'allora. In quanto alla bellezza, come abbiamo detto, fulgeva accompagnando gli altri esseri; e quando noi veniamo quaggiù la cogliamo con i sensi. La saggezza non è visibile, altrimenti provocherebbe amori terribili [amori strani?] se fosse data un'immagine chiara della saggezza che penetrasse attraverso gli occhi. Ma il fatto è che la bellezza sola ha questa destinazione [missione] di essere allo stesso tempo ciò che vi è di più manifesto e di più desiderabile (ἐρασμιώτατον). Colui che non è nuovamente iniziato o che è stato corrotto, non è subito trasportato da questo mondo nell'altro verso la bellezza in sé quando contempla quaggiù ciò che porta il medesimo nome. Non la venera quando la vede, ma si abbandona alla voluttà come una bestia e tenta di andare a lei. Ma colui che è stato di recente iniziato, colui che ha molto contemplato le cose di lassù, quando vede un viso simile agli dèi e che imita bene la bellezza, o qualche altra forma corporea, dapprima freme, e torna in lui qualcosa degli spaventi dell'altro mondo [spaventi della caduta, δειμάτων], poi guardandolo lo venera come un dio... Mentre egli vede, come nel brivido della febbre, si produce in lui uno sconvolgimento, un sudore, un calore inusitato. Ciò avviene perché riceve attraverso gli occhi il flusso della bellezza. Questo flusso lo scalda e irrorà l'essenza (φύσιν) delle ali. Il calore che si produce riscalda ciò che si trovava attorno ai germi e che, essendo da

molto tempo chiuso a causa dell'irrigidimento [sclerosi, σκληρότης], impediva la crescita. All'afflusso del nutrimento, lo stelo delle ali si gonfia e prende lo slancio per crescere fuori della radice in tutto ciò che costituisce l'anima (ὕπὸ πᾶν τὸ τῆς ψυχῆς εἶδος). Poiché un tempo l'anima tutta intera era alata [cfr. l'amore alato degli orfici].

«Durante questo periodo l'anima tutta intera ribolle [ἀνακηκίει, scaturire, trasudare, πέτρης, da una roccia; κηκίω, grondare, colare, esaltare, spandersi; ἀνά, in alto] e sgorga fuori di se stessa. E le toccano le stesse pene dei bambini a cui spuntano i denti. Appena i denti incominciano a spuntare, essi hanno un prurito e un'irritazione alle gengive. Questo soffre l'anima cui cominciano a spuntare le ali. Essa ribolle, è irritata, ha dei pruriti, mentre le spuntano le ali».⁴¹

[La percossa del bello è quella cosa non nominata nella *Repubblica* che fa cadere le catene e costringe a camminare.]

Qui non siamo di fronte a una semplice immagine, ma realmente a un saggio di teoria psicofisiologica dei fenomeni che accompagnano la grazia. Non c'è alcuna ragione di non tentare una simile teoria. La grazia viene dall'alto, ma cade in un essere che ha una natura psicologica e fisica, e non c'è alcuna ragione di non render conto di ciò che si compie in questa natura al contatto della grazia.

L'idea di Platone è che la bellezza ha una duplice azione, dapprima mediante una scossa che

⁴¹ *Ivi*, 250a-251c.

provoca il ricordo dell'altro mondo, poi come fonte materiale di un'energia direttamente utilizzabile per il progresso spirituale. Calore, nutrimento: queste immagini indicano energia. Gli oggetti sono fonti di energia, ma l'energia ha diversi livelli. Per esempio, nella guerra una decorazione è realmente una fonte d'energia (nel senso fisico, letterale, della parola) al livello del valore militare; essa fa compiere movimenti che altrimenti non si avrebbe la forza di compiere. Il denaro, per il *lavoro*. In genere, tutto ciò che è desiderato è fonte di energia, e l'energia appartiene allo stesso livello del desiderio. La bellezza come tale è fonte di un'energia che è al livello della vita spirituale, e ciò per il fatto che la contemplazione della bellezza implica il distacco. Una cosa di cui si è scorta la bellezza è una cosa che non si tocca, che non si vuol toccare, per paura di nuocerle. Per trasformare in energia spiritualmente utilizzabile l'energia fornita dagli altri oggetti di desiderio, è necessario un atto di distacco, di rinuncia. Rifiutare la decorazione, dare il denaro. Mentre l'attrazione della bellezza implica per se stessa un rifiuto. È un'attrazione che tiene a distanza. Perciò il bello è una macchina per trasformare l'energia bassa in energia elevata.

Questa analisi si può trasporre a ogni sorta di progresso spirituale. Ovunque è amore, là è bellezza sensibile. Una religione non è concepibile senza segni, e questi segni sono belli. La messa agisce sull'anima per mezzo di una bellezza analoga a quella delle opere d'arte. La virtù, la santità di un essere umano appaiono al di fuori come bellezza sensibile nell'espressione del volto, nei gesti, negli atteggiamenti, nella voce o in una parte

qualunque del comportamento. Le scienze contengono una bellezza sensibile. Eccetera.

Non c'è amore reale nel quale la parte dell'anima che è più strettamente legata al corpo non abbia parte, e il bene non può giungere fino ad essa se non sotto la forma del bello.

Irritazione, prurito delle gengive. Immagine mirabile. Anche qui, una parte irriducibile di sofferenza. Il paragone è mirabile perché questa germinazione e questo dolore di germinazione si producono senza che ce ne rendiamo conto e senza che vi abbiamo alcuna parte diretta. La volontà non può che una cosa: guardare l'essere bello e non gettarsi su di lui. Il resto avviene suo malgrado. Da questo punto di vista, questa immagine è migliore di quelle del mito della caverna.

Quel prurito delle ali, durante l'assenza dell'essere amato, è un dolore violento.

« I canali attraverso i quali la cosa alata si sviluppa, essendo disseccati, si chiudono e impediscono all'ala di germinare. Ciò che è dentro, pieno di desiderio e sigillato, ha dei battiti come quelli del polso nell'infiammazione di una piaga, e trafigge quei canali come con un aculeo. Così tutta l'anima da ogni parte è trafitta, punta (κεντούμενη) come da un tafano e torturata. E allo stesso tempo, poiché ha il ricordo della bellezza, è nella gioia ».⁴²

[Quando vede il bello, la parte ove spuntano le ali è irrorata] « e ha una tregua tra le punture di aculei e le torture e gusta per qualche tempo la più dolce delle voluttà ».⁴³

⁴² *Ivi*, 251d.

⁴³ *Ivi*, 251e.

Anche questo può essere trasposto: cfr. san Giovanni della Croce sull'alternarsi dei periodi di notte oscura e di grazia sensibile.

L'anima ritrova un ricordo del dio che seguiva lassù e di cui vede l'immagine nell'essere amato. Questo ricordo è dapprima molto imperfetto.

« Egli cerca, e tenta di trovare in se stesso la immagine del suo dio. Vi riesce perché è costretto a guardare continuamente verso il suo dio. Entra in contatto con lui per mezzo della memoria. Il dio entra in lui, ed egli ne riceve le abitudini (ἔθνη) e gli insegnamenti, per quanto è possibile a un uomo di partecipare della divinità ».⁴⁴

Colui che ama cerca di rendere l'essere amato il più possibile simile a quel dio di cui ha ritrovato il ricordo e, quando l'essere amato risponde a questo amore, tra essi si forma un'amicizia basata su una comune partecipazione alle cose divine.

Ma il prurito delle ali non è la sola sofferenza che si debba sopportare nel corso di questo processo. Ce n'è un'altra più violenta.

[Ne è causa il cattivo cavallo che vuol gettarsi sulla cosa bella. Il cavallo indocile, non curandosi né del freno né della frusta, trascina colui che ama verso l'essere amato con violenza. Ma appena alla presenza dell'essere amato, « gli torna la memoria dell'essenza del bello ».]

« Vedendo la bellezza, l'anima è presa da timore, da reverenza (σέβομαι), e si rovescia all'indietro, e costringe i cavalli a indietreggiare con tale violenza che i cavalli si gettano ambedue a terra,

⁴⁴ *Ivi*, 252e-253a.

l'uno senza resistenza, l'altro recalcitrando. Poi ambedue se ne vanno... ».⁴⁵

[Ma poi di nuovo il cattivo cavallo trascina tutto il cocchio verso l'oggetto amato.]

« Allora accade al cocchiere la stessa cosa di prima, e più intensamente. Fa come se indietregiasse di fronte a una barriera. Tira indietro con violenza il morso del cavallo insolente, fuori dei denti, gli insanguina la lingua perversa e le mascelle, gli fa urtare le gambe e i fianchi contro la terra e gli infligge delle torture. Quando il malvagio cavallo ha subito spesso questo trattamento, è umiliato e obbedisce alla volontà del cocchiere; e quando vede la cosa bella, muore di spavento ».⁴⁶

Qui ancora, come nell'immagine della caverna, quantità irriducibile di dolore. E come nella caverna, due specie distinte di dolore: l'uno volontario, movimento imposto al corpo anchilosato, tirata di morso inflitta al cavallo cattivo; l'altro del tutto involontario, legato alla grazia, la quale, sebbene sia l'unica fonte di gioia pura, produce dolori finché non si è raggiunto lo stato di perfezione. Abbaglio degli occhi, prurito delle ali.

Il dolore volontario ha solo una portata del tutto negativa, è semplicemente una condizione. Per definirne la natura, Platone si serve di un'immagine mirabile, quella dell'addestramento. Questa immagine è implicita nella metafora del carro, e questa metafora risale a una vertiginosa antichità, perché esiste anche nei vecchi testi sanscriti.

L'addestramento si fonda su quelli che oggi si

⁴⁵ *Ivi*, 254b-c.

⁴⁶ *Ivi*, 254d-e.

chiamano i riflessi condizionati. Associando a una determinata cosa piacere o dolore si fabbricano nuovi riflessi che finiscono col prodursi automaticamente. Noi possiamo in tal modo costringere l'animale che è in noi a un comportamento che non disturbi l'attenzione quando essa è volta verso la fonte della grazia. Si addestrano i cani da circo con frustate e zuccherini, ma molto più rapidamente e più facilmente con la frusta, senza contare che non sempre si ha lo zucchero. Il dolore è dunque il mezzo principale. Ma esso non ha alcun valore in sé. Si può frustare un cane per giorni interi senza che impari nulla. I dolori che si infliggono non sono utili a niente, anzi sono nocivi, se non procedono da un metodo che è funzione dello scopo che si persegue, cioè: che la carne non turbi l'azione della grazia. Solo il metodo è importante. Non bisogna dare all'animale che è in noi un solo colpo di frusta in più dello stretto indispensabile richiesto dallo scopo. Ma neppure un solo colpo in meno.

Si noti che il cavallo cattivo è un aiuto quanto un ostacolo. È lui a trascinare irresistibilmente il cocchio verso la bellezza. Quand'è completamente domato, il prurito delle ali è per il cocchiere un movente sufficiente. Ma dapprima il cavallo cattivo è indispensabile.

Anche i suoi errori sono utili, perché ciascun errore è l'occasione di un progresso nell'operazione dell'addestramento. Il semplice accumularsi di punizioni lo porta alla fine a una completa docilità. Si noti bene che l'addestramento è un'operazione finita. Il cavallo può avere un temperamento difficilissimo e può rimanere a lungo senza mostrare un progresso sensibile, ma si è assolutamente cer-

ti che, punendolo una volta dopo l'altra, alla fine diverrà di una docilità perfetta.

Tale è la fonte della sicurezza e il fondamento della virtù di speranza. Il male in noi è finito come noi stessi. Il bene con l'aiuto del quale lo combattiamo è fuori di noi e infinito. È quindi assolutamente certo che il male si esaurirà.

Si noti: benché questo addestramento sia una operazione volontaria e di conseguenza naturale, esso tuttavia si compie solo nella misura in cui l'anima è toccata dal ricordo delle cose di lassù e le ali cominciano a spuntare. *Ed è un'operazione negativa.*

Quanto a ciò che opera la salvezza, la grazia accompagnata da gioia e dolore è una cosa che noi riceviamo senza avervi parte alcuna, se non quella di mantenerci esposti alla grazia, cioè mantenere l'attenzione orientata con amore verso il bene. Il resto, penoso o dolce, si compie in noi senza di noi. Questa è la prova che è veramente una mistica: che ci sia il secondo elemento.

Una volta domato il cavallo cattivo, l'essere che ama e, per effetto di un contagio, l'essere amato, si ricordano sempre meglio di ciò che è lassù. Qui interviene di nuovo la filosofia, ma Platone non dice a quale genere di studio pensa.

Ne dice qualcosa di più nel *Convivio*, ove è indicata una via che parte dall'amore verso la più alta conoscenza. Socrate, ripetendo l'insegnamento di una donna di alta saggezza chiamata Diotima, raccomanda, quando si è presi d'amore per la bellezza di una forma, di un'apparenza fisica, di comprendere prima di tutto che la bellezza non è cosa che le sia propria, ma si trova anche in altre apparenze fisiche. Essa è dunque qualcosa di cui quel-

le apparenze partecipano, ma che in se stessa non appare; è una cosa invisibile. Di qui, elevarsi alla considerazione della bellezza nelle azioni (le virtù), poi a quella della bellezza nelle scienze e nelle dottrine filosofiche: «orientato verso l'immenso mare del bello».⁴⁷

Ecco il punto finale di questa progressione:

«Colui che ha considerato le cose belle nell'ordine e come si conviene, giungendo al compimento dell'amore, all'improvviso contempla una certa bellezza di un'essenza soprannaturale (*θαυμαστόν*), che è ciò per cui ci si è tanto affannati. Essa è eternamente reale, non diviene né perisce, non aumenta né diminuisce. Non è bella in parte e in parte brutta, né bella a un certo momento e non a un altro, né bella sotto un certo aspetto e brutta sotto un altro, né bella qui e brutta là, né bella per gli uni e brutta per gli altri. E il bello non vi si trova come un fantasma, come accade nei volti, le mani, tutte le cose del corpo, e per ogni parola particolare e ogni scienza particolare. E non risiede in altra cosa, un vivente o il cielo o la terra o un'altra cosa qualunque. Essa è se stessa, è per se stessa, è con se stessa, è d'essenza unica, è eternamente reale. Le altre cose belle partecipano tutte di essa, ma in maniera tale che quando nascono o periscono essa non ne riceve né accrescimento né diminuzione né modificazione alcuna. Quando qualcuno giunge a vedere quel bello a faccia a faccia, è quasi giunto allo scopo. Quando qualcuno [segue l'ordine già indicato]... al fine delle [belle] scienze giunge a questa scienza, che

⁴⁷ *Convivio*, 210d.

non è nient'altro che la scienza di questo bello stesso, allora egli finisce col sapere che cosa è il bello... Pensiamo a che cosa sia vedere il bello stesso, intatto, puro, non pieno [contaminato] di carni umane e di colori e di tutta questa pochezza mortale, ma il bello divino stesso, dall'unica essenza, se si potesse vederlo!... [Colui che lo può...], avendo toccato la verità, generando e nutrendo in se stesso una virtù vera, diverrà amico di Dio e immortale per quanto è concesso all'uomo... ».⁴⁸

« In questo compito la natura umana non può trovare ausiliario migliore dell'Amore (ἔρως). È per questo che io dico che ogni uomo deve onorare l'Amore ».⁴⁹

Questo bello assoluto, divino, la contemplazione del quale rende amici di Dio, è la bellezza di Dio, è Dio sotto l'attributo della bellezza. Non è ancora l'ultimo fine; ciò corrisponde dunque all'essere nella *Repubblica* (il Verbo).

Non si tratta di un'idea generale della bellezza. Si tratta di tutt'altro. Qualcosa che è oggetto d'amore, di desiderio, qualcosa che è eternamente reale. Vi si arriva scoprendo a poco a poco che ciò che fa la bellezza non sono le attrattive carnali ma l'armonia, e cercando con amore questa armonia in ogni cosa.

Questo passo del *Convivio* ci indica ciò che perseguono la geometria e l'astronomia nella via

⁴⁸ *Ivi*, 210e-212a.

⁴⁹ *Ivi*, 212b.

indicata dalla *Repubblica*. È una considerazione della bellezza di queste scienze; e da questa bellezza si passa al bene.

La ricerca della *perfezione* è la via del *Convivio*.

Platone ha posto sotto il patronato di Prometeo la via indicata dalla *Repubblica*. A proposito della via indicata dal *Fedro* non nomina una divinità particolare, ma si serve continuamente e con un'insistenza chiarissima dei termini che appartengono specificamente alla terminologia dei misteri (nel *Fedro* come nel *Convivio*). Questo e il termine *μανία* usato nel *Fedro* evocano il dio della follia mistica, il dio dei misteri, Dioniso – che è lo stesso di Osiride, dio che patisce, morto e resuscitato, giudice e salvatore delle anime. Prometeo e Dioniso sono le due guide dell'anima verso Dio.

Nel *Convivio* è l'amore a sostenere questa parte. Platone enuncia a proposito di esso la teoria della mediazione.

« Tutto quel che è semidio [cattiva traduz.] è mediatore [*μεταξύ*, media proporzionale] tra il mortale e l'immortale. – E qual è la sua virtù (*δύναμιν*)? – Di interpretare [*ἐρμηνεύον*; anche Ermete è mediatore!] e di comunicare agli dèi le cose umane e agli uomini le cose divine, le preghiere e i sacrifici da parte degli uomini, gli ordini e le risposte ai sacrifici da parte degli dèi. Esso colma lo spazio intermedio tra l'umanità e la divinità, di modo che il tutto si trova ricongiunto a se stesso. Per questo tutta l'arte della divinazione passa attraverso di esso, e l'arte del sacerdozio, e i sacrifici e i misteri, e gli incantamenti. Dio non si mescola con l'uomo, ma attraverso questo mediatore

si attua il commercio e il dialogo tra la divinità e gli uomini ».⁵⁰

Storia della nascita dell'Amore. Figlio dell'Abbondanza (cioè la plenitudine divina) e della Miseria (cioè la miseria umana). Poros (via, cammino, espediente, risorsa), l'Abbondante (?), dormiva, ebbro di nettare. La Miseria si unì a lui col favore di quel sonno... (Tradizione certamente vecchissima, perché questo nome Poros è inesplicabile. Ma in ogni caso è Dio.)

« [L'Amore] è sempre miserabile, secco e magro, in brandelli, coi piedi nudi, senza riparo; si stende a terra, senza un letto, dorme davanti alle porte e per le strade, all'aria aperta, perché per la natura di sua madre ha sempre la privazione (ἔνδεια) per compagna ».⁵¹

Cfr. i versi di Dante sulla povertà. Nozze di san Francesco con la Povertà, vedova del Cristo:

« Chè per tal donna, giovinetto, in guerra
del padre corse, a cui come alla morte
la porta del piacer nessun disserra.
E dinanzi alla sua spirital corte
et coram patre le si fece unito,
poscia di dī in dī l'amò più forte.
Questa, privata del primo marito,
millecent'anni e più dispetta e scura
sino a costui si stette senza invito;
né valse udir che la trovò sicura
con Amiclate al suon della sua voce
colui ch'a tutto 'l mondo fè paura;
né valse esser costante né feroce

⁵⁰ *Ivi*, 202e-203a.

⁵¹ *Ivi*, 203c-d.

sì che dove Maria rimase giuso,
ella con Cristo salse in su la croce ».⁵²

« Per via di suo padre egli parte alla conquista di tutto ciò che è buono e bello: audace, attivo, sempre teso, temibile cacciatore... Non è, di sua natura, né immortale né mortale... Muore e resuscita per la natura che ha ereditato dal padre... Ama la saggezza perché è nato da un padre saggio e abile, da una madre ignorante e miserabile... ».⁵³

Il pensiero della mediazione è essenziale in Platone, perché, come dice nel *Filebo*, « bisogna stare bene attenti a non andare troppo presto all'uno ».

« Poros, il Cammino, la Sovrabbondanza, figlio della Saggezza... Dopo il festino, la Miseria venne a mendicare, come si fa i giorni di festa, e restò presso la porta. Poros, ebbro di nettare, entrando nel giardino di Zeus, gravato, si addormentò. La Miseria concepì il disegno, causa le sue strettezze (*ἀπορία*), di avere un figlio da Poros. Si stese accanto a lui e concepì l'Amore ».⁵⁴

La Creazione. Timeo.

Contiene una seconda prova di Dio. La prima corrispondeva a ciò che Cartesio chiama la prova per mezzo dell'idea di perfezione. La seconda è la prova per mezzo dell'ordine del mondo. Non quale la si presenta di solito, attraverso l'adattamento dei mezzi ai fini; misera e ridicola. La sola prova

⁵² *Paradiso*, XI, 58-72.

⁵³ *Convivio*, 203d-204b.

⁵⁴ *Ivi*, 203b-c.

legittima: mediante l'ordine del mondo, vale a dire la prova attraverso la bellezza del mondo. Una statua greca ispira con la sua bellezza un amore che non può avere per oggetto la pietra. Allo stesso modo il mondo con la sua bellezza ispira un amore che non può avere per oggetto la materia. La conclusione è la stessa, la prova di Dio mediante l'amore. Non possono esservene altre, perché Dio non è altro che bene e non c'è altro organo per entrare in contatto con lui che l'amore. Come non si riconoscono i suoni con la vista, così nessuna facoltà all'infuori dell'amore può riconoscere Dio.

Questo bene puro ha due riflessi, l'uno nella nostra anima, che è la nozione del bene, l'altro nel mondo, che è la bellezza.

L'ordine del mondo è il bello e non un ordine definibile. Così quando una parola è stata messa per un determinato effetto la poesia è mediocre... (o il critico...).

Il *Timeo* è una storia della creazione. Non assomiglia a nessun altro dialogo di Platone, tanto sembra venire da un altro mondo. O Platone si è ispirato a una fonte a noi sconosciuta o, tra gli altri dialoghi e questo, gli è accaduto qualcosa. Che cosa, è facile a indovinare. Egli è uscito dalla caverna, ha guardato il sole, ed è rientrato nella caverna. Il *Timeo* è il libro dell'uomo rientrato nella caverna. Così questo mondo sensibile non vi appare più come una caverna.

C'è nel *Timeo* una trinità: l'Operaio, il Modello della creazione e l'Anima del mondo.

« Bisogna prima di tutto a mio parere fare questa distinzione. Che cos'è l'essere eternamente reale, senza generazione, e che cos'è il divenire

perpetuo, che non ha mai la realtà? L'uno è colto dal pensiero con l'aiuto del rapporto (λόγος), realtà eternamente conforme a se stessa, l'altro opinato dall'opinione con l'aiuto della sensazione senza rapporto, diviene e perisce, senza aver mai l'essere reale. Di più, tutto ciò che si produce (γινόμενον) ha necessariamente un autore (αἰτίου τινός), perché è assolutamente impossibile che senza autore vi sia nascita. Così, quando l'Operaio, lo sguardo sempre volto verso ciò che è conforme a se stesso, e servendosi di ciò come modello, ne riproduce l'essenza (ιδέαν) e la virtù (δύναμιν), necessariamente qualcosa di perfettamente bello è compiuto. Se è volto al divenire, e usa un modello che diviene, il risultato non è bello». ⁵⁵

Righe oscurissime quando non se ne abbia la chiave, luminose quando la si ha. La chiave è che Platone enuncia una teoria della creazione artistica e della creazione divina per analogia. Analogia ben scelta se la prova dell'origine divina del mondo è la sua bellezza. Perché immagine più legittima di quella di un orologio? Perché un'opera d'arte, come la conoscenza, come l'amore, contiene l'*ispirazione*.

Queste righe contengono la distinzione tra l'*arte di primissimo ordine*, che è necessariamente connessa alla santità, e l'arte di secondo, terzo, ennesimo ordine. Molti di quelli che sono considerati grandissimi artisti appartengono all'arte di second'ordine.

Per bene interpretare queste righe bisogna comprendere che Platone ha in mente, come imma-

⁵⁵ *Timeo*, 28b-29a.

gine analogica alla creazione divina, l'immagine della creazione artistica, composizione di un poema, erezione di una statua, ecc. Queste righe contengono la teoria completa della composizione artistica, teoria sperimentale. Se un artista cerca di imitare sia una cosa sensibile sia un fenomeno psicologico, un sentimento, ecc., fa opera mediocre. Nella creazione di un'opera d'arte di primissimo ordine l'attenzione dell'artista è orientata verso il silenzio e il vuoto; da questo silenzio e da questo vuoto discende un'ispirazione che si attua in parole o in forme. Il Modello qui è la fonte dell'ispirazione trascendente – e di conseguenza l'Operaio corrisponde bene al Padre, l'Anima del mondo al Figlio, e il Modello allo Spirito. Modello ultra-trascendente, non rappresentabile, come lo Spirito.

(Nessuna intenzione particolare. Il poeta che scrive una data parola per un dato effetto è poeta mediocre.)

Questo Modello è un Vivente, non una cosa.

«Ora, a proposito del cielo tutto intero, o di questo mondo, lo si chiami come si vuole, occorre domandarsi prima di tutto, come si deve fare in genere per qualsiasi soggetto, se è una realtà eterna che non ha alcun principio di generazione, o se è divenuto cominciando da un principio. Esso è divenuto, perché si può vederlo, toccarlo, ha un corpo, e tutto questo appartiene alle sensazioni, e le cose sensibili afferrate dall'opinione aiutata dalla sensazione sono divenute o sono chiaramente soggette al divenire. Noi abbiamo affermato che ciò che è divenuto ha necessariamente un qualche autore. È grande impresa scoprire il creatore (ποιητής) e padre di questo universo, e colui che lo ha trovato non è in grado di parlarne a tutti.

Ma a questo proposito occorre ancora domandarsi secondo quale dei due modelli il costruttore del mondo ha edificato il mondo, se secondo il modello che resta conforme a se stesso e identico, o secondo il modello che muta (γεγονός). Se il mondo è bello, se l'artista è buono, è evidente che egli ha guardato verso l'eterno; in quel caso invece che neppure è lecito nominare, ha guardato verso il mutevole. Ma è assolutamente manifesto che egli ha guardato all'eterno, poiché l'uno è la più bella delle cose create, l'altro il più perfetto degli autori ».⁵⁶

« Diciamo ora perché c'è stato divenire e perché l'autore di questo tutto lo ha composto. Egli era buono, e in chi è buono in nessun caso, in nessun modo si produce l'invidia. Essendo senza invidia, egli ha voluto che tutte le cose nascessero il più possibile simili a lui...

« Dio ha voluto che tutto fosse buono (φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν), che nessuna cosa fosse priva del valore che le è proprio. Così ha preso tutto quel che c'era di visibile, allorché tutto ciò era senza riposo, in un perenne movimento senza ritmo e senz'ordine. E tutto ciò portò dal disordine all'ordine, ritenendo che l'ordine è assolutamente migliore del disordine (πάντως) [migliore *in sé*, non sotto un certo rapporto].

« L'essere più perfetto né ha avuto né ha possibilità di fare altra cosa se non la più bella. Riflettendo egli si accorse che, tra le cose di essenza visibile, un universo senza intelligenza non poteva in alcun modo essere più bello di un universo in cui ci fosse un'intelligenza. È impossibile

⁵⁶ *Ivi*, 28b-29a.

che l'intelligenza esista in qualche luogo senza l'anima. Secondo questo calcolo, egli costruì l'universo mediante l'unione di un'intelligenza con una anima e di un'anima con un corpo, al fine di aver compiuto una cosa che per essenza fosse l'opera perfettamente bella. Così secondo la verosimiglianza [spiegare questa parola: riflessi d'argento di san Giovanni della Croce] bisogna dire che questo mondo è un essere vivente, dotato di un'anima, che è un essere spirituale e che in verità è stato generato tale dalla provvidenza di Dio ».⁵⁷

Il Modello: « A somiglianza di quale tra gli esseri viventi l'artefice ha composto il mondo? Sarebbe cosa indegna dire che lo ha composto a somiglianza di uno degli esseri che sono essenzialmente parziali: ciò che assomiglia all'imperfetto non può in alcun modo essere bello. L'essere vivente, di cui tutti gli altri, considerati separatamente o per specie, sono parti, è quell'essere tra tutti al quale noi supporremo che il mondo è più simile. Questo essere abbraccia e contiene in sé tutti gli esseri viventi visibili. A questo essere, il più bello tra gli esseri spirituali (νοούμενων) e assolutamente perfetto sotto tutti gli aspetti, Dio ha voluto far assomigliare un unico essere vivente visibile, che ha in sé tutti gli esseri viventi che gli sono affini per natura, e lo ha composto ».⁵⁸

Mondo unico: « ...Affinché per l'unità esso fosse simile all'essere vivente assolutamente perfetto, per questa ragione il creatore non ha creato due o innumerevoli mondi; ma è nato, esiste, esi-

⁵⁷ *Ivi*, 29d-30c.

⁵⁸ *Ivi*, 30c-31a.

sterà un solo cielo: questo, che è figlio unico (μονογενής) ». ⁵⁹

Cielo, anima del mondo.

Questo cielo, cioè l'intelligenza unita all'anima del mondo (egli lo dice in seguito). È questo il *figlio unico*. Espressione che tornerà.

Corpo, visibile e tangibile, donde fuoco e terra. Tre dimensioni, dunque occorrono due medie proporzionali: aria e acqua.

« In questa maniera e da queste specie di cose in numero di quattro, il corpo del mondo è nato, essendo stato messo in accordo per mezzo della proporzione; e grazie a ciò esso possiede l'amicizia, di modo che, convergendo con se stesso, è indissolubile ». ⁶⁰

« Tale fu il calcolo del Dio eternamente reale a proposito del Dio che doveva essere un giorno ». ⁶¹
[Il Verbo in quanto ordinatore del mondo.]

L'Anima del mondo: « L'anima la pose nel mezzo, la stese attraverso il tutto e anche al di fuori e ne avvolse il corpo [l'anima è *fuori* del corpo], e ne fece un cerchio che gira circolarmente, un cielo unico, solo e vuoto (οὐρανὸν ἕνα μόνον ἤρημον), capace per virtù propria di essere compagno di se stesso, senza bisogno di alcun altro, conosciuto e amato abbastanza da se stesso. Così la generò Dio beato ». ⁶²

« Dio ha fatto l'anima prima e primitiva in relazione al corpo, in anzianità come in dignità, per-

⁵⁹ *Ivi*, 31b.

⁶⁰ *Ivi*, 32b-c.

⁶¹ *Ivi*, 34a.

⁶² *Ivi*, 34b.

ché essa comandasse come padrona e il corpo le obbedisse ». ⁶³

Composizione dell'Anima del mondo (l'anima non è il νοῦς. È il Dio, generato nel suo rapporto con la creazione, all'intersezione dell'altro mondo e di questo, come *mediatore*): « Dalla sostanza indivisibile, eternamente identica a se stessa, e da quella che è relativa al corpo, la quale è divenire e divisibilità: a cominciare da queste due sostanze egli compose una terza idea di sostanza come intermedia, cioè la sostanza relativa all'essenza del medesimo e dell'altro. E, in quanto intermedia, l'ha legata con lo stesso rapporto all'indivisibile da un lato, al corporeo e divisibile dall'altro. E prendendo queste tre realtà le ha combinate tutt'e tre in un'essenza (ἰδέαν) unica, facendone con la forza l'armonia tra la specie (φύσιν) dell'Altro, che è ribelle al miscuglio, e quella dello Stesso ». ⁶⁴

Il fondo, l'essenza dell'Anima del mondo è qualche cosa che costituisce una media proporzionale tra Dio e l'universo materiale. La media proporzionale è l'idea stessa di mediazione.

Questa funzione mediatrice avvicina stranamente l'Anima del mondo a Prometeo, a Dioniso, all'Amore, e all'uomo perfettamente giusto della *Repubblica*.

Testo orfico sull'amore (*Uccelli* di Aristofane). ⁶⁵

(In certi testi orfici l'Amore sostiene la parte di Anima del mondo.)

⁶³ *Ivi*, 34c.

⁶⁴ *Ivi*, 35a.

⁶⁵ Vv. 693-702.

« C'erano in principio il Caos e la Notte e le nere
 [tenebre e il vasto Tartaro.
 La Terra non era, né l'Aria, né il Cielo. Nel seno
 [sconfinato delle tenebre
 dapprima la Notte dalle ali nere generò un uovo senza
 [germe. (Uovo del mondo, cfr. Fedro.)
 Di qui, quando il giro delle stagioni fu compiuto,
 [germinò l'Amore desiderato,
 col dosso scintillante di ali d'oro, simile ai turbini del
 [vento.
 Egli, unendosi al Caos alato e notturno attraverso
 [(κατά) il vasto Tartaro,
 fece sbocciare la nostra specie e fu causa che essa salì
 [alla luce (ἀνῆγαγεν).
 Non c'era la specie degli immortali, prima che
 [l'Amore avesse tutto combinato.
 Quando le cose furono combinate le une con le altre,
 [allora nacquero il Cielo e l'Oceano,
 e la Terra, e la specie imperitura degli dèi beati ».

(Cfr. *φιλία* nel *Gorgia*. L'amore principio di ordine.)

Proclo, commento al *Timeo* (32c): « Ferecide [maestro di Pitagora, siriano] diceva che Zeus si mutò in amore al momento di creare, perché combinò l'ordine del mondo, partendo dai contrari, in una concordanza (*ὁμολογία*) e lo menò all'amizizia e seminò in ogni cosa l'identità e l'unità sparse ovunque ».

Un altro punto di contatto è la sofferenza. C'è sofferenza in Prometeo, Dioniso, l'Amore (l'Amore povero, senza tetto), il Giusto. Ecco quella dell'Anima del mondo.

« Questa composizione *Dio la tagliò in due* nel senso della lunghezza, poi incrociò le due metà l'una sull'altra nella forma della lettera *chi*: le curvò in cerchio e le saldò l'una all'altra di fronte al punto di incrocio; poi le involse in un movimento identico e che si produce nel medesimo luo-

go, un moto circolare che le avviluppa. Dei due cerchi fece l'uno esterno, l'altro interno. Decise che la rotazione esterna fosse quella dell'essenza del Medesimo, l'interna quella dell'essenza dell'Altro... e diede il dominio alla rotazione del Medesimo e del Simile... Egli stese all'interno dell'anima tutto l'universo corporeo... Così ebbero origine il corpo visibile del cielo e, invisibile, l'anima, che pur partecipa della proporzione e dell'armonia, nata come la perfezione degli spiriti generati dalla perfezione degli spiriti eterni ».⁶⁶

« Questo mondo, vivente, visibile, contenente tutto ciò che è visibile, immagine sensibile del Dio spirituale, è nato, infinitamente grande, buono e perfetto, questo cielo unico che è figlio unico ».⁶⁷

⁶⁶ *Timeo*, 36b-37a.

⁶⁷ *Ivi*, 92c.

INTUIZIONI PRECRISTIANE

DIO IN CERCA DELL'UOMO.

(Notare che nel Vangelo non si parla mai, salvo errore, di una ricerca di Dio da parte dell'uomo. In tutte le parabole è il Cristo che cerca gli uomini, ovvero il Padre se li fa condurre dai suoi servitori. O ancora, un uomo trova come per caso il regno di Dio e allora, ma allora soltanto, vende tutto.)

Inno a Demetra. Racconto del ratto di Core (Inni omerici).

« Demetra dai bei capelli, divinità sacra, io canterò,
lei e la sua bella figlia dalle fini caviglie, che Aidoneo
ha rapito, ottenutala in dono da Zeus che greve
[colpisce, che vede lontano.
Egli la condusse lontano da Demetra dal gladio d'oro,
[dai dolci frutti,
mentre giocava con le figlie di Oceano dal seno
[profondo,
cogliendo fiori, la rosa e lo zafferano e le viole sì belle,
in un prato soave, e gli ireos e il giacinto,
e il narciso suscitato, come un laccio per la vergine
[dal viso di bocciol di rosa,
dalla Terra, per volere di Zeus al servizio di Colui
[che accoglie.

Di quella meraviglia radiosa, tutti adoravano l'apparizione,
gli dèi immortali al pari degli uomini mortali.
Fuor dalla loro radice mille fiori spuntavano.
Del profumo della pianta tutto il cielo che si stende lassù
e la terra intera sorrideva, e il turgore salato del mare.
Ella prese a fremere e tese le mani, le due mani,
per afferrare il bel trastullo. Allora si aprì la terra dalle vaste vie
nella pianura di Nisa; allora si drizzò il re, Colui che accoglie,
coi suoi cavalli immortali, il figlio di Cronos dai molteplici nomi.
Egli la rapì contro sua voglia sopra il carro d'oro,
la portò via che piangeva e gridava, levando la voce,
chiamando suo padre, figlio di Cronos, dio supremo, dio perfetto...
Così, contro sua voglia, egli la rapiva, per la provvidenza di Zeus,
Lui, il fratello di suo padre, Colui che comanda, Colui che accoglie ».

Il dolore di Demetra impedisce al grano di spuntare; la specie umana perirebbe e gli dèi resterebbero senza onore, se Zeus non ordinasse ad Aidoneo di lasciar partire la fanciulla. Aidoneo ascolta il messaggio sorridendo e obbedisce. Dice a Core:

« “Va’, Persefone, da tua madre dall’azzurro velo,
poiché non hai nel petto che un coraggio ed un cuore di bimbo.
E non t’irritare all’eccesso senza motivo,
poiché tra gli immortali io non sono uno sposo senza onore,
io, il fratello germano di tuo padre Zeus. Qui dimorando
sarai signora di tutto quello che vive, di tutto ciò che si muove,
e avrai gli onori più grandi tra gli immortali”.

Disse. E la saggia Persefone esultò di gioia.
Prontamente si levò, per l'allegrezza; ma lui
un chicco di melagrana, dolce come il miele, le dette a
[mangiar di nascosto,
per astuzia, perché essa non rimanesse per sempre
laggiù, presso Demetra venerata dall'azzurro velo ».

Da allora ella passa due terzi dell'anno presso
sua madre, tra gli dèi, un terzo presso Aidoneo.

Commento. — Ade o Aidoneo, nome che vuol dire invisibile, o eterno, o le due cose insieme, è presentato ora come fratello di Zeus, ora come Zeus stesso; poiché c'è uno Zeus sotterraneo. Il nome di Demetra vuol dire, molto probabilmente, terra madre, e Demetra è identica a tutte quelle dee madri il cui culto ha tante analogie con quello cattolico della Vergine. Il narciso è il fiore che rappresenta Narciso, quella creatura così bella che non poteva innamorarsi che di se stessa. La sola bellezza che possa essere oggetto d'amore per se stessa, che possa essere il proprio oggetto, è la bellezza divina, che appare quaggiù sotto forma della bellezza del mondo, come un laccio per l'anima. Grazie a questo laccio, Dio si impossessa dell'anima suo malgrado. È la stessa concezione del *Fedro* di Platone. Dio deve lasciare che l'anima ritorni nella natura; ma prima, di sorpresa, le fa mangiare di nascosto un chicco di melagrana. Se lo mangia, essa è presa per sempre. Il chicco di melagrana è il consenso che l'anima accorda a Dio quasi a propria insaputa e senza confessarselo, che è come un infinitesimo tra tutte le inclinazioni carnali dell'anima, e tuttavia decide per sempre del suo destino. È il granello di senape al quale il Cristo paragona il regno dei Cieli, il più piccolo

dei grani, ma che più tardi diverrà l'albero su cui gli uccelli del cielo si posano.

Ci sono in questi miti due violenze successive di Dio sull'anima, una che è pura violenza, per l'altra, invece, è indispensabile il consenso dell'anima a Dio, e questo consenso decide della salvezza. Questi due momenti si ritrovano nel mito di *Fedro* e in quello della caverna. Essi corrispondono:

- alla parabola evangelica del banchetto nuziale, per il quale si va a cercare i invitati a caso, sulle strade, ma nel quale non possono rimanere se non quelli che hanno la veste nuziale;

- all'opposizione tra « chiamati » ed « eletti »;

- alla parabola delle vergini, che tutte vanno incontro allo sposo ma tra le quali sono accolte solo quelle che hanno l'olio, ecc...

L'idea di un laccio teso da Dio all'uomo è anche il significato del mito del labirinto posto che se ne tolgano le storie aggiunte posteriormente che si rifanno alle guerre tra Creta e Atene. Minosse, figlio di Zeus, giudice dei morti, è quell'essere unico i cui nomi nell'antichità sono Osiride, Dioniso, Prometeo, l'Amore, Ermete, Apollo, e molti altri (la verosimiglianza di queste assimilazioni può essere stabilita). Il Minotauro è lo stesso essere rappresentato come toro, così come si rappresenta Osiride sotto la forma del bue Api e Dioniso-Zagreus con le corna. (Un simbolismo che abbia rapporto con la luna e le sue fasi può spiegare questa immagine.) Il labirinto è quella via nella quale l'uomo, appena vi penetra, perde la sua strada e si ritrova incapace, dopo qualche tempo, sia di ritornare sui suoi passi sia di dirigersi da qualche par-

te; egli erra senza saper dove e finalmente giunge al punto ove Dio l'attende per mangiarlo.

Fiaba scozzese del « Duca di Norvegia ».

(Questa fiaba si ritrova nel folclore russo, tedesco, ecc.)

Un principe (chiamato qui *Duke o' Norroway*) ha, di giorno, forma animale e, soltanto di notte, forma umana. Una principessa lo sposa. Una notte, stanca di quella situazione, ella distrugge la spoglia animale di suo marito. Ma allora egli scompare. Dovrà cercarlo.

Lo cerca senza fine camminando per boschi e per valli. Nel corso del suo vagabondaggio incontra una vecchia che le fa dono di tre nocciòle meravigliose perché se ne serva in caso di bisogno. Ella erra ancora a lungo. Trova infine un palazzo dov'è il principe suo sposo, sotto la sua forma umana. Ma egli l'ha dimenticata e sta per sposare tra qualche giorno un'altra donna. La principessa, dopo il suo interminabile viaggio, è in uno stato miserando, coperta di stracci. Entra al palazzo come sguattera. Spacca una delle nocciòle, vi trova un abito meraviglioso. Offre quest'abito alla fidanzata, in cambio del privilegio di passare una notte intera col principe. La fidanzata esita, poi, sedotta dalla veste, accetta; ma fa bere al principe un narcotico che lo tiene addormentato tutta la notte. Mentre egli dorme, la sguattera, che è la sua vera sposa, è al suo fianco e canta senza posa:

*« Far hae I sought ye, near am I brought to ye;
Dear Duke o' Norroway, will ye return and speak
[to me?*

Lontano t'ho cercato, fui condotta accanto a te,
caro Duca di Norvegia, vuoi voltarti e parlare con
[me? ».

Ella canta « *till her heart was like to break, and over again like to break* — così a lungo che il suo cuore fu vicino a spezzarsi, e ancora vicino a spezzarsi ». Egli non si sveglia, e all'alba ella deve lasciarlo. Tutto questo ricomincia una seconda notte, poi una terza. Allora, appena prima dell'alba, il principe si sveglia, riconosce la sua vera sposa e manda via l'altra.

Anche questa fiaba rappresenta, a mio parere, la ricerca dell'anima da parte di Dio. Anch'essa contiene i due momenti della cattura dell'uomo da parte di Dio. Il primo si compie nella notte dell'incoscienza, allorché la coscienza dell'uomo è ancora tutta intera animale e la sua umanità nascosta in lui: appena Dio vuol trarla alla luce, l'uomo fugge, scompare lontano da Dio, lo dimentica e si prepara a una unione adultera con la carne. Dio cerca l'uomo con pena e fatica e arriva a lui come un mendicante. Egli seduce la carne per mezzo della bellezza e ottiene così accesso all'anima, ma la trova addormentata. Un tempo limitato è concesso all'anima per risvegliarsi. Se si sveglia un attimo prima che questo termine spiri e riconosce Dio e lo sceglie, sarà salva.

Il fatto che il principe si svegli solo un attimo prima della terza e ultima alba, indica che al momento decisivo la differenza tra l'anima che si salva e quella che si perde non è che un infinitesimo in rapporto a tutto il contenuto psicologico dell'anima. È quel che indica, anche nel Vangelo, il paragone del regno dei Cieli col granello di senape,

il lievito, la perla, ecc., come il chicco di melagrana di Proserpina.

L'aspetto miserabile della principessa, la sua entrata nel palazzo in vesti di sgattera, indicano che Dio viene a noi completamente spoglio non solo della sua potenza, ma anche del suo splendore. Viene a noi mascherato, e la salvezza consiste nel riconoscerlo.

C'è un altro tema di folclore che, senza dubbio, ha rapporto con la stessa verità; è quello della principessa che parte accompagnata da una schiava per andare lontano a sposare un principe (in certe fiabe, è un principe col suo schiavo che va a sposare una principessa). Nel corso del viaggio un evento la costringe a mutar d'abito e d'ufficio con la schiava e a giurare di non rivelare mai la sua vera identità. Il principe si prepara a sposare la schiava, e soltanto all'ultimo istante riconosce la sua vera fidanzata.

I due temi possono anche considerarsi come evocanti la Passione. Nella fiaba del Duca di Norvegia, il cammino interminabile, sfibrante, della sposa legittima, che la fa arrivare al palazzo del principe in condizioni sordide, a piedi nudi, coperta di stracci, conviene perfettamente a questa evocazione. Le parole: « Lontano ti ho cercato, fui condotta accanto a te », acquistano allora un significato straziante. E così le parole: « Essa cantò così a lungo che il suo cuore fu vicino a spezzarsi, e ancora vicino a spezzarsi ».

Sofocle: Riconoscimento di Elettra e di Oreste.

« *Elettra*: Sventurato! dov'è la sua tomba?

Oreste: Non l'ha. Un vivente non ha tomba.

– Che dici, fanciullo?

– Non c'è menzogna nelle mie parole.

– E dunque vivo l'uomo?

– Sì, se il mio respiro è in me.

– Tu dunque, tu saresti lui?

– Questo (esaminalo) l'anello di mio padre, e vedi

– O amatissima luce. [se la mia parola è certa.

– Amatissima, ne sono testimone.

– O voce, sei qui?

– Mai più altrove non chiedere.

– Ti ho dunque nelle mie braccia?

– Così, ormai, tienmi per sempre.

O carissime donne, o concittadine,

vedete qui Oreste, che aveva trovato il mezzo

d'esser morto, che ora ha trovato il mezzo d'esser
[salvo ».

Se si leggono questi versi senza pensare alla storia di Elettra e di Oreste, la risonanza mistica è evidente: « mai più altrove non chiedere », « così tienmi per sempre ». Se poi si pensa alla storia qual è in Sofocle, l'evidenza è ancor più grande.

Si tratta di un riconoscimento, tema frequente nel folclore. Si crede di avere dinanzi a sé uno straniero, ed è l'essere più amato. Così nella storia di Maria Maddalena di fronte al « giardiniere ».

Elettra è figlia di un re potente, ma ridotta al più miserabile stato di schiavitù sotto gli ordini di coloro che hanno tradito suo padre. Ha fame. È vestita di stracci. La sventura non soltanto la schiaccia ma la degrada e la inasprisce. Ma ella

non viene a patti. Òdia quei nemici di suo padre che hanno su di lei ogni potere. Solo suo fratello, lontano, potrebbe liberarla. Si consuma nell'attesa. Finalmente egli arriva, ma lei non ne sa niente. Crede di vedere uno straniero che annuncia la morte di lui e porta le sue ceneri. Cade in una disperazione senza fondo, si augura di morire. Ma benché non speri più nulla, non pensa neanche per un istante a venire a patti. Òdia tanto più intensamente i suoi nemici. Mentre, piangendo, tiene l'urna, Oreste, che l'aveva presa per una schiava, la riconosce alle sue lagrime. Le annuncia che l'urna è vuota. Si svela a lei.

Vi è qui un doppio riconoscimento. Dio riconosce l'anima dalle sue lagrime, poi si fa riconoscere.

Proprio quando l'anima sfinita ha cessato di attendere Dio, quando la sventura esterna o l'aridità interiore le fa credere che Dio non sia una realtà, se tuttavia essa continua ad amarlo, se ha orrore dei beni di quaggiù che pretendono sostituirlo, proprio allora Dio dopo qualche tempo viene fino a lei, le si svela, le parla, la tocca. Questo, san Giovanni della Croce, lo chiama notte oscura.

D'altra parte, questo pianto sull'urna e sulle ceneri di Oreste, seguito dalla gioia del riconoscimento, evoca nel modo più chiaro il tema del Dio morto e risorto. Un verso designa questo tema senza ambiguità: « Uno stratagemma l'ha fatto morire, ora uno stratagemma l'ha salvato » (μηχαναῖσι μὲν θανόντα, νῦν δὲ μηχαναῖς σεσωσμένον). Ma « stratagemma » non è esatto. La parola μηχανή è usata dai tragici, Platone, Pindaro, Erodoto, in molti testi che hanno un rapporto chiaro o nascosto, diretto o indiretto, certo o supposto, con le nozioni

di salvezza e di redenzione, in particolare nel *Prometeo*. A tal punto da rendere verosimile l'ipotesi che questa parola sia stata usata a questo proposito nei Misteri. Questa parola vuol dire « mezzo » ed è sinonimo della parola *πρός* (a proposito della quale, cfr. il commento al mito della nascita dell'Amore nel *Convivio*). Questa parola è usata in un testo di Erodoto, il più chiaro che si possa immaginare sulla Passione (cfr. più oltre). La parola latina corrispondente è *machina*, e si chiamava *deus ex machina* il dio che discendeva dall'alto sulla scena, alla conclusione di una rappresentazione teatrale.

Sofocle è il poeta greco in cui la qualità cristiana dell'ispirazione è più visibile e forse più pura. Per quanto ne so, egli è molto più cristiano di qualunque poeta tragico degli ultimi venti secoli. Questa qualità è generalmente riconosciuta nella tragedia *Antigone*, che potrebbe essere un'illustrazione delle parole: « È meglio obbedire a Dio che agli uomini ». Il Dio presente in questa tragedia è concepito non come abitante nei cieli ma sotto terra, tra i morti. Ma non c'è differenza: si tratta sempre del vero Dio, del Dio che è nell'altro mondo. L'uomo deve, nella sua carità, imitare questa imparzialità di Dio che si stende su tutti. Così il Cristo comanda di imitare la perfezione del Padre celeste, che manda a tutti la pioggia e la luce del sole.

« — Non era tuo fratello, colui che è morto combattendolo? »

[Combattendo Polinice; si tratta di Eteocle].

— Mio fratello, nato da uno stesso e unico padre.

— Come dunque consideri una bontà che verso di lui [è empia?]

— Non così testimonierà il cadavere del morto.

- Eppure tu non l'hai onorato più dell'empio.
 - Perché l'altro è perito, non suo schiavo, ma suo
[fratello.
 - Ma devastando questo paese, e l'altro lo proteggeva.
 - Eppure il Dio dei morti domanda la parità.
 - Ma il buono non è pari al malvagio nel loro giu-
 - Chi sa se laggiù tutto questo è santo? [dizio.
 - Giammai il nemico, nemmeno morto, è un amico.
- Antigone:* Non per condividere l'odio, ma l'amore,
[io sono nata ».

Questo verso di Antigone è splendido, ma la replica di Creonte è più splendida ancora, perché mostra che coloro che partecipano soltanto dell'amore e non dell'odio appartengono a un altro mondo, e non hanno da aspettarsi da questo che la morte violenta: « *Creonte:* Discendi dunque laggiù, e se hai bisogno d'amare, ama quelli di laggiù » (Κάτω νυν ἐλθοῦς', εἰ φιλητέον, φιλεῖ κείνους).

Soltanto presso i morti, nell'altro mondo, si ha licenza di amare. Questo mondo non autorizza l'amore. Solo i morti si possono amare, cioè le anime, in quanto per destinazione appartengono all'altro mondo.

Antigone è un essere perfettamente puro, perfettamente innocente, perfettamente eroico, che si abbandona volontariamente alla morte per preservare un fratello colpevole da un destino infelice nell'altro mondo.

All'approssimarsi della morte la natura in lei vien meno ed ella si sente abbandonata dagli uomini e dagli dèi. Perisce per essere stata insensata per amore. Sua sorella le dice all'inizio: « Tu sei un'insensata, ma per i tuoi amici, una vera amica » (ἄνους μὲν ἔρχη, τοῖς φίλοις δ' ὁρθῶς φίλη).

(Cfr. il *Prometeo* di Eschilo.)

In varie tragedie greche si vede una maledizione nata dal peccato trasmettersi di generazione in generazione finché non tocchi un essere perfettamente puro che ne subisca tutta l'amarrezza. Allora la maledizione si arresta. Così una maledizione è nata dal peccato di disobbedienza a Dio commesso da Laio. L'essere puro che l'arresta per il fatto che la subisce è Eteocle in Eschilo, Antigone in Sofocle. L'essere puro che arresta la maledizione dei Pelopidi è Oreste in Eschilo. (*L'Elettra* di Sofocle non si pone in questa prospettiva.) Si è assai mal compreso quel che si chiama il fato nella tragedia greca. Non c'è fato, bensì questa concezione della maledizione che, prodotta da una colpa, è trasmessa dall'uno all'altro uomo e non può esser distrutta che dalla sofferenza di una vittima pura, obbediente a Dio.

L'OPERAZIONE DELLA GRAZIA.

Eschilo: coro dell'« Agamennone ».

« Zeus, chiunque possa essere, se è così
che ama esser chiamato,
con questo nome io lo chiamo.

Nulla ho da comparare, dopo aver tutto posato,
tranne Zeus, se il vano peso dell'angoscia
dev'essere veramente respinto...

Zeus: chiunque, il pensiero volto a lui, dirà la sua
riceverà la pienezza della saggezza. [gloria,

Egli che ha posto i mortali sulla via della saggezza.
"Attraverso la sofferenza, la conoscenza",
è la legge sovrana che egli ha posto.

Essa si distilla nel sonno, vicino al cuore,
la pena che è memoria dolorosa; e anche a chi non la
[vuole la saggezza discende.

È, da parte della divinità, una grazia questa violenza, le divinità assise al sacro timone ».

Zeus non designa una divinità particolare più che non designi la parola Dio. È del resto la stessa radice. Non si sa d'altra parte il suo nome, ciò che (secondo le idee degli antichi, per i quali nominare era dominare) implica che non si può raggiungerlo, contrariamente ai falsi dèi. Si può soltanto volgere il pensiero verso di lui, e questo basta per ottenere la perfezione.

« La pena che è memoria dolorosa »: questo significa, secondo il vocabolario orfico, il presentimento della felicità eterna, della destinazione divina dell'anima. Questo presentimento si distilla a goccia a goccia nel sonno dell'incoscienza; al momento in cui se ne ha coscienza si è già presi dalla grazia e non resta che consentire. Questa raffigurazione dell'azione della grazia si accorda con il mito di Core.

L'AMORE DIVINO NELLA CREAZIONE.

Ferecide.

È un siriano che forse fu maestro di Pitagora, all'inizio del secolo VI.

Ferecide diceva che Zeus si è trasformato in Amore al momento di creare; perché ha composto l'ordine del mondo partendo dai contrari, l'ha portato alla proporzione e all'amicizia e ha seminato in ogni cosa l'identità e l'unità, che si diffondono attraverso l'universo.

« Tutto ciò che è prodotto proviene necessariamente da un autore. È assolutamente impossibile che senza autore vi sia produzione. Quando l'artista guarda a ciò che è eternamente identico a se stesso e, applicandosi a quello come a un modello, ne riproduce l'essenza e la virtù, una misura della bellezza perfetta è così necessariamente compiuta. Se guarda a ciò che passa, se il suo modello passa, ciò che fa non è bello » (28a-28b).

Queste poche righe racchiudono una teoria della creazione artistica. Non c'è vera bellezza se l'opera d'arte non procede da una ispirazione trascendente. (Il modello trascendente significa semplicemente la fonte della vera ispirazione.) Un'opera d'arte che si ispiri ai fenomeni sensibili o psicologici può essere di primissimo ordine. Questo è verificabile sperimentalmente. Non possiamo rappresentare la creazione se non mediante la trasposizione di un'attività umana; ma mentre oggi si prende quale punto di partenza un'attività come quella di un fabbricante di orologi (il che trascina in mille assurdità non appena si tenta una trasposizione), Platone sceglie un'attività che, per quanto umana, ha già qualcosa di soprannaturale. Inoltre, la legittimità di questa analogia è verificabile. Non si riuscirà mai a trovare nel mondo abbastanza finalità visibile per provare che esso è analogo a un oggetto fabbricato in vista di un fine... È addirittura manifesto il contrario. Ma l'analogia tra il mondo e un'opera d'arte ha la sua verifica sperimentale nel sentimento stesso della bellezza del mondo, perché il bello è la sola fonte del sen-

timento del bello. La verifica vale solo per quelli che hanno provato questo sentimento, ma quelli che non l'hanno mai provato (e sono senza dubbio rarissimi) non possono forse essere condotti a Dio per nessuna via. Paragonando il mondo a un'opera d'arte, non soltanto l'atto della creazione ma la Provvidenza stessa si trova assimilata all'ispirazione artistica. Vale a dire che nel mondo, come nell'opera d'arte, c'è finalità senza alcun fine rappresentabile. Tutte le fabbricazioni umane sono adeguamenti di mezzi in vista di fini determinati, salvo l'opera d'arte ove vi sia adeguamento di mezzi, nella quale c'è, evidentemente, finalità, ma non si può concepire alcun fine. In un certo senso il fine non è altro che l'insieme stesso dei mezzi impiegati; in un certo senso il fine è assolutamente trascendente. Accade esattamente lo stesso per l'universo e per il corso dell'universo, il cui fine è eminentemente trascendente e non rappresentabile, perché è Dio stesso. L'arte è dunque l'unico termine di paragone legittimo. Di più: solo questo paragone conduce all'amore. Ci si serve di un orologio senza amare l'orologiaio, ma non si può ascoltare con attenzione un canto perfettamente bello senza amare l'autore del canto ed il cantore. Reciprocamente, l'orologiaio non ha bisogno di amare per fare un orologio, mentre la creazione artistica (quella che non è demoniaca né semplicemente umana) non è altro che amore.

« È grande impresa scoprire il creatore e padre di questo universo, e colui che lo ha trovato non è in grado di parlarne a tutti. Ma a questo proposito occorre ancora domandarsi secondo quale dei due modelli il costruttore del mondo ha edificato il mondo, se secondo il modello che resta conforme

a se stesso e identico, o secondo il modello che muta. Se il mondo è bello, se l'artista è buono, è evidente che egli ha guardato verso l'eterno; in quel caso invece che neppure è lecito nominare, ha guardato verso il mutevole. Ma è assolutamente manifesto che egli ha guardato all'eterno, poiché l'uno è la più bella delle cose create, l'altro il più perfetto degli autori. Sicché questo mondo generato è stato eseguito secondo l'essere identico, afferrato dall'intelligenza e dalla ragione » (28c-29a).

« Diciamo ora perché c'è stato divenire e perché l'autore di questo tutto lo ha composto. Egli era buono, e in chi è buono in nessun caso, in nessun modo si produce l'invidia. Essendo senza invidia, egli ha voluto che tutte le cose nascessero il più possibile simili a lui... Dio ha voluto che tutto fosse buono e che nessuna cosa fosse priva del valore che le è proprio... » (29d-30a).

« Bisogna dire che questo mondo è un essere vivente, dotato di un'anima, che è un essere spirituale, e che in verità è stato generato tale dalla provvidenza di Dio.

« A somiglianza di quale tra gli esseri viventi l'artefice ha composto il mondo? Sarebbe cosa indegna dire che lo ha composto a somiglianza di uno degli esseri che sono essenzialmente parziali: ciò che assomiglia all'imperfetto non può in alcun modo essere bello. L'essere vivente, di cui tutti gli altri, considerati separatamente o per specie, sono parti, è quell'essere tra tutti al quale noi supporremo che il mondo è più simile. Questo essere abbraccia e contiene in sé tutti gli esseri viventi visibili. A questo essere, il più bello tra gli esseri spirituali e assolutamente perfetto sotto tutti gli aspetti, Dio ha voluto far assomigliare un unico es-

sere vivente visibile, che ha in sé tutti gli esseri viventi che gli sono affini per natura, e lo ha composto... Affinché per l'unità esso fosse simile all'essere vivente assolutamente perfetto, per questa ragione il creatore non ha creato due o innumerevoli mondi; ma è nato, esiste, esisterà un solo cielo: questo, che è figlio unico » (30b-31b).

Platone quando dice « mondo » o « cielo » vuol dire essenzialmente l'Anima del mondo; così come noi, quando chiamiamo un amico per nome abbiamo nel pensiero la sua anima e non il suo corpo. Questo essere che Platone chiama « Anima del mondo » è il Figlio di Dio; Platone dice *μονογενής*, come san Giovanni. Il mondo visibile è il suo corpo. Ciò non implica alcun panteismo: egli non è nel mondo visibile, così come la nostra anima non è nel nostro corpo. Platone lo dice esplicitamente altrove: « L'Anima del mondo è infinitamente più vasta della materia, contiene la materia e la avvolge da tutte le parti » (34b). Essa è stata generata prima del mondo visibile, prima che vi fosse un tempo, quindi dall'eternità (34c). Comanda al mondo materiale come il padrone allo schiavo. Contiene in sé la sostanza di Dio unita al principio della materia.

Il Modello a simiglianza del quale l'Anima del mondo è generata è un vivente spirituale, o uno spirito vivente. È lo spirito assolutamente perfetto in ogni senso. È dunque Dio. Vi sono dunque tre persone divine, il Padre, il Figlio unico e il Modello. Per comprendere come la terza Persona possa essere chiamata il Modello, bisogna riportarsi al paragone con la creazione artistica che è al principio del *Timeo*. L'artista di primissimo ordine lavora secondo un modello trascendente, che egli

non si rappresenta, che per lui è solo la fonte soprannaturale dell'ispirazione. Se si sostituisce « modello » con « ispirazione », l'esattezza di questa immagine applicata allo Spirito Santo è evidente. Anche concependo il paragone nella sua forma più grossolana, per un pittore che fa un ritratto, il modello è il legame tra l'artista e il quadro. « L'anima [cioè l'Anima del mondo] la pose nel mezzo, la stese attraverso il tutto e anche al di fuori e ne avvolse il corpo, e ne fece un cerchio che gira circolarmente, un cielo unico, solo e vuoto, capace per virtù propria di essere compagno di se stesso, senza bisogno di alcun altro, conosciuto e amato abbastanza da se stesso. Così la generò Dio beato » (34b).

« Egli ha stabilito l'Anima [del mondo] prima in rapporto al corpo, così in anzianità come in dignità, e l'ha data al corpo come padrona e sovrana a cui obbedire » (34c).

« Questa composizione egli la tagliò in due nel senso della lunghezza, poi incrociò le due metà l'una sull'altra nella forma della lettera *chi*; le curvò in cerchio e le saldò l'una all'altra di fronte al punto di incrocio; poi le involse in un movimento identico e che si produce nel medesimo luogo, un moto circolare che le avvolge » (36b).

Questa composizione è la sostanza dell'Anima del mondo, fatta di una sintesi della sostanza divina stessa e del principio della materia.

Or ora Platone ha detto che l'Anima del mondo, il Figlio unico, è un Dio beato, conosciuto e amato da se stesso. In altri termini, egli ha in sé la vita beata della Trinità. Ma qui Platone mostra questo stesso Dio lacerato. È il rapporto con lo spazio e con il tempo a costituire questa lacera-

zione, che è già una sorta di Passione. Anche san Giovanni nell'*Apocalisse* (13, 9) parla dell'Agnello che è stato sgozzato fin dalla costituzione del mondo. Le due metà dell'Anima del mondo sono incrociate l'una sull'altra; la croce è obliqua, ma è pur sempre una croce. Ma di fronte al punto d'incrocio le due metà si ricongiungono e si saldano, e il tutto è avvolto dal moto circolare, moto che non cambia niente, che si richiude su se stesso: immagine perfetta dell'atto eterno e beato che costituisce la vita della Trinità.

I due cerchi che servono da immagine a Platone sono quello dell'equatore, che determina il moto diurno del cielo delle stelle fisse, e quello dell'eclittica, che determina il moto annuo del sole. Il punto d'incrocio dei due cerchi è quello dell'equinozio di primavera (il fatto che l'anno presso gli antichi cominciava in molti paesi a primavera e mai, credo, in autunno, vieta di supporre che si tratti dell'equinozio d'autunno). Il punto dell'equinozio di primavera era, ai tempi di Platone, nella costellazione dell'Ariete; il sole si trovava in quel punto al momento della Pasqua e la luna al punto equinoziale opposto. Se si leggesse Platone con le stesse disposizioni di spirito con cui si legge il vecchio Testamento, forse si vedrebbe in queste righe una profezia. Grazie a questa prodigiosa combinazione di simboli Platone fa scorgere nel cielo e nel corso dei giorni e delle stagioni un'immagine insieme della Trinità e della Croce.

«Quando l'artefice ebbe suscitato secondo il suo pensiero tutta la composizione dell'Anima [del mondo], stese all'interno dell'anima tutto l'universo corporeo e li adattò l'un l'altro facendo coincidere i centri. L'Anima, egli la stese a partire

dal centro, da ogni parte sino ai confini del cielo, e ne avvolse tutta la sfera del cielo dall'esterno. L'Anima, girando su se stessa, comincia il cominciamento divino di una vita inestinguibile e saggia per la totalità dei tempi. Così ebbero origine il corpo visibile del cielo e, invisibile, l'anima, che partecipa della proporzione e dell'armonia, nata come la perfezione degli spiriti generati dalla perfezione degli spiriti eterni » (36c).

Questi due plurali non devono trarre in inganno. La loro ragion d'essere è puramente grammaticale: sono conseguenza dei superlativi. Ciò non toglie che il Padre e il Figlio siano un essere unico.

Questo passo dimostra che nel mito di Fedro, quando Zeus passa dall'altro lato del cielo per cibarsi, egli mangia proprio il suo Figlio unico, e che si tratta di una trasposizione in Dio della comunione. Anche le anime beate lo mangiano.

La partecipazione dell'Anima del mondo alla proporzione e all'armonia non deve intendersi soltanto della funzione ordinatrice del Verbo. Va intesa in un senso ben più profondo. Proporzione e armonia sono sinonimi. La proporzione è il rapporto stabilito tra due numeri da una media proporzionale; così 3 istituisce una proporzione tra 1 e 9, cioè $1/3 = 3/9$. L'armonia è definita dai Pitagorici come l'unità dei contrari. La prima coppia di contrari sono Dio e la creatura. Il Figlio è l'unità di questi contrari, la media geometrica che istituisce tra loro una proporzione, il Mediatore.

« Siccome il Modello ha vita eterna, egli parimenti ha tentato di darla, per quanto è possibile, a questo universo. Ora la natura del [Modello] vivente essendo eterna, non poteva essere assolutamente legata a ciò che è generato. Ebbe l'idea di

creare un'immagine mobile dell'eternità. Nello stesso momento che stabilisce l'ordine del cielo, egli crea qualche cosa che, procedendo secondo il numero, è un'immagine eterna dell'eternità che è fissa nell'unità. Questa immagine è ciò che noi chiamiamo il tempo » (37d).

« Il passato e l'avvenire sono apparsi come le forme del tempo che imita l'eternità volgendosi secondo il numero » (38a).

« Così per questo ordinamento e questo pensiero di Dio concernente il prodursi del tempo, affinché il tempo fosse prodotto, il sole e la luna e gli altri cinque astri che si chiamano pianeti apparvero, per la determinazione e la custodia dei numeri del tempo » (38c).

« ...affinché il cielo si mostrasse il più possibile da ogni parte e i viventi partecipassero del numero, tutti quelli almeno a cui ciò conveniva » (39b).

« Contemplando i moti circolari dello spirito nel cielo, noi dobbiamo servircene per le traslazioni circolari del pensiero in noi, che ad essi si apparentano, ma quelli senza turbamento e queste turbate; noi dobbiamo dunque istruirci e partecipare della rettitudine essenziale delle proporzioni; grazie all'imitazione dei moti circolari di Dio, che sono assolutamente senza errore, dobbiamo rendere stabili i nostri che sono erranti » (47b).

Così il Verbo è per l'uomo un modello da imitare. Non già, qui, il Verbo incarnato in un essere umano, ma il Verbo quale ordinatore del mondo, in quanto incarnato nell'universo intero. Noi dobbiamo riprodurre in noi l'ordine del mondo. Qui è la fonte dell'idea di microcosmo e macrocosmo che tanto ossessionò il medioevo. Essa è di una profondità pressoché insondabile. Ne è chiave il

simbolo del moto circolare. Quel nostro desiderio insaziabile che è sempre volto verso l'esterno e che ha per dominio un avvenire immaginario, noi dobbiamo costringerlo a far cerchio su se stesso e a volgersi sul presente. I moti dei corpi celesti che ripartiscono la nostra vita in giorni, in mesi e in anni sono sotto questo aspetto il nostro modello, perché i ritorni vi sono così regolari che per gli astri l'avvenire non differisce in nulla dal passato. Se contempliamo in essi questa equivalenza dell'avvenire e del passato, noi penetriamo attraverso il tempo fin nell'eternità e, liberati dal desiderio rivolto verso l'avvenire, siamo liberati anche dalla immaginazione che lo accompagna e che è l'unica fonte dell'errore e della menzogna. Partecipiamo della rettitudine delle proporzioni, ove non è nessun arbitrio, dunque nessun gioco per l'immaginazione. Ma questa parola « proporzione » evoca senza dubbio anche l'incarnazione.

« Bisogna anche aggiungere a questo discorso ciò che si produce per l'azione della necessità. Perché la nascita di questo mondo si è operata grazie a una combinazione fondata sulla necessità e sullo spirito. Ma lo spirito regna sulla necessità per mezzo della persuasione. Esso la persuade a spingere verso il meglio la maggior parte delle cose che si producono. Questo universo è stato composto fin dalle origini in questa maniera, secondo questa legge, per mezzo della necessità vinta da una saggia persuasione » (47e-48a).

Queste righe ricordano la concezione cinese dell'azione non agente di Dio, che si ritrova d'altronde in diversi testi cristiani; ed anche i passi del *Convivio* sulla dolcezza dell'Amore che non fa

violenza, che è obbedito volontariamente; e anche questi versi di Eschilo:

« Zeus precipita ai piedi delle loro speranze
alte come torri i mortali annientati,
ma non si arma di alcuna violenza.
Tutto ciò che è divino è senza sforzo.
Assisa in alto sa la sua saggezza
compier di là ogni cosa, dalla sua pura sede ».¹

Per compiere i suoi fini Dio non fa violenza alle cause seconde. Egli li realizza attraverso il meccanismo inflessibile della necessità e senza alterarne un solo ingranaggio. La sua saggezza resta in alto (e quando discende ciò avviene — lo sappiamo — con la stessa discrezione). Ogni fenomeno ha due ragioni d'essere: l'una è la sua causa nel meccanismo della natura, l'altra ha il suo posto nell'ordinamento provvidenziale del mondo, e mai è permesso usare l'una come spiegazione sul piano al quale appartiene l'altra.

Anche questo aspetto dell'ordine del mondo deve essere imitato da noi. Oltrepassata una certa soglia, la parte soprannaturale dell'anima domina la parte naturale non con la violenza ma con la persuasione, non con la volontà ma con il desiderio.

« Per quanto concerne la parte dell'anima alla quale spetta la sovranità in noi, bisogna concepire che Dio l'ha donata a ciascuno come un essere divino. Io affermo che questo essere abita al sommo del nostro corpo, e che per la sua parentela con il cielo ci solleva al di sopra della terra, perché noi siamo una pianta non già terrestre ma celeste.

¹ *Le supplici*, 95 ss.

È corretto parlare in tal modo. Da quel luogo infatti dal quale in origine è germinata l'anima questo essere divino tiene sospesa la nostra testa, che è la nostra radice, mantenendo così diritto tutto il corpo » (90a).

« Essere sempre al servizio di questo essere divino; mantenere al rango che gli conviene l'essere divino che abita in noi.

« Non c'è che un modo di servire un essere, ed è di dargli il nutrimento e i movimenti che gli sono propri. I moti che sono parenti dell'essere divino che è in noi, sono i pensieri e i moti circolari dell'universo. Ciascuno deve applicarsi a seguirli, a rieducare i moti circolari nella nostra testa relativi alle cose che passano, essi i corrotti, col riapprendere le armonie e i moti circolari dell'universo. Bisogna far somigliare ciò che contempla, come lo esige la sua essenza originaria, a ciò che è contemplato. Una volta raggiunta questa somiglianza, si possiede la compiutezza della vita perfetta proposta agli uomini dalle divinità per l'esistenza presente e futura » (90c).

Parlando dei moti circolari dell'universo, Platone non pensa soltanto ai cicli del giorno, del mese e dell'anno, ma anche alle nozioni che associa ad essi nel suo sistema di simboli, vale a dire lo Stesso e l'Altro, cioè identità e diversità, unità e molteplicità, assoluto e relativo, bene puro e bene mischiato al male, spirituale e sensibile, soprannaturale e naturale. Le stelle girano solo parallelamente all'equatore, il sole invece gira parallelamente all'equatore e all'eclittica; allo stesso modo in queste coppie di contrari, che non ne formano che una, il secondo termine non è simmetrico al primo ma gli è sottomesso, pur essendogli oppo-

sto. Tutti gli eventi possibili vengono a inserirsi nella cornice costituita da due moti combinati del cielo e del sole, la cornice dei giorni distribuiti in stagioni per tutta la durata dell'anno, senza che possano mai in alcun modo turbarla. Un tale turbamento non è neppure pensabile. Allo stesso modo le gioie e i dolori, le paure e i desideri più violenti debbono collocarsi in noi senza recare alcun turbamento, nella relazione stabilita nella nostra anima fra la parte rivolta a questo mondo e la parte rivolta all'altro. Questa relazione deve essere tale da versare perpetuamente una luce di eternità sullo scorrere dei minuti, quali che siano gli eventi che riempiono i minuti.

L'immagine dell'uomo come pianta la cui radice affonda nel cielo è legata nel *Timeo* a una teoria della castità che Platone ha dissimulato dividendola in diversi frammenti, sicché non so se vi sia stata scorta. Questa pianta è innaffiata da un'acqua celeste, un seme divino, che entra nella testa. In colui che esercita continuamente la parte spirituale e la parte intellettuale di sé, contemplando e imitando l'ordine del mondo, tutto ciò che è nella testa, compreso questo seme divino, è trascinato da moti circolari simili a quelli che fanno il cielo, le stelle e il sole. Questo seme divino è quello che Platone chiama un essere divino che abita con noi, in noi, e che dobbiamo servire. Ma nell'uomo o nella donna che lasciano inerti le facoltà più alte dell'anima, i moti circolari nella testa si alterano, si arrestano. Il seme divino allora scende lungo la colonna vertebrale e diviene desiderio carnale. È ancora un essere indipendente nell'interno dell'uomo, ma ora è un essere demoniaco che non ascolta la ragione e che vuol tutto domi-

nare con la violenza. Così ne parla Platone alla fine del *Timeo*.

In altri termini, invece di considerare l'amore di Dio come una forma sublimata del desiderio carnale, come fa tanta gente nella nostra epoca miserabile, Platone pensava che il desiderio carnale è una corruzione, una degradazione dell'amore di Dio. E, per quanto sia molto difficile interpretare alcune delle sue immagini, è certo che egli concepiva questo rapporto come una verità non solo spirituale ma anche biologica. Pensava evidentemente che in coloro che amano Dio le ghiandole non funzionino alla stessa maniera che negli altri, l'amore di Dio essendo la causa e non l'effetto di questa differenza.

Tale concezione si ispira alla religione dei Misteri; perciò il rapporto tra la castità e l'amore di Dio è l'idea centrale dell'*Ippolito* di Euripide, tragedia di ispirazione eleusina e orfica. (Sia detto di sfuggita, non c'è, ch'io sappia, nel corso degli ultimi venti secoli, nel teatro dei vari paesi d'Europa, un'altra tragedia che abbia come tema centrale questa idea.)

Per comprendere tutto ciò che Platone associa al simbolo del moto circolare, bisogna notare che questo moto è l'unione perfetta del numero e del continuo. Il mobile passa da un punto al punto immediatamente vicino, senza alcuna discontinuità, come se procedesse lungo una retta. Allo stesso tempo, se si fissa l'attenzione su un punto del cerchio, il mobile vi passa necessariamente un numero intero di volte. Così il moto circolare è l'immagine di quella unione del limite e dell'illimitato di cui Platone dice, nel *Filebo*, che è la chiave di ogni conoscenza e il dono di Prometeo ai mortali.

È d'altronde rigorosamente vero che questa unione costituisce il nostro pensiero del tempo, e che il tempo riflette il moto circolare degli astri. Il tempo è continuo, ma si contano i giorni e gli anni a numeri interi. Per comprendere che non si tratta qui di un tema di meditazione per intellettuali ma di una cosa assolutamente essenziale per ogni uomo, basta ricordarsi che uno dei supplizi più atroci consiste nel mettere un uomo in una cella sempre completamente buia o, al contrario, in una cella sempre illuminata elettricamente, senza mai dirgli la data né l'ora. Se vi si pensasse a sufficienza si troverebbe una gioia profonda nel semplice succedersi dei giorni. Questi pensieri erano sicuramente ancor vivi al tempo di san Benedetto: le regole monastiche hanno, tra altri scopi, anche quello di rendere più sensibile il carattere circolare del tempo. Qui è anche il segreto della efficacia della musica.

I Pitagorici dicevano non già unione del limite e dell'illimitato ma, ciò che è molto più bello, unione di ciò che limita e dell'illimitato. Ciò che limita è Dio, Dio che dice al mare: « Tu non andrai oltre », ecc... Ciò che è illimitato non ha esistenza se non ricevendo dall'esterno un limite. Tutto ciò che esiste quaggiù è costituito in questo modo, non solo tutte le realtà materiali ma anche tutte le realtà psicologiche in noi e negli altri. Di conseguenza, non ci sono quaggiù che beni e mali finiti. I beni e i mali infiniti di cui supponiamo l'esistenza in questo mondo, e che poniamo d'altronde necessariamente nel futuro, sono del tutto immaginari. Il desiderio di bene infinito che abita in ogni momento in ogni uomo, anche il più degradato, non ha oggetto che fuori di questo mondo, e la

privazione di questo bene è il solo male che non sia limitato. Collocare la conoscenza di questa verità al centro dell'anima, sì che tutti i moti dell'anima si ordinino in rapporto ad essa, è imitare l'ordine del mondo. Poiché allora, ciò che nell'anima è illimitato, vale a dire assolutamente tutto ciò che la sua parte naturale contiene, riceve un limite impresso dal di fuori da Dio presente in lei. Essa rimane piena delle stesse affezioni naturalmente disordinate, piaceri e dolori, paure e desideri, così come ci sono nel mondo estati caldissime e inverni gelidi, tempeste e siccità; ma tutto questo è continuamente ricondotto e sottoposto a un ordine assolutamente inalterabile.

La contemplazione dei rapporti di quantità aritmetica e geometrica è utilissima a questo scopo, poiché mostra che tutto ciò che partecipa in un modo qualsiasi della quantità, cioè non solo la materia, lo spazio, ma anche tutto ciò che è nel tempo e tutto ciò che può essere graduato, è implacabilmente sottoposto al limite dalle catene della necessità.

Questa contemplazione tocca il suo pieno frutto quando l'ordinamento incomprensibile di questi rapporti e le meravigliose concordanze che vi si trovano fanno sentire che lo stesso concatenamento, che è necessità sul piano dell'intelligenza, è bellezza sul piano immediatamente al di sopra e obbedienza in rapporto a Dio.

Quando si è compreso fin nel fondo dell'anima che la necessità è soltanto uno dei volti della bellezza e che l'altro suo volto è il bene, allora tutto ciò che rende sensibile la necessità (contrarietà, dolori, pene, ostacoli) diviene una ragione supplementare di amare. Il popolo dice, quando un ap-

prendista si ferisce: « È il mestiere che gli rientra nel corpo ». Allo stesso modo, quando si è compreso questo, si può pensare di ogni dolore che è la bellezza stessa a rientrare nel corpo.

La bellezza stessa, è il Figlio di Dio. Perché egli è l'immagine del Padre, e il bello è l'immagine del bene.

La fine del libro di Giobbe e i primi versi pronunciati da Prometeo nella tragedia di Eschilo indicano un legame misterioso tra il dolore e la rivelazione della bellezza del mondo:

« Cielo divino, rapide ali dei venti,
o fiumi e loro polle, o del mare e dei flutti
sorriso innumerevole, e tu, madre di tutto, o terra,
e colui che tutto vede, giro del sole, io vi invoco;
vedetemi, ciò che gli dèi fanno soffrire a un dio ».

Beninteso, anche la gioia è una via per cui la bellezza entra in noi, anche le gioie più grossolane, purché siano innocenti.

Sulla bellezza della scienza come uno dei gradini più elevati sulla via che conduce verso la Bellezza senza più, vale a dire verso l'Immagine di Dio, vi sono alcune righe del *Convivio* di Platone. Sull'uso del dolore e della gioia c'è un'indicazione nel *Filebo*. Si vedano i due testi più avanti.

L'idea essenziale del *Timeo* è che il fondo, la sostanza di questo universo in cui viviamo, è amore. Esso è stato creato per amore, e la sua bellezza è riflesso e segno irrefutabile di questo amore divino, come la bellezza di una statua perfetta, di un canto perfetto è il riflesso dell'amore soprannaturale che colma l'anima di un artista veramente ispirato.

Inoltre, ciò che è un sogno per ogni scultore, il sogno di scolpire una statua che sia fatta d'ani-

ma e di carne, Dio lo realizza. Egli ha dato un'anima alla sua statua e quest'anima è identica a lui stesso.

Quando si vede un essere umano autenticamente bello, il che è rarissimo, o quando si ode il canto di una voce veramente bella, non si può impedirsi di credere che dietro questa bellezza sensibile vi sia un'anima fatta dell'amore più puro. Molto spesso ciò è falso, e tali errori sono spesso la causa di grandi sventure. Ma per l'universo è vero: la bellezza del mondo ci parla dell'Amore che ne è l'anima, come potrebbero fare i tratti di un volto umano che fosse perfettamente bello e che non mentisse.

Ci sono purtroppo molti momenti, e persino lunghi periodi di tempo, in cui non siamo sensibili alla bellezza del mondo perché uno schermo si pone tra essa e noi, siano gli uomini e le loro miserabili fabbricazioni o le brutture della nostra stessa anima. Ma possiamo sempre sapere che quella bellezza esiste. E sapere che tutto ciò che noi tocchiamo, vediamo e udiamo è la carne stessa, la voce stessa dell'Amore assoluto.

Di nuovo, non c'è in questa concezione alcun panteismo; perché quest'anima non è in questo corpo: essa lo contiene, lo penetra e lo avvolge da ogni parte, mentre resta fuori dello spazio e del tempo; ed è assolutamente distinta da esso, e lo domina. Ma si lascia scorgere attraverso la bellezza sensibile, come un bimbo trova in un sorriso di sua madre, in un'inflessione della sua voce, la rivelazione dell'amore di cui è l'oggetto.

Sarebbe un errore credere che la sensibilità alla bellezza sia privilegio di un piccolo numero di persone colte. Al contrario, la bellezza è il solo

valore universalmente riconosciuto. Tra il popolo si usa costantemente il termine « bello », o termini sinonimi, per lodare non solo una città, un paese, una regione ma anche le cose più imprevedibili, per esempio una macchina. Il cattivo gusto generale fa sì che gli uomini, colti o no, applichino spesso malissimo tali termini; ma questa è un'altra questione. L'essenziale è che la parola « bellezza » parla a tutti i cuori.

La seconda idea del *Timeo* è che questo mondo, mentre è lo specchio di quell'Amore che è Dio stesso, è anche il modello che dobbiamo imitare. Perché anche noi siamo stati originariamente e dobbiamo ridivenire immagini di Dio. Non lo possiamo se non mediante l'imitazione dell'immagine perfetta, che è il Figlio unico di Dio e che pensa l'ordine del mondo.

Solo questa idea dell'ordine del mondo come oggetto di contemplazione e di imitazione può far comprendere qual è il destino soprannaturale della scienza. Niente di più importante oggi, dato il prestigio della scienza e il posto che essa occupa anche nel pensiero di gente quasi analfabeta. La scienza in tutti i suoi rami, dalla matematica alla sociologia, ha per oggetto l'ordine del mondo. Essa non lo vede che sotto l'aspetto della necessità, poiché ogni considerazione di convenienza e di finalità deve essere rigorosamente esclusa, ad eccezione della nozione stessa di ordine universale. Più la scienza è rigorosa, precisa, dimostrativa, strettamente scientifica, più risulta manifesto il carattere essenzialmente provvidenziale dell'ordine del mondo. Ciò che chiamiamo il o i disegni, il o i piani della provvidenza, non sono che immaginazioni fabbricate da noi. Autenticamente provviden-

ziale, provvidenza stessa, è proprio questo ordine del mondo che è il tessuto, la trama di tutti gli eventi e che, sotto uno dei suoi aspetti, è il meccanismo spietato e cieco della necessità. Perché una volta per tutte la necessità è stata vinta dalla saggia persuasione dell'Amore. Questa saggia persuasione è la provvidenza. Questa sottomissione senza violenza della necessità alla sapienza amante è la bellezza. La bellezza esclude i fini particolari. Quando in una poesia è possibile spiegare che quella tal parola è stata messa dal poeta là dov'è per produrre tale o tal altro effetto, per esempio una rima ricca, un'allitterazione, una certa immagine, e via di seguito, la poesia è di secondo ordine. Di una poesia perfetta non si può dire nulla, se non che la parola è là dov'è e che è assolutamente necessario che sia là. È lo stesso per tutti gli esseri, noi compresi, per tutte le cose, per tutti gli eventi che si inseriscono nel corso del tempo. Quando rivediamo, dopo una lunga assenza, un essere umano ardentemente amato, ed egli ci parla, ogni sua parola è infinitamente preziosa, non per il suo significato, ma perché la presenza di colui che amiamo si fa sentire in ogni sillaba. Anche se per caso soffriamo in quel momento di un mal di testa così violento che ogni suono fa male, quella voce che fa male non per questo è meno infinitamente cara e preziosa, poiché racchiude quella presenza. Allo stesso modo, colui che ama Dio non ha bisogno di rappresentarsi il tale o tal altro bene suscettibile di derivare da un evento accaduto. Ogni evento che si compie è una sillaba pronunciata dalla voce dell'Amore stesso.

Proprio perché la provvidenza governa il mondo come l'ispirazione governa la materia di un'ope-

ra d'arte, essa è anche per noi fonte di ispirazione. Il pensiero di un tavolo nell'intelligenza di un falegname produce un tavolo e nulla più. Ma l'opera d'arte, che è effetto dell'ispirazione dell'artista, è fonte di ispirazione in coloro che la contemplano. Attraverso di essa l'amore che è nell'artista genera un amore simile in altre anime. Così fa l'Amore assoluto per mezzo dell'universo.

Questa concezione trascendente della provvidenza è l'insegnamento essenziale del *Timeo*. Insegnamento di tale profondità che non posso credere sia disceso nel pensiero umano altrimenti che per rivelazione.

Platone: « Convivio ».

Il soggetto del *Convivio* è l'Amore, cioè la divinità che porta questo nome. Il testo di Aristofane, di ispirazione incontestabilmente orfica, che mostra l'Amore racchiuso come il germe del pulcino nell'uovo del mondo, donde spunta con ali d'oro, vuol dire che l'Amore è la stessa cosa dell'Anima del mondo. È quindi il Figlio di Dio. Del resto è significativo che Aristofane sia uno degli oratori del *Convivio*; il suo discorso è anzi uno dei più belli; eppure Platone aveva i più gravi motivi di rancore contro di lui per i suoi scherni crudeli e ingiusti contro Socrate, che forse non furono senza conseguenze per la conclusione del processo. Se tuttavia Platone ha messo Aristofane in quest'opera è legittimo supporre che lo fece proprio per quei versi sull'amore e l'uovo del mondo. D'altra parte, se si leggono immediatamente l'uno dietro l'altro, in greco, il *Prometeo* di Eschilo e

il *Convivio*, si trova nel testo di Platone un certo numero di parole che paiono davvero allusioni alla tragedia di Eschilo, e ciò soprattutto nel discorso di Agatone, poeta tragico. Infine, anche la scena del dialogo, quel banchetto nel quale si parla appena di cibo, ma continuamente di vino, l'arrivo di Alcibiade ebbro alla fine, il discorso nel quale paragona, in un lungo parallelo, Socrate a un Sileno, cioè a un servitore di Dioniso, tutto questo è fatto evidentemente per collocare l'opera sotto gli auspici di Dioniso. E Dioniso è lo stesso Osiride, il dio del quale si celebrava la passione, giudice e salvatore delle anime, il signore della verità.

Discorso del medico Erissimaco: « Quel dio grande e meraviglioso influisce su tutto, sulle cose umane e sulle divine » (186b).

« Le cose più ostili e contrarie sono il freddo per il caldo, l'amaro per il dolce, il secco per l'umido e così via. Solo dopo aver appreso a suscitare in queste cose l'amore e l'accordo, il nostro antenato Esculapio ha costituito l'arte nostra. In tal modo tutta la medicina è retta dal dio Amore, come anche la ginnastica e l'agricoltura. Per la musica, è del tutto evidente che accade lo stesso... Partendo da ciò che in principio è differente, cioè l'acuto e il grave, quando poi sono messi in proporzione, l'armonia si produce per effetto dell'arte musicale. Poiché l'armonia è come un accordo di voci, e l'accordo di voci è una certa proporzione. Allo stesso modo il ritmo si produce dal lento e dal rapido, dapprima divergenti, poi messi in proporzione » (186d).

« A questi contrari la musica, come ad altri la medicina, imprime la proporzione, creando così

l'amore e l'accordo scambievolmente; e la musica è la scienza dell'amore nel regno dell'armonia e del ritmo » (187b-187c).

« Ed ancora tutti i sacrifici e tutto ciò di cui si occupa l'ispirazione profetica – ed è ciò a costituire la mutua comunicazione degli dèi e degli uomini – non ha altro oggetto che la sicurezza e la salute di quel che è dell'Amore. Perché ogni empietà si produce quando non si cerchi di piacere all'Amore ordinatore, quando non lo si onori, non lo si veneri in ogni azione, anzi [si veneri] l'altro, l'Amore della dismisura... Il compito dell'ispirazione profetica è di sorvegliare e guarire gli amori. La profezia è operatrice di amicizia tra gli dèi e gli uomini, grazie alla scienza degli amori umani nel loro rapporto con la giustizia e con l'empietà. L'amore ordinatore è l'amore divino, l'amore della dismisura è l'amore demoniaco » (188b).

« L'amore che ha la sua perfezione nel bene con la discrezione e la giustizia, quello, tra noi come tra gli dèi, possiede il supremo potere e ci prepara una completa felicità, rendendoci capaci di familiarità e di amicizia tra noi e con coloro che valgono più di noi, gli dèi » (188d).

Discorso di Aristofane: « L'Amore è tra gli dèi il più amico agli uomini, il loro difensore e il medico dei mali la cui guarigione sarebbe per la specie umana la suprema felicità » (189d).

Questo paragone fra l'Amore e un medico, paragone che il Cristo nel Vangelo applica alla sua missione, qui si riferisce, come per il Cristo, alla guarigione del peccato originale. Quel male la cui guarigione costituirebbe per l'uomo la felicità suprema è il peccato originale. Infatti subito dopo

queste righe viene nel testo di Platone una storia della felicità originaria dell'uomo, del suo peccato, della sua punizione. Questa storia richiede una interpretazione.

L'uomo era, un tempo, un essere completo. Aveva due volti, quattro gambe ed era capace di moti circolari. Fu colpevole d'orgoglio e tentò di salire al cielo (questo ricorda la torre di Babele ma anche il peccato di Adamo e di Eva che volevano « essere come Dio »). Zeus volle punire gli uomini, ma senza giungere fino a distruggerli, perché in tal caso sarebbero scomparsi gli onori e il culto resi dagli uomini agli dèi. È la stessa ragione che, nell'inno eleusino a Demetra, spinge Zeus a cedere a Demetra, quando essa minaccia di arrestare la crescita del grano e di far morire gli uomini di fame. Ciò ricorda la decisione che Dio prende nel Genesi, dopo il primo sacrificio di Noè, di risparmiare gli uomini. È così indicato chiaramente che se l'uomo, nonostante la sua mediocrità e la sua insolenza, ha il permesso di esistere, ciò è soltanto perché Dio vuol essere amato da lui. Il sacrificio è l'unico fine dell'uomo. Dio lascia l'esistenza all'uomo perché l'uomo abbia la possibilità di rinunciarvi per amore di Dio.

Zeus, volendo castigare l'uomo senza distruggerlo, lo taglia in due. Tra gli antichi era molto diffuso l'uso di tagliare in due un anello, una moneta o qualsiasi altro oggetto, e darne una metà a un amico o a un ospite. Queste metà erano conservate dall'una e dall'altra parte, di generazione in generazione, e permettevano ai discendenti di due amici di riconoscersi dopo secoli.

Un tale segno di riconoscimento si chiamava « simbolo ». È il senso originario della parola. In

questo senso, Platone dice che ognuno di noi non è un uomo ma il simbolo di un uomo, e cerca il simbolo corrispondente, l'altra metà. Questa ricerca è l'amore. L'amore in noi è dunque il sentimento della nostra insufficienza radicale, conseguenza del peccato, e il desiderio, sgorgato dalle fonti stesse dell'essere, di venir reintegrati nello stato di plenitudine. L'amore è dunque il medico del nostro male originale. Non occorre domandarsi come suscitare in noi l'amore: esso è in noi, dalla nascita alla morte, imperioso come una fame, dobbiamo solo saperlo dirigere.

Il desiderio carnale è una forma degradata di questa fame di plenitudine. Tale forma si mostra in quelli ed in quelle che sono solo metà di androgini; non in quelli e in quelle che sono metà di esseri completamente maschili o femminili. Ciò potrebbe far credere a una distinzione dei sessi nello stato originario; ma poiché Platone dice anche che in quello stato non c'era unione di sessi, che la generazione si operava altrimenti, è chiaro che egli si rappresenta quello stato senza distinzione di sessi e che quando ripartisce quegli esseri rotondi con due volti e quattro gambe in tre classi, maschi, femmine e androgini, è semplicemente un modo di dire. Egli chiama « usciti dagli androgini » coloro che sono inclini ai desideri più bassi. È detto esplicitamente: « Coloro che sono metà di ciò che noi abbiamo definito androgino amano le donne, e la maggior parte degli adulteri escono da questa specie. Così tra le donne, quelle che amano gli uomini e sono adulate escono da questa specie » (191e). Parlando degli uomini che sono metà di maschi autentici, egli designa semplicemente coloro che sono capaci di castità. Anche questo è detto

esplicitamente: « Non si potrebbe credere che solo per il commercio dei piaceri carnali si rallegriano così ardentemente di essere insieme ». La stessa cosa per le donne.

Tutto questo discorso di Aristofane è oscuro, di un'oscurità evidentemente voluta. Ma l'idea essenziale è chiaramente questa: la nostra vocazione è l'unità. La nostra sventura è di essere in stato di dualità, sventura dovuta a una macchia originale di orgoglio e di ingiustizia. La separazione dei sessi non è che un'immagine sensibile di questo stato di dualità che è la nostra tara essenziale, e l'unione carnale è un'apparenza ingannevole di rimedio. Ma il desiderio di uscire dallo stato di dualità è segno di amore in noi, e solo il dio Amore ci ricondurrà da questa dualità all'unità che è il nostro bene sovrano. Qual è questa unità? È chiaro che non si tratta dell'unione di due esseri umani. La dualità che è la nostra sventura è il taglio, la frattura per cui colui che ama è altro da ciò che è amato, colui che conosce è altro da ciò che è conosciuto, la materia dell'azione è altra da colui che agisce; è la separazione tra soggetto e oggetto. L'unione è lo stato nel quale soggetto e oggetto sono una sola e medesima cosa, è lo stato di colui che conosce se stesso e ama se stesso. Ma Dio solo è così e noi non possiamo divenire così se non per l'assimilazione a Dio che solo l'amore di Dio opera.

« Ciascuno di noi è quindi il "simbolo" di un uomo che è stato tagliato in due al modo delle sogliole, e ciascuno cerca perpetuamente il "simbolo" che gli appartiene » (191d).

« E coloro che passano la vita insieme sono proprio quelli che non potrebbero dire che cosa

vogliono l'uno dall'altro. Poiché non si potrebbe credere che solo per il commercio dei piaceri carnali essi provino una gioia così ardente a essere insieme, ma è manifesto che l'anima di ciascuno vuole altra cosa che non è capace di dire; ed esprime ciò che vuole come per oracoli e per enigmi » (192c).

« Se Efesto domandasse...: "Ciò che desiderate, è forse divenire assolutamente una cosa sola l'uno con l'altro, al punto di non essere separati né giorno né notte? Se è questo che desiderate, io son disposto a saldarvi e unirvi in un essere solo, così che di due diveniate uno e per tutta la vostra vita, essendo uno, meniate una esistenza comune. E quando sarete morti anche laggiù nell'altro mondo, invece di due non sarete che uno nella morte". Sappiamo bene che udendo questo linguaggio nessuno rifiuterebbe, a ciascuno sarebbe manifesto che non vuole altra cosa, penserebbe che per un miracolo si è sentito dire proprio ciò che da tanto tempo desiderava, cioè di essere unito e saldato a ciò che ama e di due divenire uno. La ragione è che tale era la nostra natura originaria: noi fummo esseri interi. Il desiderio e la ricerca dell'integrità ha per nome amore. All'origine, lo affermo, siamo stati divisi in due da Dio » (192d).

« Ogni uomo deve incoraggiare ciascuno alla pietà verso gli dèi... affinché possiamo ricevere i beni per la conquista dei quali l'amore è la nostra guida e il nostro duce. Nessuno mai gli disobbedisca. Tutti coloro che sono in odio alla divinità gli disobbediscono. Poiché se diveniamo amici di Dio e se siamo riconciliati con lui, riceveremo ciascuno l'oggetto del nostro amore... Dico questo per tutti gli uomini e tutte le donne; la nostra specie diver-

rà beata solo se realizzeremo il nostro amore, se ognuno otterrà l'oggetto del proprio amore grazie al ritorno alla nostra essenza originaria. Se in ciò è il bene supremo ne consegue necessariamente che tra le cose di quaggiù il più gran bene è quello che più gli si avvicina, cioè che ciascuno riceva quell'oggetto del suo amore che gli è spiritualmente essenziale. Per cantare il Dio che in noi opera questo, è giusto che cantiamo l'amore, lui che attualmente ci è utile al di sopra di tutto, perché ci guida verso ciò che ci è proprio e che per il futuro ci dà la plenitudine della speranza, la speranza che se esercitiamo la pietà verso gli dèi egli ci ristabilirà nella nostra primitiva essenza, ci guarirà e ci porterà alla felicità e alla beatitudine » (193a-d).

Appare da queste righe che non solo l'amore carnale ma anche l'amore platonico e l'amicizia, se anche di un ordine più elevato, non sono che immagini di quella integrità, di quella unità originaria alla quale l'uomo aspira dal profondo dell'anima. In realtà Efesto non tiene a nessuno il discorso che Platone finge per un momento di mettergli in bocca. Un uomo non può essere così indissolubilmente unito con un uomo ma soltanto con Dio. Solo ridivenendo amico di Dio l'uomo può sperare di ricevere nell'altro mondo, dopo la morte, l'unità, l'integrità di cui ha bisogno.

Platone non dice mai tutto nei suoi miti, per cui non è arbitrario prolungarli. Sarebbe arbitrario, piuttosto, non prolungarli. In questo, Platone dice: poi che l'uomo completo fu tagliato in due — e il davanti del corpo corrispondeva al taglio —, Zeus incaricò Apollo di mutargli lato e di mettere all'esterno il volto, vale a dire gli organi dei sensi,

e gli organi sessuali. È naturale immaginare, prolungando la metafora, che nel ritorno allo stato di integrità tutto ciò divenga in qualche modo interno all'essere completo. In altre parole, l'essere completo è, come Platone dice dell'Anima del mondo nel *Timeo*, « conosciuto e amato bastantemente lui stesso da lui stesso », a un tempo soggetto e oggetto. Proprio questo stato Platone indica quando dice che colui che ama sarà una sola cosa con colui che è amato; quest'essere unico dev'essere a un tempo soggetto e oggetto, altrimenti l'amore scomparirebbe e non vi sarebbe alcuna felicità. Beninteso, una tale integrità appartiene a Dio solo, e l'uomo può parteciparvi unicamente mediante l'unione d'amore con Dio. Il mito di Platone indica che l'integrità alla quale l'uomo arriva grazie all'amore nell'eternità beata è di un ordine superiore a quella che ha perduto con il peccato; quel peccato è così una « felice colpa », come dice la liturgia cattolica.

È impossibile indicare più nettamente di quanto fa qui Platone, che il Dio che egli chiama Amore è un Dio redentore.

Le analogie fra l'Amore e Prometeo cominciano ad apparire in questo discorso di Aristofane. Prima di tutto per l'epiteto « il più amico agli uomini ». Eschilo nella sua tragedia dice continuamente che Prometeo è amico degli uomini, che ha troppo amato i mortali, persino che li ha troppo venerati (si vedano in seguito le citazioni). È impossibile mostrarsi più amico agli uomini di Prometeo. Questo superlativo applicato all'Amore sarebbe del tutto ingiusto, se non fossero due nomi dello stesso Dio. Un'altra analogia appare nel rapporto fra l'Amore e la collera di Zeus contro gli

uomini. Nel racconto di Aristofane, Zeus pensa di sterminare completamente l'umanità, ma non lo fa, per non abolire allo stesso tempo anche la religione; in luogo di ciò le infligge un male di cui l'Amore è il medico. Nella tragedia di Eschilo Zeus vuole sterminare l'umanità ma non lo fa, perché Prometeo glielo impedisce (non dice con quale mezzo); allora, invece di punire l'umanità, Zeus fa soffrire Prometeo. I due miti sono lungi dall'essere identici, tuttavia non mancano le analogie. Del resto non si deve guardare a questi miti e a tutti quelli che gli somigliano come a racconti, ma come a simboli, cosicché miti differenti possono corrispondere alla stessa verità vista sotto questo o quell'aspetto.

Discorso del poeta tragico Agatone: « Affermo che fra gli dèi l'Amore è il più felice, il più bello e il più perfetto » (195a).

Dunque l'Amore è l'eguale di Zeus. Notare che sebbene questi superlativi siano superlativi relativi, vanno intesi come superlativi assoluti, poiché non c'è in Platone un politeismo infantile.

« Non cammina sul duro ma sul tenero... Poiché stabilisce la sua abitazione nei cuori e nelle anime degli dèi e degli uomini, e non in tutte le anime. Se ne incontra una il cui carattere è duro, se ne va; in quella di carattere tenero si stabilisce... È dunque molto giovane e molto delicato; inoltre, la sua sostanza è fluida. Se fosse fatto di una materia dura non potrebbe insinuarsi in ogni parte attraverso tutta quanta l'anima e passare inosservato come fa, da principio, quando entra e quando esce. Una gran prova che ha per essenza la proporzione e la fluidità, è la bellezza della sua

forma, bellezza incomparabile secondo l'opinione universale, poiché c'è guerra perpetua tra la difformità e l'Amore. La bellezza del suo incarnato è indicata dal suo abitare abitualmente tra i fiori, poiché l'Amore non si posa su un corpo o su un'anima o su altra cosa che sia senza fiore, che abbia perduto il suo fiore; egli si posa e dimora in ogni luogo abbellito di fiori e profumi » (195d).

L'amore è rappresentato qui come un dio bambino, ciò che del resto è conforme a una certa tradizione. Qualche riga prima, Agatone ha criticato Fedro, l'autore del primo discorso, per aver detto, appoggiandosi all'autorità degli Orfici, di Esiodo, di Parmenide, che l'Amore è il primo e il più antico degli dèi. Agatone afferma che è il più giovane. Bisogna comprendere che, sebbene contraddittorie, le due proposizioni sono vere entrambe: l'Amore è assolutamente antico e assolutamente nuovo.

Agatone dà come argomento le storie di guerre fra dèi nelle genealogie esiodee; esse non avrebbero avuto luogo, dice, se ci fosse stato l'Amore, lui che è il pacificatore degli dèi; « ma ci sarebbe stata amicizia e pace, come ora che l'Amore regna sugli dèi »: *φιλία καὶ εἰρήνη ἦν, ὥσπερ νῦν ἐξ οὗ Ἐρως τῶν θεῶν βασιλεύει.*

Non si vede dapprima l'interesse di un tale argomento, visto che in nessun luogo della sua opera Platone sembra annettere importanza a queste leggende esiodee. Ma nella tragedia di Eschilo Prometeo pone fine alla guerra fra Zeus e i Titani e installa Zeus sul trono. Dice anche: « Chi, se non io, ha definito per questi nuovi dèi i loro privilegi? ». E Agatone dice in seguito che l'Amore ha insegnato a ciascun dio a esercitare la propria fun-

zione. Si noti che chiamando l'Amore « re degli dèi » Agatone ne fa l'eguale di Zeus; ciò contrasta solo in apparenza con l'accostamento a Prometeo, accostamento che Platone sembra davvero aver voluto indicare.

Ciò che Platone dice della fluidità dell'Amore, che imbeve tutta l'anima pur passando dapprima inosservato, va accostato ai paragoni del Vangelo fra il regno dei Cieli e il lievito, il grano di senape, il sale, ecc. Si tratta sempre di quella concezione capitale che il soprannaturale nella natura è insieme infinitamente piccolo e infinitamente efficace.

La relazione indicata da Platone tra la bellezza della forma, la proporzione e la fluidità è estremamente importante. A quanto sembra, è una semplice allusione a una teoria che egli suppone nota ai suoi lettori. Ora, questa teoria spiega perfettamente la bellezza incomparabile, mai eguagliata, della scultura greca precedente a Fidia. Le statue sono fatte in tal modo che la pietra sembra una sostanza fluida che sia colata a rivoli, fissandosi poi in un equilibrio perfetto. La parentela fra la fluidità e l'equilibrio deriva dal fatto che un fluido non si può rendere immobile se non grazie all'equilibrio, mentre il solido è retto da una coerenza interna. Il fluido è così la bilancia perfetta, come Archimede avrebbe poi dimostrato. D'altra parte, l'equilibrio implica la proporzione. Archimede avrebbe dimostrato anche questo. Questo passo di Platone e alcuni altri sembrano indicare che già a quei tempi si conoscevano le teorie meccaniche di cui possediamo un'esposizione rigorosamente geometrica sotto il nome di Archimede. È del resto naturale. La proporzione e la bellezza erano inseparabili agli occhi dei Greci e, di conseguenza,

ciò che era fluido doveva sempre e ovunque essere bello. Queste poche righe di Platone, e la loro meravigliosa concordanza con l'aspetto delle statue greche, dimostrano come a quell'epoca l'arte fosse legata indissolubilmente, non già semplicemente nella sua ispirazione ma nel più intimo segreto della sua tecnica, con la religione e con la filosofia e, grazie alla loro mediazione, con la scienza. Noi abbiamo perduto questa unità, noi, la cui religione dovrebbe essere più incarnata di ogni altra. Dobbiamo ritrovarla.

Le righe sull'Amore e i fiori fanno pensare al Cantico dei Cantici: « Il mio diletto si pasce fra i gigli ».

« L'essenziale è che l'Amore non fa né subisce ingiustizia, sia fra gli dèi che fra gli uomini. Poiché lui non soffre per forza, quando gli accade di soffrire; poiché la forza non tocca l'Amore. E quando agisce, non agisce di forza; perché ciascuno acconsente a obbedire in tutto all'Amore. L'accordo che si stringe per scambievolmente consenso è giusto, secondo le leggi della "città regale" » (196c).

Queste righe sono forse le più belle di Platone. Qui è il centro di tutto il pensiero greco, il suo nocciolo, perfettamente puro e luminoso. Nell'aver riconosciuto la forza come cosa assolutamente sovrana in tutta la natura, compresa tutta la parte naturale dell'anima umana con tutti i pensieri e i sentimenti che contiene, e a un tempo come cosa assolutamente disprezzabile, sta la grandezza della Grecia. Oggi molti onorano soprattutto la forza, le diano questo nome o altri dal suono più gradevole. Molti, sebbene in numero rapidamente decrescente, disprezzano la forza, perché ne

ignorano gli effetti e la potenza. Mentono a se stessi, all'occorrenza, per non istruirsi in proposito. Ma chi conosce tutta l'estensione dell'impero della forza e in pari tempo la disprezza? (T.E. Lawrence, il liberatore d'Arabia, era così, ma è morto.) Forse alcuni cristiani molto vicini a Dio e alla santità. Ma pochi, verosimilmente. Eppure questa doppia conoscenza è forse la più pura fonte dell'amore di Dio. Perché, sapere, non astrattamente ma con tutta l'anima, che tutto nella natura, compresa la natura psicologica, è soggetto a una forza altrettanto brutale, altrettanto irrimediabilmente diretta verso il basso quanto la forza di gravità, una tale conoscenza incolla per così dire l'anima alla preghiera, come un prigioniero, quando gli è possibile, resta incollato alla finestra della sua cella, come una mosca resta incollata al fondo d'una bottiglia nella sua brama di luce. C'è correlazione fra la parola del diavolo nel Vangelo: « Questo potere è stato dato a me », e « il padre nostro, che è nei cieli ».

Questa duplice conoscenza della forza non era comune neppure in Grecia, ma fu abbastanza diffusa da imbeverne tutta la civiltà, almeno nell'epoca d'oro. Prima di tutto, essa è l'ispirazione del poema dell'*Iliade*, ne illumina quasi ogni parte. Così per la tragedia greca, gli storici e gran parte della filosofia.

Ed ecco un altro aspetto di questa duplice conoscenza. Oggi, di fronte a un atto di violenza, gli uni accordano la loro simpatia a colui che esercita la violenza, gli altri a colui che la subisce. In tutti e due gli atteggiamenti c'è viltà. I migliori fra i Greci, a cominciare dal o dai poeti dell'*Iliade*, sapevano che tutto ciò che esercita o subisce la for-

za è parimenti e in eguale misura sottoposto al suo imperio degradante. Si maneggi la forza o se ne sia feriti, in ogni modo il suo contatto pietrifica e trasforma un uomo in cosa. Merita il nome di « bene » solo ciò che sfugge a questo contatto. Ma vi sfugge Dio solo e, in parte, quegli uomini che per amore hanno trasferito e nascosto in lui una parte della loro anima.

Solo una tale concezione della forza permette di riversare equamente la stessa compassione su tutti gli esseri umani che sono immersi interamente nel suo regno, e di imitare in tal modo l'equità del Padre celeste che sparge equamente su tutti la pioggia e la luce del sole. Eschilo ha una parola mirabile per esprimere questa equità. Egli chiama Zeus *ἐτερορρεπής*, Zeus che inclina dalle due parti.²

Platone in questo passo afferma con la massima energia che è giusto solo ciò che è interamente sottratto al contatto con la forza. Ora, c'è una sola facoltà dell'animo umano che la forza non può toccare, né per costringerla a esercitarsi né per impedirglielo: è la facoltà di consenso al bene, la facoltà di amore soprannaturale. È anche la sola facoltà dell'anima dalla quale non possa procedere alcuna brutalità, di alcuna specie. È dunque l'unico principio di giustizia nell'animo umano. L'analogia ci costringe a pensare che è anche il principio della giustizia divina. Ma poiché Dio è perfettamente giusto, egli è interamente Amore.

Questo amore, che è Dio stesso, agisce tuttavia, perché è Dio, ma agisce solo in quanto ottenga un consenso. In tal modo agisce sulle anime

² *Le supplici*, 403.

degli uomini. E così agisce anche sulla materia, poiché, secondo il *Timeo*, « la necessità è stata vinta da una saggia persuasione ».

Cosa più sorprendente per un dio, per colui che è il re di tutti gli dèi, per il Dio supremo, egli non agisce soltanto, egli subisce: *πάσχειν* vuol dire allo stesso tempo essere modificato, subire, patire. Di qui deriva *πάθημα*, la parola greca usata per designare la Passione. L'Amore è modificato, subisce, patisce, ma non per costrizione (dunque per consenso).

Qui si pensa di nuovo a Prometeo. La parola *ἔκων* che designa il consenso, e con la quale Platone esprime quella giustizia perfetta che è monopolio dell'Amore, ritorna più volte con insistenza nella tragedia di Eschilo o è sostituita da sinonimi. Prometeo è andato a schierarsi contro i Titani dalla parte di Zeus (*ἔκόνθ' ἐκόντι*, v. 218), vi è andato volentieri ed è stato accolto volentieri. Più tardi ha compiuto volontariamente, con pieno consenso, l'atto che gli varrà la sventura (*ἔκων ἔκων ἡμαρτον*, « volontaria, volontaria fu la mia colpa », v. 266). Malgrado questa sventura, mai farà la volontà di Zeus finché sarà in catene, ma solo quando sarà liberato. Tuttavia la riconciliazione con Zeus avverrà. Se ci si tenesse al senso letterale e grossolano del racconto, si dovrebbe credere che Prometeo deve ottenere la sua libertà con la costrizione di un ricatto, ma in realtà vi sarà amicizia, riconciliazione volontaria, consentita da una parte e dall'altra: « Egli sarà là un giorno, aspirante all'amore e all'amicizia, con me che vi aspirerò » (*εἰς ἀρῆμόν ἐμοὶ καὶ φιλότητα σπεύδων σπεύδοντι ποθ' ἤξει*, v. 190). Si vedano più avanti citazioni più estese.

Questo Amore perfettamente giusto che non agisce e non subisce, se non per consenso scambievole, fa pensare anche al giusto perfetto della *Repubblica*, quel giusto che è sotto ogni aspetto una cosa sola con la giustizia in sé che abita dall'altra parte del cielo, quel giusto che deve normalmente essere incatenato, frustato e crocifisso (si vedano citazioni più avanti).

Infine, non occorre dirlo, ciò a cui fa pensare soprattutto questo Amore che è Dio e che tuttavia soffre, ma non per forza, è il Cristo.

Notare che se si mettono insieme il giusto perfetto, che è un uomo e che il supplizio della crocifissione fa morire, e Prometeo, che è un dio immortale e che una tradizione ricordata da Esiodo considerava perpetuamente crocifisso, si ottiene l'analogo della duplice concezione del sacrificio del Cristo, sacrificio che è stato consumato una volta ma che nella messa si rinnova perpetuamente fino alla fine del mondo.

Gli accostamenti tra il giusto perfetto, Prometeo, Dioniso, l'Anima del mondo, da un lato, e dall'altro l'Amore, fanno apparire sotto tutti questi nomi una sola e unica persona, che è il Figlio unico di Dio. Si potrebbero aggiungere Apollo, Artemide, Afrodite celeste e parecchi altri.

Tutte queste concordanze, a meno di non negare il carattere storico dei Vangeli, ciò che sembra difficile poter fare sinceramente, non intaccano la fede, ma ne sono al contrario una conferma sconvolgente. Esse sono anche necessarie. Si vede continuamente — le vite dei santi in particolare lo mostrano chiaramente — che Dio ha voluto nei nostri riguardi legarsi in tal modo che anche la sua bontà, per esercitarsi, ha bisogno della nostra pre-

ghiera. Egli può dare infinitamente più di quello che noi possiamo chiedere, perché nel momento in cui si chiede non si conosce ancora la plenitudine di bene contenuta in ciò che si chiede. Ma dopo i primi appelli della grazia, egli non dà se non si chiede. Come avrebbe dato Dio il suo Figlio unico al mondo se il mondo non l'avesse chiesto? Questo dialogo rende la storia infinitamente più bella. Mostrando ciò si potrebbe dare alle intelligenze di oggi quello *choc* di cui hanno bisogno per volgere alla fede cristiana una nuova attenzione. Bisognerebbe dire a queste intelligenze: « Ciò che ha prodotto questa meravigliosa civiltà antica, con la sua arte che noi ammiriamo così dal basso, con quella scienza che essa creò dal nulla e che noi ricevemmo da lei, le sue concezioni della città che formano la base di tutte le nostre opinioni, e tutto il resto, ebbene, ciò che l'ha prodotta è la sete, prolungata durante secoli, di quella sorgente che finalmente è sgorgata e verso la quale voi oggi non volgete nemmeno gli occhi ».

Se l'Amore divino è il modello perfetto della giustizia, e ciò perché è sottratto a ogni contatto con la forza, l'uomo può essere giusto solo preservandosi dal contatto con la forza, e può preservarsene solo con l'amore. Per amore egli deve imitare l'Amore che non soffre mai niente senza aver consentito a soffrirlo. Anche all'uomo è possibile essere così: basta che egli consenta pienamente, a ogni istante, per amore dell'ordine del mondo creato da Dio, a tutte le ferite, senza eccezione, che il corso degli avvenimenti potrà recargli. Questo « sì » senza condizioni che si pronuncia nel più segreto dell'anima, che è soltanto silenzio, è interamente sottratto a ogni rischio di contatto

con la forza. Null'altro nell'anima può esservi sottratto. Questo metodo è semplice. Non ce n'è un altro. È l'*amor fati*, è la virtù dell'obbedienza, la virtù cristiana per eccellenza. Ma questo « sì » ha valore solo se è del tutto incondizionato. La minima riserva mentale, sia pure quasi incosciente, basta a togliergli ogni efficacia. Se è incondizionato, trasporta realmente nei cieli, nel seno del Padre, la parte dell'anima che lo pronuncia. È un'ala.

Per imitare l'Amore divino bisogna anche non esercitare mai la forza. Creature di carne prigioniere della necessità, possiamo essere costretti da un obbligo rigoroso a trasmettere la violenza del meccanismo di cui siamo ingranaggi: per esempio, come capi sui subordinati, come soldati sui nemici. È spesso difficilissimo, doloroso e angosciante determinare fino a qual punto giunga l'obbligo rigoroso. Ma è semplice farsi una regola: nell'uso della costrizione verso gli altri e verso se stessi non andare mai un millimetro oltre l'obbligo rigoroso, e ciò non solo a proposito della costrizione propriamente detta ma anche di tutte le forme mascherate di costrizione: la pressione, l'eloquenza, la persuasione che si vale di molle psicologiche. Non fare uso di alcuna specie di costrizione né verso altri né verso se stessi fuori del campo dell'obbligo rigoroso, e non desiderare alcuna specie di potere o di prestigio, anche in vista del bene, anche questa è una forma di obbedienza. All'infuori di ciò che è strettamente obbligatorio, bisogna solo che quanto vi è di migliore in un essere umano (il riflesso di Dio in lui, o piuttosto l'orientamento del suo desiderio verso Dio) agisca per irradiazione, come un'ispirazione, su lui

stesso e su coloro che lo avvicinano. Tale è il modo di agire proprio dell'Amore divino, che noi dobbiamo imitare.

« Oltre alla giustizia, vi è il più alto grado di ritenutezza. Si è d'accordo infatti nel definire la ritenutezza come il dominio dei piaceri e dei desideri, e nel dire che nessun piacere è più forte dell'Amore. Se essi sono meno forti sono dominati dall'Amore, ed egli li domina. Se è padrone dei piaceri e dei desideri, l'Amore più di ogni altro essere possiede la ritenutezza » (196c).

Ancora alcune righe di meravigliosa profondità. Noi non siamo inebriati se non dai piaceri che colmano, fino a traboccare, i desideri che ci spingono verso di loro. Vi è allora ebbrezza, poi sazietà e disgusto, quasi odio, poi di nuovo desiderio. Ma l'Amore è il desiderio essenziale, infinito, assoluto, che nessuna gioia può colmare fino a traboccare. Persino in Dio esistono insieme la gioia infinita che colma infinitamente e il desiderio infinitamente insaziabile dell'Amore. Quanto a noi, abbiamo di infinito solo questo desiderio centrale. Le nostre gioie non possono essere che finite, e il desiderio dell'Amore in noi le consuma e le brucia via via che si producono. Solo per errore possiamo essere intemperanti, quando crediamo che per saziarci basterebbero gioie un po' più grandi di quelle che abbiamo conosciuto fin qui. Se ci si abbandona all'Amore, se per lui si accetta di avere sempre in sé un vuoto mai colmo, si ha la perfezione della ritenutezza.

Del resto, la parola « ritenutezza », come quella di « temperanza », è nettamente insufficiente a tradurre σωφροσύνη, termine molto più forte e più bello. È il termine costantemente usato nell'*Ippo-*

lito di Euripide per designare la castità verginale e perfetta. « Purezza » sarebbe forse meglio.

« E quanto al valore, Ares medesimo non potrebbe tener testa all'Amore. Perché non Ares tiene in pugno l'Amore, ma l'Amore di Afrodite tiene Ares, a quel che si dice. Colui che tiene è più forte di colui che è tenuto. Colui che domina, colui che è il più valoroso di tutti, deve essere assolutamente valoroso » (196d).

Questo sembra uno scherzo, ma è un'evidenza. È chiaro che Ares non tiene in pugno l'Amore, poiché la forza non raggiunge l'Amore. L'Amore tiene in pugno Ares. Vale a dire che il valore guerriero (e anche tutte le forme analoghe di valore) ha bisogno di un amore che lo ispiri. Un amore basso ispira un coraggio basso, un amore assolutamente puro ispira un valore assolutamente puro. Ma senza amore non c'è che viltà. L'Amore non esercita mai la forza, non ha spada in mano, eppure è la fonte da cui attingono il loro valore quelli che tengono il gladio. Egli contiene in sé questa virtù nella sua forma eminente. Contiene in sé tutto ciò che nel valore è altra cosa dalla brutalità della forza armata. Non si può imitarlo, finché non si possenga più valore guerriero degli stessi guerrieri, e ciò senza essere guerrieri.

« Resta quel che concerne la sapienza... Questo Dio è così sapiente in poesia che rende poeti anche gli altri, poiché chiunque è toccato dall'Amore diviene poeta, anche se prima non aveva alcuna parte alle Muse. Per noi, vi è in questo una testimonianza che l'amore è buon artista, in una parola per ogni creazione artistica che abbia rapporto con la musica. Perché nessuno può dare o insegnare ciò che non ha, ciò che non sa. E nessuno conte-

sterà che l'Amore possiede la scienza della creazione di tutti gli esseri viventi, quella scienza che fa nascere e crescere tutti gli esseri viventi. E quanto all'esercizio delle arti e delle tecniche, noi sappiamo che tutto ciò che il dio ha insegnato a fare è mirabile e brillante, e tutto ciò che egli non tocca è tenebroso. Apollo ha scoperto l'arte dell'arco, la medicina, l'arte degli oracoli, perché il desiderio e l'amore lo guidavano; così anch'egli è un allievo dell'Amore. Lo stesso per le Muse e la musica, Efesto e la fucina, Atena e la tessitura, Zeus e il governo degli dèi e degli uomini. Così gli affari degli dèi furono messi in ordine quando l'Amore nacque, l'Amore del bello, beninteso, perché l'Amore non persegue il brutto. Prima, come ho detto da principio, c'erano molte atrocità fra gli dèi, poiché essi erano sotto l'imperio della necessità. Quando apparve questo dio, il desiderio del bello fece sorgere tutti i beni tra gli dèi e tra gli uomini. Così mi pare che primo fra tutti, l'Amore stesso è assolutamente bello e perfetto, e che a cagione di lui gli altri divengano tali» (196d).

Attraverso questa enumerazione delle quattro virtù si vede che nella mente di Platone la giustizia, la temperanza, il coraggio e la saggezza non sono virtù naturali. L'amore soprannaturale ne è l'ispirazione e la fonte, ed esse non possono procedere se non da esso. L'intelligenza, là dove è creatrice, nella vera poesia, ed anche nella tecnica quando scopre cose veramente nuove, procede immediatamente dall'amore soprannaturale. Questa è una verità capitale. Non la capacità naturale, il dono congenito, e neppure lo sforzo, la volontà, il lavoro, infondono nell'intelligenza l'energia su-

scettibile di renderla veramente efficace. Ma unicamente il desiderio, cioè il desiderio del bello. Questo desiderio, a partire da un certo grado di intensità e di purezza, è lo stesso che il genio. A qualsiasi grado, è lo stesso che l'attenzione. Se si comprendesse questo, si concepirebbe l'insegnamento in tutt'altro modo. Ci si renderebbe conto, prima di tutto, che l'intelligenza non si esercita se non nella gioia. È forse la sola delle nostre facoltà alla quale la gioia sia indispensabile. L'assenza di gioia la asfissia.

Le righe dove l'Amore è rappresentato come il precettore di tutte le tecniche senza eccezione, lo accostano ancora più nettamente a Prometeo, di cui si dice in Eschilo: « Tutte le tecniche sono venute ai mortali da Prometeo ». Dice anche che lo stesso Zeus è soggetto alla Necessità, la quale lo condanna a una sventura da cui solo Prometeo può liberarlo. Di nuovo un'analogia.

La parte sostenuta dall'Amore, come autore della nascita e della crescita di tutti i viventi, lo avvicina a Dioniso e ad Artemide, come d'altronde a Osiride. C'è qui un intrecciarsi di simboli. Come l'unione dei sessi nelle piante e negli animali è l'immagine dell'amore soprannaturale, così la crescita dei semi e dei germi prodotti da questa unione come particelle dapprima infinitesimali è un'immagine della crescita del regno di Dio in noi. Questo significano il chicco di melagrana di Proserpina, il granello di senape e di frumento del Vangelo. Anche la proprietà della clorofilla di captare l'energia solare è un'immagine della funzione mediatrice dell'amore divino.

« È lui che ci vuota di ostilità, che ci colma di amicizia, che istituisce in tal modo tutte le specie

di riunioni grazie alle quali possiamo incontrarci gli uni con gli altri, è lui che si fa nostra guida nelle feste, nei cori, nei sacrifici. Egli ci procura la soavità, scaccia da noi la selvatichezza. Egli dà liberamente la benevolenza, non dà odio. È propizio ai buoni, oggetto di contemplazione per i saggi, di ammirazione per gli dèi. Vale perseguirlo quando se ne è esclusi, possederlo quando vi si ha parte. È padre della tenera voluttà, delle delizie, delle grazie, dell'attrazione, del desiderio. È attento a tutto ciò che è buono, sdegna ciò che è cattivo. Nella pena, nella paura, nel desiderio, nel ragionamento egli è il pilota, il guerriero, il custode, il salvatore perfetto; egli è l'ordine di tutti gli dèi e di tutti gli uomini, la guida bella e perfetta che ogni uomo deve seguire cantando begli inni, partecipando della sua bella voce, con la quale tocca lo spirito di tutti gli dèi e di tutti gli uomini » (197d).

Discorso di Socrate: Socrate in quest'opera non parla in nome proprio, ma ripete gli insegnamenti che gli ha dato una donna molto saggia, che era venuta ad Atene per compiere un sacrificio e che, con questo sacrificio, allontanò di dieci anni la peste da Atene. Il suo sesso, le circostanze e le parole di iniziazione e di mistero che usa continuamente, dimostrano a sufficienza che si tratta di una sacerdotessa della religione di Eleusi. Il *Convivio* è una risposta a coloro che credono che Socrate e Platone disprezzassero i Misteri. C'è qui anche un'indicazione abbastanza chiara che la dottrina contenuta in quest'opera non è uscita da una riflessione filosofica ma da una tradizione religiosa. Diotima comincia col far comprendere a Socrate

che, essendo l'amore desiderio di bene, di bellezza, di saggezza, non è né buono né bello né saggio, benché non sia neppure brutto, cattivo e ignorante. Agatone ha appena detto che l'amore possiede la pienezza del bene, della beltà e della saggezza. Anche qui bisogna comprendere che le proposizioni contraddittorie sono ugualmente vere. E, poiché l'amore non soffre niente se non con pieno consenso, egli si è volontariamente vuotato di bene, di beltà e di saggezza.

Diotima spiega che l'amore è un δαίμων. L'uso della parola δαίμων in greco è molto vario. Talora questa parola è sinonimo di θεός, dio; talora indica un essere che è al di sopra dell'uomo, che appartiene a un mondo soprannaturale, ma che è al di sotto della divinità; qualcosa come un angelo. Del resto, anche οἱ θεοί, gli dèi, vuol dire talvolta qualcosa come gli angeli. Talora δαίμων vuol dire anche « demonio » nel senso che diamo noi a questa parola. Ma qui Diotima definisce l'uso che fa della parola δαίμων: essa designa i mediatori, gli intermediari fra l'uomo e Dio.

« L'amore è un mediatore tra ciò che è mortale e ciò che è immortale... È un grande "demone" E tutto ciò che è di questa specie è mediatore fra Dio e l'uomo. Con quale funzione?, domando. Quella di interpretare e trasmettere agli dèi i messaggi umani e agli uomini i messaggi divini, da un lato le suppliche e i sacrifici, dall'altro i comandi e le risposte ai sacrifici. Ciò che appartiene a questa specie, essendo in mezzo fra gli uni e gli altri, colma questo mezzo e riallaccia in tal modo il tutto a se stesso. Per esso si compie l'arte degli oracoli, quella dei sacerdoti e quella dei sacrifici, dei misteri e degli incantamenti. Dio non si mescola

all'uomo; è unicamente grazie ad esso che vi è scambio e dialogo tra gli dèi e gli uomini » (202e).

È difficile sapere se, nella mente di Platone, vi sono diversi mediatori di questa specie o uno solo. Egli dice che ve ne sono diversi e che l'amore è uno di essi; ma vuol dire veramente diversi esseri o diversi aspetti dello stesso essere? Nelle righe citate egli usa il singolare, come se non ci fosse che un solo essere.

La parola ἐρμηνεύων, « colui che interpreta », avvicina l'amore a Ermete, l'interprete, il messaggero degli dèi, che accompagna le anime nell'altro mondo, l'inventore della lira, il dio bambino-prodigio.

In queste righe l'amore appare come il sacerdote per eccellenza.

Non bisogna dimenticare che questo dio, che è sacerdote e mediatore, che sta fra la divinità e l'uomo, è lo stesso che, secondo il discorso di Agatone, è almeno uguale a Zeus, cui insegna l'arte di governare e che è il re degli dèi.

Platone afferma qui, nel modo più categorico, che all'infuori di questa mediazione divina non può esservi alcuna relazione fra Dio e l'uomo. « Nessuno va al Padre se non per me ».

Per quanto riguarda l'aspetto aritmetico e geometrico della nozione di mediazione e il ruolo di questa nozione nella prima scoperta della scienza, si veda più avanti.

Mito della nascita di Amore: « Quando nacque Afrodite gli dèi fecero un banchetto, e fra essi vi era il figlio della Saggezza, Risorsa. Dopo il pasto, Miseria venne a mendicare, com'è costume nelle feste. E rimase vicino alle porte. Lui, Ri-

sorsa, ebbro di nettare, poiché il vino ancora non esisteva, entrò nel giardino di Zeus e, appesantito, si addormentò. Miseria, per la mancanza di risorse in cui si trovava, volle fare in modo di avere un figlio da Risorsa. Si stese al suo fianco e divenne gravida di Amore. Ecco perché l'Amore è nato compagno e servitore di Afrodite, essendo stato concepito nella festa per la sua nascita; inoltre egli è essenzialmente amante del bello, ed Afrodite è bella. Come figlio di Risorsa e di Miseria, l'Amore si trova in questa condizione: prima di tutto, egli è perpetuamente miserabile, ed è ben lungi dall'essere delicato e bello come lo crede la moltitudine. È indurito e disseccato, i piedi nudi, senza riparo; e sempre giace sulla nuda terra e dorme davanti alle porte e sulle strade, all'aria aperta; e avendo la natura di sua madre, è sempre in compagnia della privazione. Ma grazie a suo padre è intraprendente nei riguardi delle cose belle e buone; coraggioso, sempre in cammino, sempre teso, cacciatore temibile che tesse perpetuamente qualche invenzione, desideroso di saggezza, capace di risorse, egli filosofa per tutta quanta la vita, abile nelle lamentazioni incantatorie e nei rimedi, abile sofista. La sua natura non è né immortale né mortale; talora in una stessa giornata è fiorente, vive quando sia pieno di risorse, poi muore, e di nuovo resuscita per la natura che ha ereditato da suo padre... La saggezza concerne la bellezza suprema, e l'Amore è amore del bello; egli ama dunque necessariamente la saggezza e, amando la saggezza, è mediatore fra il saggio e l'ignorante. La causa di ciò è nella sua nascita. Poiché suo padre è saggio e pieno di risorse, sua madre priva di saggezza e di risorse » (203b-204b).

Ogni parola di questo delizioso mito è da meditare. Cinque personaggi vi sono nominati con Afrodite: Saggezza, Risorsa, Zeus, Miseria e Amore. Per quanto poco soddisfacente sia, non si può tradurre πόρος che con « Risorsa ». Perché πόρος non ha che due sensi: « via », « passaggio », « strada », e « mezzo », « risorsa ». Per ottenere un'opposizione con « miseria », bisogna prendere il senso di « risorsa ». Ma bisogna anche ricordare il senso di « via », « strada ». I Cinesi chiamano Dio « Tao », cioè « via ». Il Cristo ha detto: « Io sono la via ». Ma d'altra parte πόρος è l'origine dei verbi πόρω e πορίζω, letteralmente « aprire il cammino », ma soprattutto « procurare », « fornire », « dare ». Se si potesse prendere πόρος in un senso prossimo, vorrebbe dire « dono »... Nella teologia cattolica, « dono » è un nome dello Spirito Santo. Nel *Prometeo* di Eschilo c'è un gioco di parole su questa radice verbale, la quale ritorna tre volte in pochi versi: τὴν πεπρωμένην δὲ χρὴ αἶσαν φέρειν: « Io devo sopportare la sorte che mi è stata data » (participio perfetto passivo di πόρω); θνητοῖς γὰρ γέρα πορῶν: « avendo dato un privilegio ai mortali »; πυρός πηγὴν... ἣ διδάσκαλος... ἐφῆνε καὶ μέγας πόρος: « la fonte del fuoco... che apparve come una maestra e una grande risorsa » (o un gran tesoro o un gran dono) (vv. 103, 108, 111). In quest'ultimo verso il nome πόρος è applicato al fuoco. È molto probabile del resto che vi sia un gioco di parole fra πῦρ e πόρος. Nella trinità eraclitea, così chiara nell'*Inno a Zeus* di Cleante, Zeus, il Logos, la folgore o il fuoco, il fuoco corrisponde allo Spirito Santo, così come in diversi passi del nuovo Testamento (« Nello spirito e nel fuoco... », « Io sono venuto a gettare un fuoco sulla terra », ecc...)

e nella Pentecoste. Si può concludere, per prima cosa, che l'essere che Platone chiama Poros è lo Spirito Santo, e poi che vi è uno stretto rapporto, noto a Platone e forse anche a Eschilo, fra questo mito e quello di Prometeo.

Poros è figlio di Metis, la Saggezza, il cui nome è quasi lo stesso di Prometeo. Esiodo racconta che la terra, Gaia — che in Eschilo è identica a Temi e madre di Prometeo — avvertì un giorno Zeus che la Saggezza era destinata ad avere un figlio più potente di lui, che lo avrebbe detronizzato. Per evitare questo pericolo, Zeus mangiò la Saggezza. Essa era sua sposa e già incinta. Il figlio uscì dalla testa di Zeus. E fu Atena.

Qui il figlio è Poros. Se la Saggezza è il Verbo, questa genealogia non ha nulla di sorprendente: « *Qui ex Patre Filioque procedit* ».

(Si noti, di passaggio, che Atena è la dea dell'olivo e che l'olio nella religione cattolica è associato ai sacramenti che hanno un rapporto più stretto con lo Spirito Santo. Si noti anche che Atena si chiama Tritogenia, epiteto il cui senso più naturale è « nata terza ». Proprio in Egitto e nel tempio di Atena, secondo Erodoto, si trova la sepoltura di « Colui che ha sofferto una Passione ». Atena è la sola divinità, all'infuori di Zeus, che abbia in mano l'egida, oggetto strettamente legato alla folgore, la quale è simbolo dello Spirito Santo. Ma qui non si tratta di Atena.)

L'Afrodite celeste è la bellezza divina. Essendo il bello l'immagine del bene, e il bene essendo Dio, anch'essa è il Verbo. Erodoto dice che ella passò nella religione persiana col nome di Mitra. Mitra è probabilmente quella Saggezza che sembra essere apparsa nei libri sacri d'Israele dopo l'esi-

lio. L'Amore è stato concepito il giorno della nascita di Afrodite, è il suo compagno e l'ama. Sono due aspetti della stessa Persona divina, che qui è Afrodite in quanto immagine di Dio, e Amore in quanto mediatore.

Questo Amore, rappresentato or ora come re degli dèi, è qui un vagabondo miserevole. È lui che lo ha voluto. Ha voluto nascere figlio della Miseria. Si tratta qui dell'incarnazione, e se Poros è lo Spirito Santo, la concordanza è perfetta.

Non può esservi miseria più radicale di quella di essere altro da Dio. Questa è la miseria di ogni creatura. La creazione, nella sua angustia, ha immaginato l'astuzia di una donna povera che spera di associarsi in maniera durevole al destino di un uomo ricco avendo un figlio da lui, contro sua voglia. Ha immaginato di avere un figlio da Dio. Ha scelto un momento in cui Dio è ebbro e addormentato. Ci vuole l'ebbrezza e il sonno per una tale follia. (Platone dice che il vino non esisteva ancora a quel tempo. Senza dubbio vuole indicare con questo l'identità dell'Amore e di Dioniso.)

Il figlio è miserabile, come conviene a nostro fratello. Questo quadro delizioso dell'Amore povero e vagabondo, sempre disteso sulla nuda terra, ci fa inevitabilmente pensare a san Francesco. Ma prima di san Francesco, il Cristo era povero e vagabondo e non aveva ove posare il capo. Anch'egli aveva per compagna la povertà.

In questo quadro vi sono anche parole che sembrano destinate a ricordare il Prometeo di Eschilo. Il corpo dell'Amore è disseccato, *αὐχμηρός*. Quello di Prometeo anche, *προσαναϊνόμενον*, e il fiore del suo incarnato è perduto (v. 23). L'Amore dorme *ὑπαῖθριος*, « all'aria aperta », senza riparo.

Anche Prometeo è ὑπαίθριος (v. 113) e αἰδέριον χίνυγμα, « sospeso nell'aria » (v. 157). « Sofista » è l'ingiuria di Ermes a Prometeo. La parola μηχανή (procedimento, astuzia, macchinazione, mezzo, invenzione) ritorna anch'essa incessantemente nella tragedia. (La si trova anche nell'*Elettra* di Sofocle, subito dopo il riconoscimento di Elettra e di Oreste.) Eschilo parla dell'abilità di Prometeo nel trovar rimedi, φάρμακα.

L'Amore è detto cacciatore temibile, ciò che lo apparenta ad Artemide. (Ma lo apparenta anche a un altro che radunava intorno a sé i pescatori.) Ed anche Prometeo ha catturato cacciando (θηρῶμαι, v. 109) la fonte del fuoco.

L'Amore appare qui come l'autore dell'armonia più completa, nel senso pitagorico, vale a dire dell'unità fra i contrari il più possibile contrari, cioè Dio e la miseria.

« In breve, ogni desiderio è desiderio del bene e della felicità... C'è una dottrina che dice che coloro che cercano la metà di se stessi, quelli amano. La mia dottrina afferma che l'amore non ha per oggetto né la metà né il tutto, a meno che per caso ciò sia buono. Perché gli uomini acconsentono a farsi tagliare i piedi e le mani, se questi sembrano loro un male. Io non credo che ognuno ami ciò che gli appartiene; a meno che un uomo non chiami bene ciò che gli è proprio e gli appartiene, e chiami male ciò che gli è estraneo. Non vi è altro oggetto d'amore per gli uomini che il bene... In breve, l'amore è ciò per cui si desidera possedere perpetuamente il bene » (205d).

Questa è una confutazione del mito di Aristofane, il mito dell'uomo tagliato in due, le cui metà

si cercano. Ma anche qui è necessario comprendere che le affermazioni che si contraddicono sono vere. La frase che sembra contraddire il mito di Aristofane ne rivela soltanto il vero significato. Certo, noi siamo esseri incompleti, che furono tagliati con violenza, frammenti perpetuamente in cerca del loro completamento. Ma, contrariamente a ciò che sembrerebbe indicare a prima vista il mito di Aristofane, questo completamento non può essere il nostro simile. Questo completamento è il bene; è Dio. Noi siamo frammenti staccati da Dio.

« Non c'è altro oggetto d'amore per gli uomini che il bene ». Di conseguenza, Dio. Noi non dobbiamo cercare in che modo mettere in noi l'amore di Dio: vi è già, è il fondo stesso del nostro essere. Se amiamo altra cosa è per errore, per effetto di un *qui pro quo*: come quando per strada si corre con gioia verso uno sconosciuto perché di lontano lo si è preso per un amico. Ma tutto ciò che vi è in noi di mediocre, per istinto di conservazione, tenta con ogni sorta di menzogne di impedirci di riconoscere che ciò che amiamo perpetuamente, dal primo all'ultimo istante della vita, non è altro che il vero Dio. Perché nel momento in cui lo riconosciamo, tutta la mediocrità che è in noi è condannata a morte.

Nella *Repubblica* c'è un passo ancora più bello e più forte su questo tema: (Il bene è) « ciò che ogni anima persegue, la ragione per la quale essa fa tutto ciò che fa, intuendo che esso è pur qualcosa, ma trovandosi in un vicolo cieco, incapace di afferrare a sufficienza che cosa può essere. E qui una ferma convinzione non può servirle, come in altri campi. Per questa ragione essa fallisce anche

le altre cose e l'utilità che esse possono racchiudere». ³

Platone paragona questo amore del bene che è sempre in noi alla vista, e la rivelazione del bene alla luce. Donde questa descrizione metaforica della conversione: « La formazione [dell'anima] non somiglia a ciò che si vuole che sia. Poiché essi affermano che metteranno nell'anima una conoscenza che non vi è innata, come se mettessero la vista in occhi ciechi. Ma la dottrina che io ti espongo insegna che la facoltà di comprendere è innata nell'anima di ognuno, e così l'organo di questa facoltà. È come se qualcuno fosse incapace di dirigere l'occhio verso la luce, lontano dalle tenebre, se non insieme con l'intero corpo. Allo stesso modo, è con l'anima intera che bisogna distogliersi da ciò che passa, finché essa divenga capace di sopportare la contemplazione della realtà e di ciò che c'è di più luminoso nella realtà; e questo abbiamo detto che è il bene.

« In ciò consiste quest'arte, l'arte della conversione: è il metodo più facile e più rapido di far sì che qualcuno si volga. Non si tratta di produrre in lui la vista; si sa che l'ha già. Ma non la dirige bene e non guarda dove conviene guardare. Solo questo si deve cercare di ottenere». ⁴

C'è ancora quella parola *μηχανή* che ritorna così spesso in Platone e nella tragedia, ove si tratti di salvezza e di redenzione.

Ciò che dice il *Convivio*: « La mia dottrina è che l'amore non ha per oggetto né la metà né il

³ *Repubblica*, VI, 505e.

⁴ *Ivi*, VII, 518b.

tutto di se stesso...; non c'è nulla che gli uomini amino, se non il bene», è molto profondo. Essa distrugge la nozione falsa di egoismo. Gli uomini non sono egoisti. Non possono esserlo. La loro sventura è di non poterlo essere. Dio solo è egoista. Un uomo può pervenire a un'ombra di amor di sé soltanto quando sappia vedersi come creatura di Dio, amata da Dio, riscattata da Dio. Altrimenti un uomo non può amare se stesso.

Ciò che di solito si chiama egoismo non è amor di sé, è un effetto di prospettiva. Gli uomini chiamano « male » l'alterazione di un certo ordine delle cose, che essi vedono dal punto in cui sono; da quel punto le cose un po' lontane sono invisibili. Il massacro di centomila cinesi altera appena l'ordine del mondo come essi lo percepiscono, mentre se un compagno di lavoro ha avuto un leggero aumento di stipendio e loro no, l'ordine del mondo ne è sconvolto. Non per amor di sé, ma perché, essendo gli uomini esseri finiti, applicano la nozione di ordine legittimo soltanto nei dintorni immediati del loro cuore.

Essi hanno il potere di trasportare il loro cuore scegliendo in qualche luogo un tesoro. Non è tanto raro vedere un uomo assolutamente devoto a un altro, da lui conosciuto o no personalmente, a una donna, a un bambino, a un partito, a una nazione, a una collettività, a una qualsiasi causa. Non si può dire dunque che l'uomo sia egoista. Ma il meccanismo degli errori di prospettiva resta, e gli errori restano altrettanto gravi. Una simile devozione non è più elevata, è appena un poco più elevata di ciò che si chiama egoismo.

Per sfuggire agli errori di prospettiva, il solo mezzo è di scegliere il proprio tesoro e di tra-

sportare il proprio cuore fuori dello spazio, fuori del mondo, in Dio.

La principale immagine usata da Platone nella *Repubblica*, in particolare nel passo della caverna, l'immagine del sole e della vista, mostra esattamente ciò che l'amore è nell'uomo. Si otterrebbe un controsenso completo credendo che la metafora della caverna si riferisca alla conoscenza e che la vista significhi l'intelligenza. Il sole è il bene. La vista è dunque la facoltà che ha relazione col bene. Platone, nel *Convivio*, dice il più nettamente possibile che questa facoltà è l'amore. Per gli occhi, la vista, Platone intende l'amore. Questa immagine rende evidente l'impossibilità dell'egoismo, poiché gli occhi non vedono se stessi. L'irrealtà delle cose, che Platone dipinge così fortemente nella metafora della caverna, non si riferisce alle cose come tali; le cose come tali hanno la pienezza della realtà, poiché esistono. Si tratta delle cose come oggetto d'amore. In questa qualità esse sono ombre di marionette.

Per comprendere questo bisogna ricordarsi la immagine del grosso animale. La società umana, e qualsiasi collettività all'interno di essa, è come un animale grosso e potente, i cui gusti e avversioni fossero studiati e riuniti in un trattato dall'uomo incaricato di occuparsene. La morale non è altro che questo. Perché coloro che la insegnano « chiamano bene ciò che piace a questo animale, male ciò che gli ripugna, e non conoscono null'altro per render conto di questa distinzione. Essi chiamano giuste e belle le cose necessarie, essendo incapaci di vedere e di mostrare ad altri quanto differiscano l'essenza del necessario e quella del bene... Non c'è altra morale che quella insegnata dal grosso

animale e dai suoi guardiani, eccetto che Dio discenda egli stesso a rivelare il vero bene a un'anima ».⁵

« Non c'è, non c'è stata, non ci sarà mai altra educazione morale che la loro; voglio dire, amico, altra educazione umana. Dio, secondo il proverbio, dobbiamo eccettuarlo. Perché bisogna bene sapere questo: colui che è salvato e che diviene quale deve essere (gli Stati essendo costituiti come sono), quello, per parlare correttamente, bisogna dire che è stato salvato per una predestinazione di Dio ».⁶

Eccetto i predestinati che sono usciti dalla caverna o sono vicini a uscirne, tutti noi scegliamo come tesori dei beni che hanno come sostanza il prestigio sociale. Ciò è vero anche per i desideri che sembrano avere rapporto unicamente con gli individui. Così il desiderio amoroso. « L'amore senza vanità non è che un convalescente », diceva La Rochefoucauld. I piaceri della gola, del bere, sono molto più sociali di quanto sembri a prima vista. La ricchezza, il potere, gli avanzamenti, le decorazioni, gli onori di ogni specie, la reputazione, la considerazione, sono beni di ordine esclusivamente sociale. Sotto i nomi di bellezza e di verità quasi tutti gli artisti e i sapienti cercano il prestigio sociale. L'etichetta di beneficenza, di amore del prossimo, nasconde anch'essa generalmente lo stesso prodotto.

Il prestigio sociale, come indica la parola, è pura illusione, qualcosa che non ha alcuna esistenza. Tuttavia, la forza è composta per nove decimi di prestigio, ed essa determina tutto nel mon-

⁵ *Ivi*, IV, 493c.

⁶ *Ivi*, VII, 492c.

do. Questo vogliono dire il *Sarto ammazzasette* di Grimm e innumerevoli favole simili. Un omino, avendo schiacciato sette mosche in un colpo solo, va in giro per il mondo proclamando: « Ne ho ammazzati sette in un colpo ». Un paese che sta per essere invaso da un nemico potentissimo lo prende come generale. Poiché non è mai montato a cavallo, la vigilia della battaglia si fa legare su un cavallo per esercitarsi. Con suo grande spavento il cavallo parte al galoppo e lo porta difilato al campo nemico. I nemici, vedendo arrivare bruscamente un cavaliere al galoppo, lo credono seguito da un numeroso esercito e si danno a fuga disordinata. Il sartorello diventa genero del re.

Questa favola esprime la pura verità. Non c'è niente di reale in questo mondo della guerra, se si comprendono sotto questo nome anche i conflitti di forza larvati, perché è la guerra che, come dice Eraclito, fa gli uni schiavi e gli altri liberi, gli uni uomini e gli altri dèi (falsi dèi, beninteso). Essa è il principale motore della vita sociale, e la illusione ne determina quasi interamente la fortuna. La guerra è fatta di prestigio. Ciò consentiva al diavolo di dire al Cristo: « Questa potenza, e la gloria che vi è unita, mi sono state consegnate ». Il valore sociale supremo, o piuttosto unico, è il prestigio. Ed è un'ombra. Una menzogna.

Le cose che proiettano quest'ombra, dice Platone, sono marionette. Vale a dire cose reali, ma artificiali, fabbricate come immagini di cose reali e naturali. Queste marionette sono le istituzioni sociali. Il bene che l'avarò crede di trovare nell'oro è un'illusione, un'ombra. La moneta invece, in quanto mezzo di scambio, è un bene, ma un bene di pura convenzione. Vi è una grande diffe-

renza tra illusione e convenzione. La convenzione ha una certa realtà, ma di second'ordine e artificiale. Se si smettesse di considerare l'oro come moneta, non vi sarebbe più nell'oro alcun valore. Se non gli si riconoscesse altro valore che il suo uso nella circolazione delle merci, non vi sarebbe in esso che bene: limitato e di infimo ordine, ma senza contaminazione di male. Il bene racchiuso nel sorriso di Luigi XIV, bene per il quale la maggior parte dei francesi del secolo XVII si sarebbero fatti uccidere, era un'ombra. Il bene legato alla persona di un uomo posto sul trono era reale, ma soltanto in rapporto alla istituzione della monarchia, e in un modo puramente convenzionale. Istituzione della moneta, istituzione della monarchia, tali sono le marionette le cui ombre si succedono sul muro della caverna. In tutte le istituzioni umane si trovano infatti immagini di verità di ordine soprannaturale; per questo Platone le chiama marionette, immagini di esseri reali. Non si coglie questa somiglianza se non quando si contemplino in quanto istituzioni, quando ci si è distolti dalle ombre, vale a dire dal prestigio. È un'operazione che si crede facile, che persino si crede sempre di aver già fatto. Poiché il prestigio al quale si è attaccati non lo si riconosce come tale. La rinuncia totale a ogni prestigio è quella che san Giovanni della Croce chiama nudità spirituale. Solo per suo mezzo si arriva a Dio. Perciò il Cristo ha detto: « Il Padre che è nel segreto ». È lo stesso che: « il Padre che è nei cieli ». Per nostra sventura, il segreto è remoto e inaccessibile quanto i cieli. Poiché tutti, salvo qualche eletto, siamo divorati dall'attaccamento al prestigio.

Il Cristo, durante tutta la sua vita, ebbe po-

chissimo prestigio. Ne fu interamente spogliato dopo la Cena. I suoi discepoli l'hanno tutti abbandonato. Pietro l'ha rinnegato. Egli è avvolto oggi, e velato, del prestigio legato all'esistenza della Chiesa e a venti secoli di storia cristiana. Finché viveva era estremamente difficile restargli interamente fedeli nella sventura. Oggi c'è una difficoltà più grave. Causa questo prestigio che fa schermo, si può essere fedeli fino alla morte senza essere sicuri che si è fedeli proprio a lui. Certo non è impossibile neppure essere martiri senza essere mai usciti dalla caverna, senza aver mai distolto lo sguardo dalle ombre che si succedono sul muro.

Platone seppe che la giustizia reale e perfetta deve essere senza prestigio. L'essenza della Passione è l'assenza di prestigio, non la sofferenza. Le parole di Isaia: « uomo di dolori, provato dalle malattie », hanno il loro vero senso soltanto tra un popolo ove la malattia era disprezzata. Ma la malattia sarebbe stata troppo poco. Ci voleva una sofferenza di carattere penale, perché l'uomo è veramente spogliato di ogni partecipazione al prestigio sociale solo quando la giustizia penale l'ha tagliato via dalla società. Nessun'altra specie di sofferenza ha questo carattere di degradazione irriducibile, incancellabile, che è proprio delle sofferenze che infligge la giustizia penale. Ma bisogna che sia davvero la giustizia penale, quella che si abbatte sui criminali di diritto comune. Un uomo perseguitato e condannato per la sua fedeltà a una causa, a una collettività, a un'idea o a una fede, per ragioni nazionali, politiche o religiose, non subisce questa perdita totale di prestigio... Quando anche subisse la morte dopo molte torture e umi-

liazioni atroci, le sue sofferenze restano assai lontane da quelle della croce. Benché il Cristo sia stato in un certo senso il primo dei martiri, signore e modello di tutti, in un altro senso è ancora più vero dire che non è neppure stato un martire. Egli fu deriso come quei folli che credono di essere re, poi perì come un criminale di diritto comune. Legato al martire c'è un prestigio di cui Cristo fu totalmente privato. Non andò quindi al supplizio nella gioia, ma nel crollo di tutte le forze dell'anima, dopo avere invano supplicato il Padre di risparmiarlo e dopo avere invano chiesto a degli uomini di consolarlo.

Questo carattere essenzialmente, irriducibilmente penale della sofferenza redentrice, i Greci lo hanno sentito benissimo. È manifesto nella storia di Prometeo. Lo è anche nel quadro delle sofferenze del giusto perfetto, quale Platone lo dipinge nella *Repubblica*: « Non togliamo nulla né all'ingiusto della sua ingiustizia, né al giusto della sua giustizia, ma collochiamo ciascuno perfetto alla sua maniera... Il giusto innalziamolo con le nostre parole, uomo semplice e generoso, che vuole, secondo la parola di Eschilo, non le apparenze ma la realtà del bene. Bisogna dunque togliergli l'apparenza... Bisogna che sia denudato di ogni cosa che non sia la giustizia... che, non commettendo niente di ingiusto, abbia la più gran fama di ingiustizia; affinché ciò sia una pietra di paragone per la sua giustizia: se la cattiva fama e le sue conseguenze non la fanno dissolvere, se egli resta incrollabile, all'apparenza ingiusto per tutta la vita, ma giusto nella realtà. In tal modo quando saranno giunti l'uno e l'altro [cioè il giusto e l'ingiusto] all'ultimo termine, l'uno della giustizia,

l'altro dell'ingiustizia, si discernerà quale dei due è più felice... Trovandosi in questo stato d'animo, il giusto sarà frustato, lo si metterà alla tortura, lo si incatenerà, gli si bruceranno gli occhi e alla fine, dopo avergli inflitto tutti i dolori possibili, lo si condurrà al patibolo; allora saprà che non bisogna volere la realtà, ma l'apparenza della giustizia...

« Non mostrarci solo con le tue parole che la giustizia è meglio dell'ingiustizia. Mostra in che cosa consiste l'operazione con la quale ciascuna, in se stessa, rende colui che la possiede buono o cattivo. Togli le apparenze... Poiché se non togli all'una e all'altra l'apparenza vera sostituendola con l'apparenza falsa, diremo che tu non lodi la giustizia ma la fama di giustizia, che non biasimi l'ingiustizia, ma la fama d'ingiustizia, e che consigli di essere realmente ingiusti, ma senza lasciarlo vedere... Dunque, non mostrarci soltanto con le tue parole che la giustizia è meglio dell'ingiustizia, ma in che cosa consiste l'operazione con la quale ciascuna in se stessa, per se stessa, rende colui che la possiede, sia il suo stato nascosto o manifesto agli dèi e agli uomini, nell'un caso buono, nell'altro cattivo ».⁷

Chi sia questo giusto perfetto, nel caso in cui esistesse, si vede in un altro passo della *Repubblica*: « Se scopriamo che cosa è la giustizia, stimeremo noi che anche il giusto non debba differire da essa in niente, ma che debba essere sotto ogni aspetto la stessa cosa che la giustizia? O saremo soddisfatti se egli vi è più prossimo degli altri e se vi ha più parte? Si sia soddisfatti così, dice. Ma

⁷ *Ivi*, 360e, 361b, 362a, 367b-e.

per avere un modello noi abbiamo ricercato che cos'è la giustizia in se stessa, e l'uomo perfettamente giusto, nel caso in cui esistesse, e come sarebbe se esistesse; lo stesso per l'ingiustizia e l'ingiusto; ciò allo scopo di contemplar l'uno e l'altro e di vedere se la beatitudine o il suo contrario è manifesta in ciascuno, poiché così siamo costretti ad ammettere anche per noi che colui che è più simile all'uno dei due ha anche la sorte più simile alla sua. Ma noi non abbiamo avuto per scopo di dimostrare che tutto ciò può esistere. Così un pittore che avesse dipinto il modello di quello che sarebbe l'uomo più bello e ne avesse tracciato un'immagine soddisfacente, lo si stimerebbe forse pittore meno buono perché non è in grado di dimostrare la possibilità che un tale uomo esista? ».⁸

Si confronti questo testo con quello del *Teeteto*: « Bisogna sforzarsi di fuggire al più presto di quaggiù. La fuga è l'assimilazione a Dio, per quanto essa è possibile... L'assimilazione consiste nel divenire giusti e santi con saggezza... Dio non è mai in alcun modo ingiusto, egli ha il supremo grado di giustizia; niente gli è più simile di quello fra noi che fosse completamente giusto... Ci sono, amico, nella realtà due modelli, l'uno divino e perfettamente beato, l'altro privo di Dio e del tutto miserabile. Ma queste persone non vedono che è così e nella loro estrema e stupida follia non si accorgono che le loro azioni ingiuste li rendono simili al secondo e dissimili dal primo ».⁹

Sulla pietà dovuta a questi folli e sulla rarità dei veri giusti c'è qualche riga nella *Repubblica*:

⁸ *Ivi*, V, 472b.

⁹ *Teeteto*, 176a-177a.

« Se qualcuno ha una conoscenza sufficientemente certa che la giustizia è il più grande dei beni, sarà colmo di perdono per gli uomini ingiusti, non si irriterà contro di loro; saprà che salvo quelli in cui si trova innata una avversione soprannaturale contro l'ingiustizia, e quelli che se ne allontanano dopo aver ricevuto la conoscenza, fra gli altri, nessuno è giusto di buon grado; sono la viltà, la vecchiaia o qualche altra debolezza che fanno loro biasimare l'ingiustizia che non sono in condizione di compiere ».¹⁰

C'è in queste righe come un'eco del « Perdona loro, perché non sanno quello che fanno ». Le righe che concernono la somiglianza con il cattivo modello ricordano le parole: « Io non vengo per giudicare...; essi si giudicano da se stessi ».

Il frammento concernente il giusto perfetto espone l'idea di incarnazione divina più chiaramente di ogni altro testo greco. Poiché è detto nel *Fedro* che la giustizia in sé si trova nel luogo situato al di là del cielo, ove Zeus, accompagnato dagli dèi e dalle anime beate, prende il suo cibo. Si vede nel *Timeo* che ciò che è in questo luogo è l'Anima del mondo, il Figlio unico. Gli uomini giusti sono semplicemente molto vicini alla giustizia, vi hanno grandissima parte. Ma perché un uomo « non differisca in nulla dalla giustizia in sé », sia sotto ogni aspetto la stessa cosa, « bisogna che la giustizia divina discenda sulla terra da di là del cielo » (μηδὲν αὐτῆς ἐκείνης διαφέρειν... ἀλλὰ πανταχῇ τοιοῦτον εἶναι οἷον δικαιοσύνη ἐστίν).

Platone si rifiuta, e con ragione, di dimostrare

¹⁰ *Repubblica*, II, 366c.

che una tal cosa sia possibile. Ma non si può dubitare del suo intimo pensiero su questo argomento, se si ricorda che il centro della sua ispirazione è la prova ontologica, la certezza che il perfetto è più reale dell'imperfetto.

Il modello degli uomini più o meno giusti non può essere che un uomo perfettamente giusto. Gli uomini più o meno giusti esistono. Se il loro modello è reale, deve avere esistenza terrestre, in un punto dello spazio, in un momento del tempo. Non c'è altra realtà per un uomo. Se non può avere questa esistenza non è che un'astrazione. È accettabile che un'astrazione costituisca il modello e la perfezione di esseri reali?

Bisogna far bene attenzione: Platone afferma nettamente che la giustizia in sé non è un modello sufficiente. Il modello della giustizia per gli uomini è un uomo giusto.

Ed egli, senza dubbio, è anche il modello divino e beato del *Teeteto*. Quando Platone parla di assimilazione a quel modello, la parola « assimilazione » ha il senso che noi le diamo oggi: si tratta di somiglianza. Soltanto, il senso è più rigoroso; si tratta di una somiglianza quale esiste fra due carte geografiche a due scale differenti, ove le distanze sono differenti, ma i rapporti identici. Infatti la parola « assimilazione » in greco, e soprattutto in un pitagorico come Platone, è un termine geometrico che si riferisce all'identità di rapporti, alla proporzione. Quando Platone parla di assimilazione a Dio, non si tratta più di somiglianza (poiché nessuna somiglianza è possibile) ma di proporzione. Una proporzione non è possibile fra gli uomini e Dio se non grazie a una mediazione; il modello divino, il giusto perfetto, è mediatore

fra i giusti e Dio. Su ciò, vedere più avanti ciò che concerne la dottrina pitagorica.

Tutto porta a credere che l'amore assolutamente giusto del *Convivio* sia la stessa cosa del modello divino del *Teeteto* e del giusto perfetto della *Repubblica*.

Perché la giustizia divina possa essere per gli uomini un modello da imitare, non basta che essa sia incarnata in un uomo. Bisogna altresì che in quest'uomo l'autenticità della giustizia perfetta sia manifesta. Per questo bisogna che in lui la giustizia sia vista senza prestigio, nuda, spoglia di tutto il fulgore che dà la fama di giustizia, senza onore. Questa condizione è contraddittoria: se la giustizia appare, essa è velata di apparenza, avvolta di prestigio; se non appare, se nessuno sa che il giusto perfetto è giusto, come potrebbe questi servir da modello?

La giustizia reale è egualmente dissimulata dall'apparenza di giustizia e dall'apparenza di ingiustizia. Perché serva da modello bisognerebbe appunto che fosse vista nuda, che apparisse senza apparenza. Ciò è assurdo. Così, la sua presenza è inutile quaggiù, su questa terra, se ci manca il contatto con lei.

Noi non abbiamo accesso che alle apparenze, e le apparenze sono prestigio, appartengono al regno della forza. L'apparenza della giustizia è un mezzo per procurarsi certi vantaggi, e la si ottiene con certi procedimenti. Essa fa parte degli ingranaggi della necessità. C'è una distanza infinita fra l'essenza del necessario e quella del bene. Il nostro mondo è il regno della necessità. L'apparenza della giustizia è di questo mondo. La giustizia reale non lo è.

Le contraddizioni insolubili hanno una soluzione soprannaturale. La soluzione di questa è la Passione. Ma non è una vera soluzione se non per le anime interamente possedute dalla luce della grazia. Per le altre, la contraddizione rimane. Durante i giorni in cui Cristo fu, come vaticinava Platone, interamente spogliato di ogni apparenza di giustizia, i suoi stessi amici non hanno più avuto la completa coscienza che egli era perfettamente giusto. Altrimenti, avrebbero potuto dormire mentre egli soffriva, fuggire, rinnegarlo? Dopo la sua resurrezione il carattere infamante del suo supplizio fu cancellato dalla gloria; e oggi, attraverso venti secoli di adorazione, la degradazione che è l'essenza stessa della Passione non ci è quasi più sensibile. Ormai pensiamo solo più alla sofferenza, e anche questo vagamente, perché le sofferenze che si immaginano mancano sempre della forza di gravità. Non ci rappresentiamo più assolutamente il Cristo morente come un criminale di diritto comune. Lo stesso san Paolo scriveva: « Se Gesù Cristo è resuscitato, la nostra fede è vana », eppure l'agonia sulla croce è qualcosa di più divino della resurrezione, è il punto in cui si concentra la divinità del Cristo. Oggi il Cristo glorioso vela per noi colui che fu fatto maledizione; e così rischiamo di onorare sotto il suo nome l'apparenza e non la realtà della giustizia.

Insomma, solo il buon ladrone ha visto la giustizia quale la concepiva Platone: distinta, perfetta e nuda, attraverso l'apparenza di un criminale.

Platone giungendo fino a supporre che il giusto perfetto non è riconosciuto come giusto neppure dagli dèi, presagisce la parola più trafiggente che

ci sia nel Vangelo: « Dio mio, perché mi hai abbandonato? ».

La ragione che Platone dà della sofferenza del giusto è differente da quella di riscatto, di sostituzione del castigo che appare nel cristianesimo e già nel *Prometeo* di Eschilo. Ma c'è un rapporto fra le due idee. Causa il capovolgimento operato nelle cose umane dal peccato originale, c'è questa incompatibilità fra l'apparenza e la realtà, che obbliga il giusto perfetto ad apparire quaggiù sotto la forma di un criminale condannato. Se fossimo innocenti, l'apparenza sarebbe il colore stesso del reale, non un velo da lacerare.

Proprio perché l'apparenza è falsa, il desiderio, che è perpetuamente il nostro stesso essere, benché sia desiderio del bene, ci porta sempre al male finché non abbiamo compiuto l'operazione della conversione.

L'immagine della caverna descrive questa operazione in maniera ben nota.

Nel *Convivio* si trova anche un quadro delle tappe dell'anima verso la salvezza, e si tratta della salvezza attraverso la bellezza.

Diotima comincia con la teoria dell'amore carnale come desiderio di generare nella bellezza in vista dell'immortalità. La generazione è ciò che vi è di indistruttibile nella vita animale. Il desiderio di eternità che è in noi si inganna e va dapprima verso questa immagine materiale dell'eternità. Grazie a un legame misterioso che qui Platone non cerca di spiegare, il desiderio di generazione non viene suscitato che dalla bellezza. Bellezza carnale, poiché si tratta di generazione carnale. Parallelamente, in quelli che ne sono capaci, la bellezza spirituale suscita un desiderio di generazione

spirituale; l'amore fa nascere allora virtù, conoscenze, opere dello spirito.

(Notare che in fatto di amore carnale Platone considera legittimo soltanto quello diretto alla generazione dei figli, ciò che confuta le accuse calunniose di immoralità.)

Le tappe del progresso dell'anima qui descritte portano dalla considerazione della bellezza fisica in un essere alla considerazione della bellezza fisica ovunque si trova; quindi alla bellezza nelle anime; quindi alla bellezza nelle leggi e nelle istituzioni; quindi alla bellezza nelle scienze, per giungere al compimento dell'amore, alla contemplazione della bellezza stessa. « ...Affinché veda la bellezza delle scienze, e guardi infine verso l'abbondanza della bellezza... volgendosi verso il vasto mare del bello e contemplandolo, partorirà dottrine vaste, belle e grandi, e molti pensieri in una filosofia generosa; fino a quando, essendo in tal modo fortificato e maturato, discerna una scienza unica, che è quella del bello, di cui diremo.

« Poiché colui che è giunto a questo grado dell'educazione amorosa, considerando le cose belle nell'ordine e correttamente, pervenuto al compimento dell'amore, d'un tratto contemplerà una specie miracolosa di bello... Innanzi tutto eternamente reale, che non nasce, non perisce, non si accresce, non si esaurisce. Poi non è una bellezza che sia bella da un lato, brutta dall'altro; bella a un certo momento e non a un altro; bella sotto un aspetto, brutta sotto un altro; bella in un luogo, brutta in un altro; bella per gli uni, brutta per gli altri. E il bello non gli apparirà come un volto o delle mani o una parte qualunque del corpo; o una dottrina; o una scienza; e non gli appa-

rirà in alcun modo come dimorante in altra cosa, in un essere vivente o nella terra o nel cielo o in checché sia. Sarà il bello stesso, in se stesso, con se stesso, di essenza unica, eternamente reale. Tutte le belle cose ne partecipano, ma in modo tale che quando esse nascono e periscono esso non ha né accrescimento né diminuzione né alcuna modificazione... Quando qualcuno... si è messo a contemplare il bello in tal modo, ha press'a poco raggiunto la perfezione..., sa finalmente che cos'è il bello. Pensi tu che sia una vita mediocre quella dell'uomo che guarda in questo luogo, che lo contempla con l'organo che conviene e si unisce a lui? Pensaci; è là, è lui solo, colui che vede il bello con l'organo capace di vederlo; e a lui accadrà di partorire non simulacri di virtù (poiché egli non ha colto un simulacro) ma virtù vere, perché ha colto il vero. E partorendo e nutrendo la virtù vera, gli è accordato di essere amico di Dio; e se mai un uomo è divenuto immortale, egli lo diverrà.

« In quest'opera si troverebbe difficilmente per la natura umana miglior collaboratore dell'amore ».¹¹

Questi testi mostrano quanto si ingannano coloro che considerano le idee di Platone come astrazioni solidificate. Si parla qui di un matrimonio spirituale col bello, matrimonio grazie al quale l'anima partorisce veramente delle virtù. Inoltre, il bello non risiede in null'altro. Non è un attributo. È un soggetto. È Dio.

La formula che torna così spesso in Platone, αὐτὸ καὶ αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ (« se stesso, attraverso se stesso, con se stesso »), potrebbe ben riferirsi

¹¹ *Convivio*, 210d, 211a-c, 212a-b.

alla Trinità. Perché questa formula indica due relazioni all'interno di un'unità. E san Tommaso non definisce esattamente così la Trinità?

D'altra parte, Platone dice che colui che contempla il bello in sé è quasi arrivato al fine. Ciò suggerisce che c'è dell'altro. Nel mito della caverna, l'ultimo oggetto di contemplazione immediatamente prima del sole è la luna. La luna è il riflesso, l'immagine del sole. E poiché il sole è il bene, è naturale supporre che la luna è il bello. Dicendo che colui che ha raggiunto il bello è quasi arrivato, Platone suggerisce che il bello supremo è il Figlio di Dio.

Nella mitologia greca il bello assoluto è l'Afrodite celeste.

(Sia detto per inciso, la luna simbolizza bene il Figlio, perché subisce una diminuzione, una disparizione, poi rinasce; ugualmente bene simbolizza la Passione. Certi particolari del mito di Osiride si spiegano in tal modo. Un toro rappresenta Osiride per via delle corna della falce lunare. Il suo corpo è diviso in quattordici parti, e quattordici è il numero dei giorni che separano la luna piena dalla luna nuova. Iside ne riunisce tredici, e tredici è il numero dei mesi lunari nel corso dell'anno. Quanto a Iside, essa è identica a Demetra, la divinità materna il cui simbolo è la terra. Plutarco dice anche che Osiride è il principio della umidità che feconda, del seme, ruolo che gli antichi attribuivano alla luna. Zagreo, d'altra parte, è detto da Nonno il neonato cornuto che sale al trono di Zeus e si impadronisce della folgore. I Titani lo prendono in trappola. I Titani sono dodici, e paragonando i loro nomi in Esiodo con i segni dello zodiaco, si trovano parecchie corri-

spondenze. Per sfuggir loro, egli prende diverse forme; l'ultima è quella di un toro, dinuovo una forma cornuta. Sotto questa forma, i Titani lo uccidono. Questa storia si può facilmente applicare alle fasi della luna. Sofocle chiama Dioniso « Fuoco, capo del coro degli astri che respirano, custode delle voci notturne, ripartitore ». Tutto ciò si applica bene alla luna, l'ultimo epiteto per via dei mesi. Notare che, forzando un po', si può trovare nel giorno, nel mese e nell'anno qualcosa come il rapporto di mediazione. L'*Ippolito* di Euripide non è spiegabile se non con una identificazione di Artemide e di Dioniso, poiché Ippolito è un orfico, iniziato ai misteri di Eleusi. L'arco di Artemide e di Apollo, la lira di Apollo e di Ermete – poiché Ermete, secondo l'inno omerico, è il dio bambino inventore della lira – ricordano per la loro forma la falce lunare. Anche Pan è un dio cornuto. Il suo nome vuol dire « tutto ». Platone chiama continuamente l'Anima del mondo « il tutto », e dice nel *Cratilo* che Pan è il λόγος. Molte cose si chiariscono nella mitologia se si suppone che tutto ciò che si riferisce alla luna, alle corna come immagini della luna e alla linfa vegetale, simbolizzi il Verbo. D'altra parte, divinità come Atena e forse Efesto sembrano corrispondere allo Spirito Santo. Atena è stata partorita da Zeus solo. Efesto è figlio di un'unione legittima. Tutti gli altri figli di Giove vengono da unioni adulterine. Forse vi è in ciò un simbolo dello scandalo, della follia insita nell'unione di Dio con la sua creatura. In questo caso tutti questi figli di Giove sarebbero nomi del Verbo. Hestia, il fuoco centrale, è lo Spirito Santo.)

Il bello assoluto è qualcosa di concreto quanto

gli oggetti sensibili, qualcosa che si vede, ma con la vista soprannaturale. Dopo una lunga preparazione spirituale vi si accede per una specie di rivelazione, di squarcio: « D'un tratto, egli percepirà una specie miracolosa di bello ». È la descrizione di una esperienza mistica. Quel bello non è modificato quando le cose belle nascono e, periscono, sebbene siano belle solo perché partecipano di esso. Qui è la consolazione suprema di ogni male. Nessun male fa male a Dio. Colui che vede il bello assoluto col solo organo al quale esso sia visibile, vale a dire con l'amore soprannaturale, mette il suo tesoro e il suo cuore fuori della portata di ogni male.

L'ordine delle tappe enumerate da Platone può sorprendere. Dalla bellezza sensibile egli passa alla bellezza delle anime, vale a dire la bellezza morale, lo splendore delle virtù. Quando vogliamo lodare un'azione che ci ha veramente colpiti non diciamo « è bene » ma « è bella », e i santi ci attirano perché sentiamo in essi della bellezza. La virtù non ci tocca se non in quanto è bella. L'analogia fra questa bellezza e la bellezza sensibile è molto misteriosa. Un certo equilibrio quasi impossibile a definire è il segreto dell'una e dell'altra. Le leggi e le istituzioni comportano un altro equilibrio che sta come all'intersezione della virtù e della necessità naturale. Ma è quasi impossibile indovinare che cosa esattamente Platone ha in mente: se la città come metafora, come immagine ingrandita dell'anima, quale è studiata nella *Repubblica*, o uno studio dell'armonia propria ai rapporti sociali, quale si trova nel *Politico*. In ogni caso la nozione pitagorica di armonia come unione dei contrari, e la combinazione di ciò che limita e di

ciò che è illimitato, devono dominare questi tre studi successivi. Quanto alla bellezza nelle scienze, essa non è altro che la bellezza dell'ordine del mondo colto attraverso la più rigorosa necessità, quella che fa da materia alla dimostrazione matematica; poiché Platone chiama scienze la matematica pura e applicata. Non stupisce che sia questa l'ultima tappa. Colui che contempla con amore l'ordine del mondo perverrà al momento in cui d'un tratto contemplerà altra cosa, un bello di una specie miracolosa.

Nella via che qui traccia Platone, non si accenna a Dio finché il contatto reale non è stato stabilito grazie all'esperienza mistica, e neppure allora, se non per allusioni. È questa la grande differenza con la via cristiana, nella quale si parla di Dio molto tempo prima di avere il minimo sospetto di ciò che questa parola significa. Il vantaggio è che questa parola ha in se stessa un potere; l'inconveniente è che l'autenticità è minore. In ogni caso la differenza non deve far riconoscere l'identità essenziale.

In tutti i testi precedenti Platone parla di Dio nel suo rapporto con la creazione o con l'uomo. Ma nel *Fedro* ce n'è uno in cui egli descrive la gioia perfetta e infinita in Dio: « Il gran sovrano, Zeus, guidando il suo carro alato, avanza per primo, vegliando sull'ordine delle cose tutte. È seguito dall'esercito degli dèi e semidei ordinato in undici schiere. Poiché solo Estia rimane nella dimora degli dèi... Chiunque vuole e può, viene al suo seguito, poiché l'invidia non ha luogo nel coro degli dèi... Quando vanno al convito, al festino,

avanzano fino alla somma altezza del cielo e vi salgono... Le anime di coloro che si sono detti immortali, arrivate alla cima, avanzano all'esterno del cielo, si tengono ritte sul dorso del cielo, e ritte si lasciano portare dalla rivoluzione circolare guardando ciò che è al di là del cielo.

« Il luogo al di là del cielo nessun poeta quaggiù l'ha cantato né lo canterà degnamente. Ed ecco com'è... L'essenza senza colore, senza forma, senza niente che si possa toccare, e reale, non può essere contemplata che dal signore dell'anima, dallo spirito. L'essenza della conoscenza vera che la concerne sta nel medesimo luogo. Il pensiero di Dio che si nutre di spirito e di conoscenza senza contaminazione, e quello di ogni anima che deve ricevere ciò che le conviene, attraverso il tempo mirando l'essere, ama e contempla, e mangia la verità e si trova bene, finché il moto circolare l'abbia riportato al punto di partenza. Nel corso del movimento, esso vede la giustizia in sé, vede la purezza, vede la conoscenza, non già quella che si genera, che è altra in altra cosa, e che noi oggi chiamiamo con questo nome, ma la scienza che è reale nella realtà del suo essere; e allo stesso modo tutte le realtà, esso le contempla realmente e le mangia. Poi, scivolando di nuovo all'interno del cielo, ritorna alla sua dimora ».¹²

La vita di Dio consiste in un atto di Dio su Dio che è al tempo stesso contemplazione e comunione. Dio mangia eternamente se stesso e contempla se stesso. Due relazioni sono in Dio. È la Trinità.

La grande sventura dell'uomo, avvertita assai

¹² *Fedro*, 246e, 247c-d-e.

vivamente nell'infanzia, e che spiega molti smarrimenti umani, è che per l'uomo guardare e mangiare sono due operazioni differenti.

«Ogni anima d'uomo, per essenza, ha contemplato la realtà... La reminiscenza delle cose di laggiù da quelle di qui non è facile per nessun uomo... Solo un piccolissimo numero ha una parte sufficiente di memoria. Quelle, quando vedono una immagine delle cose di laggiù, son colte da smarrimento, perdono il possesso di sé, ma ignorano ciò che accade loro, mancando di sufficiente discernimento. La giustizia, la purezza e tutte le virtù dell'anima sono del tutto prive di splendore nelle loro riproduzioni di quaggiù, ma pochissimi, a fatica, grazie a strumenti indistinti, risalendo verso le loro immagini, contemplanò l'essenza dei modelli. Ma la bellezza allora era fulgida alla vista... La bellezza brillava con esse, nella loro processione. E venuti quaggiù, noi cogliamo anche lei con il più chiaro dei nostri sensi, nel suo fulgore così manifesto. Perché la vista è il più acuto dei sensi corporei; ma essa non vede la saggezza. Perché la saggezza susciterebbe amori terribili, se producesse allo stesso modo un'immagine manifesta di se stessa che entri attraverso la vista; e così per tutto ciò che si ama. Difatti solo la bellezza ha questa destinazione, di essere ciò che vi è di più manifesto e di più amato».¹³

Platone dice che quaggiù vediamo la bellezza in se stessa. Nel suo vocabolario, ciò vuol dire che l'idea stessa del bello, la stessa bellezza divina è accessibile ai sensi umani. Ma qualche riga dopo, parlando del turbamento causato dalla bellezza di

¹³ *Ivi*, 249e, 250d.

un essere umano, egli dice che questa bellezza ha lo stesso nome del bello in sé. Dunque essa non è il bello in sé. Solo la bellezza del mondo è la bellezza stessa di Dio resa afferrabile ai sensi, come rivela il *Timeo*. La bellezza di una fanciulla o di un adolescente ha solo lo stesso nome.

La bellezza del mondo è quella stessa di Dio, come la bellezza del corpo di un essere umano è quella stessa di questo essere.

Ma la saggezza, la giustizia e il resto non possono apparirci nel mondo, ma solo in un essere umano che fosse Dio.

Prometeo.

Prometeo vuol dire esattamente « provvidenza ».

Esiodo racconta che Prometeo fu arbitro di una contestazione fra gli dèi e gli uomini (ἐκρίνοντο θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι),¹⁴ a proposito della parte che sarebbe spettata agli uni e agli altri degli animali sacrificati, e che egli attribuì agli uomini la parte migliore.

Ciò ricorda un passo straordinario di Giobbe (16, 19): « D'ora in avanti, ho un testimonio per me nei cieli, un mallevadore nelle regioni superiori. I miei amici si beffano di me; ma verso Dio si levano i miei occhi bagnati di lacrime, perché sia arbitro lui stesso fra l'uomo e Dio, fra il figlio dell'uomo e il suo simile ».

Eschilo mostra dapprima la crocifissione di Prometeo alla roccia. Durante questa operazione

¹⁴ *Teogonia*, 535.

egli tace sempre. Questo silenzio ricorda quello del giusto di Isaia e del Cristo: « Maltrattato, ingiuriato, non apriva la bocca ».

Appena Prometeo è solo, ha luogo un'esplosione di dolore che non lascia alcun dubbio sul carattere carnale della sua sofferenza.

Eschilo rende chiaro altresì che egli soffre per amore:

« Cielo divino, rapide ali dei venti,
o fiumi e polle, o del mare e dei flutti
sorriso innumerevole, e tu, madre di tutto, o terra,
e lui che tutto vede, il giro del sole, io vi invoco;
vedetemi; ecco ciò che gli dèi fanno soffrire ad un dio.

Mirate da quali umiliazioni
lacerato, contro i mille e mille anni del tempo, ho da
È ciò che il nuovo signore dei beati [lottare.
ha ritrovato per me, una degradante catena.

Ahimè ahimè, il presente e il futuro della mia sven-
[tura

mi fanno gemere. A qual punto delle mie pene
un termine a tutto ciò sarà fissato?...

Eppure, che dico? Tutto ciò io conosco fin d'ora,
esattamente, tutto il futuro. Niente di nuovo per me
nella mia angustia può accadere. Poiché è stabilito,
[bisogna

sia portata per il meglio la sorte; io ben so
che della necessità è invincibile la forza.

Ma né tacerlo, né non tacerlo, il mio male,
io posso in questo stato; ai mortali ho dato una grazia,
e la necessità mi schiaccia, sventurato.

Nel cavo di una verga ho catturato del fuoco
la celata sorgente, istitutrice dell'arte,
di ogni arte, ai mortali, e gran tesoro.

È il fio di tale colpa che pago
nell'aria, incatenato, inchiodato...

Vedetemi incatenato, dio miserabile,
che Zeus aborre, che gli dèi tutti
han preso in odio, tutti coloro che
frequentano la reggia di Zeus,

perché ho troppo amato i mortali.
Ahi ahi, qual battito sento
già vicino, di uccelli? La levità, nell'aria,
delle ali che battono, appena sibila.
Ogni cosa che si avvicina mi atterrisce...

...Vedete

come son trattenuto da una fibbia!
Da questo abisso, dalla cima di queste rocce,
una vigilia che nessuno invidia, mi spetterà...
Se solo sotto terra, sotto la casa di Ade
accogliente ai cadaveri, nell'immensità
del Tartaro mi avesse gettato! Quante catene
crudelmente mi serrano, indissolubili. Ma se né dio
né altro essere potesse allegrarsene!
Ma nell'aria miseramente sbattuto,
i miei nemici gioiscono della mia sofferenza...
[Zeus] tenero sarà un giorno il suo volere, quando,
come ho detto, sarà stato spezzato; lui, l'inflessibile;
placherà la sua collera;
in unione con me, in amicizia
sollecito verrà, verso di me sollecito...

[I Titani] credettero che senza sforzo, a forza sa-
[rebbero i padroni...

neppure si degnarono di gettarmi uno sguardo...
Mi parve [il meglio] prender con me mia madre
e acconsentire ad allearmi con Zeus che acconsentiva.
È per i miei consigli [che egli ebbe la vittoria]...
...Dei mortali infelici, non faceva alcun conto;
anzi, desiderava cancellarne la specie
completamente, e seminarne un'altra.
E nessuno a ciò si oppose, tranne me.
Io, ho osato. Ho liberato i mortali
dalla strage che li avrebbe gettati nell'Ade.
Perciò mi piegano queste torture.
Crudele è soffrirle, sono pietose a vedersi.
Ebbero pietà dei mortali, e di accordarmi pietà,
a me, non ci si degna; ma feroce
è la misura che qui ricevo, spettacolo senza gloria per
[Zeus...

E certo, per gli amici, io son pietoso a vedersi...
Io feci cessare fra i mortali l'attesa del giorno fatale.
Coro: Che rimedio inventasti per questa malattia?
Pr.: Feci abitare in loro cieche speranze...

(Dopo una nuova evocazione delle sue sofferenze):

...e io sapevo tutte queste cose.
E consentii, consentii al mio torto, io non lo negherò.
Ai mortali portai soccorso, e trovai sofferenze...
Eppure, non credevo di pagare un tal prezzo,
e, tutto disseccato su queste rocce impervie,
avere in sorte il deserto di questo monte abbandonato...
[nato...

Vedi questo spettacolo, questo amico di Zeus,
che lo aiutò a stabilire il suo regno,
sotto quali torture mi fa piegare.

Oceano: Nulla è meglio che volere il bene altrui, al
[punto di apparire insensato.

Pr.: Sembra ch'io sia in questo errore.

Oceano: O Prometeo, la tua sventura è un insegnamento.

Pr.: Un pensiero mi morde il cuore [mento...
quando vedo come mi si è oltraggiato.

Eppure, a questi nuovi dèi, i loro privilegi
chi se non io li ha procurati?...

...Dei mortali le sventure
ascoltate, e come in loro che nulla sapevano prima,
io misi l'intelligenza e il possesso della saggezza.

Io lo dirò, non per biasimare in alcun modo gli
ma per mostrare la bontà dei miei doni: [uomini,
essi che prima, quando vedevano, vedevano vanamente
sentivano senza intendere; e simili [mente,
alle forme dei sogni, per tutta la lunga vita,
tutto mescolavano a caso...

Tutte queste invenzioni ho ritrovato, io misero,
per i mortali; e io stesso, non ho saggezza che possa
dalla tortura presente liberarmi.

Coro: Tu soffri una dolorosa umiliazione. Caduto
[dalla tua saggezza

erri, come un cattivo medico che al suo male
soccomba. Hai perduto coraggio, e non sei capace,
di trovare rimedi per guarirti... [per te,

Pr.: In una sola parola, apprendi tutto:
tutte le arti ai mortali vengono da Prometeo.

Coro: Per avere soccorso oltre misura i mortali,
non essere incurante del tuo infortunio; quanto a me
ho speranza che fuori di questi lacci, un giorno,
tu non sarai a Zeus inferiore in potenza...

Senza tremare davanti a Zeus,
seguendo il tuo volere, troppo i mortali tu veneri,

[Prometeo...

Pr.: Il donatore del fuoco ai mortali, tu lo vedi:

[Prometeo.

Io: O tu, universale soccorso apparso ai mortali,
sventurato Prometeo, per qual motivo soffri in tal
[modo?

Pr.: Ho appena terminato il lamento sulle mie pene.

Io: Concedimi allora la grazia che ti dirò.

Pr.: Dimmi quale. Ogni domanda puoi farmi...

In realtà non c'è alcun termine innanzi a me
ai miei tormenti, finché Zeus decada dal potere regale.

Io: È possibile dunque che Zeus decada?...

Pr.: Tu puoi apprenderlo come una realtà.

Io: Da chi sarà spogliato dello scettro regale?

Pr.: Da lui stesso lui stesso, pei suoi disegni vuoti
[di saggezza...

Contrarrà tali nozze che ne sarà contristato.

La sposa metterà al mondo un figlio più forte del
[padre.

Io: Non c'è nulla per lui da stornar questa sorte?

Pr.: No, nulla, se non io, sciolto dalle catene...

Sì, è un fatto, non più parole.

La terra è squassata.

Sotterranea l'eco rumoreggia in risposta
al tuono, e le strisce sfavillano
della folgore accesa; nei turbini la polvere
si avvolge; ed esse balzano, le brezze,
i venti, tutti, gli uni contro gli altri;
una guerra di venti è dichiarata.

Cielo e mare si mischiano.

È, contro di me, la tempesta di Zeus.

Conducendo il terrore, visibile s'avanza.

O madre mia, e la tua santità, o cielo
grazie al quale per tutti si volge la luce comune,
vedete quali ingiustizie io patisco? ».¹⁵

¹⁵ Vv. 89, 101, 158, 187, 219, 241, 250, 450, 505, 543, 612, 755, 760, 764, 768, 1080, 1088.

Queste parole sono le ultime della tragedia. Essa termina con la parola *πάσχω* così vicina a « passione ».

Egli ebbe pietà e non ottenne pietà. Anche Antigone dice, in Sofocle, che avendo esercitato la pietà viene trattata empicamente. I Greci furono perseguitati dal pensiero che faceva piangere un santo del medioevo, il pensiero che l'amore non è amato.

Il vocabolario di questa tragedia presenta molte stranezze, parole rare che sono senza dubbio parole a doppio senso di cui non abbiamo la chiave. La chiave doveva essere nella liturgia dei Misteri. Sulle parole *πόρος* e *μηχανή* che ritornano continuamente e devono, qui e nelle altre opere ove appaiono, alludere a questa liturgia, si veda sopra.

Allusioni probabili alla tragedia di Eschilo, o a una fonte comune, nel *Convivio* di Platone, sono state segnalate in precedenza. Prometeo è senza riparo, esposto alle intemperie; l'Amore anche. Prometeo ha catturato, cacciando, la scaturigine del fuoco; l'Amore è temibile cacciatore. Prometeo è un medico che non può trovare rimedi per se stesso; l'Amore è un medico che guarisce dal male che toglie all'uomo la felicità suprema; l'Amore è abile a trovare rimedi. Ci sono ancora altri accostamenti da fare. Ma soprattutto l'Amore non esercita né subisce costrizioni. I rapporti fra Prometeo e Zeus sono di quest'ordine, contrariamente a quel che potrebbero far credere i chiodi e le catene; sono del tipo indicato da costruzioni grammaticali come: *ἔχονθ' ἔχοντι, σπεύδων σπεύδοντι*. Platone dice, anche lui: *ἔχων ἔχοντι*.

Il carattere pitagorico del pensiero che ispira

il dramma di Eschilo è indicato da diversi segni. Quando Prometeo spiega come la sua azione educatrice ha strappato gli uomini al loro stato di incubo confuso, enumera le conoscenze che ha dato loro. Sono, nell'ordine del poeta, la costruzione delle case, la lavorazione dei mattoni e del legno, la conoscenza delle stagioni, quella degli astri, quella dei numeri, quella delle lettere, l'addomesticamento del cavallo, la navigazione a vela, la medicina, la divinazione, i sacrifici, il lavoro dei metalli, in breve tutte le arti. In questa enumerazione un po' confusa, il numero è chiamato ἐξοχὸν σοφισμάτων, la saggezza che supera tutte le altre. È un'idea specificamente pitagorica.

Sia detto per inciso, benché la Bibbia dica, credo, in qualche luogo, che fu la Saggezza a insegnare agli uomini l'aratura e tutti i mestieri, tali pensieri sono oggi completamente assenti fra noi. E tuttavia, se si considerassero tutte le tecniche come doni del Cristo, fino a che punto la vita ne sarebbe trasformata?

Quando Prometeo parla della sua futura riconciliazione con Zeus, usa la parola ἀρθμός, « unione » (v. 190), parola rarissima e che qui deve essere una specie di gioco di parole con ἀριθμός, « numero ». Quando dice ὡς ἐρρῦθμισμαι è certamente perché vuole evocare la nozione di ritmo che Eschilo, per dire: « Ecco come mi si tratta », va a cercare così bizzarramente in una parola derivata da ῥυθμός. Altrove Prometeo comincia una frase con ἄρμοι, che si traduce con « or ora »; è una parola rarissima, dativo avverbiale di una parola che vuol dire « incastro », « aggiustatura », che ha la stessa radice di « armonia ».

La cosa più importante è che Prometeo dice di

aver determinato i privilegi degli dèi, di averne segnato i limiti, δῶρισεν (v. 440). Ciò verte direttamente sulle idee pitagoriche concernenti il limite e l'illimitato, che sono il fondamento della dottrina. A questo proposito, vedere in seguito. L'accostamento non è per nulla arbitrario, poiché Platone attribuisce questa parte della dottrina a una rivelazione, precisamente, di Prometeo. Questa rivelazione è d'altronde legata a quella delle tecniche.

V. 269: πέτραις πεδαρσίοις, « su alte rocce » (da αἶρω). Questa espressione fa pensare a: « Bisogna che il Figlio dell'Uomo sia innalzato ».

V. 157: αἰθέριον χίνυγμα, « cosa sbalzata qua e là per l'aria ». Ciò significa senza dubbio esposta alle intemperie. Tuttavia l'espressione è bizzarra per un corpo inchiodato alla roccia. Essa converrebbe piuttosto a un corpo sospeso. Si potrebbe credere che qui Eschilo sovrapponga al supplizio della crocifissione quello dell'impiccagione. Per misteriose ragioni, la tradizione cristiana ha sempre fatto lo stesso per il Cristo (appeso al legno, appeso alla croce).¹⁶

Prometeo soffre perché ha troppo amato gli uomini. Soffre al posto degli uomini. La collera di Zeus contro la specie umana si è interamente trasferita su di lui, che tuttavia era ed è destinato a ritornare l'amico di Zeus.

Lui che con i suoi consigli ha procurato a Zeus il dominio, che ha distribuito agli dèi le loro parti e le loro funzioni, ciò che è proprio del signore supremo, che ci si aspetta di vedere un giorno uguale a Zeus in potenza, si è ridotto alla totale

¹⁶ In francese, *pendu* vale « appeso » e « impiccato » (N.d.T.).

impotenza; posto in un sito deserto ove nessuno può parlargli o udirlo (se di fatto nella tragedia ha degli interlocutori, è perché sono necessari al teatro); fissato da chiodi e catene in una immobilità completa, in una posizione contro natura, incapace di soddisfare a quel bisogno di nascondersi che è tanto intenso nell'umiliazione della sventura, esposto agli sguardi di chiunque abbia il capriccio di venire a godere della sua miseria. Odiato dagli dèi, abbandonato dagli uomini.

Non ha avuto paura di Zeus, e ha venerato gli uomini. A forza di volere il bene è stato insensato. (Tutte queste espressioni sono nel testo.)

I suoi doni agli uomini sono prima di tutto la salvezza, perché ha impedito che Zeus li annientasse. Non dice come; ma è per questo che soffre. Poi il fuoco, e l'intelligenza dell'ordine del mondo, del numero e delle tecniche. Ma li ha anche liberati dall'attesa della morte ponendo in loro cieche speranze. Cieche, è detto qui, come la notte della fede in san Giovanni della Croce. È la speranza dell'immortalità. Ciò avvicina Prometeo all'Osiride egizio, dio dell'immortalità.

Ma lui che ha liberato gli uomini non può liberare se stesso.

Tuttavia, per quanto impotente, egli è in un certo senso più potente di Zeus. C'è qualcosa di molto singolare a proposito di Zeus in questa tragedia. Altrove in Eschilo l'attributo essenziale di Zeus è sempre la saggezza. Solo in secondo luogo, egli è potente, giusto, buono, misericordioso. È, anzitutto, il Dio saggio. In questa tragedia manca di saggezza a tal punto che questa carenza minaccia il futuro stesso della sua regalità; è condannato a perdere il regno a causa dei suoi « disegni privi

di saggezza », e non può esserci per lui altro soccorso se non Prometeo liberato dalle catene.

Una conclusione si impone: Prometeo è la saggezza di Zeus. Quando perciò nell'*Agamennone* si vede che basta volgere il pensiero verso Zeus per ottenere la pienezza della saggezza, che Zeus ha aperto ai mortali la via della saggezza, e si avvicina questa parola a quelle con cui Prometeo dice come egli è stato l'educatore degli uomini, si deve pensare che Zeus e Prometeo sono un solo e medesimo Dio; e la frase: « Egli ha posto come legge suprema: attraverso la sofferenza la conoscenza », si deve interpretare in relazione al supplizio di Prometeo. Allo stesso modo il cristiano sa che deve passare attraverso la croce per unirsi alla saggezza divina.

Senza Prometeo, Zeus avrà un figlio più potente di lui e perderà così il suo dominio. Non grazie alla potenza ma grazie alla saggezza, Dio è signore del mondo.

L'idea di un Dio separato dalla propria saggezza è stranissima. Ma essa appare anche, sebbene meno sottolineata, nella storia del Cristo. Il Cristo accusa suo Padre di averlo abbandonato; e san Paolo dice che il Cristo è divenuto maledizione davanti a Dio, al nostro posto. Nel momento supremo della Passione, c'è un istante ove appare qualcosa che agli occhi degli uomini somiglia a una separazione, a una opposizione fra Padre e Figlio. Certo non è che un'apparenza. Ma nella tragedia di Eschilo alcune parole sparse qua e là (e che senza dubbio avrebbero assai maggior significato se conoscessimo il *Prometeo liberato*) rivelano che l'ostilità fra Prometeo e Zeus è soltanto apparente.

Si veda in seguito un tentativo di interpretazione di questa apparenza a proposito della nozione pitagorica di armonia.

Prometeo ha per madre una dea, uno dei nomi della quale è Temi, « giustizia »; un altro è Gaia, « Terra ». È la Dea madre, quella che si può riconoscere anche sotto i nomi di Iside, di Demetra, quella di cui Platone nel *Timeo* parla in termini misteriosi, chiamandola materia, madre, nutrice, porta, impronta, dicendola sempre intatta, sebbene da lei tutto germogli; quella che era adorata in molti dei luoghi ove oggi si conserva una Madonna nera.

Quanto al padre di Prometeo, Eschilo non ne parla.

Quando l'Oceano dice a Prometeo: « La tua sventura è un insegnamento », ciò sembra dapprima la piatta espressione di un pensiero di prudenza. Ma in questo verso si scopre un secondo senso se lo si accosta al detto: « Attraverso la sofferenza la conoscenza ». Infatti nulla più della croce è un insegnamento.

Tutto è libertà in questo dramma fatto di catene e di chiodi. All'inizio della lotta fra i Titani e Zeus, ciascuno dei due avversari è libero di prendere dalla sua parte la saggezza di Prometeo. Ma i Titani non la vogliono, la rifiutano. Scelgono di servirsi solo della forza. Non accordano a Prometeo nemmeno uno sguardo. Proprio questa scelta li condanna alla disfatta, poiché il destino doveva accordare la vittoria a quello dei due avversari che non avrebbe usato soltanto la forza ma anche la saggezza; e Gaia, madre di Prometeo, lo sapeva. Prometeo, quando i Titani gli hanno voltato le spalle, si volge liberamente a Zeus, che lo

accoglie liberamente e per questo consenso diviene sovrano dell'universo.

Più tardi, di nuovo liberamente – liberamente e coscientemente –, Prometeo si consegna alla sventura, per amore degli uomini miserevoli: « Io sapevo tutto questo; e consentii, consentii a essere nel torto » (ἐκὼν ἐκὼν ἡμαρτον).

Solo al momento in cui piomba la sventura non c'è più libertà ma costrizione. La sventura è non solo subita per forza, ma anche inflitta per forza. Invece di ἐκόνθ' ἐκόντι si ha qui la formula ἄκοντα σ' ἄκων (*invitum invitus*) in bocca a Efesto, signore del fuoco, figlio di Zeus e da lui incaricato del supplizio di Prometeo. « Senza il tuo consenso né il mio, ti inchioderò ». In questo momento Dio appare come sottoposto alla necessità; non solo Dio come vittima, ma anche Dio come carnefice; non solo il Dio che ha preso la forma di uno schiavo ma anche il Dio che ha serbato la forma del padrone.

Ma la riconciliazione fra Prometeo e Zeus sarà di nuovo libera da una parte e dall'altra: σπεύδων σπεύδοντι.

Notare che Efesto parla di Prometeo come di un dio di uguale origine, συγγενῆς θεός, e suo amico. Egli è il dio del fuoco che modella.

Il fuoco soprannaturale, divino, che Prometeo ha dato agli uomini, è lo stesso che, suo malgrado, lo porta al supplizio.

Il sacrificio di Prometeo non appare in alcun momento come un fatto storico, datato, verificatosi in un punto del tempo e dello spazio. Esiodo, sebbene parli a un certo punto della liberazione di Prometeo, altrove parla di Prometeo come inchiodato per sempre alla roccia.

La storia di Prometeo è come la rifrazione nell'eternità della Passione del Cristo. Prometeo è l'agnello sgozzato fin dalla creazione del mondo.

Un aneddoto storico il cui personaggio centrale è Dio non può non essere rifratto nell'eternità. Pascal parla di « Gesù in agonia fino alla fine del mondo ». San Giovanni, con l'autorità sovrana dei testi rivelati, dice che è stato sgozzato fin dalla fondazione del mondo. Poiché fra le somiglianze esistenti fra la storia di Prometeo e quella del Cristo non ce n'è alcuna di ordine aneddótico, esse non possono in alcun caso servire di argomento contro il carattere storico dei Vangeli. Di conseguenza, esse non possono che confermare e non infirmare il dogma. E allora perché si ricuserebbe di riconoscerle, quando sono di per sé evidenti?

Al di fuori del nuovo Testamento vero e proprio e della liturgia della Settimana Santa, non ci sono parole strazianti come quelle di certi passi di questa tragedia, per esprimere l'amore che Dio ci porta e la sofferenza legata a questo amore.

Non è forse una cosa estremamente forte, da poter dire a tutti gli increduli, questa: « Senza l'assillo della Passione, quella civiltà greca alla quale voi attingete tutti i vostri pensieri senza eccezione, non sarebbe mai nata »?

Ci sono argomenti d'ogni sorta contro una tale concezione della storia, ma quando vi si è entrati essa appare di una verità così palese che non si può più abbandonarla.

Un'altra concezione essenzialmente cristiana che esisteva nella tradizione greca, e che appare in Eschilo, soprattutto nella tragedia delle *Supplici*, è il pensiero che la supplica di uno sventurato viene da Dio stesso e non si può respingerla senza

offendere Dio. I Greci lo esprimevano con una espressione mirabile: « Zeus supplice ». Non Zeus protettore dei supplici, ma Zeus supplice.

Ecco alcuni versi della tragedia delle *Supplici* che contengono questa espressione:

V. 1: « Che Zeus supplice guardi con bontà... » (Ζεὺς μὲν Ἀφίκτωρ ἐπίδοι προφρόνως).

V. 192: « I rami della supplica » (ἱκτηρίας, ἀγάλματ' Αἰδοίου Δίος), immagini sacre di Zeus che ha diritto alla venerazione.

Αἰδοῖος è intraducibile. Questa parola si ricollega alla particolare specie di rispetto che si deve a uno sventurato quando si viene supplicati da lui. Anche nell'*Iliade* questa idea di rispetto è sempre unita a quella di pietà per esprimere ciò a cui hanno diritto gli sventurati. Così l'adolescente, figlio di Priamo, che cade senz'armi né armatura nelle mani di Achille: « Sono ai tuoi ginocchi, Achille; abbi riguardo di me, abbi pietà ». Non è un onore per noi che né in francese né, per quel che io so, in altre lingue moderne, esista parola per esprimere questa sfumatura.

(Notare che, oltre Zeus, le *Supplici* invocano anche, v. 214: Ἀγνόν τ' Ἀπόλλω φυγάδ' ἀπ' οὐρανοῦ θεόν: « il puro Apollo, dio esiliato dal cielo ». Apollo era stato esiliato dal cielo in seguito a una disputa con Zeus provocata dalla resurrezione di un morto; e dovette andare sulla terra e divenire servitore di un uomo.)

V. 347: Βαρὺς γε μέντοι Ζητὸς ἱκεσίου κότος: « È certo, è grave, la collera di Zeus supplice ». Non è il medesimo spirito delle parole: « Ho avuto fame e non mi avete nutrito »?

V. 360: Ἰκεσία Θέμις Διὸς Κλαρίου: « La

Giustizia supplice, figlia di Zeus distributore delle sorti » (espressione splendida!).

V. 385: μένει τοι Ζηνὸς ἱκταίου κότος
δυσπαραθέλκτους παθόντος οἴκοις:
« La collera di Zeus supplice attende
coloro che poco commuove il ge-
[mito di uno che soffre ».

V. 403: Ζεὺς ἐτερορρεπής:
« Zeus che pende dai due lati ».

V. 478: ὁμῶς δ' ἀνάγκη Ζηνὸς αἰδεῖσθαι
[κότον
ἱκτῆρος ὕψιστος γὰρ ἐν βροτοῖς
[φόβος:
« Eppure non si può non aver ri-
[guardo alla collera di Zeus
supplice, poiché questo è il supremo
[timore fra i mortali ».

Non c'è dunque sacrilegio più grande dell'insensibilità verso coloro che soffrono.

Questa « collera di Zeus supplice » ricorda le parole prodigiose dell'Apocalisse: « Essi diranno ai morti e alle rocce: Cadete su di noi e nascondeteci... lontano dalla collera dell'Agnello ».

A PROPOSITO DELLA DOTTRINA PITAGORICA.

Il pensiero pitagorico è per noi il grande mistero della civiltà greca. Lo si ritrova dappertutto. Esso imbeve quasi tutta la poesia, quasi tutta la filosofia — e soprattutto Platone, che Aristotele considerava come un puro pitagorico —, la musica, l'architettura, la scultura; tutta la scienza ne deri-

va, aritmetica, geometria, astronomia, meccanica, biologia; quella scienza che è fondamentalmente la stessa della nostra. Il pensiero politico di Platone (nella sua forma autentica, vale a dire quale è esposto nel *Politico*), ne discende. Esso abbracciava quasi tutta la vita profana. Vi era allora, fra le diverse parti della vita profana e fra l'insieme della vita profana e della vita soprannaturale, tanta unità quanta separazione vi è oggi.

Le radici del pensiero pitagorico risalgono molto lontano nel passato. Platone, esponendo nel *Filebo* la concezione che è al centro della dottrina, evoca una rivelazione antichissima, che è forse addirittura la rivelazione primitiva. Erodoto dice che i Pitagorici hanno ripreso dall'Egitto almeno una grande parte delle loro credenze. Un altro storico antico, Diodoro Siculo, credo, segnala analogie fra il pensiero pitagorico e il pensiero druidico, il quale, secondo Diogene Laerzio, era considerato da alcuni come una delle fonti della filosofia greca; e questo, sia detto per inciso, obbliga a considerare la religione druidica come di origine iberica, poiché la parte metafisica e religiosa della civiltà greca viene dai Pelasgi.

Tra parentesi: Iberi, Pelasgi – vale a dire Egeo-Cretesi – Troiani e affini, Fenici, Sumeri, Egiziani, sembrano aver formato, prima dei tempi storici, attorno al Mediterraneo, una civiltà omogenea imbevuta di una spiritualità soprannaturale e pura. La maggior parte di questi popoli sono nominati nella Bibbia fra i discendenti di Cam. Gli Elleni sono arrivati in Grecia, secondo la testimonianza degli scrittori greci, ignoranti di ogni spiritualità; forse se ne può trarre una conclusione valida per la massa degli Indo-Europei. La Bibbia

mostra che vi fu ben poca spiritualità in Israele fino all'esilio. Fra i vari popoli indo-europei, che generalmente si fanno risalire a Jafet, e quelli che la Bibbia considera come semiti, vi furono due specie. Gli uni si istruirono presso popolazioni conquistate da loro e ne assimilarono la spiritualità. Tali furono i Celti, i Greci, i Babilonesi. Gli altri restarono ostinatamente sordi. Tali furono i Romani, probabilmente gli Assiri, e gli Ebrei almeno fino all'esilio. Se si rilegge con questi pensieri l'episodio dei tre figli di Noè, viene alla mente che Noè, che era un essere puro, giusto e perfetto, ebbe una ebbrezza mistica accompagnata dalla nudità in senso mistico, ebbe una rivelazione; e Cam vi prese parte, mentre gli altri due figli rifiutarono di parteciparne. La maledizione che colpì la discendenza di Cam sarebbe allora quella che colpisce quaggiù le cose troppo pure. Gli Ebrei avrebbero combinato la storia in modo da giustificare il massacro dei Cananei. Ma Ezechiele paragona espressamente l'Egitto all'albero della vita del paradiso terrestre, e la Fenicia, almeno all'inizio della sua storia, al cherubino che è presso l'albero. Se questo modo di vedere è esatto, fluirebbe attraverso l'antichità una corrente di spiritualità perfettamente pura che andrebbe dall'Egitto preistorico al cristianesimo. Questa corrente passa attraverso il pitagorismo. (Si noti che c'è davvero una rivelazione che si riallaccia a Noè, poiché la Bibbia dice che Dio ha concluso un patto con l'umanità nella sua persona, patto di cui l'arcobaleno è il segno. Non può esservi patto fra Dio e l'uomo senza rivelazione. Deucalione, il Noè greco, è figlio di Prometeo, a cui Eschilo e Platone attribuiscono una rivelazione.)

Oggi si può scorgere qualcosa del fondo del pensiero pitagorico solo esercitando una specie di divinazione, e non si può esercitare una tale divinazione che dall'interno, cioè se si è veramente attinta vita spirituale nei testi che si studiano.

I testi fondamentali sono due o tre frammenti di Filolao, un passo del *Gorgia*, due del *Filebo* e uno dell'*Epinomis*. Vi sono anche alcune formule trasmesse da Aristotele o Diogene Laerzio. A tutto questo si deve aggiungere una formula di Anassimandro, sebbene non sia pitagorico. E bisogna aver presente allo spirito, per quanto possibile, la totalità della civiltà greca.

Ecco i testi:

«Necessariamente tutte le realtà sono limitanti o illimitate, oppure limitanti e illimitate. Solo illimitate è impossibile. Poiché dunque è manifesto che le realtà non procedono solo da ciò che limita né solo da ciò che è illimitato, evidentemente l'ordine del mondo e le cose che esso contiene sono state poste in armonia cominciando da ciò che limita e da ciò che è illimitato...

«Dall'origine non ci sarebbe nemmeno qualche cosa che sia suscettibile di essere conosciuta se tutto fosse illimitato...

«Tutto ciò che è conosciuto contiene il numero. Perché senza numero nulla può essere pensato né conosciuto...

«L'unità è il principio di ogni cosa...

«Il primo collocato, l'uno, al centro della sfera, è chiamato Estia...

«L'essenza del numero e dell'armonia non ricevono assolutamente il falso, perché esso non è

loro proprio. La menzogna e l'invidia appartengono all'essenza di ciò che è illimitato, impensabile e senza proporzione. Il falso non invia mai il suo spirito nel numero, perché gli è essenzialmente nemico e ostile. La verità appartiene alla produzione del numero, è della stessa radice. L'essenza del numero è produttrice di conoscenza, guida e maestro per chiunque è nell'imbarazzo o nell'ignoranza rispetto a qualunque cosa. Perché non ci sarebbe niente di chiaro nelle cose, né in loro stesse né nelle loro mutue relazioni, se non ci fossero il numero e la sua essenza. Ma ecco che esso, adattando attraverso tutta l'anima tutte le cose alla sensazione, le rende conoscibili e mutuamente accordate e dà loro un corpo e separa con forza ogni rapporto di cose illimitate e limitanti...

«Ed ecco che cosa sono la natura e l'armonia. Ciò che è l'essenza eterna delle cose e la natura in se stessa non può essere conosciuto che dalla divinità e non dall'uomo, eccetto questo soltanto. Nessuna delle realtà potrebbe neppure essere conosciuta da noi se non ci fosse come supporto l'essenza delle cose da cui è composto l'ordine del mondo, le une limitanti, le altre illimitate. Poiché i principi che sostengono tutto non sono né simili né della stessa radice, sarebbe impossibile che, cominciando da essi, ci fosse un ordine del mondo, se l'armonia non vi si aggiungesse in un modo qualunque. Perché le cose simili, o della stessa radice, non hanno alcun bisogno di armonia; quelle che non sono simili, né della stessa radice né dello stesso rango, è necessario che siano chiuse insieme sotto chiave da un'armonia capace di mantenerle in un ordine del mondo...

«L'armonia è l'unificazione a partire da un

miscuglio. Essa è il pensiero comune di ciò che pensa separatamente ».¹⁷

Platone ci insegna molte concezioni meravigliose che riguardano la divinità per mezzo di nozioni matematiche; e anche la saggezza pitagorica se ne serve come di un mantello per nascondere la via mistica della dottrina divina. È così di tutto lo *Hieros Logos* di Filolao nelle sue *Baccanti*, e di tutto il metodo d'insegnamento di Pitagora sulla divinità.

« Ognuno deve fuggire la licenza con la maggiore rapidità che i suoi piedi gli consentono... e non lasciar licenza ai desideri e tentare di appagarli, male senza termine, esistenza di ladro. Poiché colui che vive così non può essere in stretta amicizia, né con un altro uomo né con Dio; perché non è capace di associazione; e per chi non c'è associazione non c'è amicizia. E i saggi dicono, Callicle, che ciò che unisce il cielo e la terra, gli dèi e gli uomini, è l'associazione, l'amicizia, l'ordine, il ritegno, la giustizia; perciò si è chiamato questo universo ordine [*cosmos*], e non disordine e licenza. Ma tu, mi sembra, non applichi a ciò la tua attenzione, benché tu sia istruito. Non hai visto che l'uguaglianza geometrica, e fra gli dèi e fra gli uomini, ha un gran potere. Tu credi si debba applicarsi ad acquistare. È perché non fai attenzione alla geometria ».¹⁸

« Non esiste via più bella, né può esistere.

¹⁷ Diels cit., Filolao: 2, B. 47; 3, B. 49; 4, B. 58; 8, B. 150; 7, B. 91; 11, B. 139-160; 6, B. 62; 10, B. 61. - Cfr. Proclo, *Commento a Euclide*.

¹⁸ *Gorgia*, 507e.

Io ne sono perpetuamente innamorato, ma spesso essa mi sfugge e mi lascia abbandonato e senza saper che fare... Questo è un dono degli dèi agli uomini, almeno ciò per me è evidente; e da qualche luogo del soggiorno degli dèi esso è stato gettato da un Prometeo insieme con un fuoco luminosissimo; e gli antichi, che valevano più di noi e abitavano più vicino agli dèi, ci hanno trasmesso questa tradizione. Eccola. È che le realtà dette eterne procedono dall'uno o dal molteplice e portano radicato in sé il limite o l'indeterminazione. Noi dobbiamo dunque, poiché vi è nelle cose questo ordine eterno, cercare e porre in qualunque campo una unità. La troveremo, perché c'è. Se l'abbiamo colta, bisogna, dopo l'unità, esaminare la dualità, se vi si trovi, o altrimenti la triade, o qualsiasi altro numero. Poi si deve fare lo stesso per ognuna di queste unità subordinate. Alla fine ciò che all'origine era uno non solo appare come uno e molteplice e illimitato insieme, ma anche con un numero. Non bisogna applicare l'indeterminazione alla pluralità, fino a che non si sia perfettamente visto il numero della pluralità, il numero che è mediatore fra l'indeterminazione e la unità. Allora soltanto si deve lasciare che l'unità specifica di tutte le cose si perda nell'indeterminato. Gli dèi dunque, come dicevo, ci hanno trasmesso questo metodo per cercare, apprendere e insegnare. Gli uomini istruiti di oggi fanno l'unità a caso, e la pluralità più presto e più lentamente di come si deve, e passano immediatamente dalla unità alle cose indeterminate; ciò che è intermedio sfugge loro... A partire da ciò, si son prodotte per noi le stagioni, e tutto ciò che è bello, cominciando dalle cose indeterminate e da ciò che racchiude

il limite, per il fatto che c'è mescolanza... [Il limite è "l'essenza dell'uguale e del doppio e di tutto ciò che impedisce alle cose contrarie tra loro di divergere, ma le mette in proporzione e in accordo, imprimendovi il numero".] Io dico dunque che quando l'armonia è scomposta in noi, negli esseri viventi, la natura si scompone allo stesso tempo e appare il dolore. Quando c'è di nuovo armonia e ritorno alla natura primitiva appare la gioia, se si deve dire in poche parole, il più brevemente possibile, di cose così grandi».¹⁹

«Colui che ha appreso questa scienza [l'aritmetica] deve in seguito passare immediatamente a ciò che è chiamato, con un nome ben ridicolo, geometria. Si tratta dell'assimilazione dei numeri non naturalmente simili tra loro, assimilazione resa manifesta dalla destinazione delle figure piane. Per chiunque è capace di pensare, è manifesto che questa meraviglia l'ha creata Iddio e non gli uomini. In seguito vengono i numeri alla terza potenza, e simili secondo le proprietà dei solidi, e quelli che, non essendo simili, sono resi tali da un'arte pari a quella che fu chiamata geometria quando fu scoperta. Ciò che è soprannaturale e miracoloso per coloro che contemplano e che pensano, è che, mentre la potenza si svolge perpetuamente attorno alla duplicazione, la natura intera è caratterizzata dalla forma e dall'essenza del rapporto contrario, e ciò in ogni proporzione. Prima di tutto quella del doppio numerico, il rapporto da uno a due, trasportato proporzionalmente. Poi la proporzione che è duplicatrice secondo la potenza, e quella che è ancora raddoppiata, giun-

¹⁹ *Filebo*, 16b, 26b, 31d.

gendo fino al solido e palpabile, estendendosi da uno a otto. E nel rapporto da uno a due ci sono le medie, la media aritmetica, a eguale distanza dal più piccolo e dal più grande, la media armonica, che supera il più piccolo ed è superata dal più grande secondo lo stesso rapporto (così otto e nove tra sei e dodici); tra queste due medie, situata a eguale distanza dalle due, si trova la relazione di cui parlo, grazie alla quale gli uomini hanno avuto parte all'uso dell'accordo delle voci e della proporzione in vista dell'apprendimento del ritmo e dell'armonia, e che è un dono del coro beato delle Muse». ²⁰

« Finché due non sono che due, l'accordo senza un terzo non può essere bello. Bisogna che si attui tra loro, nel mezzo, un rapporto che li conduca all'unione. Il più bello dei rapporti è quello che rende perfettamente un se stesso e i termini legati. La proporzione geometrica è per essenza la più bella per un tale compimento. Perché quando di tre numeri o di tre masse o di qualche altra quantità, il mediatore sta all'ultimo come il primo sta a lui, e reciprocamente l'ultimo al mediatore come il mediatore al primo, allora il mediatore diviene primo e ultimo; d'altra parte l'ultimo e il primo divengono tutt'e due mediatori; così è necessario che tutti pervengano a essere identici; identificati mutuamente, saranno uno ». ²¹

[« Padre santo, custodiscili nel tuo nome, coloro che mi hai dato, affinché essi siano uno come noi..., affinché tutti siano uno come tu, Padre, in me e io in te; affinché essi pure siano in noi...

²⁰ *Epinomis*, 990d.

²¹ *Timeo*, 31c.

E la gloria che tu mi hai dato, io l'ho data a loro, affinché siano uno come noi siamo uno. *Che io sia in loro, e tu in me, affinché siano resi perfetti nell'unità...* Come tu mi hai inviato nel mondo, io pure li ho inviati nel mondo...

«Io sono il buon pastore e conosco i miei e i miei conoscono me come il Padre mi conosce e io conosco il Padre...

«Come il Padre mi ha amato, così io vi ho amato. Dimorate nel mio amore. Se osservate i miei comandamenti, dimorerete nel mio amore, così come io ho osservato i comandamenti di mio Padre e dimoro nel suo amore».]²²

«L'Amore... è un grande *daimon*, e ciò che è *daimon* è mediatore fra Dio e l'uomo... Essendo a mezzo fra l'uno e l'altro, esso colma la distanza in modo che il tutto sia riallacciato a se stesso...

«...affinché egli veda la bellezza delle scienze... volgendosi verso il vasto mare del bello».]²³

Frammento di Anassimandro: «Tale è il punto di partenza della nascita per le cose, e il termine della loro distruzione, che si produce conformemente alla necessità; poiché esse subiscono un castigo e un'espiazione l'una da parte dell'altra, causa la loro ingiustizia, secondo l'ordine del tempo».

Gli antichi storici della filosofia ci hanno trasmesso alcune formule pitagoriche, alcune chiare e meravigliose, come questa che concerne forse la

²² Vangelo di Giovanni, 17, 11, 18; 10, 14; 15, 9.

²³ *Convivio*, 202d, 210d.

morte carnale, senza dubbio il distacco: μηδ' ἀποδημοῦντα ἐπιστρέφειν: « Colui che lascia il paese non si volga indietro » (cfr. Lc. 9, 62: « Chiunque pone mano all'aratro e si volge indietro non sarà ammesso al regno di Dio »). E ancora: « Entrando in un tempio, adorare, non parlare né occuparsi di niente di temporale ». « Colui che segue la divinità è anzitutto padrone della sua lingua » (cfr. epistola di san Giacomo). « Non guardarsi in uno specchio accanto a una lampada », ciò che vuol dire forse non pensare a sé quando si pensa a Dio. « Non mancare di fede per alcuna meraviglia concernente gli dèi e i dogmi divini ». « Non rodarsi il cuore ». « La cosa più giusta è il sacrificio; la più saggia, il numero ». Questo dà un suono singolare: « Non spezzare il pane, perché non è profittevole per il giudizio dell'altro mondo ».

Certe formule sono molto oscure, come questa che Aristotele cita con disdegno: ἡ δικαιοσύνη ἀριθμὸς ἰσάκεις ἴσος: « La giustizia è un numero alla seconda potenza ». O questa citata da Diogene Laerzio: φιλίαν ἐναρμόνιον ἰσότητα: « L'amicizia è un'eguaglianza fatta d'armonia ».

Queste due formule e molte altre citate sopra hanno per chiave le nozioni di media proporzionale e di mediazione nel senso teologico, la prima essendo immagine della seconda.

Si sa che per i Pitagorici l'uno è simbolo di Dio. Varie testimonianze, fra cui quella di Aristotele, lo affermano di Platone. Anche Eraclito, molto vicino ai Pitagorici per molti lati – contrariamente all'opinione comune –, diceva: « L'Uno, quest'unico saggio, vuole e non vuole esser chiamato Zeus ».

Secondo i Pitagorici, ogni cosa creata ha un numero quale simbolo. Poco importa qui come essi concepivano questo numero e il rapporto tra il numero e la cosa.

Fra i numeri, certuni hanno con l'unità un rapporto particolare. Si tratta dei numeri che sono seconde potenze o quadrati. Grazie a una mediazione, c'è tra essi e l'unità un'eguaglianza di rapporti:

$$\frac{1}{3} = \frac{3}{9}$$

Quando il Figlio di Dio è in una creatura ragionevole come il Padre è nel Figlio, questa creatura è perfettamente giusta. Platone dice nel *Teeteto* che la giustizia è l'assimilazione a Dio. Similitudine, in senso geometrico, vuol dire proporzione. La formula così misteriosa dei Pitagorici e quella di Platone, che sembra chiara, hanno lo stesso senso. È giusto chiunque diventi al Figlio di Dio quale il Figlio è a suo Padre. Senza dubbio questa identità di rapporti non è possibile alla lettera. Eppure la perfezione proposta all'uomo dev'essere qualcosa di simile, poiché in molte formule di san Giovanni sono usate le stesse parole per designare il rapporto dei discepoli con il Cristo e del Cristo con suo Padre. L'allusione alla formula matematica della proporzione è evidente.

Il passo del *Timeo* sulla proporzione si potrebbe a rigore interpretare come applicato unicamente alla matematica, se non ci fossero varie indicazioni precise in senso contrario. Prima di tutto nel passo stesso. «Il più bello dei rapporti è quello che rende al più alto grado legati un se stes-

so e i termini ». Questa condizione è veramente realizzata soltanto quando non solo il primo termine, ma anche il legame in se stesso, è uno, vale a dire Dio. Questa interpretazione, è vero, non si impone. Ma Platone nel *Convivio* usa la stessa parola « legame » per definire la funzione mediatrice dell'amore fra la divinità e l'uomo. Poi le parole di Proclo sono chiare: « Platone ci insegna molte dottrine meravigliose concernenti la divinità per mezzo di nozioni matematiche ».

Più chiara ancora è questa frase di Filolao (oltre quelle citate sopra, 11, B. 139-160): ἰδοὺς δὲ καὶ οὐ μόνον ἐν τοῖς δαιμονίοις καὶ θείοις πράγμασι τὰν τῷ ἀριθμῷ φύσιν καὶ δυνάμιν ἰσχύουσιν, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἀνθρωπικοῖς ἔργοις καὶ λόγοις πάντα καὶ κατὰ τὰς δημιουργίας τὰς τεχνικάς πάσας καὶ κατὰ τὰν μουσικὰν: « Si può vedere quale potenza hanno l'essenza e la virtù del numero, non soltanto nelle cose religiose e divine, ma anche ovunque negli atti e ragionamenti umani e in tutte le operazioni delle diverse tecniche e nella musica » (δαιμονίοις καὶ θείοις πράγμασι, « le cose religiose e divine », vale a dire, se ci si riferisce al *Convivio*, ciò che concerne Dio come tale e come Mediatore).

Sono parole precise. È come se Filolao dicesse: Sbaglierebbe chi credesse che la matematica si applichi solo alla teologia. Essa si applica anche, per soprappiù, per effetto di una coincidenza meravigliosa, alle cose umane, alla musica, alle tecniche.

Se il passo del *Timeo* sulla proporzione ha, oltre il suo senso visibile, un senso teologico, questo senso non può essere che quello delle parole

del Cristo citate da san Giovanni, che gli somigliano tanto.

L'allusione è evidente. Come il Cristo si è riconosciuto come l'uomo dei dolori di Isaia e il Messia di tutti i profeti di Israele, egli si è riconosciuto anche come quella media proporzionale alla quale i Greci avevano pensato tanto intensamente per secoli.

Se si considerano i numeri interi, se ne vedono due specie: da un lato quelli che sono legati all'unità da una media proporzionale, 4, 9, 16, e dall'altro lato tutti gli altri. Se i primi sono un'immagine della perfetta giustizia, come dicevano i Pitagorici, noi somigliamo agli altri, noi che siamo nel peccato.

È forse a forza di cercare intensamente una mediazione per questi numeri miserabili che i Greci hanno scoperto la geometria? Una tale origine della geometria si accorderebbe bene alle parole di Filolao, citate sopra, e anche a quelle dell'*Epinomis*, opera che si sente tutta imbevuta dell'insegnamento orale di Platone: « ciò che si chiama ridicolmente geometria, e che è l'assimilazione dei numeri non naturalmente simili fra loro, assimilazione resa manifesta dalla destinazione delle figure piane; meraviglia che viene da Dio e non dagli uomini, come è manifesto per chiunque è capace di pensare ».

Queste righe definiscono la geometria come la scienza di ciò che si chiama oggi il numero reale, di cui è un esempio la radice quadrata di due e di ogni altro numero non quadrato. Esse definiscono la geometria esattamente come la scienza delle radici quadrate irrazionali.

La nozione di triangoli simili, attribuita a Ta-

lete, si riferisce alla proporzione ma non alla mediazione. Essa implica una proporzione di quattro termini: $\frac{a}{b} = \frac{c}{d}$. Non si può, per mancanza di documenti, né ammettere né rifiutare la possibilità che Talete, studiandola, si proponesse di facilitare lo studio della mediazione (vale a dire la proporzione a tre termini: $\frac{a}{b} = \frac{b}{c}$).

È certo in compenso che se, possedendo solo la conoscenza delle condizioni di similitudine dei triangoli, si pone il problema: « Trovare la media proporzionale fra due segmenti », procedimenti di pensiero rigorosamente coordinati possono condurre a trasformare l'enunciato del problema in questo: « Costruire un triangolo rettangolo, date l'ipotenusa e l'altezza ».

L'iscrizione del triangolo rettangolo nel cerchio, che fornisce la soluzione di questo secondo problema, è il teorema per il quale si dice che Pitagora offrì un sacrificio.

In ogni caso, che la geometria sia stata o no fin dalla sua prima origine una ricerca della mediazione, essa offriva questo miracolo della mediazione per i numeri che ne erano privi per natura. Questo miracolo, si dice, fu a lungo uno dei grandi segreti pitagorici. O più esattamente il loro segreto fu l'incommensurabilità dei termini di una tale proporzione. Si è creduto a torto che essi mantenessero segreto questo miracolo perché esso smentiva il loro sistema; una tale bassezza non sarebbe stata degna di loro.

Per essi le parole ἀριθμός e λόγος erano sinonimi. Essi chiamavano i rapporti incommensurabili ἄλογοι. Per legare all'unità i numeri che non sono

dei quadrati, occorre una mediazione che viene dal di fuori, da un campo estraneo al numero, e che non può adempiere questa funzione se non a prezzo di una contraddizione. Questa mediazione fra l'unità e il numero è in apparenza qualcosa di inferiore al numero, qualcosa di indeterminato. Un *logos alogos* è uno scandalo, una assurdità, una cosa contro natura.

I Greci provavano una meraviglia supplementare, come rivela l'*Epinomis*, nel trovare nella natura sensibile questa mediazione come un segno, un sigillo della verità suprema. Per esempio nella musica. La scala non contiene la media geometrica come nota, ma è disposta simmetricamente attorno ad essa; c'è la stessa media geometrica tra una nota e la sua ottava e tra la quarta e la quinta. Lo si vede subito attraverso le cifre 6, 8, 9, 12, perché $\sqrt{6 \times 12} = \sqrt{8 \times 9}$. La quarta e la quinta sono esse stesse due specie di medie fra le note all'ottava (perché $\frac{8-6}{6} = \frac{12-8}{12}$, e $12-9 = 9-6$). Tale è secondo l'*Epinomis* il principio dell'armonia musicale. Nel *Convivio* è detto che l'armonia è un'identità di rapporti, *homologia*, termine che nel senso più rigoroso deve designare la proporzione.

Tutta la scienza greca in tutti i suoi rami non è che ricerca di proporzioni sia a tre, sia a quattro termini. È così che i Greci inventarono la nozione di funzione, che è semplicemente la nozione di due quantità che variano proporzionalmente senza cessare di esser legate da un rapporto fisso. La prima e più brillante applicazione di questa nozione allo studio della natura è la teoria dei corpi gal-

leggianti di Archimede, teoria puramente geometrica. Ciò che noi nella nostra concezione scientifica del mondo chiamiamo una legge non è altro che l'applicazione alla natura della nozione di funzione.

L'anima della nostra scienza è la dimostrazione. Il metodo sperimentale non differisce dall'empirismo più grossolano se non per la parte che vi sostiene la deduzione. Secondo i documenti attualmente in nostro possesso, sembra che i Greci abbiano per primi trasportato la dimostrazione fuori del campo del numero intero con l'invenzione della geometria e la sua applicazione allo studio della natura.

È meraviglioso, è inesprimibilmente inebriante pensare che fu l'amore e il desiderio del Cristo a far zampillare in Grecia l'invenzione della dimostrazione. Fintanto che i rapporti di linee e di superfici erano studiati soltanto in vista di un'applicazione tecnica, non avevano bisogno di essere sicuri, potevano essere approssimativi.

I Greci avevano un tal bisogno di certezza riguardo alle verità divine che anche nella semplice immagine di quelle verità occorreva loro la massima certezza. Può darsi che fin dal principio dei tempi gli uomini abbiano considerato i numeri interi come atti a fornire immagini delle verità divine, grazie alla precisione perfetta, alla certezza e al tempo stesso al mistero contenuto nei loro rapporti. Ma questa evidenza dei rapporti tra numeri interi è ancora prossima alla sensibilità.

I Greci scoprirono un'evidenza di un livello ben più elevato grazie alla ricerca di proporzioni non numeriche altrettanto esatte quanto quelle in cui tutti i termini sono numeri interi. Essi trova-

rono così un'immagine ancor più conveniente delle verità divine.

Che il loro attaccamento alla geometria fosse di natura religiosa è evidente, non solo dai testi che ne testimoniano, ma ancora per il fatto assai misterioso che fino a Diofanto, autore della decadenza, non ebbero algebra. I Babilonesi, nel duemila circa avanti Cristo, avevano un'algebra con equazioni a coefficienti numerici di secondo e anche di terzo e quarto grado. Non si può dubitare che i Greci abbiano conosciuto questa algebra. Non ne vollero sapere. Le loro conoscenze algebriche, che erano molto avanzate, sono tutte contenute nella loro geometria.

D'altra parte, non erano i risultati che importavano loro, la quantità o l'importanza dei teoremi scoperti, ma solo il rigore delle dimostrazioni. Chi non aveva questo stato d'animo era disprezzato.

La nozione di numero reale, fornita dalla mediazione tra un numero qualsiasi e l'unità, era materia di dimostrazioni altrettanto rigorose, altrettanto evidenti quanto quelle dell'aritmetica, e allo stesso tempo incomprensibili per l'immaginazione. Questa nozione obbliga l'intelligenza a cogliere con certezza dei rapporti che essa è incapace di rappresentarsi. È questa un'introduzione mirabile ai misteri della fede.

Per questa via si può concepire un ordine di certezza, a partire da pensieri incerti e facilmente afferrabili che concernono il mondo sensibile, fino ai pensieri del tutto certi e del tutto inafferrabili che riguardano Dio.

La matematica è due volte una mediazione tra le une e le altre. Essa ha il grado intermedio di

certezza, il grado intermedio di inconcepibilità. Essa contiene la sintesi della necessità che governa le cose sensibili e le immagini delle verità divine. Infine essa ha per centro la nozione stessa di mediazione.

Si comprende facilmente che i Greci, quando ebbero intravisto questa poesia, ne siano stati inebriati: avevano il diritto di vedervi una rivelazione.

Oggi noi non possiamo più concepire ciò, perché abbiamo perduto l'idea che la certezza assoluta conviene solo alle cose divine. Noi vogliamo la certezza per le cose materiali. Per le cose che riguardano Dio ci bastano le credenze. È vero che la semplice credenza arriva benissimo ad aver la forza della certezza, quando è portata al calor bianco dal fuoco dei sentimenti collettivi; ma essa non resta per questo meno credenza. La sua forza è menzognera.

La nostra intelligenza è divenuta così grossolana che non concepiamo nemmeno più che ci possa essere una certezza autentica, rigorosa, concernente misteri incomprensibili. Ci sarebbe da fare su questo punto un uso infinitamente prezioso della matematica. Essa è insostituibile a questo riguardo.

L'esigenza di rigore perfetto che abitava i geometri greci è scomparsa con loro, e da cinquant'anni soltanto i matematici vi tornano. Per essi, oggi ancora, non è che un ideale analogo a quello dell'arte per l'arte nei poeti parnassiani. Ma è una delle falle attraverso le quali il vero cristianesimo può di nuovo filtrare nel mondo moderno. La esigenza del rigore non è qualcosa di materiale. Quando questa esigenza è assoluta, è troppo evi-

dentemente sproporzionata, nella matematica, al suo oggetto, vale a dire semplici rapporti di quantità, e alle sue condizioni, vale a dire un'assiomatica che riconduce tutti i teoremi a pochi assiomi scelti arbitrariamente. Nella matematica questa esigenza si distrugge da sé. Essa dovrà apparirvi un giorno come un'esigenza che si esercita a vuoto. Quel giorno, essa sarà vicina all'esaudimento. Il bisogno di certezza incontrerà il suo vero oggetto.

La misericordia di Dio impedisce alla matematica di affondare nella semplice tecnica. Perché là dove si coltiva la matematica solo sul piano tecnico, non si riesce neppure sul piano tecnico; ne è stata fatta l'esperienza in Russia. Le applicazioni tecniche sono, in rapporto alla scienza pura, nel numero di quelle cose che si ottengono soltanto per soprappiù e che non si trovano mai se si cercano direttamente. Questa disposizione provvidenziale ha fatto sussistere, nel cuore della nostra civiltà così bassamente materiale, un nocciolo di scienza teorica, rigorosa e pura. Questo nocciolo è uno dei fori per i quali possono penetrare il soffio e la luce di Dio. Un altro foro è la ricerca della bellezza nell'arte. Un terzo foro è la sventura. Bisogna entrare per questi fori, non attraverso gli spazi pieni.

La formula: « L'amicizia è un'eguaglianza fatta di armonia » (*φιλίαν εἶναι ἑναρμόνιον ἰσότητα*), è colma di meravigliosi significati, riguardo a Dio, riguardo all'unione di Dio e dell'uomo e riguardo agli uomini, a condizione che si tenga conto del senso pitagorico della parola « armonia ». L'armonia è proporzione. È anche l'unione dei contrari.

Per applicare questa formula a Dio, bisogna accostarla a una definizione dell'armonia a prima

vista stranissima: « il pensiero comune dei pensanti separati » (δίχα φρονεόντων συμφρόνησις).

Pensatori separati che pensano insieme: una sola cosa realizza ciò con pieno rigore, ed è la Trinità.

La formula di Aristotele: « Il pensiero è il pensiero del pensiero », non contiene la Trinità, perché il sostantivo può esser preso ugualmente in senso attivo e passivo. La formula di Filolao la contiene perché il verbo è all'attivo.

La mediazione di questa formula indica nel modo migliore come render conto all'intelligenza del dogma della Trinità.

Se si pensa Dio come Uno soltanto, lo si pensa o come una cosa, e allora non è atto, o come un soggetto, e allora per essere atto ha bisogno di un oggetto, di modo che la creazione sarebbe necessità e non amore. Dio non sarebbe esclusivamente amore e bene.

Noi, esseri umani, essendo soggetti che sono tali solo per il contatto perpetuo con un oggetto, non possiamo concepire Dio come perfetto se non lo concepiamo come soggetto e oggetto al tempo stesso.

Ma Dio è essenzialmente soggetto, pensante e non pensato. Il suo nome è « Io sono ». È il suo nome in quanto soggetto è anche il suo nome in quanto oggetto, è anche il suo nome in quanto contatto del soggetto e dell'oggetto.

Ogni pensiero umano implica tre termini, un soggetto che pensa e che è una persona, un oggetto pensato, e il pensiero in se stesso, che è il contatto dei due. La formula di Aristotele: « Il pensiero è il pensiero del pensiero », designa questi tre ter-

mini, a condizione che si prenda la parola « pensiero » ogni volta in un senso diverso.

Per rappresentarci Dio come un pensiero pensante e non come una cosa, noi dobbiamo rappresentarci questi tre termini nel pensiero divino, ma la dignità divina esige che questi tre termini siano ciascuno una Persona, sebbene vi sia un Dio solo. La dignità divina impedisce che la parola « pensiero », quando si tratta di Dio, sia mai presa al passivo; il verbo « pensare » in relazione a Dio non può esser preso che all'attivo. Ciò che Dio pensa è ancora un essere che pensa. È per questo che si dice che è il Figlio, o l'Immagine, o la Saggezza di Dio.

Tale è il pensiero perfetto, tale che noi uomini possiamo coglierne il carattere inconcepibile. Ogni altra rappresentazione che possiamo farcene è più facile da immaginare, ma è infinitamente lontana dalla perfezione. Per questo l'intelligenza può aderire pienamente e senza alcuna incertezza al dogma della Trinità, sebbene non possa comprenderlo.

Se si interpreta la definizione dell'amicizia come una eguaglianza perfetta di armonia per mezzo della definizione dell'armonia come il pensiero comune dei pensanti separati, proprio la Trinità è l'amicizia per eccellenza. L'eguaglianza è l'eguaglianza tra uno e diversi, tra uno e due; i contrari la cui armonia costituisce l'unità sono l'unità e la pluralità, che sono la prima coppia di contrari. Per questo Filolao parla da un lato dell'uno come prima origine, dall'altro dell'unità come primo composto. Questa, egli la chiama Estia, il focolare centrale, il fuoco centrale; e il fuoco corrisponde sempre allo Spirito Santo. La formula: « L'amicizia è un'eguaglianza fatta d'armonia », racchiude

d'altronde le due relazioni indicate da sant'Agostino nella Trinità, eguaglianza e connessione. La Trinità è la suprema armonia e la suprema amicizia.

L'armonia è l'unità dei contrari. La prima coppia di contrari è uno e due, unità e pluralità, e costituisce la Trinità. (Anche Platone aveva senza dubbio nel pensiero la Trinità come armonia prima, quando chiamava i termini della prima coppia di contrari « lo Stesso » e « l'Altro », nel *Timeo*.) La seconda coppia di contrari è l'opposizione tra creatore e creatura. Nel linguaggio pitagorico, questa opposizione si esprime come correlazione tra ciò che limita e ciò che è illimitato, vale a dire ciò che riceve la sua limitazione dal di fuori. Il principio di ogni limitazione è Dio. La creazione è materia messa in ordine da Dio, e questa azione ordinatrice di Dio consiste nell'imporre dei limiti. Proprio questa è anche la concezione del Genesi. Questi limiti sono o quantità o qualche cosa di analogo alla quantità. Così, prendendo la parola nel suo senso più ampio, si può dire che il limite è numero. Di qui la formula di Platone: « Il numero è mediatore tra l'uno e l'illimitato ». L'Uno supremo è Dio ed è lui a limitare.

Nel *Filebo* Platone indica le due prime coppie di contrari nel loro ordine e segna la gerarchia che le separa quando scrive: « La realtà detta eterna procede dall'uno e dal diverso e porta radicati in sé il limite e l'illimitato ». « Il limite e l'illimitato » è la creazione, la cui radice è in Dio. L'uno e il molteplice è la Trinità, origine prima. Il numero appare nella Trinità come il secondo termine dell'opposizione e, se lo si identifica con il limite, appare nel principio della creazione come

il primo termine. È dunque necessariamente qualcosa come una media proporzionale. Non bisogna dimenticare che in greco *arithmos* e *logos* sono esattamente sinonimi. La concezione esposta da Platone all'inizio del *Filebo*, concezione di una profondità e di una fecondità meravigliose, è che ogni studio e ogni tecnica, per esempio lo studio del linguaggio, dell'alfabeto, della musica, e così via, devono riprodurre al loro livello l'ordine di quella gerarchia primordiale, vale a dire unità, numero nel senso più ampio e illimitato. Così l'intelligenza è un'immagine della fede.

Poiché vi è in Dio in quanto creatore una seconda coppia di contrari, vi è in Dio anche un'armonia e un'amicizia che non è definita dal solo dogma della Trinità. Bisogna che in Dio vi sia anche unità fra il principio creatore e ordinatore di limitazione e la materia inerte che è indeterminazione. Per questo bisogna che non solo il principio di limitazione ma anche la materia inerte e l'unione tra i due siano Persone divine, poiché non può esservi in Dio relazione i cui termini non siano Persone così come il rapporto che li lega. Ma la materia inerte non pensa; essa non può essere una persona.

Le difficoltà insolubili sono risolte con il passaggio al limite. Vi è un'intersezione tra una persona e la materia inerte; questa intersezione è un essere umano nel momento dell'agonia, quando le circostanze che precedono l'agonia sono state brutali al punto di farne una cosa. È uno schiavo agonizzante, un po' di carne miserabile inchiodata su una croce.

Se questo schiavo è Dio, se egli è la seconda Persona della Trinità, se è unito alla Prima per

mezzo del legame divino che è la terza Persona, si ha la perfezione dell'armonia quale la concepivano i Pitagorici, l'armonia in cui si trova tra i contrari il massimo di distanza e il massimo di unità. « Il pensiero comune dei pensanti separati ». Non può esservi pensiero più uno del pensiero del Dio unico. Non possono esistere esseri pensanti più separati che il Padre e il Figlio nel momento in cui il Figlio getta il grido eterno: « Mio Dio, perché mi hai abbandonato? ». Quel momento è la perfezione incomprensibile dell'amore. È l'amore che trascende ogni conoscenza.

La prova ontologica, la prova per mezzo della perfezione (che d'altronde non è una prova per l'intelligenza come tale, ma soltanto per l'intelligenza animata dall'amore) non pone soltanto la realtà di Dio, ma anche i dogmi della Trinità, della Incarnazione e della Passione. Questo non significa, beninteso, che questi dogmi possano essere stati trovati dalla ragione umana senza rivelazione; ma una volta apparsi, essi si impongono all'intelligenza con certezza, se solo essa è illuminata dall'amore, di modo che non possa rifiutarsi di aderirvi, sebbene essi siano fuori del suo dominio ed essa non abbia qualità per affermarli o negarli. Dio non è perfetto che come Trinità, e l'amore che costituisce la Trinità trova la sua perfezione soltanto nella croce.

Dio ha voluto dare a suo Figlio molti fratelli. La definizione pitagorica dell'amicizia si applica meravigliosamente alla nostra amicizia con Dio e alle amicizie fra uomini.

« L'amicizia è un'eguaglianza fatta di armonia ». Se si prende « armonia » nel senso di media geometrica, se si concepisce che la sola media-

zione fra Dio e l'uomo è un essere al tempo stesso Dio e uomo, si passa direttamente da questa formula pitagorica alle meravigliose formule del Vangelo di san Giovanni. Mediante l'assimilazione con il Cristo, che è una cosa sola con Dio, l'essere umano, che giace nel più profondo della sua miseria, raggiunge una specie di eguaglianza con Dio, una eguaglianza che è amore. San Giovanni della Croce, parlando del matrimonio spirituale con l'autorità dell'esperienza, ripete continuamente che nella unione suprema Dio vuole per amore stabilire tra sé e l'anima una specie di eguaglianza. Anche sant'Agostino dice: « Dio si è fatto uomo perché l'uomo sia fatto dio ». L'armonia è il principio di questa specie di eguaglianza, l'armonia, vale a dire il rapporto fra i contrari, la media proporzionale, il Cristo. Non direttamente tra Dio e l'uomo vi è qualcosa di analogo a un rapporto di eguaglianza, ma fra due rapporti.

Quando Platone, nel *Gorgia*, parla di eguaglianza geometrica, questa espressione è senza dubbio esattamente equivalente a quella di « eguaglianza armonica » usata da Pitagora. L'uno e l'altro termine costituiscono senza dubbio espressioni tecniche il cui senso era rigorosamente definito, vale a dire l'eguaglianza fra due rapporti aventi un termine comune, del tipo $\frac{a}{b} = \frac{b}{c}$. Perché l'aggettivo « geometrico » in termini quali media geometrica, progressione geometrica, indica la proporzione. Le frasi di san Giovanni citate sopra hanno questo aspetto di formula algebrica in maniera così netta, così insistente, che manifestamente ciò è voluto, vi è in ciò un'allusione. Platone poteva, certo, dire legittimamente: « L'eguaglianza geometri-

ca ha un gran potere e sugli dèi e sugli uomini ». Secondo la definizione dell'amicizia, l'altra espressione dello stesso passo: « L'amicizia unisce il cielo e la terra, gli dèi e gli uomini », ha esattamente lo stesso senso. Scrivendo sulla porta della sua scuola: « Non si entra qui se non si è geometri », Platone affermava senza dubbio sotto forma di enigma, e per così dire di *calembour*, la verità che Cristo esprimeva con le parole: « Nessuno va al Padre se non per me ». L'altra formula di Platone: « Dio è un perpetuo geometra », è senza dubbio a doppio senso e si riferisce insieme all'ordine del mondo e alla funzione mediatrice del Verbo. Insomma, l'apparizione della geometria in Grecia è la più sfolgorante tra tutte le profezie che hanno annunciato il Cristo. Si può comprendere così che, per effetto dell'infedeltà, la scienza sia divenuta in parte un principio di male, così come il diavolo entrò in Giuda quando egli ebbe ricevuto del pane dalla mano del Cristo. Le cose indifferenti restano sempre indifferenti; sono le cose divine a prendere, causa il rifiuto dell'amore, un'efficacia diabolica. Nell'influsso della scienza sulla vita spirituale, dopo il Rinascimento, sembra vi sia qualcosa di diabolico. Sarebbe vano volervi rimediare mantenendo la scienza nel dominio della semplice natura. È falso che essa appartenga tutta intera a questo dominio. Essa vi appartiene soltanto per i suoi risultati e per le sue applicazioni pratiche, ma non per la sua ispirazione; perché nella scienza come nell'arte ogni novità vera è opera del genio; e il vero genio è soprannaturale, contrariamente al talento. Essa non appartiene al dominio della natura nemmeno per la sua azione sulle anime, perché conferma nella fede o ne distoglie;

non può essere indifferente. Se ridivenisse fedele alla sua origine e al suo destino, il rigore dimostrativo starebbe alla carità nella matematica come la tecnica musicale sta alla carità nelle melodie gregoriane. Vi è un più alto grado di tecnica musicale nel canto gregoriano che negli stessi Bach e Mozart; il canto gregoriano è allo stesso tempo pura tecnica e puro amore, come d'altronde tutta la grande arte. Deve essere esattamente lo stesso per la scienza, che, come l'arte, non è altro che un riflesso della bellezza del mondo. Era così in Grecia. Il rigore dimostrativo è la materia dell'arte geometrica, come la pietra è la materia della scultura.

La definizione pitagorica dell'amicizia, applicata a Dio e all'uomo, fa apparire la mediazione come essenzialmente amore e l'amore come essenzialmente mediatore. Questo esprime anche Platone nel *Convivio*.

La stessa definizione si applica all'amicizia tra uomini, sebbene qui vi sia maggiore difficoltà, poiché Filolao ha detto: « Le cose della stessa specie, dello stesso rango e della stessa radice non hanno bisogno d'armonia ». È significativo che i Pitagorici abbiano scelto una definizione dell'amicizia che non si applica ai rapporti tra uomini se non in ultimo luogo. L'amicizia è prima di tutto amicizia in Dio tra le Persone divine. Poi è amicizia tra Dio e l'uomo. Da ultimo soltanto è amicizia fra due o più uomini. Questa gerarchia non impedisce che l'amicizia umana sia esistita fra i Pitagorici nella sua perfezione, poiché si trova tra essi la coppia di amici più celebre, Damone e Finzia. Aristotele si ispirava senza dubbio alla tradizione pitagorica quando poneva l'amicizia nel numero del-

le virtù. Se Giamblico non ha esagerato troppo, i Pitagorici riconoscevano e applicavano tra loro in grado ammirevole un comandamento simile all'ultimo che il Cristo lasciò ai suoi discepoli: « Amatevi l'un l'altro ».

La definizione pitagorica si applica agli uomini perché, sebbene essi siano di fatto della stessa specie, della stessa radice e dello stesso rango, essi non sono tali nel loro pensiero. Per ogni uomo lui stesso è io, e gli altri sono gli altri. Io, vale a dire il centro del mondo; questa posizione centrale è figurata nello spazio con la prospettiva. Gli altri, vale a dire particelle dell'universo, più o meno considerevoli secondo che siano più o meno vicine all'io, la maggior parte praticamente nulle. Può accadere che un uomo trasporti la posizione centrale fuori di sé, in un altro essere umano, conosciuto o no personalmente da lui, nel quale mette il suo tesoro e il suo cuore. Lui stesso diviene allora una semplice particella dell'universo, talora abbastanza considerevole, talora infinitamente piccola. La paura estrema può produrre questo effetto, così come una certa specie d'amore. Nei due casi, quando per un essere umano il centro del mondo si trova in un altro, questo passaggio è sempre l'effetto di un rapporto di forze meccaniche che sottomette brutalmente il primo al secondo. L'effetto si produce se il rapporto delle forze è tale che ogni pensiero di avvenire nel primo, si tratti di speranza o di timore, passa obbligatoriamente attraverso il secondo. Vi è identità essenziale quanto al carattere brutale e meccanico della subordinazione, nelle relazioni, in apparenza così differenti, che legano uno schiavo a un padrone, un indigente a un benefattore, un veterano a Na-

poleone, un certo tipo di innamorato, di innamorata, di padre, di madre, di sorella, di amico e così via, all'oggetto della loro attenzione. Una relazione di questa specie può legare due esseri umani per breve tempo, un mese, un giorno, qualche minuto.

Eccetto il caso in cui un essere umano è brutalmente sottomesso a un altro che gli toglie per un certo tempo il potere di pensare in prima persona, ciascuno dispone degli altri come si dispone di cose inerti, sia di fatto, se ne ha il potere, sia nel pensiero. Tuttavia, c'è ancora un'altra eccezione: è quando due esseri umani si incontrano in circostanze tali che nessuno dei due sia sottomesso all'altro da nessuna forma di forza e che ognuno abbia in egual grado bisogno del consenso dell'altro. Ciascuno allora, senza cessare di pensare in prima persona, comprende realmente che anche l'altro pensa in prima persona. Allora la giustizia si attua come un fenomeno naturale. Lo sforzo del legislatore deve tendere a rendere queste occasioni numerose quanto è possibile. Ma la giustizia che si attua in tal modo non costituisce un'armonia, ed è una giustizia senza amicizia. Una formula che Tucidide pone sulla bocca di alcuni Ateniesi definisce perfettamente i rapporti naturali tra gli esseri umani: « Lo spirito umano essendo fatto com'è [fatto], ciò che è giusto non viene mai esaminato se non vi è necessità eguale da una parte e dall'altra; invece, se c'è un forte e un debole, il possibile è compiuto dal primo e accettato dal secondo ». Ed aggiunge: « Noi crediamo per quanto concerne gli dèi e abbiamo la certezza per quel che concerne gli uomini, che sempre, per una ne-

cessità della natura, ciascuno comandi ovunque ne ha il potere ».

Tranne le occasioni in cui vi è necessità eguale da una parte e dall'altra, la giustizia è un'amicizia soprannaturale che procede dall'armonia. L'armonia è unità dei contrari; i contrari sono quell'essere che è il centro del mondo e quell'altro che è un piccolo frammento nel mondo. Può esservi unità solo se il pensiero compie, per tutto ciò che esso abbraccia, un'operazione analoga a quella che permette di discernere lo spazio, rimettendo al loro posto le illusioni della prospettiva. Bisogna riconoscere che nulla nel mondo è il centro del mondo, che il centro del mondo è fuori del mondo, che nessuno e nulla quaggiù ha il diritto di dire « io ». Bisogna rinunciare in favore di Dio, per amore di lui e della verità, a questo potere illusorio che egli ci ha accordato di pensare in prima persona. Egli ce lo ha accordato perché ci sia possibile rinunciarvi per amore. Dio solo ha il diritto di dire: « Io sono »; « Io sono » è il suo nome e non è il nome di nessun altro essere. Ma questa rinuncia non consiste nel trasportare il proprio posto di centro del mondo in Dio, come certi lo trasportano in un altro uomo. Sarebbe un amare Dio come l'Enone di Racine ama Fedra, come il suo Pilade ama Oreste. Certuni amano Dio in tal modo. Se anche morissero martiri, non è quello il vero amore di Dio. L'« Io sono » di Dio, che è vero, differisce infinitamente dall'« io sono » illusorio degli uomini. Dio non è una persona alla maniera in cui un uomo crede di esserlo. È questo, senza dubbio, il senso di quel detto profondo degli Indù, che bisogna concepire. Dio allo stesso tempo come personale e come impersonale.

Solo la vera rinuncia al potere di pensare tutto in prima persona, solo questa rinuncia, che non è un semplice *transfert*, permette a un uomo di sapere che gli altri uomini sono suoi simili. Questa rinuncia non è altra cosa che l'amore di Dio, sia o no il nome di Dio presente al pensiero. Per questo, i due comandamenti sono una cosa sola. Di diritto, l'amore di Dio viene primo. Ma di fatto, poiché nell'uomo ogni pensiero concreto ha un oggetto reale quaggiù, questa rinuncia si opera necessariamente mentre il pensiero è applicato sia alle cose sia agli uomini. Nel primo caso l'amore di Dio appare dapprima come adesione alla bellezza del mondo, l'*amor fati* stoico, l'adesione a quella distribuzione indiscriminata della luce e della pioggia che esprime quaggiù la perfezione del nostro Padre celeste. Nel secondo caso, l'amore di Dio appare dapprima come amore del prossimo, e prima di tutto del prossimo debole e sventurato, quello che, secondo le leggi della natura, non scorgeremmo nemmeno passandogli vicino. Del resto, come la vera compassione è soprannaturale, così è anche la vera gratitudine.

La rinuncia al potere di pensare in prima persona è l'abbandono di tutti i beni per seguire il Cristo. Tutti i beni di un uomo: è l'universo intero visto da se stessi come centro. Gli uomini non amano la ricchezza, il potere e la considerazione sociale se non perché ciò rafforza in loro la facoltà di pensare in prima persona. Accettare la povertà nel senso letterale della parola, come fece san Francesco, è accettare di essere nulla nell'apparenza che si presenta a se stessi e agli altri, come si è nulla nella realtà. « Se ci si vuol rendere invisibili, non c'è mezzo più certo che divenire po-

veri », dice una canzone popolare spagnola. Una tale accettazione è il grado più alto dell'amore della verità.

Quando si applica agli uomini la formula: « L'amicizia è un'eguaglianza fatta di armonia », « armonia » ha il senso di unità dei contrari. I contrari sono io e l'altro, contrari così distanti che non hanno la loro unità se non in Dio. L'amicizia fra esseri umani e la giustizia sono una sola e medesima cosa, fuorché nel caso in cui la giustizia è imposta dal di fuori, dalle circostanze. Anche Platone, nel *Convivio*, indica questa identità fra la giustizia perfetta e l'amore. Il Vangelo, quando si tratta di rapporti tra uomini, usa indifferentemente le parole « giustizia » e « amore » con lo stesso significato; la parola « giustizia » vi è usata più volte a proposito dell'elemosina. Coloro che il Cristo ringrazia per avergli dato da mangiare quando aveva fame, sono chiamati « i giusti ». Due amici perfetti sono due uomini che, in relazione frequente per una parte considerevole della loro vita, sono sempre perfettamente giusti l'uno verso l'altro. Un atto di giustizia è un lampo di amicizia che un'occasione fuggevole fa sorgere tra due uomini. Se vi è giustizia unilaterale, essa è come mutilata.

In ciascuno dei tre rapporti indicati dalla parola « amicizia », Dio è sempre mediatore. Egli è mediatore tra sé e se stesso. È mediatore tra sé e l'uomo. È mediatore tra un uomo e un altro uomo. Dio è essenzialmente mediazione. Dio è l'unico principio di armonia. Ecco perché il canto conviene alla sua lode.

Con le parole: « Se due o tre di voi sono riuniti in nome mio, io sarò in mezzo a loro », il

Cristo ha promesso ai suoi amici, come un di più, il bene infinitamente prezioso dell'amicizia umana. Ma in qualunque punto dello spazio e del tempo si trovino due veri amici, cosa estremamente rara, il Cristo è fra loro, qualunque sia il nome del dio che essi invocano. Ogni amicizia vera passa per il Cristo.

Tuttavia c'è una specie di rinuncia alla personalità e una specie di amicizia nella quale il Cristo non è mai presente, anche se è esplicitamente e appassionatamente invocato. Ciò si verifica quando si rinuncia alla prima persona singolare soltanto per sostituirvi la prima persona plurale. Allora i termini in relazione non sono più io e l'altro, oppure io e gli altri, ma dei frammenti omogenei di noi; questi termini sono dunque della stessa specie, della stessa radice, dello stesso rango; di conseguenza, secondo il postulato di Filolao, non possono essere legati da un'armonia. Sono legati per se stessi e senza mediazione. Non c'è distanza fra loro, non c'è fra loro spazio vuoto in cui Dio possa inserirsi. Nulla è più contrario all'amicizia della solidarietà, si tratta di una solidarietà suscitata dal cameratismo, dalla simpatia personale o dall'appartenenza a uno stesso ambiente sociale, a una stessa convinzione politica, a una stessa nazione, a una stessa confessione religiosa. I pensieri che esplicitamente o implicitamente contengono la prima persona plurale sono infinitamente più lontani dalla giustizia di quelli che contengono la prima persona singolare; perché la prima persona plurale non è suscettibile di essere presa in un rapporto a tre termini il cui termine mediano sia Dio. Proprio per ciò Platone, ispirandosi molto probabilmente ai Pitagorici, chiama « animale »

tutto ciò che è collettivo. Questa è la trappola più pericolosa che sia tesa quaggiù all'amore. Innumerevoli cristiani vi sono caduti nel corso dei secoli e vi cadono ai nostri giorni.

La giustizia soprannaturale, l'amicizia o l'amore soprannaturale si trovano racchiusi in tutte le relazioni umane ove, senza che vi sia eguaglianza di forza e di bisogno, vi è ricerca del consenso scambievole. Il desiderio del consenso scambievole è carità. È un'imitazione di quella carità incomprendibile che persuade Dio a lasciarci la nostra autonomia.

Oltre la Trinità, l'Incarnazione, la Carità tra Dio e l'uomo e la carità tra uomini, c'è una quinta forma di armonia, quella che concerne le cose. Essa include anche l'uomo in quanto cosa, vale a dire tutto l'uomo, corpo e anima, tranne la facoltà di libero consenso. Include di conseguenza ciò che ognuno chiama « io ». Questa quinta forma di armonia, poiché non concerne reciprocamente delle persone, non costituisce un'amicizia. I contrari ai quali si riferisce sono il principio che limita e ciò che riceve i limiti dal di fuori, vale a dire Dio e la materia inerte come tale. Il mediatore è il limite, la rete di limiti che regge tutte le cose in un unico ordine e di cui Lao Tsè ha detto: « La rete del cielo è ben larga, ma nulla può passarvi attraverso ».

La nozione di questa coppia di contrari non è in alcun modo evidente, anzi essa è dapprima molto oscura. È anche molto profonda. Contiene tutte le grandi costruzioni che si sono fatte nel corso dei secoli sotto il nome di teorie della conoscenza.

È il numero, dice Filolao, che dà un corpo alle cose. E aggiunge che il numero opera questo effet-

to rendendo le cose conoscibili conformemente all'essenza del gnomone. Il gnomone, se si deve prendere la parola nel suo senso primo, è l'asta verticale del quadrante solare. Quest'asta resta fissa mentre la sua ombra gira e muta di lunghezza. La variazione dell'ombra è determinata dalla fissità dell'asta, dato il moto rotatorio del sole. Questa relazione è quella che la matematica designa oggi sotto il nome di invariante e gruppo di variazione. È una delle nozioni fondamentali dello spirito umano.

Si è sorpresi a leggere che il numero dà alle cose un corpo. Ci si aspetterebbe piuttosto una forma. Eppure la formula di Filolao è letteralmente vera. Ogni analisi serrata e rigorosa della percezione, dell'illusione, della fantasticheria, del sogno, degli stati più o meno prossimi all'allucinazione, mostra che la percezione del mondo reale differisce dagli errori che le somigliano solo perché implica un contatto con una necessità. (Maine de Biran, Lagneau e Alain sono quelli che hanno avuto più discernimento su questo punto.) La necessità ci appare sempre come un insieme di leggi di variazione, determinate da rapporti fissi e invarianti. La realtà per lo spirito umano non è altra cosa che il contatto con la necessità. Vi è in ciò una contraddizione, perché la necessità è intelligibile, non tangibile. Così il sentimento della realtà costituisce un'armonia e un mistero. Ci si persuade della realtà di un oggetto facendone il giro, operazione che produce successivamente apparenze variate, determinate dalla fissità di una forma diversa da tutte le apparenze ed esteriore ad esse, trascendente rispetto ad esse. Grazie a questa operazione noi conosciamo che l'oggetto è una cosa,

non un fantasma, che ha un corpo. I rapporti di quantità che sostengono la parte di gnomone costituiscono dunque proprio il corpo dell'oggetto. Lagneau, che d'altronde ignorava senza dubbio la formula di Filolao, faceva questa analisi per mezzo di una scatola cubica. Nessuna delle apparenze della scatola ha la forma di un cubo, ma per chi gira attorno alla scatola, la forma del cubo è ciò che determina la variazione della forma apparente. Questa determinazione costituisce così bene per noi il corpo stesso dell'oggetto, che guardando la scatola noi crediamo di vedere un cubo, ciò che invece non si verifica mai. Il rapporto del cubo, che a parlare esattamente non è mai visto, con le apparenze prodotte dalla prospettiva è come il rapporto dell'asta del quadrante solare con le ombre. L'esempio del cubo è forse anche più bello. L'una e l'altra relazione possono, grazie a una trasposizione analogica, fornire la chiave di ogni conoscenza umana. È utile meditarle indefinitamente.

La realtà dell'universo per noi non è altra cosa che la necessità, la cui struttura è quella del gnomone, sostenuta da qualche cosa. Le occorre un sostegno, perché la necessità in se stessa è essenzialmente condizionale. Senza sostegno, essa non è che astrazione. Su un sostegno, essa costituisce la realtà stessa della creazione. Quanto al sostegno, noi non possiamo averne alcuna concezione. È ciò che i Greci chiamavano con una parola (*apeiron*) che vuol dire insieme illimitato e indeterminato. È ciò che Platone chiamava il ricettacolo, la matrice, il porta-impronte, l'essenza che è madre di tutte le cose, e allo stesso tempo sempre intatta, sempre vergine. L'acqua ne è la migliore immagine, perché non ha né forma né

colore, benché sia visibile e tangibile. È impossibile a questo proposito non rilevare che le parole materia, madre, mare, Maria si somigliano al punto da essere quasi identiche. Questo carattere dell'acqua rende conto del suo uso simbolico nel battesimo, più che il suo potere di lavare.

Per noi la materia è semplicemente ciò che è sottoposto alla necessità. Non ne sappiamo altro. La necessità è costituita per noi da leggi quantitative di variazione nelle apparenze. Là dove non c'è quantità propriamente detta, vi è qualcosa di analogo. Una legge quantitativa di variazione è una funzione. La funzione è ciò che i Greci chiamavano numero o rapporto, *arithmos* o *logos*, ed è essa, ancora, a costituirne il limite. L'immagine più chiara della funzione è fornita dalla serie continua dei triangoli aventi gli stessi angoli. È una proporzione. È la geometria che fa apparire la nozione di funzione.

La necessità è una nemica per l'uomo finché egli pensa in prima persona. A dire il vero egli non ha con essa le tre specie di rapporti che ha con gli uomini. Nella fantasticheria e nell'esercizio del potere sociale essa sembra sua schiava. Nelle contrarietà, nelle privazioni, nelle pene, nelle sofferenze, ma soprattutto nella sventura essa appare come un padrone assoluto e brutale. Nell'azione metodica c'è un punto di equilibrio in cui la necessità, per il suo carattere condizionale, presenta nello stesso tempo all'uomo degli ostacoli e dei mezzi in rapporto con i fini parziali che egli persegue, e nel quale c'è una specie di eguaglianza fra il volere di un uomo e la necessità universale. Questo punto di equilibrio sta ai rapporti dell'uomo con il mondo come la giustizia naturale sta

ai rapporti fra gli uomini; nell'organizzazione del lavoro, della tecnica e di tutta l'attività umana bisogna sforzarsi di ottenerlo il più spesso possibile. Perché il compito proprio del legislatore è di suscitare nella vita sociale le immagini naturali delle virtù soprannaturali in tutta la misura del possibile. Questo equilibrio attivo fra l'uomo e la necessità universale, unito all'equilibrio delle forze e dei bisogni fra gli uomini, costituirebbe, se una cosa simile potesse sussistere a lungo, la felicità naturale. L'aspirazione alla felicità naturale è buona, sana e preziosa, così come per la salute di un bambino è bene che egli sia attirato verso gli alimenti dal loro sapore, sebbene la costituzione chimica e non il sapore ne costituisca la virtù. L'esperienza e il desiderio delle gioie soprannaturali non distruggono nell'anima l'aspirazione alla felicità naturale, ma le conferiscono una pienezza di significato. La felicità naturale ha un valore autentico solo quando una gioia perfettamente pura vi si aggiunge grazie al sentimento della bellezza. Il delitto e la sventura, al contrario, ciascuno in modo diverso, ma con eguale efficacia, distruggono per sempre l'aspirazione alla felicità naturale.

L'equilibrio fra il volere umano e la necessità nell'azione metodica è soltanto un'immagine; se lo si prende per una realtà è una menzogna. In particolare, quelli che l'uomo prende per fini, sono sempre semplicemente dei mezzi. La stanchezza costringe ad accorgersi dell'illusione. Nello stato di stanchezza intensa l'uomo cessa di aderire alla propria azione e persino al proprio volere; egli si percepisce come una cosa che ne spinge altre perché spinta essa stessa da una violenza. Effettivamente la volontà umana, per quanto un certo sen-

timento di scelta vi sia irriducibilmente legato, è semplicemente un fenomeno tra tutti quelli che sono sottoposti alla necessità. Prova ne sia che essa comporta dei limiti. Solo l'infinito è fuori del dominio della necessità.

Nell'universo, l'uomo non prova la necessità se non, contemporaneamente, come un ostacolo e una condizione di compimento per il suo volere; di conseguenza questa prova non è mai interamente pura dalle illusioni irriducibilmente legate all'esercizio della volontà. Per pensare la necessità in modo puro bisogna staccarla dalla materia che la sostiene e concepirla come un tessuto di condizioni legate le une alle altre. Questa necessità pura e condizionale non è altro che l'oggetto stesso della matematica e di certe operazioni del pensiero analoghe alla matematica, teoriche, pure e rigorose come quella, ma alle quali non si dà nome perché non si discernono. Contrariamente a un pregiudizio oggi abbastanza diffuso, la matematica è prima di tutto una scienza della natura; o piuttosto essa è la scienza della natura per eccellenza, la sola. Ogni altra scienza è semplicemente un'applicazione particolare della matematica.

Nella necessità, pensata così come condizionale, l'uomo non è presente a nessun titolo; non ha alcuna parte in essa al di fuori dell'operazione stessa con la quale la pensa. La facoltà da cui procede questa operazione è beninteso per essenza sottratta alla necessità, sottratta al limite e al numero. La concatenazione puramente condizionale della necessità è la concatenazione della dimostrazione stessa. Considerata in tal modo, la necessità non è più per l'uomo né un nemico né un padrone. Tuttavia essa è qualcosa di estraneo e che si impone.

La conoscenza dei fenomeni sensibili consiste unicamente nel riconoscere in essi qualche cosa di analogo a questa necessità puramente condizionale. È così anche dei fenomeni psicologici e sociali. Li si conosce in quanto vi si riconosce in modo concreto e preciso, ad ogni occasione, la presenza di una necessità analoga alla necessità matematica. Per questo i Pitagorici dicevano che non si conosce che il numero. Essi chiamavano la necessità matematica « numero » o « rapporto » (*logos* o *logismos*).

La necessità matematica è mediatrice tra tutta la parte naturale dell'uomo, che è materia corporea psichica, e la particella infinitesimale di lui che non appartiene a questo mondo. L'uomo, benché si sforzi, ma spesso vanamente, di alimentare in se stesso l'illusione contraria, è quaggiù lo schiavo delle forze della natura che lo superano infinitamente. Quella forza che governa il mondo e fa obbedire ogni uomo, come un padrone armato di una frusta fa obbedire infallibilmente uno schiavo, quella forza è la stessa cosa che lo spirito umano concepisce con il nome di necessità. Il rapporto tra la necessità e l'intelligenza non è più il rapporto tra il padrone e lo schiavo. Non è neppure il rapporto inverso, né il rapporto tra due uomini liberi. È il rapporto tra l'oggetto contemplato e lo sguardo. La facoltà che nell'uomo guarda la forza più brutale come si guarda un quadro, chiamandola necessità, quella facoltà non è ciò che nell'uomo appartiene all'altro mondo. Essa è alla intersezione dei due mondi. La facoltà che non appartiene a questo mondo è quella del consenso. L'uomo è libero di consentire o no alla necessità. Questa libertà non è attuale in lui se non quando egli concepisca la forza come necessità, vale a dire

quando la contempli. Egli non è libero di consentire alla forza come tale. Lo schiavo che vede la frusta levarsi su di lui non consente. Non rifiuta il suo consenso, trema. Eppure sotto il nome di necessità, proprio alla forza brutale consente l'uomo quando consente, proprio alla frusta. Nessun movente, nessun motivo può essere sufficiente per un tale consenso. Questo consenso è una follia, la follia propria dell'uomo, come la Creazione, l'Incarnazione, la Passione costituiscono insieme la follia propria di Dio. Le due follie si rispondono. Non è sorprendente che questo mondo sia per eccellenza il luogo della sventura, perché senza la sventura perpetuamente sospesa, nessuna follia da parte dell'uomo potrebbe fare eco a quella di Dio, che è già contenuta tutta intera nell'atto di creare. Perché, creando, Dio rinuncia a essere tutto, abbandona un po' di essere a ciò che è altro da lui. La creazione è rinuncia per amore. La vera risposta all'eccesso dell'amore divino non consiste nell'infliggersi volontariamente delle sofferenze, perché la sofferenza che si infligge a se stessi, per quanto intensa, lunga, violenta, non è distruttrice. Non è in potere di un essere distruggere se stesso. La vera risposta consiste soltanto nell'accettare la possibilità di essere distrutto, vale a dire la possibilità della sventura, sia che questa si produca effettivamente o no. Non ci si infligge mai la sventura, né per amore né per perversità. Tutt'al più si può, sotto l'una o l'altra ispirazione, fare distrattamente e come a propria insaputa due o tre passi che portano al punto sdrucchiolevole, dove si diviene preda della forza di gravità, e da dove si cade su pietre che spezzano le reni.

Il consenso alla necessità è puro amore ed an-

che, in qualche modo, eccesso d'amore. Questo amore non ha per oggetto la necessità in sé, né il mondo visibile di cui essa costituisce la stoffa. Non è in potere dell'uomo amare la materia come tale. Quando un uomo ama un oggetto è perché vi colloca con il pensiero una porzione della sua vita passata, talora anche un futuro desiderato, oppure perché questo oggetto ha rapporto con un altro essere umano. Si ama un oggetto che è il ricordo di un essere amato, un'opera d'arte che è il lavoro di un uomo di genio. L'universo è per noi un ricordo; ricordo di quale essere amato? L'universo è un'opera d'arte; quale artista ne è l'autore? Non possediamo risposte a queste domande. Ma quando l'amore da cui procede il consenso alla necessità esiste in noi, possediamo la prova sperimentale che c'è una risposta. Perché non per amore degli altri uomini noi consentiamo alla necessità. L'amore degli altri uomini è in un certo senso un ostacolo a questo consenso, poiché la necessità schiaccia gli altri come noi stessi. È per amore di qualcosa che non è una persona umana, e che tuttavia è qualcosa come una persona. Perché ciò che non è qualcosa come una persona non è oggetto d'amore. Qualunque sia la credenza professata a proposito delle cose religiose, compreso l'ateismo, là ove il consenso alla necessità è completo, autentico e incondizionato, vi è la pienezza dell'amore di Dio; e in nessun altro luogo. Questo consenso costituisce la partecipazione alla croce del Cristo.

Chiamando *Logos* quell'essere umano e divino che egli amava sopra tutto e da cui era amato teneramente, san Giovanni ha racchiuso in una parola, fra molti altri pensieri infinitamente pre-

ziosi, tutta la dottrina stoica dell'*amor fati*. Questa parola, *Logos*, presa dagli stoici greci che l'avevano a loro volta ricevuta da Eraclito, ha diversi significati, ma il principale è questa legge quantitativa di variazione che costituisce la necessità. *Fatum* e *logos* sono d'altronde apparentati semanticamente. Il *fatum* è la necessità, e la necessità è il *logos*, e *logos* è il nome stesso dell'oggetto del nostro più ardente amore. L'amore che san Giovanni portava a colui che era il suo amico e il suo signore, quando stava reclinato sul suo petto durante la Cena, è quell'amore stesso che noi dobbiamo portare alla concatenazione matematica di cause ed effetti che, di tanto in tanto, fa di noi una specie di poltiglia informe. Manifestamente, ciò è folle.

Una delle parole più profonde e più oscure del Cristo rivela questa assurdità. Il rimprovero più amaro che gli uomini facciano a questa necessità, è la sua indifferenza assoluta ai valori morali. Giusti e criminali ricevono ugualmente i benefici del sole e della pioggia; giusti e criminali sono ugualmente colpiti da insolazione, annegano nelle inondazioni. Precisamente questa indifferenza il Cristo ci invita a considerare come l'espressione stessa della perfezione del nostro Padre celeste, e a imitare. Imitare questa indifferenza è semplicemente consentirvi, è accettare l'esistenza di tutto ciò che esiste, compreso il male, eccettuata soltanto la porzione di male che noi abbiamo la possibilità e l'obbligo di impedire. Con questa semplice parola il Cristo si è annesso tutto il pensiero stoico e insieme Eraclito e Platone.

Mai potrebbe essere provato che una cosa tanto assurda quanto il consenso alla necessità sia

possibile. Si può soltanto constatarlo. Vi sono infatti anime che vi consentono.

La necessità è esattamente la mediatrice fra la nostra natura e la nostra facoltà infinitamente piccola di libero consenso, poiché la nostra natura vi è sottoposta e il nostro consenso la accetta. Allo stesso modo, quando noi pensiamo l'universo, pensiamo anche la necessità come mediatrice fra la materia e Dio. Come noi consentiamo alla necessità, Dio per primo con un atto eterno vi consente. Ma, in Dio, noi chiamiamo « volontà » l'equivalente di ciò che, in noi, chiamiamo « consenso ». Dio fa esistere la necessità estesa attraverso lo spazio e il tempo per il solo fatto che la pensa. Il pensiero di Dio è Dio, e in questo senso il Figlio è l'immagine del Padre; il pensiero di Dio è anche l'ordine del mondo, e in questo senso il Verbo è l'ordinatore del mondo. L'ordine del mondo, in Dio, è l'ordinato del mondo, perché in Dio tutto è soggetto, tutto è persona.

Come il Cristo è da un lato mediatore fra Dio e l'uomo, dall'altro mediatore fra l'uomo e il suo prossimo, così la necessità matematica è mediatrice da un lato fra Dio e le cose, dall'altro fra ogni cosa e ogni altra. Essa costituisce un ordine grazie al quale ogni cosa, essendo al suo posto, permette a tutte le altre cose di esistere. Restare entro dei limiti rappresenta per le cose materiali l'equivalente di ciò che è, per lo spirito umano, il consenso all'esistenza degli altri, vale a dire la carità del prossimo. D'altra parte, per l'uomo in quanto essere naturale, il mantenersi entro dei limiti è la giustizia.

L'ordine è equilibrio e immobilità. L'universo sottoposto al tempo è in perpetuo divenire. L'ener-

già che lo muove è principio di rottura di equilibrio. Ma tuttavia questo divenire, composto di rotture di equilibrio, è in realtà un equilibrio per il fatto che le rotture di equilibrio vi si compensano. Questo divenire è un equilibrio rifratto nel tempo. Questo esprime la prodigiosa formula di Anassimandro, formula di una profondità insondabile: «Proprio a partire dall'indeterminazione si compie la nascita delle cose, proprio per un ritorno all'indeterminazione si opera la loro distruzione conformemente alla necessità; poiché esse subiscono un castigo e un'espiazione le une da parte delle altre, causa la loro ingiustizia, secondo l'ordine del tempo». Considerato in se stesso, ogni cambiamento, e di conseguenza ogni fenomeno, per quanto piccolo sia, contiene il principio della distruzione dell'ordine universale. Al contrario, considerato nella sua connessione con tutti i fenomeni contenuti nella totalità dello spazio e del tempo, connessione che gli impone un limite e lo pone in rapporto con una rottura di equilibrio eguale e inversa, ogni fenomeno contiene in se stesso la presenza totale dell'ordine del mondo.

Poiché la necessità è mediatrice fra la materia e Dio, noi concepiamo la volontà di Dio come avente due rapporti differenti con la necessità e con la materia. Questa differenza è espressa, per l'immaginazione umana, in maniera irrimediabilmente difettosa, con il mito del caos primitivo, nel quale Dio stabilisce un ordine, mito che si è a torto rimproverato alla saggezza antica, e che si trova indicato anche nel Genesi. Un'altra maniera di indicare questa differenza è di riferire particolarmente la necessità alla seconda Persona della

Trinità considerata sia come ordinatrice sia come Anima del mondo. L'Anima del mondo non è altra cosa che l'ordine del mondo concepito come una persona. Un verso orfico indica la stessa differenza dicendo: « Zeus ha compiuto l'universo e Bacco l'ha perfezionato ». Bacco è il Verbo. Benché la materia esista soltanto per il fatto che è voluta da Dio, la necessità essendo mediatrice è più prossima alla volontà di Dio. La necessità è l'obbedienza della materia a Dio. Così la coppia di contrari costituita dalla necessità nella materia e dalla libertà in noi ha la sua unità nell'obbedienza, perché essere liberi per noi non è altro che desiderare di obbedire a Dio. Ogni altra libertà è menzogna.

Quando si concepiscono le cose in questo modo, la nozione di miracolo non è più qualcosa che si possa accettare o rifiutare; non ha più rigorosamente alcun significato. O piuttosto, non ha altro significato che quello di un'apparenza che esercita un certo influsso misto di bene e di male sulle anime a un certo livello.

Finché pensiamo in prima persona, vediamo la necessità dal basso, dal di dentro; essa si rinchiude da tutte le parti come la superficie della terra e la volta del cielo. Appena rinunciamo a pensare in prima persona, mediante il consenso alla necessità, la vediamo dal di fuori, al di sotto di noi, perché siamo passati dalla parte di Dio. La faccia che si presentava prima, e che ancora si presenta a quasi tutto il nostro essere, alla parte naturale di noi stessi, è dominazione brutale. La faccia che si presenta dopo questa operazione a quel frammento del nostro pensiero che è passato dall'altra parte è pura obbedienza. Siamo divenuti i figli della casa,

e amiamo la docilità di questa necessità schiava, che avevamo preso dapprima per un padrone.

Ma la possibilità di un tale mutamento di punto di vista è inconcepibile senza esperienza. Nel momento in cui ci risolviamo a consentire alla necessità non possiamo prevedere i frutti di questo consenso. Questo consenso è veramente a tutta prima pura assurdità. Così esso è veramente soprannaturale. È opera della sola grazia. Dio l'opera in noi senza di noi, a patto soltanto che ci affidiamo a lui. Quando ne prendiamo coscienza, la operazione è già fatta, e ci troviamo impegnati senza aver mai preso impegni; non possiamo più voltare le spalle a Dio senza un atto di tradimento.

Come un piano orizzontale è l'unità della faccia superiore e della faccia inferiore, la necessità è per la materia l'intersezione dell'obbedienza a Dio e della forza brutale che sottomette le creature. Anche a questo livello dell'intersezione c'è, nella necessità, partecipazione da un lato alla costrizione, dall'altro all'intelligenza, alla giustizia, alla bellezza, alla fede. La parte di costrizione è evidente. C'è per esempio qualcosa di duro, di metallico, di opaco, di irriducibile allo spirito nella connessione tra le diverse proprietà del triangolo e del cerchio.

Ma come l'ordine del mondo in Dio è una Persona divina, che si può chiamare Verbo o Anima del mondo, così in noi, fratelli cadetti, la necessità è rapporto, cioè pensiero in atto. « Gli occhi dell'anima », dice Spinoza, « sono le dimostrazioni stesse ». Non è in nostro potere modificare la somma dei quadrati dei lati nel triangolo rettangolo, ma non c'è somma se lo spirito non la opera concependo la dimostrazione. Già nel campo

dei numeri interi, 1 e 1 possono restare l'uno accanto all'altro per tutta la durata dei tempi, senza divenire mai 2 se un'intelligenza non operi l'atto di addizionarli. Solo l'intelligenza attenta ha la virtù di operare le connessioni, e appena l'attenzione si rilascia, le connessioni si dissolvono. Senza dubbio ci sono in noi connessioni numerosissime legate alla memoria, alla sensibilità, all'immaginazione, all'abitudine, alle credenze, ma esse non implicano la necessità. Le connessioni necessarie, le quali costituiscono la realtà stessa del mondo, non hanno esse stesse realtà se non come oggetto dell'attenzione intellettuale in atto. Questa correlazione fra la necessità e l'atto libero dell'attenzione è una meraviglia. Quanto maggiore è lo sforzo indispensabile d'attenzione, tanto più questa meraviglia è visibile. Ciò è molto più visibile riguardo alle verità fondamentali, concernenti le quantità dette irrazionali, come la radice di 2, che riguardo alle verità fondamentali concernenti i numeri interi. Per concepire le prime con lo stesso rigore delle seconde, per concepirle come rigorosamente necessarie, occorre uno sforzo d'attenzione molto più grande. Così esse sono molto più preziose.

Questa virtù dell'attenzione intellettuale ne fa un'immagine della Saggezza di Dio. Dio crea mediante l'atto di pensare. Noi per mezzo dell'attenzione intellettuale certo non creiamo, non produciamo nessuna cosa, ma tuttavia nella nostra sfera suscitiamo in qualche modo della realtà.

Questa attenzione intellettuale è all'intersezione della parte naturale e della parte soprannaturale dell'anima. Avendo per oggetto la necessità condizionale, essa non suscita che una mezza realtà. Noi conferiamo alle cose e agli esseri at-

torno a noi, per quanto è in nostro potere, la pienezza della realtà, quando all'attenzione intellettuale aggiungiamo quell'attenzione ancora superiore che è accettazione, consenso, amore. Ma già il fatto che la relazione che compone il tessuto della necessità è sospesa all'atto che la nostra attenzione opera, ne fa una cosa nostra, che noi possiamo amare. Così ogni essere umano che soffre ha un po' di sollievo, se abbia appena una certa levatura mentale, quando concepisce chiaramente la connessione necessaria delle cause e degli effetti che provoca la sua sofferenza.

Anche la necessità partecipa della giustizia. Eppure in un senso essa è il contrario della giustizia. Non si è compreso niente finché non si sa quale differenza vi è, come dice Platone, fra l'essenza del necessario e quella del bene. La giustizia per l'uomo si presenta prima di tutto come una scelta, scelta del bene e rifiuto del male. La necessità è assenza di scelta, indifferenza. Ma essa è principio di coesistenza. E in fondo per noi la suprema giustizia è l'accettazione della coesistenza con noi di tutte le cose e di tutti gli esseri che di fatto esistono. È permesso avere nemici, ma non desiderare che essi non esistano. Se realmente non si ha dentro di sé questo desiderio, non si farà neanche nulla per porre fine alla loro esistenza, salvo casi di obbligo stretto; non si farà loro alcun male. Nulla di più è prescritto, se si capisce che astenersi, nei riguardi di un essere umano, dal bene che si ha l'occasione e il diritto di fargli, è fargli del male. Se si accetta la coesistenza con noi degli esseri e delle cose, non si sarà neppure avidi di dominio e di ricchezza, perché il dominio e la ricchezza non servono ad altro che a gettare su

questa coesistenza un velo, a diminuire la parte di tutto ciò che è altro da sé. Tutti i delitti, tutti i peccati gravi sono forme particolari del rifiuto di questa coesistenza; un'analisi sufficientemente serrata lo mostrerebbe per ogni caso particolare.

C'è analogia tra la fedeltà del triangolo rettangolo alla relazione che gli interdice di uscire dal cerchio di cui la sua ipotenusa è il diametro e quella di uomo che, per esempio, si astiene dall'acquistare potere o denaro a prezzo di una frode. La prima può essere considerata come un perfetto modello della seconda. Quando si discerne la necessità matematica della materia, si può dire lo stesso della fedeltà dei corpi galleggianti a uscire dall'acqua precisamente tanto quanto lo esige la loro densità, né più né meno. Eraclito diceva: « Il sole non oltrepasserà i suoi limiti; altrimenti le Erinni, ancelle della Giustizia, lo coglierebbero in flagrante delitto ». C'è nelle cose una fedeltà incorruttibile al loro posto nell'ordine del mondo, fedeltà di cui l'uomo può presentare l'equivalente soltanto una volta giunto alla perfezione, una volta divenuto identico alla propria vocazione. La contemplazione della fedeltà delle cose, sia nel mondo visibile vero e proprio, sia nelle relazioni matematiche o analoghe, è un potente mezzo per giungervi. Il primo insegnamento di questa contemplazione è di non scegliere, di consentire egualmente all'esistenza di tutto ciò che esiste. Questo consenso universale è lo stesso che il distacco, ed anche il più debole attaccamento oppure il più legittimo in apparenza gli fa ostacolo. Perciò non bisogna mai dimenticare che la luce risplende egualmente su tutti gli esseri e su tutte le cose. Essa è dunque l'immagine della volontà creatrice

di Dio, che sostiene egualmente tutto ciò che esiste. A questa volontà creatrice deve aderire il nostro consenso.

Ciò che permette di contemplare la necessità e di amarla è la bellezza del mondo. Senza la bellezza non sarebbe possibile. Perché sebbene il consenso sia la funzione propria della parte soprannaturale dell'anima, non può di fatto compiersi senza una certa complicità della parte naturale dell'anima e perfino del corpo. La pazienza di questa complicità è la pienezza della gioia; l'estrema sventura, al contrario, rende questa complicità almeno per qualche tempo del tutto impossibile. Ma anche gli uomini che hanno il privilegio infinitamente prezioso di partecipare della croce del Cristo non potrebbero giungervi se non fossero passati attraverso la gioia. Il Cristo ha conosciuto la perfezione della gioia umana prima di essere precipitato nel fondo della miseria umana. E la gioia pura non è altra cosa che il sentimento della bellezza.

La bellezza è un mistero; è ciò che vi è di più misterioso quaggiù. Ma è un fatto. Tutti gli esseri ne riconoscono il potere, compresi i più frusti e i più vili, sebbene pochissimi ne posseggano il discernimento e l'uso. Essa è invocata nella dissolutezza più bassa. In generale, tutti gli esseri umani usano le parole che si riferiscono ad essa per designare tutto ciò a cui attribuiscono, a torto o a ragione, un valore, qualunque sia la natura di questo valore. Si crederebbe che essi considerino la bellezza come il valore unico.

Non c'è quaggiù, strettamente parlando, che una sola bellezza: la bellezza del mondo. Le altre bellezze sono riflessi di quella, riflessi fedeli e puri,

o deformati e macchiati, o addirittura diabolicamente pervertiti.

Di fatto, il mondo è bello. Quando siamo soli in piena natura e disposti all'attenzione, qualcosa ci porta ad amare ciò che ci circonda, e che pure non è fatto che di materia bruta, inerte, muta e sorda. E la bellezza ci tocca tanto più vivamente quanto più la necessità vi appare in maniera manifesta, per esempio nelle pieghe che la forza di gravità imprime alle montagne o ai flutti del mare, nel corso degli astri. Anche nella matematica pura la necessità risplende di bellezza.

Senza dubbio l'essenza stessa del sentimento della bellezza è il sentimento che questa necessità, di cui una delle facce è costrizione brutale, ha per altra faccia l'obbedienza a Dio. Per effetto di una misericordia provvidenziale questa verità è resa sensibile alla parte carnale della nostra anima, ed anche in qualche modo al nostro corpo.

Questo insieme di meraviglie è perfezionato dalla presenza, nelle connessioni necessarie che compongono l'ordine universale, delle verità divine espresse simbolicamente. Qui è la meraviglia delle meraviglie, come la firma segreta dell'artista.

Si fa doppiamente torto alla matematica quando la si considera soltanto come una speculazione razionale e astratta. Lo è, ma è anche la scienza propria della natura, una scienza del tutto concreta, ed è anche una mistica. Le tre cose insieme e inseparabilmente.

Quando si contempla la proprietà che fa del cerchio il luogo dei vertici dei triangoli rettangoli aventi la stessa ipotenusa, se ci si rappresenta al tempo stesso un punto che descrive il cerchio e la proiezione di questo punto sul diametro, la con-

templazione può estendersi molto lontano verso l'alto e verso il basso. La connessione dei moti dei due punti, l'uno circolare e l'altro alterno, contiene la possibilità di tutte le trasformazioni di moto circolare in alterno e viceversa, che sono la base della nostra tecnica. Essa è la stoffa stessa dell'operazione con la quale un arrotino affila i coltelli.

D'altra parte, il moto circolare, se si concepisce non un punto ma un cerchio intero girante su se stesso, è l'immagine perfetta dell'atto eterno che costituisce la vita della Trinità. Questo moto costituisce un'operazione senza alcun mutamento e che si conchiude in se stessa. Il moto alterno del punto che va e viene sul diametro, racchiuso dal cerchio, è l'immagine del divenire di quaggiù, fatto di rotture d'equilibrio successive e contrarie, equivalente mutevole di un equilibrio immobile e in atto. Questo divenire è esattamente la proiezione quaggiù della vita divina. Come il cerchio racchiude il punto mobile sul diametro, Dio assegna un termine a ogni divenire quaggiù. Come dice la Bibbia, egli incatena i flutti del mare. Il segmento di retta che congiunge i punti del cerchio alla sua proiezione sul diametro è nella figura un mediatore fra il cerchio e il diametro; allo stesso tempo, dal punto di vista delle quantità, esso è, in quanto media proporzionale, la mediazione fra le due parti del diametro che sono ai due lati del punto. È l'immagine del Verbo. In maniera generale, il cerchio è necessario alla costruzione di ogni media proporzionale fra quantità il cui rapporto non è un numero razionale alla seconda potenza; e la media è sempre fornita da una perpendicolare che congiunge un punto del cerchio al

diametro. Se si prolunga la perpendicolare dall'altro lato, si ha una croce iscritta in un cerchio. Se i termini tra i quali si cerca una media stanno nel rapporto di 1 a 2, si dimostra che nessun numero intero può fornire la soluzione, perché dovrebbe essere nello stesso tempo pari e dispari. Così si può dire che la quantità che costituisce questa media e che è la misura di questo segmento di retta, è allo stesso tempo pari e dispari. I Pitagorici consideravano l'opposizione fra dispari e pari come un'immagine dell'opposizione fra soprannaturale e naturale, a causa del rapporto del dispari con l'unità. Tutto ciò è contenuto nell'atto di un arrotino o di una sarta che gira una ruota per mezzo di un pedale.

Questo non è che un piccolo esempio. In generale la matematica nel senso più largo, vale a dire se si comprenda entro questo nome ogni studio teorico, rigoroso e puro di rapporti necessari, costituisce a un tempo l'unica conoscenza dell'universo materiale nel quale noi esistiamo, e il riflesso manifesto delle verità divine. Nessun miracolo, nessuna profezia è paragonabile alla meraviglia di questa concordanza. Per concepire l'estensione di questa meraviglia, bisogna rendersi conto che la percezione delle cose sensibili anche negli esseri umani, anche nei meno sviluppati, contiene implicitamente una grande quantità di rapporti matematici che ne sono la condizione; che anche la tecnica più primitiva è sempre a un certo grado una matematica applicata, almeno implicitamente; che solo l'uso metodico delle relazioni matematiche nei movimenti del lavoro e della tecnica può fornire talvolta all'uomo quel sentimento di equilibrio con le forze della natura che corrisponde

alla felicità naturale; che solo la consuetudine con le relazioni matematiche permette di considerare il mondo sensibile come costituito di materia inerte e non di innumerevoli divinità capricciose. Proprio questa stessa matematica è soprattutto e prima di tutto una specie di poema mistico composto da Dio stesso. Al punto che si è tentati di dubitare che una cosa così grande sia così recente, e di supporre che forse i Greci non abbiano inventato, ma in parte semplicemente divulgato e in parte ritrovato la geometria.

Al termine di tali meditazioni si giunge a una visione estremamente semplice dell'universo. Dio ha creato, il che significa non già che egli ha prodotto qualcosa fuori di sé ma che si è ritirato, consentendo a una parte dell'essere di essere altro da Dio. A questa rinuncia divina risponde la rinuncia della creazione, cioè l'obbedienza. L'universo tutto intero non è altro che una massa compatta di obbedienza. Questa massa compatta è disseminata di punti luminosi. Ciascuno di questi punti è la parte soprannaturale dell'anima di una creatura ragionevole che ama Dio e che consente a obbedire. Il resto dell'anima è prigioniero nella massa compatta. Gli esseri dotati di ragione che non amano Dio sono soltanto frammenti della massa compatta e oscura. Anch'essi sono tutti interi obbedienza, ma solo al modo di una pietra che cade. Anche la loro anima è materia, materia psichica, sottoposta a un meccanismo altrettanto rigoroso quanto quello della forza di gravità. Anche la loro credenza nel proprio libero arbitrio, le illusioni del loro orgoglio, le loro sfide, le loro rivolte, tutto ciò non sono che fenomeni altrettanto rigorosamente determinati quanto la rifrazione

della luce. Considerati in tal modo, come materia inerte, i peggiori criminali fanno parte dell'ordine del mondo e di conseguenza della bellezza del mondo. Tutto obbedisce a Dio, di conseguenza tutto è perfettamente bello. Sapere questo, saperlo realmente, è essere perfetti come è perfetto il Padre celeste.

Questo amore universale non appartiene che alla facoltà contemplativa dell'anima. Colui che ama veramente Dio lascia a ogni parte della propria anima la sua funzione propria. Al di sotto della facoltà di contemplazione soprannaturale si trova una parte dell'anima che è al livello dell'obbligazione, e per la quale l'opposizione del bene e del male deve avere tutta la forza possibile. Al di sotto ancora è la parte animale dell'anima che deve essere metodicamente ammaestrata con una sapiente combinazione di frustate e zuccherini.

In coloro che amano Dio, persino in coloro che sono perfetti, la parte naturale dell'anima è sempre interamente sottomessa alla necessità meccanica. Ma la presenza dell'amore soprannaturale nell'anima costituisce un fattore nuovo del meccanismo e lo trasforma.

Noi siamo come naufraghi aggrappati a tavole sul mare e sballottati in maniera interamente passiva da tutti i movimenti delle onde. Dall'alto del cielo Dio lancia a ognuno una corda. Colui che afferra la corda e non la lascia più nonostante il dolore e la paura, resta come gli altri soggetto agli urti delle ondate: però quegli urti si combinano con la tensione della corda per formare un insieme meccanico diverso.

Così, sebbene il soprannaturale non discenda nel dominio della natura, la natura è mutata per la

presenza del soprannaturale. La virtù, che è comune a tutti quelli che amano Dio, e i miracoli più sorprendenti di certi santi, si spiegano parimenti con questo influsso, che è altrettanto misterioso quanto la bellezza, e della stessa specie. L'uno e l'altra sono un riflesso del soprannaturale nella natura.

Quando si concepisce l'universo come un'immensa massa di obbedienza cieca disseminata di punti di consenso, si concepisce anche il proprio essere come una piccola massa di obbedienza cieca con al centro un punto di consenso. Il consenso è l'amore soprannaturale, è lo Spirito di Dio in noi. L'obbedienza cieca è l'inerzia della materia, che è perfettamente rappresentata per la nostra immaginazione dall'elemento resistente e fluido a un tempo, che è l'acqua. Nel momento in cui consentiamo all'obbedienza, noi siamo generati d'acqua e spirito. Siamo da quel momento un essere composto unicamente di spirito e di acqua.

Il consenso a obbedire è mediatore fra l'obbedienza cieca e Dio. Il consenso perfetto è quello del Cristo. Il Cristo è mediatore da un lato fra Dio e noi, dall'altro fra Dio e l'universo; e noi pure, nella misura in cui ci è accordato di imitare il Cristo, abbiamo questo straordinario privilegio di essere a un certo grado mediatori fra Dio e la sua creazione.

Ma il Cristo è la mediazione stessa, l'armonia stessa. Filolao diceva: « Le cose che non sono né di eguale specie né di egual natura né di egual livello, hanno bisogno di essere chiuse insieme sotto chiave da un'armonia capace di mantenerle in un ordine universale ». Il Cristo è questa chiave che chiude insieme il Creatore e la creazione. Es-

sendo la conoscenza il riflesso dell'essere, il Cristo è anche, proprio a causa di ciò, la chiave della conoscenza. « Guai a voi, dottori della legge », diceva; « voi avete sottratto la chiave della conoscenza ». Questa chiave era lui stesso, che i secoli a lui anteriori avevano amato in anticipo e che i Farisei avevano negato e stavano per far morire.

Il dolore, dice Platone, è la dissoluzione della armonia, la separazione dei contrari; la gioia è la loro riunione. La crocifissione del Cristo ha quasi aperto la porta, ha quasi separato, da un lato il Padre e il Figlio, dall'altro il Creatore e la creazione. La porta si è semiaperta. La resurrezione l'ha richiusa. Quelli che hanno il privilegio immenso di partecipare con tutto il loro essere alla croce del Cristo traversano la porta e passano dal lato ove si trovano i segreti stessi di Dio.

Ma più generalmente ogni specie di dolore e soprattutto ogni specie di sventura ben sopportata fa passare dall'altro lato di una porta, fa vedere un'armonia sotto il suo vero volto, il volto levato verso l'alto; lacera uno dei veli che ci separano dalla bellezza del mondo e da quella di Dio. Questo rivela la fine del Libro di Giobbe. Giobbe, al termine della sua miseria, che malgrado l'apparenza ha perfettamente ben sopportata, riceve la rivelazione della bellezza del mondo.

C'è del resto una specie di equivalenza tra la gioia e il dolore. Anche la gioia è rivelazione della bellezza. Tutto fa progredire colui che mantiene gli occhi sempre fissi sulla chiave. Bisogna soltanto vederla.

Vi sono nella vita umana tre misteri di cui tutti gli esseri umani, anche i più mediocri, hanno più o meno conoscenza. Uno è la bellezza. Un al-

tro è l'operazione dell'intelligenza pura, applicata alla contemplazione della necessità teorica nella conoscenza del mondo, e l'incarnazione delle concezioni puramente teoriche nella tecnica e nel lavoro. L'ultimo, sono i lampi di giustizia, di compassione, di gratitudine che risplendono talvolta in mezzo alla durezza e alla freddezza metallica dei rapporti umani. Questi sono tre misteri soprannaturali costantemente presenti in piena natura umana. Sono tre aperture che hanno accesso direttamente alla porta centrale che è il Cristo. A causa della loro presenza non c'è possibilità per l'uomo, quaggiù, di una vita profana o naturale che sia innocente. Non c'è che la fede, implicita o esplicita, oppure il tradimento. Bisogna giungere a non veder più al di sopra dei cieli e attraverso l'universo altra cosa che la mediazione divina. Dio è mediazione, e ogni mediazione è Dio. Dio è mediazione tra Dio e Dio, tra Dio e l'uomo, tra l'uomo e l'uomo, tra Dio e le cose, tra le cose e le cose, ed anche fra ogni anima e sé medesima. Non si può passare da nulla a nulla senza passare per Dio. Dio è l'unica strada. Egli è la via. Via era il suo nome nella Cina antica.

L'uomo non può concepire questa operazione divina della mediazione, può soltanto amarla. Ma la sua intelligenza ne concepisce in modo perfettamente chiaro un'immagine degradata, che è il rapporto. Non c'è mai altro, nel pensiero umano, che dei rapporti. Così è anche per gli oggetti sensibili, quando se ne analizzi la percezione in un modo un po' rigoroso: ci si accorge di dare questo nome a semplici fasci di rapporti che si impongono al pensiero attraverso la mediazione dei sensi. Accade lo stesso per i sentimenti, per le idee, per

tutto quanto forma il contenuto psicologico della coscienza umana.

Noi non abbiamo dentro di noi e intorno a noi che rapporti. Nella semitenebra in cui siamo immersi tutto per noi è rapporto, così come nella luce della realtà tutto è in sé mediazione divina. Il rapporto è la mediazione divina intravista nelle nostre tenebre.

Questa identità esprimeva san Giovanni dando al Cristo il nome di rapporto, *Logos*, e i Pitagorici dicendo: « Tutto è numero ».

Quando si sappia questo, si saprà che si vive nella mediazione divina, non come un pesce nel mare ma come una goccia d'acqua nel mare. In noi, fuori di noi, quaggiù, nel regno di Dio, in nessun luogo vi è altro. E la mediazione è esattamente lo stesso che l'Amore.

La mediazione suprema è quella dello Spirito Santo che unisce attraverso una distanza infinita il Padre divino al Figlio ugualmente divino, ma svuotato della sua divinità e inchiodato su un punto dello spazio e del tempo. La porzione di spazio intorno a noi, limitata dal cerchio dell'orizzonte, la porzione di tempo fra la nostra nascita e la nostra morte, che noi viviamo secondo per secondo, che è il tessuto della nostra vita, è un frammento di quella distanza infinita interamente traversata dall'amore divino. L'essere e la vita di ciascuno di noi sono un piccolo segmento di quella linea i cui estremi sono due Persone e un solo Dio, quella linea in cui circola l'Amore che è anch'egli lo stesso Dio. Noi non siamo altro che un luogo per il quale passa l'Amore divino di Dio per se stesso. In nessun caso siamo altra cosa. Ma se lo sappiamo e vi consentiamo, tutto il no-

stro essere, tutto ciò che in noi sembra essere noi stessi ci diviene infinitamente più estraneo, più indifferente e più lontano di questo passaggio ininterrotto dell'Amore di Dio.

N.B. – Può apparire sorprendente vedere in queste pagine l'Incarnazione presentata non come destinata agli uomini, ma al contrario come la cosa in rapporto alla quale l'umanità ha la sua destinazione. Non c'è alcuna incompatibilità fra questi due rapporti inversi. Si parla soprattutto del primo, per una ragione evidente, ed è che gli uomini si interessano molto più a se stessi che a Dio. Il secondo è indicato in maniera chiara e certa dalla frase di san Paolo: «Dio ha voluto dare a suo Figlio molti fratelli». Ed è forse ancora più vero dell'altro, perché in tutto Dio è primo, in relazione all'uomo. Dà una ragione più chiara, forse, dei misteri della vita umana. Usato a tale scopo condurrebbe a nuove visioni del nostro destino, e specialmente dei rapporti tra la sofferenza e il peccato. Gli effetti della sventura sull'anima degli innocenti non sono veramente intelligibili, se non si pensi che noi siamo stati creati come i fratelli del Cristo crocifisso. Il dominio assoluto attraverso tutto l'universo di una necessità meccanica, matematica, assolutamente sorda e cieca, è intelligibile solo se si pensa che l'universo intero, nella totalità dello spazio e del tempo, è stato creato come la croce del Cristo. Qui sta il senso profondo, probabilmente, della risposta del Cristo a proposito del cieco nato e delle cause della sua sventura.

L'effetto principale della sventura è di forzare l'anima a gridare « perché », come fece il Cristo stesso, e a ripetere questo grido ininterrottamen-

te, salvo quando lo sfinimento la interrompa. Non c'è alcuna risposta. Quando si trova una risposta confortante, prima di tutto è una risposta che ci si fabbrica da noi; poi, il fatto che si abbia il potere di fabbricarla mostra che la sofferenza, per quanto intensa, non ha raggiunto il grado specifico della sventura, così come l'acqua non bolle a 99 gradi. Se la parola « perché » esprimesse la ricerca di una causa, la risposta apparirebbe facilmente. Ma essa esprime la ricerca di un fine. Tutto questo universo è vuoto di finalità. L'anima che, lacerata dalla sventura, invoca continuamente questa finalità, tocca quel vuoto. Se essa non rinuncia ad amare, le accadrà un giorno di udire non una risposta al suo grido di domanda, perché risposte non ce ne sono, ma il silenzio stesso come qualcosa di infinitamente più colmo di significato di quanto non sia alcuna risposta, come la parola stessa di Dio. Ella sa allora che l'assenza di Dio quaggiù è la stessa cosa della presenza segreta quaggiù del Dio che è nei cieli. Ma per udire il silenzio divino bisogna essere stati costretti a cercare invano quaggiù una finalità, e due cose sole hanno il potere di costringervi: o la sventura, o la gioia pura, che è fatta del sentimento della bellezza. La bellezza ha questo potere perché, senza contenere alcuna finalità particolare, dà il sentimento imperioso della presenza di una finalità. La sventura e la gioia estrema e pura sono le due sole vie, e sono equivalenti, ma la sventura è quella del Cristo.

Il grido del Cristo e il silenzio del Padre compongono insieme la suprema armonia, quella di cui ogni musica non è che una imitazione; ad essa assomigliano, infinitamente alla lontana, quelle tra

le nostre armonie che sono, al più alto grado e ad un tempo, laceranti e dolci. L'universo intero, comprese le nostre esistenze che ne sono piccolissimi frammenti, è soltanto la vibrazione di questa suprema armonia.

In ogni paragone di questo genere, che sembra dissolvere in favore di Dio la realtà dell'universo, c'è un rischio di errore panteista. Ma l'analisi della percezione di una scatola cubica fornisce a questo proposito una metafora perfetta, preparata per noi da Dio. Non c'è alcun punto di vista da cui la scatola abbia l'apparenza di un cubo; non si vede mai altro che qualche faccia, gli angoli non sembrano retti, i lati non sembrano eguali. Nessuno ha mai visto, nessuno vedrà mai un cubo. Né mai alcuno ha toccato o mai toccherà un cubo, per ragioni analoghe. Se si fa il giro della scatola, si genera una varietà indefinita di forme apparenti. Nessuna di esse è la forma cubica; che è altro da ciascuna di esse, esteriore a tutte, trascendente il loro dominio. Allo stesso tempo, essa costituisce la loro unità. Costituisce anche la loro verità.

Lo sappiamo così bene con tutta l'anima che per una sorta di trasposizione del sentimento della realtà, tutte le volte che guardiamo la scatola crediamo di vedere direttamente e realmente un cubo. E questa è ancora un'espressione eccessivamente debole. Noi abbiamo la certezza di un contatto diretto e reale fra il nostro pensiero e un materiale in forma di cubo. Dio, disponendo così per noi l'uso dei sensi corporei, ci ha dato un modello perfetto dell'amore che gli dobbiamo. Ha racchiuso nella nostra stessa sensibilità una rivelazione.

Come guardando la scatola da qualsiasi punto

di vista noi non vediamo più angoli acuti od ottusi, linee ineguali, ma soltanto un cubo, così subendo qualsiasi avvenimento nel mondo e qualsiasi stato d'animo in noi, dobbiamo appena percepirli, ma vedere attraverso tutto questo unicamente un ordine del mondo fisso e sempre lo stesso, che non è una forma matematica ma una Persona; e questa Persona è Dio.

Come un bambino apprende l'esercizio dei sensi, la conoscenza sensibile, la percezione delle cose che lo circondano, come più tardi acquista i meccanismi di *transfert* analoghi che sono legati alla lettura o alla nuova sensibilità che accompagna il maneggio degli strumenti, così l'amore di Dio implica un tirocinio. Un bambino sa all'inizio che ogni lettera corrisponde a un suono. Più tardi, gettando gli occhi su un foglio, il suono di una parola gli entra direttamente nel pensiero attraverso gli occhi. Allo stesso modo noi cominciamo dapprima col sapere astrattamente che bisogna amare Dio in ogni cosa. Soltanto più tardi la presenza diretta di Dio penetra a ogni secondo fino al centro della nostra anima attraverso tutti gli incidenti grandi e piccoli che compongono il tessuto di ogni giornata. Il passaggio a questo stato è un'operazione analoga a quella mediante la quale un bambino impara a leggere, mediante la quale un apprendista impara un mestiere, ma analoga soprattutto a quella mediante la quale un bambino piccolissimo impara la percezione delle cose sensibili.

Si danno ai bambini piccolissimi, per aiutarli, oggetti di forma regolare e facili a maneggiare, a esplorare, a riconoscere, come palle e cubi. Così Dio facilita il tirocinio degli uomini dando loro,

nella vita sociale, le pratiche religiose e i sacramenti, e nell'universo inanimato la bellezza.

Tutta la vita umana, la vita più comune, più naturale, è fatta dunque, se appena la si analizzi, di un tessuto di misteri assolutamente impenetrabili per l'intelligenza, che sono le immagini dei misteri soprannaturali e che non si possono spiegare se non mediante questa somiglianza.

Il pensiero umano e l'universo costituiscono così i libri rivelati per eccellenza, se l'attenzione illuminata dall'amore e dalla fede sa decifrarli. La loro lettura costituisce una prova, e addirittura l'unica prova certa. Dopo aver letto l'*Iliade* in greco, a nessuno verrebbe in mente di domandarsi se il professore che gli ha insegnato l'alfabeto greco lo abbia ingannato.

ABBOZZO DI UNA STORIA DELLA SCIENZA GRECA

La storia della scienza greca ha inizio con la nozione di triangoli simili, attribuita a Talete. Talete, di famiglia per metà fenicia, fu il maestro di Anassimandro, di cui il frammento già citato mostra che l'ispirazione era la stessa dell'ispirazione pitagorica. Un antico dice che Talete e Ferecide (quel filosofo siriano, forse maestro di Pitagora, che diceva: « Zeus, quando fu sul punto di creare, si trasformò in Amore ») ponevano l'acqua come principio di tutte le cose, ma che Ferecide chiamava ciò il Caos. Se l'Acqua originaria di Talete è identica al Caos, questa è esattamente la concezione delle prime righe del Genesi.

I triangoli simili sono triangoli dai lati proporzionali, $\frac{a}{b} = \frac{c}{d} = \frac{e}{f}$. Se due triangoli simili hanno due lati uguali, senza tuttavia essere uguali, si ha una proporzione a tre termini, due termini estremi e un termine medio: $\frac{a}{b} = \frac{b}{c}$.

Se si pone il problema: costruire un triangolo che possa essere diviso in due triangoli simili tra loro aventi un lato in comune, si arriva a una costruzione del triangolo rettangolo che dà immediatamente il teorema detto di Pitagora (la somma dei quadrati dei lati equivale al quadrato dell'ipo-

tenusa) e il teorema che pone l'altezza del triangolo rettangolo come media proporzionale fra i segmenti determinati da essa sull'ipotenusa. Il teorema dell'iscrizione del triangolo rettangolo nel cerchio fornisce la virtù del cerchio per la costruzione delle medie proporzionali. Questi teoremi sono successivi a quelli che riguardano i triangoli simili.

La nozione del triangolo simile ha permesso a Talete – così si dice – di misurare l'altezza delle piramidi egiziane partendo dalle loro ombre e dal rapporto fra l'altezza e l'ombra di un uomo alla stessa ora. Così la proporzione rende misurabile e comprensibile per l'uomo la dimensione proibita, quella che condurrebbe al cielo, cioè l'altezza. Sono sempre i triangoli simili che hanno permesso di misurare la distanza degli astri.

D'altra parte questi teoremi permettono di trovare una media proporzionale fra due numeri interi qualsiasi.

Allora il problema era di sapere se la ricerca di una media proporzionale poteva essere fatta sia con l'aritmetica sia con una costruzione geometrica, oppure solo con la geometria. Si dimostra facilmente che la media fra 1 e 2 ha con l'unità un rapporto tale che è impossibile trovare due numeri interi legati da questo rapporto. Infatti il numero intero doppio di un quadrato, di forma $2n^2$, non può mai essere un quadrato. La duplicazione del quadrato non può avvenire se non con la costruzione geometrica di una media proporzionale. Si dimostra la stessa cosa per la media fra 1 e ogni numero non quadrato e per la media fra 1 e 2.

Così queste medie, benché siano numeri, hanno solo una base geometrica. Quindi fin da allora bisognava stabilire che si può definire rigorosa-

mente, per queste quantità, le operazioni aritmetiche e la proporzione.

Ciò è perfettamente realizzato dal libro quinto di Euclide, la cui materia è attribuita a Eudasio, amico di Platone, discepolo del geometra pitagorico Archita. Questo libro contiene quella che oggi si chiama la teoria del numero reale, allo stato di perfezione. Dopo la distruzione della civiltà greca questa teoria andò perduta (sebbene si possedesse sempre Euclide) semplicemente perché non si sapeva più comprendere la condizione di spirito a cui corrispondeva. Nel corso dell'ultimo mezzo secolo, avendo i matematici ritrovato il bisogno del rigore, si è reinventata questa teoria, perché non si sapeva di averla già in Euclide. Lo si è scoperto dopo.

L'essenziale di questa teoria è una definizione semplice, una definizione della proporzione per mezzo delle nozioni di più grande e più piccolo. Si dice che a sta a b come c sta a d , se $ma > nb$ porta seco sempre $mc > nd$ e se $ma < nb$ porta seco sempre $mc < nd$, quali che siano i numeri interi m e n . Si dimostra facilmente che questa condizione è realizzata per i triangoli simili. Da questo momento è lecito affermare a stretto rigore che l'altezza di un triangolo rettangolo è media proporzionale fra i segmenti determinati da esso sull'ipotenusa.

Così il rapporto, che si può anche chiamare numero, a condizione di intendere con ciò numero reale, è definito soltanto da un certo ordine di corrispondenza che lega mutuamente quattro insiemi di un'infinità di termini. Il numero o rapporto (ἀριθμός o λόγος) appare chiaramente come una mediazione fra l'unità e ciò che è illimitato.

Similmente all'epoca di Platone, l'oracolo di Apollo, ordinando di raddoppiare il tempio cubico di Delo, pose ai geometri greci il problema della duplicazione del cubo. Esso riconduce alla ricerca di due medie proporzionali fra 2 e 1 ($\frac{2}{a} = \frac{a}{b} = \frac{b}{1}$). Menecmo, allievo di Platone, condusse a buon termine questa ricerca. D'altra parte, egli è l'inventore della parabola e della iperbole equilatera. Proprio mediante l'intersezione di queste curve egli opera la duplicazione del cubo. Ora, se ci si pone il problema della ricerca di due medie proporzionali fissando l'attenzione sulla costruzione che permette di trovare una tale media grazie al cerchio, si arriva a una costruzione della parabola come sezione del cono che ne racchiude la formula algebrica. Non è affatto inverosimile che Menecmo abbia trovato le sezioni del cono con le loro formule cercando due medie proporzionali fra 1 e 2. Avrebbe inventato in tal modo la nozione di funzione. Parlando qui di formule, non voglio parlare delle combinazioni di lettere che esistono nella nostra algebra ma della conoscenza dei rapporti variabili di quantità che noi esprimiamo mediante quelle combinazioni e che i Greci non esprimevano così, ma concepivano tuttavia chiaramente. Essi possedevano la nozione di funzione. Questa appare, nella storia della loro scienza, legata a una ricerca di media proporzionale. La prima funzione che fu trovata, cioè la formula della parabola, è la funzione che è media proporzionale fra una variabile e una costante.

L'invenzione del calcolo integrale è attribuita al medesimo Eudossio che formulò la teoria del numero reale. Perché egli formulò anche il postu-

lato conosciuto a torto sotto il nome di assioma di Archimede. Eccolo: « Due quantità sono dette ineguali quando la loro differenza sommata a se stessa può sorpassare ogni quantità finita ». È la nozione di sommatoria di una serie illimitata. Mediante l'uso di questa nozione Eudosio trovò il volume della piramide e del cono, e Archimede più tardi la quadratura della parabola. Si tratta dunque proprio di integrazione. Un'area parabolica si misura mediante la somma $1 + \frac{1}{4} + \frac{1}{4^2} + \frac{1}{4^3} + \dots + \frac{1}{4^n} + \dots$. Si tratta dunque della somma dei termini di una progressione geometrica decrescente illimitata. Si dimostra con il postulato detto « assioma di Archimede » che questa somma è rigorosamente eguale a $1 + \frac{1}{3}$. È la mescolanza del limite e di ciò che è illimitato ad apparire qui. Una stessa cosa appare come illimitata e come finita. Ciò si verificava già in quelli che si chiamano a torto i sofismi di Zenone.

Lo stesso Eudosio elaborò un sistema di astronomia per rispondere alla domanda di Platone: « Trovare l'insieme di moti circolari e uniformi che permettono, concernendo gli astri, di salvare le apparenze ». Esso riposa sull'idea geniale di composizione dei moti, che è il fondamento della nostra meccanica. Come noi costruiamo il moto parabolico dei proiettili con due moti rettilinei, l'uno uniforme, l'altro accelerato, così Eudosio dava conto di tutte le posizioni degli astri, osservate ai suoi tempi, supponendo diversi moti circolari uniformi compiuti simultaneamente intorno a differenti assi da un solo e medesimo astro. Questa

concezione è altrettanto ardita, altrettanto pura quanto quella che definisce il numero reale e quella della sommatoria di una somma illimitata. Se Platone voleva soltanto moti circolari uniformi, è perché questo movimento soltanto è divino, e gli astri sono, egli dice, immagini della divinità scolpite dalla divinità stessa. Platone ha quasi certamente nel pensiero questa composizione di moti quando parla dell'Altro, ribelle all'unità, armonizzato per costrizione con lo Stesso. Il sole, nel suo movimento unico, è trascinato a un tempo dal cerchio dell'equatore e da quello dell'eclittica, che corrispondono allo Stesso e all'Altro; e ciò non forma che un moto solo.

Nel periodo successivo della scienza greca, Tolomeo riproduceva, sotto una forma molto più grossolana, il sistema di Eudosio; Apollonio continuò le scoperte di Menecmo sulle coniche e Archimede quelle di Eudosio sull'integrazione.

Inoltre Archimede fondò la meccanica e la fisica. La parte della meccanica che si chiama statica si trova in lui quasi compiuta, intendo dire la teoria della bilancia – o leva, che è lo stesso – e quella del centro di gravità, che deriva dalla prima. La teoria della bilancia, che è in lui rigorosamente geometrica, riposa interamente sulla proporzione. C'è equilibrio quando il rapporto dei pesi è l'inverso del rapporto delle distanze da questi pesi al punto d'appoggio. Proprio per questo la liturgia può dire con stretto rigore che la croce fu una bilancia sulla quale il corpo del Cristo fece da contrappeso al mondo. Perché il Cristo appartiene al cielo, e la distanza dal cielo al punto d'incrocio dei rami della croce sta alla distanza da questo punto alla terra come il peso del mondo sta a

quello del corpo del Cristo. Archimede diceva: Dammi un punto d'appoggio e io solleverò il mondo. Per mettere in atto questa frase erano necessarie due condizioni: prima di tutto, che il punto d'appoggio stesso non appartenesse al mondo. Poi che questo punto d'appoggio fosse a una distanza finita dal centro del mondo e a una distanza infinita dalla mano che agisce. L'operazione di sollevare il mondo per mezzo di una leva è possibile solo a Dio. L'Incarnazione fornisce il punto d'appoggio. Si può dire anche che ogni sacramento costituisce un tale punto d'appoggio, e ogni essere umano che obbedisce perfettamente a Dio costituisce un tale punto d'appoggio. Perché egli è nel mondo, ma non è del mondo. Egli dispone di una forza infinitamente piccola in relazione all'universo, ma in virtù dell'ubbidienza il punto di applicazione di questa forza è trasportato nel cielo. Si può dire che Dio agisce quaggiù soltanto in questa maniera, per mezzo di particelle infinitesimali che, sebbene opposte a corpi infinitamente grandi, sono efficaci grazie alla legge della leva.

Archimede fondò la fisica elaborandone un ramo, l'idrostatica. La costruì in maniera puramente geometrica e senza alcuna contaminazione d'empirismo: è una meraviglia. Anch'essa riposa interamente sulla proporzione. Quando un corpo galleggia la linea di immersione è tale che il rapporto tra il volume del corpo immerso e il volume del liquido spostato è identico al rapporto fra la densità del corpo e quella dell'acqua. Ciò si dimostra, come un teorema di geometria, con la simmetria, dopo aver postulato che vi è simmetria ovunque vi è equilibrio. L'acqua appare così come una perfetta bilancia. Questa proprietà, che l'apparenta al-

la giustizia, non è forse senza rapporto con il simbolismo del battesimo nella sua forma primitiva: l'uomo immerso subisce due spinte, l'una verso il basso, l'altra verso l'alto, e questa ha il sopravvento.

Non si sa quasi nulla sui germi della chimica nell'antichità, se non che in Platone vi è una teoria dei quattro elementi fondata sulla proporzione. L'aria e l'acqua sono due medie proporzionali fra il fuoco – che è anche luce ed energia – e la terra. Insomma, c'è l'energia, la materia, e due medie proporzionali che le collegano. Due perché lo spazio è a tre dimensioni.

La biologia era già molto progredita al tempo di Platone, poiché Ippocrate gli è anteriore. Essa è fondata principalmente sulle nozioni di proporzione e di armonia come unità dei contrari. Ippocrate definisce la salute come una certa proporzione tra le coppie di contrari che concernono il corpo vivente, quali freddo e caldo, secco e umido; proporzione che deve rispondere all'ambiente circostante; così, in virtù dell'eliminazione, l'essere vivente è l'immagine dell'ambiente.

I. <i>L'« Iliade » poema della forza</i>	9
II. <i>Dio in Platone</i>	45
III. <i>Intuizioni precristiane</i>	119
1. <i>Discesa di Dio</i>	121
Dio in cerca dell'uomo, 121; Riconoscimento di Dio e dell'uomo, 128; L'operazione della grazia, 132; L'amore divino nella creazione, 133; A proposito della dottrina pitagorica, 222.	
2. <i>Abbozzo di una storia della scienza greca</i>	289

Collana
CULTURA NUOVA

Amadu-Hampâte Bâ
Kaidara
(Romanzo iniziatico peul)
Introduzione di Elémire Zolla

Cristina Campo
Il flauto e il tappeto

Nicandro Casagli
Divagazioni sulla via dell'inferno

Guido Ceronetti
Difesa della Luna e altri argomenti di miseria terrestre

Julien Green
Verso l'invisibile
(Diario, 1958-1966)

René Guénon
Autorità spirituale e potere temporale

René Guénon
Il simbolismo della croce

Abraham Joshua Heschel
Il Sabato
(Il suo significato per l'uomo moderno)

Abraham Joshua Heschel
L'uomo non è solo
(Una filosofia della religione)
Introduzione di Cristina Campo

Cyrill Korvin Krasinski
Microcosmo e macrocosmo nella storia delle religioni
Introduzione di Gino Amiconi

Rodolfo Quadrelli
Filosofia delle parole e delle cose

Margarete Riemschneider
Miti pagani e miti cristiani

Marius Schneider
Il significato della musica
Introduzione di Elémire Zolla

Hans Sedlmayr
La morte della luce
(L'arte nell'epoca della secolarizzazione)
Introduzione di Quitino Principe

Simone Weil
Attesa di Dio

Collana
TRADIZIONE

Juan Donoso Cortés
Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo
A cura di Giovanni Allegra

Joseph de Maistre
Le serate di Pietroburgo
(o *Colloqui sul governo temporale della Provvidenza*)
A cura di Alfredo Cattabiani

Collana
LA STORIA DA VICINO

Abelardo ed Eloisa
Lettere d'amore
A cura di Federico Roncoroni
Saggio introduttivo di Guido Ceronetti

Carlo Alianello
La conquista del Sud
(*Il Risorgimento nell'Italia meridionale*)

AA.VV.
Storia Augusta
A cura di Federico Roncoroni
Presentazione di Luigi Alfonsi

Italo de Feo
Diario politico
1943-1948

Gambe di Legno
La lunga marcia verso l'esilio
(*Memorie di un guerriero che-yenne*)

Wolf Giusti
Tramonto di una democrazia
(*Le due parabole di Edoardo Benes*)
Introduzione di Augusto Del Noce

Borys Lewytzkij
L'opposizione politica nell'Unione Sovietica, 1960-1973

Anatolij Marčenko
I confortevoli lager del compagno Brežnev
(«*La mia testimonianza*»)

Paolo Diacono
Storia dei Longobardi
A cura di Federico Roncoroni
Introduzione di Enzo Fabiani

Friedrich Reck-Malleczewen
Il re degli anabattisti
(*Storia di una rivoluzione moderna*)
Introduzione di Quirino Principe

Friedrich Reck-Malleczewen
Il tempo dell'odio e della vergogna
(*Diario di un aristocratico tedesco antinazista*)
Introduzione di Alfredo Cattabiani

Mari Sandoz
Cavallo Pazzo
(*Lo Strano Uomo degli Oglala*)

Collana
PROBLEMI ATTUALI

Hans Urs von Balthasar
Punti fermi
Saggio introduttivo di Battista Mondin

Georges Bernanos
Lo spirito europeo e il mondo delle macchine
Introduzione di Alfredo Cattabiani

Augustin Cochin
Meccanica della Rivoluzione
Introduzione di Mario Marcolla

Ananda K. Coomaraswamy
Induismo e buddismo

Jean Daniélou
Contestazioni contestabili

Jean Daniélou
La fede cristiana e l'uomo d'oggi

Jean Daniélou
La nostra Chiesa

Vigo Auguste Demant
La morale sessuale cristiana
Con una nota di Rodolfo Quadrelli

Cornelio Fabro
L'avventura della teologia progressista

Cornelio Fabro
La svolta antropologica di Karl Rahner

Carlo Falconi
Ritrattazioni

Abraham Joshua Heschel
Chi è l'uomo?

Max Horkheimer
Rivoluzione o libertà?
Con un saggio di Quirino Principe

Peter Kende
La crisi della società produttivista

Claude Lévi-Strauss
Primitivi e civilizzati
Introduzione di Alfredo Cattabiani

Angelo Magliano
Esame di coscienza di un democratico
Introduzione di Augusto Del Noce

Molnar, Domenach, Del Noce
Il vicolo cieco della Sinistra

Malcolm Muggeridge
Cristo riscoperto

Orsola Nemi
I cristiani dimezzati

Giacomo Noventa
Storia di una eresia
Saggio introduttivo di Rodolfo
Quadrelli

Armando Plebe
Filosofia della reazione

Armando Plebe
*Quel che non ha capito Carlo
Marx*

Giuseppe Prezzolini
Cristo e/o Machiavelli
(Assaggi sopra il pessimismo
cristiano di sant'Agostino e il
pessimismo naturalistico di Ma-
chiavelli)
Introduzione di Quirino Prin-
cipe

Giuseppe Prezzolini
Manifesto dei conservatori

Quirino Principe
Vita e morte della scuola

Rodolfo Quadrelli
Il Paese umiliato

Quadrelli, Principe, Quinzio,
Plebe
I potenti della letteratura

Giuseppe Sermonti
Il crepuscolo dello scientismo
(Critica della scienza pura e
delle sue impurità)

Jean Servier
L'uomo e l'Invisibile

Ugo Spirito - Augusto Del Noce
*Tramonto o eclissi dei valori
tradizionali?*

William I. Thompson
All'orlo della storia
Introduzione di Elémire Zolla

Eric Voegelin
Il mito del mondo nuovo
(Saggi sui movimenti rivoluzio-
nari del nostro tempo)
Introduzione di Mario Mar-
colla

Duncan Williams
La scimmia in calzon
(L'influsso della letteratura sul-
la società moderna)

Tom Wolfe
Lo Chic Radicale

A. Zelochovtsev
*La rivoluzione culturale vista
da un sovietico*
Introduzione di Armando Plebe

Collana
LETTERATURA RUSCONI

José Bergamin
Decadenza dell'analfabetismo
Introduzione di Giorgio Agam-
ben

Mary de Rachewiltz
Discrezioni
(Storia di un'educazione)

Carlo Laurenzi
Le rose di Cannes
(Diario, 1967-1970)
(Premio Estense 1971)

Claudio Marabini
La chiave e il cerchio
(Ritratti di scrittori contemporanei)

Fortunato Pasqualino
Caro buon Dio

Edilio Rusconi
Comune solitudine

Collana
NARRATIVA RUSCONI

Carlo Alianello
L'inghippo
(Premio « Lo Specchio » 1973)

Kingsley Amis
Illibata ventenne cercasi

Anonimo
Racconti di un pellegrino russo
Introduzione di Cristina Campo

Giuseppe Berto
Oh, Serafina!
(Favola di ecologia, di manicomio e d'amore)

Hal Borland
Quando muoiono le leggende

Jean Carrière
Lo sparviero di Mabeux
(Premio Goncourt 1972)

Guido Ceronetti
Aquilegia
(Premio « Formia-Renato Serra » 1973)

Luigi Compagnone
Città di mare con abitanti

Pierre Drieu La Rochelle
Che strano viaggio
Introduzione di Alfredo Cattabiani

Joris-Karl Huysmans
Controcorrente
Traduzione di Camillo Sbarbaro
Introduzione di Carlo Bo

Ernst Jünger
Heliopolis
Introduzione di Quirino Principe

Jacques Laurent
Le sciocchezze
(Premio Goncourt 1971)

Carlo Laurenzi
Le voci della notte

Carlo Laurenzi
Quell'antico amore
(Premio Selezione Campiello 1972)

Patrick Modiano
I viali di circonvallazione
(Grand prix du roman de l'Académie Française 1972)

Giorgio Saviane
Il mare verticale
(Premio Selezione Campiello
1973)
Introduzione di Carlo Salinari

Alessandro Spina
Il giovane maronita

Alessandro Spina
Le nozze di Omar

J.R.R. Tolkien
Il Signore degli Anelli
A cura di Quirino Principe
Introduzione di Elémire Zolla

Collana
ROMANZI

Pierre Boulle
In quel memorabile giorno

Felice Chilanti
Si può anche vivere

Aquilino Duque
La lanterna magica

Fausto Gianfranceschi
L'ultima vacanza
(Premio Algida « Un libro per
l'estate », 1972)

Michel de Saint Pierre
Il miliardario

Michel de Saint Pierre
L'accusata

Egidio Sterpa
I Papi Invisibili

Alfredo Todisco
Il corpo

Collana
POESIA

Enzo Fabiani
Le ferite
(Premio Riccardo Bonfiglio
1970)

Ugo Fasolo
Frammenti di un ordine
(Premio Sebeto 1970)
Introduzione di Mario Pomilio

J. Wolfgang Goethe
Settanta liriche
Traduzione di Gilberto Forti
Introduzione di Diego Valeri

Par Lagerkvist
(Premio Nobel)
Poesie
Traduzione di Giacomo Oreglia

Marianne Moore
Il basilisco piumato
A cura di Lina Angioletti e Gil-
berto Forti
Introduzione di T.S. Eliot

Alberico Sala
Il giusto verso
Introduzione di Dino Buzzati

Percy B. Shelley
Adonais e altre poesie
Traduzione di Roberto Sanesi

Hugo von Hofmannsthal
Piccoli drammi
Traduzione di Ervino Pocar

Leo Longanesi
I Borghesi Stanchi
54 tavole a colori
Introduzione di Indro Montanelli

FUORI COLLANA

Giorgio Mistretta
Itinerari gastronomici
di « Gioia »

Otto Demus
Pittura murale romanica
395 fotografie in nero e 124 a colori, di Max Hirmer

Tesori profani d'Europa
A cura di Erich Steingraber,
con 32 incisioni, 95 fotografie a colori, 138 in nero

Platone ». La scrittrice francese, nata a Parigi nel 1909, dopo un'adolescenza influenzata da Alain e dalle ideologie rivoluzionarie, non poteva non ritrovare Platone nel passaggio alla fase metafisico-mistica del suo pensiero. « Il ritrovamento di Platone nella critica di Marx », ha scritto Augusto Del Noce a questo proposito, « è, direi, una necessità inscritta nelle essenze filosofiche, perché con Marx ha inizio la filosofia del primato dell'azione (la concezione dell'idea come strumento per cangiare il mondo), mentre Platone è il filosofo del primato della contemplazione ». Platone è raggiunto partendo dalla critica del concetto moderno di Rivoluzione che dimostra vana l'idea di un'autoredenzione per la quale l'umanità, attraverso la dialettica della realtà storica, realizzerebbe il bene assoluto. In Simone Weil questa « conversione » al pensiero tradizionale, di cui *La Grecia e le intuizioni pre-cristiane* è un documento di eccezionale importanza, si accompagnò sempre a una testimonianza coraggiosa e generosa in favore dei deboli e degli oppressi: il suo esempio è molto prezioso per chi voglia liberarsi dalle false alternative ideologiche e da quella « dialettica dell'illuminismo » che ha condizionato troppo a lungo la cultura e la società moderna in ogni loro aspetto.