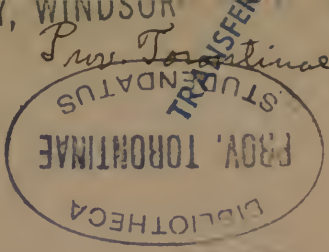
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 04054 1385

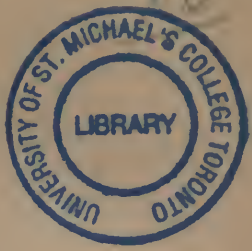
JOHN M. KELLY LIBRARY

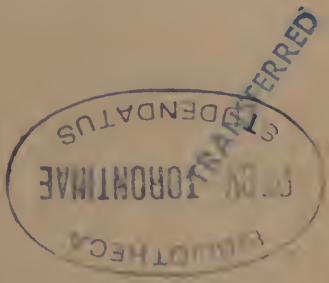
Donated by
The Redemptorists of
the Toronto Province
from the Library Collection of
Holy Redeemer College, Windsor

University of
St. Michael's College, Toronto

HOLY REDEEMER LIBRARY, WINDSOR







Digitized by the Internet Archive
in 2008 with funding from
Ontario Council of University Libraries

http://www.archive.org/details/[illegible]

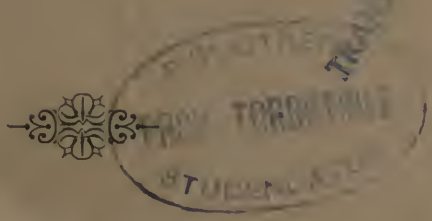
P. ANGELO ZACCHI

FILOSOFIA DELLA RELIGIONE. — Parte II.

L'UOMO

Vol. II. - L'ORIGINE E I DESTINI

The proper Study of Mankind is Man.
POPE.



ROMA
FRANCESCO FERRARI
LIBRAIO EDITORE
2 - Via dei Cestari - 2

1921

HOLY REDEEMER LIBRARY, WINDSOR

Roma — Ind. Tip. Romana, Via Ennio Quirino Visconti, 22

INDICE

CAPITOLO I.

La teoria dell'evoluzione.

(1-74).

1. Come si presenta la questione dell'origine dell'uomo. — 2. L'origine primitiva. — 3. La distinzione de' viventi. — 4. Fissismo e trasformismo. — 5. Specie e varietà. — 6. Specie naturali e specie sistematiche. — 7. Il trasformismo e la paleontologia. — 8. La distribuzione sistematica de' viventi. — 9. Gli organi rudimentali. — 10. La distribuzione geografica de' viventi. — 11. I caratteri della ontogenesi. — 12. La variabilità de' viventi. — 13. Fatti contrari al trasformismo. — Sterilità degl'ibridi. — 14. Mancanza di forme di transizione. — 15. Il trasformismo rigoroso non è scientificamente provato. — 16. Insufficienza delle trasformazioni antiteleologiche dell'evoluzionismo. — 17. I caratteri dell'evoluzione postulano un disegno teleologico e una mente ordinatrice. — 18. L'evoluzionismo moderato. — 19. Conclusione.

CAPITOLO II.

La teoria dell'evoluzione applicata all'uomo

(75-104).

1. Come la teoria evoluzionistica viene applicata all'uomo. — 2. La distanza dell'uomo dal bruto. — 3. La intelligenza dell'uomo primitivo. — 4. La teoria evoluzionistica è inapplicabile all'anima umana. — 5. La teoria evoluzionistica e l'origine del corpo umano. — 6. Gli argomenti favorevoli alla tesi evoluzionistica. — 7. La teoria evoluzionistica di

fronte alla paleontologia. — 8. I resti fossili di Trinil e di Monte Hermoso. — 9. La possibilità dell'origine animale del corpo umano.

Capitolo III.

Dell'origine dell'anima.

(105-132).

1. Opinioni intorno all'origine primitiva delle anime. — 2. Le prime anime non hanno avuto origine per emanazione, ma per creazione. — 3. Dell'origine attuale delle singole anime. — Il traducianismo materiale. — 4. Il traducianismo spirituale. — 5. Le anime sono create immediatamente da Dio. — 6. Alcuni schiarimenti. — 7. Due obiezioni. — 8. Del tempo in cui l'anima si unisce al corpo.

Capitolo IV.

Importanza e natura del problema della sopravvivenza.

(133-166).

1. Dinanzi alla morte. — 2. L'importanza del problema del di là. — 3. Come si cerca giustificare l'indifferenza. — 4. La modernità del problema. — 5. I termini del problema. — 6. Discordanza d'opinioni — 7. Quello che intendiamo provare. — 8. I nostri presupposti.

Capitolo V.

La sopravvivenza e la testimonianza del genere umano.

(167-204).

1. La testimonianza del genere umano quale criterio di verità. — 2. Applicazione di questo criterio alla credenza nella vita futura. — 3. Il culto dei morti. — 4. La sopravvivenza nelle grandi religioni. — 5. La sopravvivenza presso i popoli selvaggi. — 6. La sopravvivenza nel pensiero filosofico. — 7. La sopravvivenza ai nostri giorni. — 8. Il valore della negazione della sopravvivenza. — 9. Il valore dell'affermazione universale della sopravvivenza.

Capitolo VI.

La sopravvivenza e la natura dell'anima.
(205-256).

1. Le prove intrinseche della sopravvivenza. — 2. I rapporti dell'anima con le cose incorruttibili. — 3. L'anima, a motivo della sua semplicità, non è corruttibile direttamente. — 4. Una nuova forma dell'argomento precedente. — 5. Valore relativo degli argomenti basati sulla semplicità. — 6. L'anima, a motivo della sua spiritualità, non è corruttibile neppure indirettamente. — 7. La corruttibilità indiretta dell'anima è inconciliabile colla unità e identità dell'io. — 8. Una conferma degli argomenti precedenti. — 9. Una nuova conferma. — 10. Una grave difficoltà. — 11. A proposito di un'osservazione di E. Kant. — 12. Lo spirito non muore.

Capitolo VII.

La sopravvivenza e i bisogni superiori dell'anima.
(257-310).

1. L'ordine teleologico nell'universo. — 2. L'ordine teleologico nel mondo dei viventi. — 3. L'ordine teleologico nell'uomo e la vita futura. — 4. Il desiderio della perpetuità della vita. — 5. Il desiderio della perpetuità acceso in noi dalla natura, non può essere illusorio. — 6. Il desiderio della felicità perfetta. — 7. La felicità irraggiungibile sulla terra deve essere possibile in un'altra vita. — 8. La legge morale esige sanzioni sufficienti. — 9. Le insufficienti sanzioni morali della terra devono essere integrate da sanzioni sopraterrene. — 10. Caratteri opposti dell'evoluzione delle potenze organiche e spirituali. — 11. Incompiutezza della evoluzione intellettuale. — 12. Incompiutezza dell'evoluzione morale. — 13. La vita presente deve essere integrata da una vita ulteriore. — 14. La sopravvivenza è condizione necessaria della conservazione dei valori spirituali.

Capitolo VIII.

La vita presente senza la speranza della futura.
(311-348).

1. Come le conseguenze della negazione della sopravvivenza possono condurre alla sua affermazione. — 2. La negazione della sopravvivenza favorisce l'ateismo e lo scetticismo. — 3. La negazione della sopravvivenza conduce al pessimismo. — 4. La negazione della sopravvivenza orienta la vita verso l'edonismo. — 5. La negazione della sopravvivenza si ripercuote dannosamente sulla condotta morale. — 6. La negazione della sopravvivenza ci lascia senza protezione di fronte al dolore. — 7. Le lezioni della storia contemporanea. — 8. Un'obiezione. — I pretesi succedanei della sopravvivenza. — 9. Uno sguardo retrospettivo alle prove della sopravvivenza.

Capitolo IX.

L'anima non sarà annientata.
(349-366).

1. Dio, se lo volesse, potrebbe annientare le anime umane. — 2. L'annientamento delle anime non fa parte del corso naturale delle cose. — 3. L'annientamento delle anime è contrario alla sapienza e bontà divina. — 4. L'annientamento delle anime è contrario alla santità e giustizia divina. — 5. L'annientamento delle anime viene escluso in base al contegno di Dio di fronte alle altre cose.

Capitolo X.

La prova empirica della sopravvivenza.
(367-464).

1. Lo spiritismo e la prova empirica della sopravvivenza. — 2. I fenomeni spiritici. — 3. Opposte opinioni sulla realtà dei fenomeni. — Difficoltà di controllo. — 4. Le frodi dei medium. — 5. Non è lecito dubitare della realtà di tutti i fenomeni spiritici. — 6. I fenomeni spiritici del passato.

— 7. Le spiegazioni dei fenomeni spiritici. — 8. Alcuni indizi dell'origine naturale dei fenomeni spiritici. — 9. Il medianismo e il polimorfismo dell'io. — 10. Il medianismo e la criptomnesia. — 11. — Il medianismo e la telepatia. — 12. La fenomenologia fisica dello spiritismo. — 13. Tentativi d'identificazione dei disincarnati. —14 . L'intervento d'intelligenze superiori nel medianismo non è rigorosamente provato. — 15. Non esistono serie ragioni per attribuire i fenomeni medianici alle anime disincarnate. — 16. Esistono serie ragioni per non attribuire i fenomeni medianici alle anime disincarnate. — 17. Pericoli e danni dello spiritismo. — 18. Non esiste una vera prova empirica della sopravvivenza.

Capitolo XI.

Le obiezioni contro la sopravvivenza.

(465-488).

1. La mancanza di vere prove empiriche. — 2. Tutto muore. — 3. La dipendenza dell'anima dal corpo. — 4. Come farci una idea della vita futura? — 5. Il timore della morte.

Capitolo XII.

La sopravvivenza personale, cosciente e perpetua.

(489-518).

1. Le condizioni della vita futura. — 2. Sopravvivenza personale o impersonale? — 3. La sopravvivenza personale e la natura dell'anima. — 4. La sopravvivenza personale e il desiderio della felicità. — 5. La sopravvivenza personale e la indistruttibilità dei valori. — 6. La sopravvivenza personale e le sanzioni della legge morale. — 7. La sopravvivenza personale e i bisogni del cuore. — 8. La dottrina della sopravvivenza impersonale è dannosa alla volontà di operare. — 9. La dottrina della sopravvivenza impersonale è dannosa alla gioia della vita. — 10. Come il Croce e il Gentile difendono la sopravvivenza impersonale. — 11. La sopravvivenza cosciente. — 12. La sopravvivenza perpetua.

Capitolo XIII.

La Rincarnazione.

(519-568).

1. La diversa sorte delle anime nella vita futura. — 2. Varie opinioni sulla futura sorte delle anime. — 3. Come si concepisce oggi la rincarnazione. — 4. A quali condizioni potremmo ammettere la rincarnazione. — 5. La mancanza di memoria. — 6. Vi sono quelli che ricordano? — 7. Le pretese traccie del passato. — 8. La rincarnazione quale sanzione della legge morale. — 9. La rincarnazione quale parte della legge di evoluzione. — 10. Assurde condizioni della evoluzione rincarnazionista. — 11. Il progresso umano alla luce della rincarnazione. — 12. Altri argomenti contro la rincarnazione. — 13. L'eternità evolutiva.

Capitolo XIV.

L'immortalità facoltativa.

(569-602).

1. La molteplicità delle esistenze non risolve il problema della sorte finale. — 2. L'universalismo. — 3. Il condizionalismo e le sue forme. — 4. Il condizionalismo è inconciliabile con lo spiritualismo. — 5. L'anima del peccatore non sarà annientata da Dio. — 6. A punire l'abuso del dono della vita non basta il sopprimerla. — 7. La dottrina della perpetuità delle pene non rinnova il manicheismo. — 8. L'eternità delle pene non offende la bontà e misericordia di Dio. — 9. L'eternità delle pene non offende la giustizia divina. — 10. I riflessi dell'infallibile giustizia divina nella vita presente.

CAPITOLO I.

La teoria dell'evoluzione

Non posso non dichiarare agli uomini di scienza, che un'ipotesi ha valore e ragione d'essere solo quando la trattiamo come ipotesi, cioè quando ce ne serviamo quale punto di partenza per speciali ricerche; ma è invece funesto e disonorevole considerare, come l'ultima parola della scienza, una ipotesi, che manca totalmente di prove. Il nostro sapere è fatto di pezzi e di frammenti. Completarlo con delle semplici supposizioni, può procurare delle soddisfazioni personali, ma non è la scienza.

K. E. Von Baer, *Ueber Darwin's Lehre.*

BIBLIOGRAFIA

S. Agostino, *De Genesi ad litteram*, IV, 23; *De Trinitate*, III, 9.

J. B. de Lamarck, *Philosophie zoologique.* — Paris, 1809.

— *Histoire naturelle des animaux sans vertèbres.* — Paris, 1816, 1822.

G. Saint-Hilaire, *Philosophie anatomique.* — Paris, 1818.

Ch. Darwin, *On the origin of species.* London, 1859.

— *The variation of plants and animals under domestication.* — London, 1868.

Flourens, *Examen du livre de Darwin sur l'origine des espèces.* — Paris, 1864.

A. Russel Wallace, *Darwinism.* — London, 1889.

H. Spencer, *Principles of biology.* — 1898.

K. E. von Baer, *Ueber Darwin's Lehre.* — Braunsch., 1886.

T. H. Huxley, *Evolution in biology, Encycl. Brit.*, VIII.
E. v. Hartmann, *Vahrheit und Irrthum in Darwinismus.* — Berlin, 1875.
— *Das Problem des Lebens.* — Bad Sachsa, 1906.
G. J. Romanes, *The scientific evidences of organic evolution.* — London, 1882.
E. Haeckel, *Natürliche Schöpfungsgeschichte.* — Berlin, 1868.
— *Anthropogenie.* — Lpz., 1891.
— *Systematische Philogenie.* — Berlin, 1894-96.
G. Eimer, *Die Entstehung der Arten.* — Jena, 1888.
C. W. Nägeli, *A mechanico-physiological theory of organic evolution*, tr. ingl. — Chicago, 1898.
A. Wigand, *Der Darwinismus.* — Braunschw., 1877.
De Quatrefages, *Darwin et ses precurseurs français; Les émules de Darwin.* — Paris, Alcan.
L. Agassiz, *De l'espèce et de la classification*, tr. fr.
Blanchard, *La vie et les êtres organisés.* — Paris, Masson.
L. M. Billia, *Sull'ipotesi dell'evoluzione.* — Torino, 1897.
G. Canestrini, *La teoria dell'evoluzione.* — Torino, 1877.
Morselli, Cattaneo, Loria, ecc., *Scritti vari su C. Darwin e il Darwinismo nelle scienze biologiche e sociali.* — Milano, 1892.
F. De Sarlo, *Studi sul Darwinismo.* — Napoli, 1887.
A. Fleischmann, *Die Descendenztheorie.* — Lpz., 1901.
— *Die Darwinische Theorie.* — Lpz., 1903.
A. Gaudry, *Essai de paleontologie philosophique.* — Pa-
St. George Mivart, *Genesis of species.* — London, 1871.
A. Weismann, *Das Keimplasma.* — Jena, 1897.
— *Vorträge über Descendenztheorie.* — 1904.
H. De Vries, *Specie e varietà e loro origine per mutazioni*, tr. it. — Palermo, Sandron.
T. H. Morgan, *Evolution and adaptation.* — N. York, 1903.
F. Le Dantec, *Lamarckiens et Darwiniens.* — Paris, 1904.
— *Crise du transformisme.* — Paris, 1909.
Delage et Goldsmith, *Theories de l'évolution.* — Paris, 1910.
Y. Delage, *Structure du protoplasme.* — Paris, Schleicher.

W. Bateson, *Materials for the study of variation and discontinuity.* — London, 1914.
— *Mendel's principles of heredity.* — Cambridge, 1902.
E. Wasmann, *Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie.* — Freiburg, 1906.
— *Der Kampf um das Entwicklungsproblem.* — Freiburg, 1907.
Plate, *Selektionprinzip und Probleme der Artbildung.* — Lpz. 1908.
— *Padtberg und Muckermann, Mendel und Mendelismus.* - Münich, 1909.
J. Ude, *Der Darwinismus.* — Wien, 1909.
J. Engert, *Der natur Monismus Haeckels.* — Wien, 1907.
H. Muckermann, *Grundiss der Biologie.* — Freiburg, Herder.
J. Gerard, *L'antico enigma e la sua nuovissima soluzione*, tr. it. Gemelli. — Editrice Fiorentina.
C. Gutberlet, *L'uomo*, tr. it. — Paris, Berche.
A. Farges, *La vie et l'évolution.* — Paris, Berche.
Deperet, *Les transformations du monde animal.* — Paris, 1907.
P. Zahm, *L'évolution et le dogme*, tr. fr. — Paris, Lethiélleux.
G. De Mandato, *Le specie organiche secondo la dottrina di S. Tommaso e la moderna teoria dell'evoluzione.* — Roma, 1895.
De Lapparent, *La providence creatrice.* — Paris, 1907.
Lebrun, *Création et évolution.* — Paris, 1909.
J. Guibert, *Les croyances religieuses et les sciences de la nature.* — Paris, 1908.
— *Les Origines.* — Paris, 1910.
L. Mélizan, *La crise du transformisme.* — *Rev. Thom.* 1913-14.

1. Come si presenta la questione dell'origine dell'uomo.

Chi siamo, donde veniamo, dove andiamo: ecco le tre grandi domande che ci facciamo, allorchè, ripiegati su noi medesimi, ci sforziamo di penetrare il terribile mistero della vita.

La prima di queste domande ha già avuto una risposta. Rimangono ora le altre due non meno difficili ed ardue. Quanto è stato detto però faciliterà di molto il grave compito; chè il problema della nostra origine e de' nostri supremi destini è strettamente legato a quello della nostra natura, e non può ricevere una soluzione che contrasti con quella ad esso data.

Cominciando dalla questione delle nostre origini, c'incontriamo subito con avversari che abbiamo già combattuto, con dottrine che abbiamo già confutato. Fedeli al metodo precedentemente seguìto, e che riteniamo pienamente logico e sommamente fecondo di risultati, prima di proporre la soluzione che giudichiamo più esatta, procureremo di esporre e confutare tutte quelle soluzioni che ci sembrano inadeguate ed erronee. E' solo rimovendo gli ostacoli, che si può procedere spediti nel nostro cammino. E' solo dissipando le nebbie dell'errore, che si può contemplare in tutta la gloria del suo splendore il sole della verità.

Parlando della natura dell'uomo, abbiamo veduto che le varie concezioni prevalenti oggi nel campo del pensiero, o ritengono che l'uomo è un'unica realtà, o

ritengono che è costituito da due realtà distinte. Le prime diconsi monistiche; dualistiche le seconde.

Appartengono alla prima classe: il monismo materialistico, il monismo idealistico, il parallelismo psicofisico. Per il monismo materialistico realtà fondamentale è la materia; i fenomeni psichici non differiscono essenzialmente da quelli fisico-chimici, e possono ritenersi tutto al più un epifenomeno, un'ombra del nostro organismo. Per il monismo spiritualistico idealistico deve dirsi tutto il contrario. La vera realtà, la realtà fondamentale è lo spirito; i fenomeni materiali non sono che una proiezione, un'ombra dello spirito. Per il parallelismo psico-fisico le due serie parallele dei fenomeni fisici e psichici sono invece la doppia faccia di una realtà fondamentale, che veduta dal di fuori, è fisica, veduta dal di dentro, psichica.

Delle teorie dualistiche poi una — la esagerata — fa capo al platonismo e al cartesianismo; l'altra — la temperata — ad Aristotele e agli Scolastici. Secondo il dualismo esagerato l'uomo risulta di due realtà, le quali sono tra loro, non solo distinte, ma estranee, ostili. La loro unione è semplicemente estrinseca, accidentale, anzi perfino innaturale e violenta. Secondo il dualismo temperato dei peripateto-scolastici invece, anima e corpo sono due realtà distinte, ma per nulla estranee ed opposte. Esse si compiono a vicenda, per costituire quel tutto essenziale e individuale, che dicesi natura e persona umana.

Chi vuol comprendere le varie soluzioni date al problema della nostra origine, non deve mai perder di vista le predette concezioni monistiche e dualistiche, perocchè ogni soluzione è necessariamente conforme ad esse e in piena armonia con le loro esigenze.

Quando si parla dell'origine dell'uomo un'altra osservazione preliminare è indispensabile.

L'uomo non ha sempre abitato la terra. Vi fu un tempo in cui il nostro pianeta ignorava il più nobile de' suoi abitatori. Su questo punto tutti sono d'accordo; la geologia e la paleontologia non permettono alcun dubbio in proposito. Possiamo dunque, e dobbiamo anzi, proporci due questioni: come ha origine attualmente l'uomo; come ha avuto origine la prima volta. Evidentemente le questioni non possono avere la stessa soluzione. Ora ogni uomo, almeno secondo il corpo, ha origine da un altro uomo, come ogni animale ha origine da un altro animale, e ogni pianta da un'altra pianta della stessa natura. Ma non può dirsi il medesimo del primo uomo, e de' primi uomini apparsi sulla terra, i quali non avevano innanzi a sè viventi della stessa natura, da cui ricevere il dono dell'esistenza.

Procuriamo quindi di risolvere ambedue le indicate questioni, cominciando da quella dell'origine primitiva dell'uomo, che ci faciliterà la soluzione dell'altra riguardante la sua origine attuale.

2. L'origine primitiva.

Intorno all'origine primitiva dell'uomo troviamo subito due teorie estreme, frutto di due opposte concezioni dell'universo.

Gli uni — seguaci del monismo materialistico — cercano l'origine primitiva dell'uomo in basso, troppo in basso, tra gli animali che morfologicamente e fisiologicamente gli sono più vicini. Altri — seguaci del monismo spiritualistico o del parallelismo psico-fisi-

co — la cercano in alto, troppo in alto; e fanno dell'uomo una emanazione divina, una irradiazione dello spirito universale, del Dio panteistico. Avanti di esaminare la legittimità delle ambizioni di questi ultimi, vediamo che cosa ci sia di vero nelle ultra-modeste aspirazioni dei primi.

Il monismo materialistico crede che tutta la natura sia dominata dalla legge dell'evoluzione continua, e che in forza di essa gli elementi primitivi siano arrivati, per mezzo di combinazioni sempre maggiormente complesse, alle più alte vette della vita. Secondo tale dottrina l'evoluzione, dopo aver trasformato la materia inorgica in materia organica (monèra), avrebbe trasformato le piante in animali, e questi in uomini. In natura non vi sarebbero lacune e soluzioni di continuità, bensì una immensa catena, la quale per innumerevoli anelli, salirebbe dalle vibrazioni inconscie delle molecole materiali alle consapevoli ascensioni del pensiero dell'uomo. Tutto il vasto mondo de' viventi sarebbe stato virtualmente contenuto nelle prime cellule, e i viventi superiori — compreso l'uomo — sarebbero il prodotto di quelli inferiori (1).

La dottrina del monismo materialistico relativa all'uomo è dunque un'applicazione della teoria dell'evoluzione de' viventi, e non potrà essere pienamente com-

---

(1) E. Haeckel, *Histoire de la création naturelle*, tr. fr. Paris, 1884. — Ad una tale concezione, che va perdendo un po' terreno oggi - tanto per... cambiare - se ne contrappone una pluralistica. Questa nega che nel mondo regni l'unità, e vuole che vi domini invece la discontinuità e l'eterogeneità. Non si dovrebbe più parlare di... *universo*, ma di *pluriverso* e... *moltiverso* (!). Cf. Chiappelli, *Crisi del pensiero moderno*, Città di Castello, 1920, p. 123.

presa ed efficacemente confutata, se prima non verrà stabilito il valore di questa teoria e determinata la sua estensione. Questo ci obbliga a trattare avanti tutto dell'evoluzione in generale, e ad esaminare poi in particolare l'applicazione che se ne vorrebbe fare all'uomo.

3. La distinzione de' viventi.

E' un fatto ben noto a tutti, che la vita, tanto nel regno vegetale quanto in quello animale, riveste innumerevoli forme. Botanici e zoologi tenendo conto de' caratteri morfologici e fisiologici, distinguono i viventi in tipi, classi, ordini, famiglie, generi, specie. E' così che gli animali, ad esempio, vengono divisi in *vertebrati* ed *invertebrati*, e i vertebrati, a loro volta, sono suddivisi in *pesci*, *anfibî*, *rettili*, *uccelli*, *mammiferi;* i mammiferi in *monotremi*, *marsupiali*, *cetacei*, *sirenidi*, *artiodattili*, *perissodattili*, *proboscidati*, *sdentati*, *rosicanti*, *insettivori*, *pinnipedi*, *carnivori*, *volitanti*, *proscimmie*, *scimmie;* le scimmie in *catarrine*, *platirrine*, *arctopiteci;* le scimmie catarrine poi in *antropomorfe*, *hobati*, *semnopiteci*, *colobi*, *cercapiteci*, *macachi*, *cinocefali;* le antropomorfe finalmente in *gorilla*, *scimpanzè*, *urang-utan* (1).

Queste divisioni e suddivisioni in certi dettagli hanno indubbiamente qualche cosa di artificiale, e perciò non trovano concordi gli scienziati; negli elementi principali però hanno un fondamento nella natura stessa

(1) Tutte queste divisioni e suddivisioni sono tolte dalla grande opera di A. E. Brehm, *La vita degli animali*, tr. it. di *Lessona*, Torino, 1893.

de' viventi, basandosi, come si è detto, sulla diversità de' più accentuati caratteri morfologici e fisiologici. Per tale motivo bisogna ritenere che molti viventi differiscono tra loro, non solo accidentalmente e quantitativamente, ma anche essenzialmente e qualitativamente.

Come si è detto e ripetuto, noi non conosciamo la natura di una cosa immediatamente o in se stessa, bensì mediatamente, per mezzo delle sue proprietà. Quando perciò incontriamo degli esseri dotati di caratteri fondamentali, primari e stabili, che sono tra loro irriducibili, diciamo che hanno una natura ed essenza diversa. E' in base a questo criterio che abbiamo affermato la diversità di natura tra i corpi inorganici e quelli organici, tra le piante e gli animali. E' in forza di questo criterio, che dobbiamo affermare una diversità di natura tra i viventi appartenenti alle divisioni più generali della botanica e della zoologia, i quali differiscono tra loro, non solo nella struttura esterna ed interna, ma ancora nelle funzioni della nutrizione, della riproduzione, e della sensazione. Non so come si possa negare una diversità di natura tra i vertebrati, che sono dotati di vertebre, e gl'invertebrati, che ne sono privi; tra i pesci, che respirano per mezzo delle branchie, ed i mammiferi, che respirano per mezzo dei polmoni; tra i rettili striscianti per terra, e gli uccelli, che, muniti di ali, solcano l'aria; tra le aquile, che si inebriano di luce nel candore de' ghiacciai e nelle serenità de' cieli alpini, e i pipistrelli, che hanno bisogno di tenebre; tra i molluschi ovipari, e le balene vivipare; tra le pecore, che si pascono unicamente di erbe, e i lupi che si nutrono unicamente di carne; tra gli enormi elefanti e i piccoli sorci; tra i coraggiosi leoni,

e le timide lepri; tra le innocue foche, e i terribili orsi bianchi; tra le immobili spugne, dove appena si riscontra un'ombra di sensibilità, e le scimmie antropomorfe, che presentano nel grado più perfetto tutte le funzioni della vita sensitiva.

Del resto, supponendo che tutti i viventi del regno vegetale come di quello animale costituiscano una o pochissime specie, non si potrebbe mai comprendere perchè innumerevoli individui viventi, pur avendo la stessa natura e trovandosi nelle stesse condizioni di esistenza, siano condannati a restare in perpetuo in uno stato di assoluta inferiorità, senza mai raggiungere quei gradi di sviluppo, a cui sono pervenuti altri individui più fortunati.

4. Fissismo e trasformismo.

Supposto che esistano delle forme di vita nettamente e profondamente distinte, come si spiega questo fatto? Supposto che le divisioni de' viventi in classi, ordini, famiglie, generi e specie siano fondate in natura, come hanno avuto origine? Tutte queste forme, che possiamo anche indicare col nome comune di specie (1), in qual modo sono apparse sulla terra?

Secondo la *teoria della stabilità*, detta anche teoria

---

(1) Dal punto di vista filosofico l'importante è conoscere come siano state prodotte le forme viventi tra loro essenzialmente distinte. Determinare poi nei singoli casi quali forme siano veramente tali, appartiene agli scienziati cultori della natura. Tocca ad essi stabilire se il concetto filosofico di specie si attui nelle specie biologiche propriamente dette, o in forme organiche più distanti, per esempio, nei generi, nelle famiglie ecc.

tradizionale, *creazionista*, ecc., le specie viventi sono stabili, fisse, immutabili, e non si dà passaggio da una all'altra; tutte quindi hanno avuto origine per l'intervento dell'autore della natura, per l'intervento di Dio; sia che egli le abbia prodotte successivamente, sia che le abbia prodotte simultaneamente, creando, come insegna S. Agostino, i germi da cui dovevano, al momento opportuno, svilupparsi (1).

Alla teoria della stabilità, comune fino alla prima metà del secolo precedente, venne opposta, la *teoria della discendenza*. Secondo tale teoria, detta anche *trasformistica* ed *evoluzionistica*, le specie viventi non sono per nulla immutabili, e da una si può passare, senza difficoltà, all'altra. Le specie superiori, che attualmente popolano la terra, sono derivate, per via di successive trasformazioni, da pochissime specie primitive di ordine inferiore. Tutte le forme della vita sarebbero quindi come i rami di un grande albero, i quali, pur partendo da un medesimo tronco, raggiungono diverse lunghezze ed altezze.

Il trasformismo, come già il fissismo, prende naturalmente diversi aspetti nei vari suoi difensori. Donde le denominazioni di darwinismo, lamarckismo, neodarwinismo, neo-lamarckismo, ecc.

Allorchè quest'ultima teoria venne proposta, ricevè un'accoglienza ben diversa tra i credenti e i non credenti. Questi vi videro un mezzo per disfarsi del creatore e dell'anima; gli altri all'opposto vi scorsero un pericolo gravissimo per la loro fede. Si credette così, che evoluzionismo fosse sinonimo di anticreazionismo, di ateismo, di materialismo. Oggi, sbollite le passioni

(1) *De Genesi ad litt.*, IV, 23; *De Trinitate*, III, 9.

destate dall'ardore delle polemiche, e studiata meglio la questione, i giudizi hanno subìto una profonda modificazione, e non sono pochi coloro i quali credono perfettamente conciliabile la loro fede teistica e spiritualistica con la teoria dell'evoluzione. Per ciò comprendere, occorre distinguere rigorosamente il trasformismo monistico da quello antimonistico.

Secondo il trasformismo difeso dal monismo materialistico, che può dirsi anche universale ed assoluto, la legge dell'evoluzione, secondo si è accennato, abbraccia tutti i viventi, anzi tutto l'universo. Dalle forze della materia eterna ed increata sono usciti i primi germi vitali, e successivamente tutti i viventi fino all'uomo. Il passaggio poi dalla materia inorganica alla vita e dai viventi inferiori a quelli superiori si è compìto indipendentemente dall'intervento di qualunque causa estrinseca al mondo; e non in forza di una legge e di una tendenza teleologica, in conformità ad un piano prestabilito, ma unicamente per puro adattamento meccanico, per influsso delle energie cieche della natura.

Secondo il trasformismo antimonistico invece, che si potrebbe chiamare anche temperato, non si deve parlare, nè di eternità della materia, nè di generazione spontanea della vita, nè di origine bestiale dell'uomo, nè di evoluzione affidata alle cieche forze meccaniche. L'evoluzione presuppone le specie primitive create da Dio; non può applicarsi all'uomo, almeno per rapporto all'anima; è una legge che Dio stesso ha imposta ai viventi, perchè realizzassero, per mezzo di essa, un grandioso disegno della sua sapienza.

Come vedremo in seguito, quest'ultimo trasformismo, a differenza del primo, sembra veramente conciliabile tanto col teismo quanto con lo spiritualismo.

Hanno difeso, più o meno, la prima forma di trasformismo: Darwin, Huxley, Spencer, Vogt, Haeckel, Weismann, Le Dantec, Delage, Canestrini, Hartmann, ecc.

Hanno invece abbracciato la seconda forma Mivart, Gaudry, Leroy , Zahn, Wallace, ecc.

Si sono poi distinti nel combattere qualunque forma di trasformismo: Cuvier, De Quatrefages, Blanchard, Flourens, Agassiz, Bianconi, Gutberlet, Tuccimei, ecc.

5. Specie e varietà.

Un'altra distinzione, da non perdersi mai di vista, allorchè si tratta di pesare esattamente il valore della teoria evoluzionistica, è quella che passa tra *specie* propriamente detta e *varietà*.

La specie biologica propriamente detta è l'assieme degl'individui, i quali, possedendo gli stessi caratteri morfologici e fisiologici fondamentali, differiscono fra loro *quantitativamente* (più o meno) e dagl'individui di altri gruppi *qualitativamente*, per una vera e propria discontinuità, per una vera e propria diversità di natura. I caratteri morfologici e fisiologici che distinguono gl'individui delle varie specie sono sempre trasmissibili per generazione.

Si considerano invece quali semplici varietà quei gruppi esistenti dentro i confini di una stessa specie, i quali, mentre posseggono i medesimi caratteri morfologici e fisiologici fondamentali proprî della specie, si differenziano tra loro negli elementi morfologici e fisiologici secondari ed accidentali (colore, grandezza, maggiore o minore perfezione delle forme e degl'istinti, ecc.).

Quando tutti questi elementi secondari ed acciden-

tali sono divenuti stabili ed ereditari, le singole varietà prendono il nome di *razze*. Gli esempi li abbiamo continuamente sott'occhio negli animali domestici. Ogni giorno si ottengono, con abili incroci, innumerevoli varietà di colombi, cani, gatti, cavalli. Non poche delle varietà così ottenute si sono già fissate; e tutti conoscono i preziosi servigi resi all'uomo dalle molte razze di cani — veltri, molossi, bassotti, bracchi, barboni, grifoni, ecc. — o di cavalli — puro-sangue, mezzo sangue, comuni, da corsa, da tiro, arabi, inglesi, ungheresi, normanni, pony, ecc.

Il dissenso tra evoluzionisti e fissisti non riguarda le varietà e le razze, ma soltanto le specie. Non vi è alcuno che affermi seriamente la stabilità delle razze, e che pretenda spiegarne l'origine con uno speciale intervento del creatore. L'esperienza c'insegna che esse sono il prodotto di speciali fattori e condizioni, che entrano in azione, o spontaneamente, o artificiosamente.

Se è facile però in teoria distinguere la specie dalla varietà, non è altrettanto facile in pratica. Per poter determinare esattamente le diverse specie, bisognerebbe possedere sempre un sicuro criterio specifico; e questo non avviene. Secondo Buffon, Jussieu, Lamark, Cuvier, De Quatrefages ed altri illustri naturalisti la capacità di riprodursi è il segno infallibile della specie, la quale comprenderebbe così tutti gl'individui capaci di fecondarsi. Scopo della riproduzione sarebbe rinnovare la stessa natura specifica, in modo che ripugni produrne una più bassa od una più alta (1).

Altri, osservando che il predetto criterio, anche se

---

(1) Gemelli, Introduzione alla *Biologia moderna* di P. Wasmann, p. XC.

esatto, non sarebbe applicabile alle specie fossili ora estinte, credono che lo si debba integrare con quello dei caratteri morfologici e fisiologici. Questi caratteri sono fra loro strettamente collegati, giacchè nei viventi l'organismo è lo strumento indispensabile delle funzioni, e spesso — come nelle piante — ne è il loro oggetto e termine. Quando gli organi e le funzioni sono tra loro irriducibili, tra loro essenzialmente distinti, anche la natura dei soggetti a cui appartengono deve ritenersi distinta. Basterà accertarsi che gli organi dei viventi — e quindi le loro funzioni — sono profondamente separati ed essenzialmente diversi, perchè si abbia il diritto di affermare che i viventi appartengono a specie veramente distinte.

Molti pensano che nell'applicazione di questi criterî si debba sempre prendere come prototipo l'uomo. Tutti gli uomini infatti hanno gli stessi organi, le stesse facoltà, le stesse funzioni essenziali, qualunque sia la loro patria, il loro tenor di vita, il loro grado di sviluppo. Tutti gl'individui umani in conseguenza costituiscono una sola specie. I gruppi umani poi che si differenziano per un maggiore o minore sviluppo di certi organi, per un maggiore o minore sviluppo di certe facoltà e funzioni, non rappresentano che razze della stessa specie. Tali la razza caucasica, la razza nera, la razza gialla, ecc.

6. Specie naturali e specie sistematiche.

Dopo quanto abbiamo premesso, determinando sempre più esattamente il vero punto della questione, possiamo chiederci: gli scienziati nell'indicare le varie specie di piante e di animali, hanno sempre rigorosa-

mente tenuto conto dei criterî da noi ora accennati? Si può dire che le specie viventi, come sono state classificate dai botanici e zoologi, si differenziano per mezzo di caratteri morfologici e fisiologici irriducibili, essenzialmente distinti, e che quindi sono di natura diversa? Si può dire che i loro caratteri differenziali sono costituiti da proprietà esigenti una distinta essenza?

P. Wasmann, seguìto oggi da molti altri scienziati, pensa che ad una tale domanda si debba rispondere negativamente.

Secondo l'illustre mirmicofilo bisogna distinguere le specie naturali da quelle sistematiche. Appartengono alla specie naturale tutti quegl'individui che riproducono un tipo specifico comune, indicato nel modo sopra accennato; un tipo cioè che implichi una caratteristica forma organica fondamentale con relative caratteristiche funzioni fondamentali, irriducibili ad altre forme e funzioni.

Dentro i confini abbastanza larghi della specie naturale si trovano sempre dei viventi i quali, pur conservando il fondamentale tipo specifico, si distinguono da altri per una determinata morfologia che, oltre a mantenersi costante, può ordinariamente trasmettersi per generazione. Questi viventi dànno luogo a quei vari raggruppamenti, che i naturalisti indicano col nome di specie sistematiche (1).

Secondo il Wasmann la stabilità delle specie naturali sarebbe assoluta; quella delle specie sistematiche

---

(1) Gli zoologi, ad esempio, ci parlano delle varie specie di formiche, e i botanici delle varie specie di rose. Evidentemente si tratta di specie sistematiche contenute dentro le due rispettive specie naturali.

soltanto relativa. I tipi primitivi prodotti da Dio, dallo stato imperfetto sarebbero giunti, per successive trasformazioni, alla pienezza della perfezione richiesta dalla loro natura. I diversi gradi, per i quali sarebbero passati in questa loro evoluzione, costituirebbero le attuali specie sistematiche.

Sarebbe quindi da escludersi qualunque evoluzione *monofiletica*, e fuori de' confini delle specie naturali, ma dovrebbe ammettersi una evoluzione *polifiletica*, compiuta dentro i limiti assegnati alle varie specie naturali. Una tale teoria, mentre permetterebbe di salvare la distinzione di natura ed essenza fra molti viventi, darebbe una spiegazione adeguata ai non pochi fatti, che sembrano provare la verità dell'evoluzionismo.

Dobbiamo nondimeno ripetere per la distinzione fra specie sistematiche e specie naturali quanto abbiamo detto di quella fra varietà e specie; in teoria non presenta difficoltà di sorta; in pratica ne presenta moltissime. E' tutt'altro che facile determinare nei casi particolari, quando le cosidette specie sistematiche appartengano ad una specie naturale e quando ad un'altra. Nè ciò deve recar meraviglia. « In tutte le scienze — osserva giustamente il Farges — le questioni più difficili hanno appunto lo scopo di precisare i limiti esatti tra le idee e le cose vicine e limitrofe degli oggetti. I più distinti appariscono spesso ai nostri occhi con contorni vaghi e indecisi; ciò nondimeno deve attribuirsi alla debolezza delle nostre vedute, ad una semplice illusione di ottica. A misura che le nostre conoscenze scientifiche progrediscono, questi limiti acquistano sempre maggiore precisione (1) ».

---

(1) *La Vie et l'évolution*, p. 213.

7. Il trasformismo e la paleontologia.

Premessi tutti questi chiarimenti, che ci permettono di capire esattamente quale sia il pensiero del trasformismo e del fissismo intorno alla origine delle specie viventi, passiamo senz'altro ad esporre oggettivamente gli argomenti su cui si appoggiano le due teorie antagoniste. In base a tale esposizione ognuno potrà formarsi un equo giudizio del loro rispettivo valore.

Cominciamo dall'esaminare gli argomenti, che sembrano militare in favore della teoria della discendenza.

Il primo di questi argomenti, detto anche paleontologico, è del seguente tenore.

La falce della morte, che sulla terra ha mietuto con tanta abbondanza i frutti della vita, non è riuscita a cancellare tutte le tracce dei viventi che l'hanno abitata. Vi è un gran libro, che porta scritta la loro storia. Questo gran libro è la terra stessa. I suoi strati, corrispondenti ai vari periodi geologici, ne sono come le pagine (1). Sfogliamo queste pagine. Che cosa ci narrano esse?

I viventi non sono apparsi simultaneamente, ma con gradazioni quasi insensibili. Negli strati più bassi, portanti i primi indizi della vita, non troviamo che pochi organismi, e di struttura semplicissima. Percorren-

---

(1) Come si può vedere in qualunque manuale di geologia, dopo la comparsa della vita si distinguono comunemente le quattro età od epoche seguenti: *primaria* o *paleozoica*, *secondaria* o *mesozoica*, *terziaria* o *cenozoica*, *quaternaria* o *neozoica*.

do gli strati successivi e più recenti, c'incontriamo in specie sempre più numerose, sempre più complesse e perfette.

L'epoca che precede le quattro indicate dicesi *azoica*, perchè nei terreni primitivi (rocce ignee od eruttive), formatisi durante essa, non v'è traccia di viventi. Ognuna poi delle quattro età abbraccia vari periodi. Così la primaria comprende i periodi *cambriano*, *silurico*, *sevoniano*, *carbonifero*, *permiano;* la secondaria i periodi *triasico*, *giurese*, *cretaceo;* la terziaria i periodi *eocene*, *miocene*, *pliocene;* la quaternaria i periodi *glaciale*, *diluviano*, *post-diluviano*.

Gl'invertebrati precedono i vertebrati, e di questi ultimi i pesci precedono gli anfibî, gli anfibî i rettili, i rettili gli uccelli e i mammiferi.

Come spiegare questi fatti?

Essi — dicono gli evoluzionisti — si spiegano benissimo, quando si ammetta, che le specie superiori sono derivate, a traverso innumerevoli specie intermedie, da pochissime specie primitive inferiori, le quali, per l'influenza di molteplici cause intrinseche ed estrinseche, si sono trasformate, crescendo nei successivi lunghi periodi geologici, tanto di numero che di perfezione.

Dobbiamo ritenere che l'interpretazione evoluzionistica è davvero esatta, e che la paleontologia è decisamente favorevole al trasformismo?

Non lo crediamo.

Un celebre paleontologo — lo Zittel — scrive: « La teoria della discendenza ha introdotto nuove idee nella storia naturale descrittiva, e le ha assegnato uno scopo più nobile. Ma non dobbiamo dimenticare che essa fino

ad ora è semplicemente una teoria, la quale domanda di venire provata (1) ».

L'argomento tratto dalla paleontologia ha una certa importanza; ma bisogna guardarsi dall'esagerarlo. Gli strati della terra sono veramente le pagine della storia de' viventi; troppe pagine però di questo libro sono mancanti; troppe pagine sono illeggibili, perchè si possa credere di avere in mano un argomento decisivo. « Io considero — scrive lo stesso Darwin — gli archivi geologici, secondo la metafora di Lyell, come una storia del globo conservata incompletamente, scritta in un dialetto del continuo variabile ,e della quale non possediamo che l'ultimo volume in cui si parla soltanto di due o tre paesi (2) ».

Si aggiunga che è tutt'altro che facile determinare esattamente la specie de' vari animali fossili, de' quali spesso non rimangono che pochi ossi (3).

Dopo queste riserve, esaminiamo la prova.

I fatti attestanti l'apparizione successiva e graduale de' viventi in sostanza sono veri. Dico in sostanza, perchè presentano non poche eccezioni, le quali difficilmente possono conciliarsi con le esigenze della teoria trasformistica. Così è provato che nei più bassi strati

---

(1) Citato da Depéret, *Transformations du monde animal*, p. 120.

(2) *Origine des espèces*, tr. fr., p. 388. Una gran parte della superficie della terra è coperta dalle acque e dai ghiacci. La parte che rimane libera, o non è accessibile alle esplorazioni geologiche, o non è stata ancora esplorata. I terreni poi esplorati hanno spesso subìto così violenti e profondi cataclismi, da rendere molto difficili le ricerche.

(3) De Quatrefages, *Darwin et ses precurseurs*, p. 192.

geologici s'incontrano organismi molto differenziati e sviluppati, e perfino de' vertebrati.

« La fauna primordiale — scrive A. Stoppani — presenta molti tipi differentissimi di ordini, di famiglie, di generi e di specie. I tipi più infimi, o mancano assolutamente, o sono assai poveramente rappresentati; mentre abbondano i molluschi, trovansi indizî di anellidi, ed hanno predominio assoluto i crostacei, i quali, prescindendo dagli insetti così difficili a rinvenirsi allo stato fossile, occupano il posto più eminente nel gran regno degl'invertebrati (1) ».

Anche se l'evoluzione c'è stata dunque, non ha preso le mosse da forme semplicissime e simili tra loro, come vorrebbero tutti i suoi difensori.

Nè vale rispondere: le forme fossilizzate sono state precedute da molte altre più semplici, le cui tracce sono andate perdute nelle profonde trasformazioni delle rocce azoiche, che le ospitavano; la grafite, il bitume, i calcari che si trovano in queste rocce, non sarebbero che residui organici.

Tutto ciò si afferma, ma non si prova. E' semplicemente gratuita l'affermazione, che le specie fossili siano state precedute da altre, le quali non poterono fossilizzarsi. E' ugualmente gratuita l'altra affermazione che la grafite, il bitume, ecc., che pur si trovano anche in rocce eruttive, debbano considerarsi quali residui organici (2).

---

(1) *Corso di geologia*, vol. II, p. 338.

(2) Alcuni evoluzionisti dicono che il materiale paleontologico è ancora troppo scarso per un giudizio definitivo, e che quando gli scavi saranno portati a maggiori profondità, s'incontreranno anche organismi indifferenziali. Ma, come osservava già il Wigand, gli evoluzionisti

Spesso pure — sempre contro le esigenze dell'evoluzionismo — negli strati geologici le specie superiori non vengono dopo quelle inferiori, ma sono coesistenti; anzi qualche volta perfino le precedono.

« In tutte le epoche — scrive il già citato Stoppani — si hanno de' tipi infimi che appaiono dopo i superiori. Come vediamo i coralli comparire dopo i molluschi e i crostacei nell'epoca siluriana, così vediamo nell'èra cenozoica dopo gli uccelli comparire i serpenti (1) ».

In ogni modo ammettiamo pure la sostanza dei fatti, ammettiamo pure la successiva e progressiva apparizione de' viventi; che cosa prova tutto questo? Prova che le specie superiori vengono *dopo* quelle inferiori; ma non prova per nulla che derivano *dalle* inferiori. La semplice successione delle specie, non è per se stessa una prova sufficiente della esistenza di nessi causali fra loro. Se i fatti accennati possono spiegarsi in senso evoluzionistico, possono pure spiegarsi, e non meno plausibilmente, in senso antievoluzionistico. E questo basta per ritenere il trasformismo non sufficientemente provato dalla paleontologia.

8. La distribuzione sistematica de' viventi.

Gli evoluzionisti credono di trovare una prova della loro teoria, non solo nell'ordine che hanno fra loro i viventi del passato conservati negli strati geologici, ma ancora nell'ordine che hanno fra loro i viventi attual-

---

parlano di materiale paleontologico incompleto, soltanto quando i risultati delle ricerche sono ad essi sfavorevoli. Citato da GUTBERLET, l. c., p. 87.

(1) L. c.

mente esistenti sulla terra. Se infatti ci facciamo ad esaminare questi ultimi, constatiamo che presentano sempre alcuni caratteri comuni.

Chi non rimane colpito dalla strana analogia che passa fra le loro parti omologhe, per esempio, fra la mano dell'uomo e il piede del mammifero, l'ala dell'uccello e la pinna del pesce?

E questi caratteri vanno moltiplicandosi e intensificandosi quanto più dalle grandi divisioni scendiamo a quelle meno vaste. Le analogie deboli, allorchè si tratta di tipi e di classi, vanno progressivamente accentuandosi negli ordini, nelle famiglie, nei generi, nelle specie. In queste ultime, quando sono vicine e contigue, i caratteri differenziali sembrano quasi scomparire del tutto, fino al punto che è permesso passare da una all'altra insensibilmente. Che se qualche volta tra specie e specie s'incontrano de' vuoti, i quali rompono la continuità, sono facilmente colmati dalle specie fossili, che la paleontologia va pazientemente rintracciando negli strati geologici.

Indubbiamente dunque ambedue i regni della vita presentano, come un disegno primitivo, che continuamente si allarga, s'ingrandisce e si complica, sempre conservando la sua unità fondamentale. Ed è questa mirabile armonia e coerenza di disegno che, malgrado la diversità e molteplicità de' caratteri, ha permesso ai naturalisti di classificare i viventi e di sistematizzarli nel modo a tutti noto.

Un fatto così importante e fondamentale deve avere una causa adeguata. Questa, secondo gli evoluzionisti, non può trovarsi che nella discendenza di una specie dall'altra per via di successive trasformazioni. L'unità di origine spiega ottimamente l'unità di disegno e gli

innegabili caratteri comuni, che affratellano i diversi viventi; mentre d'altra parte la selezione, con le sue innumerevoli modificazioni, spiega a meraviglia la molteplicità delle forme e i loro innegabili caratteri differenziali. « Se supponiamo — dice C. Darwin — un lontano antenato, che si potrebbe chiamare l'archetipo di tutti i mammiferi, di tutti gli uccelli e di tutti i rettili, il quale avesse membra simili alla forma generale attuale, qualunque sia stato l'uso di tali membra, possiamo subito immaginare la costruzione omologa delle membra in tutti i rappresentanti dell'intera classe (1) ».

Noi crediamo che il fatto in parola sia un po' troppo esagerato dagli evoluzionisti, nell'interesse della loro teoria.

Se i viventi hanno de' caratteri comuni, hanno pure de' profondi e irriducibili caratteri differenziali. Anche le specie più vicine, osservate superficialmente, sembrano saldarsi tra loro per passaggi insensibili, ma, studiate più profondamente, presentano diversità morfologiche e fisiologiche grandissime e radicali. Se, ad esempio, ogni vertebrato possiede delle vertebre racchiudenti il midollo spinale, queste variano di grandezza, di robustezza, e soprattutto di numero. Tra il rospo, che ne ha otto, e il serpente boa, che ne ha trecento, via... la differenza è enorme.

Tutti poi devono riconoscere che le affinità e le analogie si fanno sempre più deboli, sempre più tenui e insignificanti, quanto maggiormente i viventi si allontanano fra loro. Per restare, ad esempio, dentro i confini

---

(1) *L'origine des espèces*, tr. fr. Barbier, p. 514.

dei vertebrati, è ben debole la somiglianza dei mammiferi provveduti di varie appendici con i serpenti, che di queste appendici sono del tutto privi.

L'analogia dei membri omologhi, di cui si fa spesso tanto caso, non è davvero così grande da poter parlare di fratellanza e parentela? Tra la mano dell'uomo e la pinna di un pesce la distanza è sempre enorme, anche se si cerchi di farla apparire minore, riunendo i due estremi a mezzo dell'ala di un uccello e della zampa di un mammifero.

Le esagerazioni però non tolgono che il fatto, in sostanza sia vero; e noi ben volentieri lo riconosciamo. Se oggi i vincoli che avvicinano e legano i viventi sono stati meglio studiati e approfonditi, non è da oggi che sono stati scoperti. Essi non fanno che esprimere quella legge di continuità, la quale, secondo gli scolastici, abbraccia cielo e terra, e per la quale, come si esprime più volte S. Tommaso, « ciò che è supremo nell'inferiore, viene a contatto con ciò che è infimo nel superiore (1) ». *Natura non facit saltus*, secondo che piace esprimersi a Leibnitz; e per una scala immensa, che non conosce lacune e interruzioni, dagli esseri più vili e bassi sale fino a quelli più nobili ed alti.

La somiglianza però che affratella i viventi e la conseguente possibilità della loro distribuzione sistematica, che nessuno può seriamente negare, non autorizzano a parlare di discendenza.

La distribuzione sistematica è possibile anche nel regno minerale, ad esempio, nei cristalli. Pure in questi si ha lo stesso passaggio insensibile dalle forme in-

---

(1) *C. Gentes*, II, 68.

feriori alle superiori, dalle semplici alle complesse; e nondimeno nessuno si è mai sognato di affermare seriamente che nei cristalli le forme superiori e complesse derivano dalle inferiori e semplici.

« Allorchè — scrive l'Hartmann — si tratta di minerali che cristallizzano nel sistema a uno, a tre assi, nessuno dubita che in questa cristallizzazione ciascun corpo ubbidisca ad una legge di formazione ad esso intrinseca, nè vi è uomo al mondo il quale creda di vedere in questo una relazione genealogica reale. Invece se si tratta di animali marini inferiori del tino raggiato e bilaterale, subito si cercano dei tipi intermedî per vedere in essi i termini medî di un tipo morfologico, che si trasforma in un altro (1) ».

L'appellare alla paleontologia, la quale con le sue specie fossili rende sempre più piccola la distanza che divide le specie attualmente esistenti, non può obbligarci a modificare il nostro giudizio. Avanti tutto siamo ben lungi dal vedere così soppresse le distanze fra viventi e viventi. « Tra le specie delle varie epoche — confessa l'evoluzionista Gaudry — esistono tali lacune che non è possibile ancora dimostrare in modo positivo, che queste specie sono discese le une dalle altre (2) ».

Inoltre, per quanto i gradini della scala vengano aumentati, per quanto vengano rinfittiti e avvicinati tra loro, dal fatto che essi si rassomigliano, dal fatto che sono vicini e contigui, non è permesso conchiudere che uno deriva e discende dall'altro.

Nè vale dire con lo Spitzer, che negli esempi citati manca ogni parità, essendo tratti da cose che non han-

---

(1) *Les darwinisme*, tr. fr. p. 13.

(2) *Les ancêtres de nos animaux*, p. 165.

no, come i viventi, la facoltà procreativa (1). Se piace, possiamo provare pure con esempi tratti da viventi, che i nessi di somiglianza non implicano sempre e necessariamente anche i nessi di discendenza. Basta considerare quanto avviene tra le specie animali addomesticate, quanto avviene tra gli stessi uomini. In un caso come nell'altro gl'individui, che hanno tra loro una parentela e derivano da un medesimo stipite, presentano dei caratteri comuni, presentano una somiglianza più o meno grande. Non è però sempre vero l'opposto. Non sempre coloro che presentano gli stessi caratteri e si rassomigliano, hanno vincoli di parentela e derivano da un medesimo stipite.

Le somiglianze che legano una specie all'altra e che costituiscono la base della distribuzione sistematica, se provano la possibilità della discendenza, non ne provano per nulla la realtà; se possono interpretarsi in senso evoluzionistico, possono interpretarsi ugualmente bene, e anche meglio, in senso opposto. Per tutti gli antievoluzionisti vecchi e nuovi i particolari caratteri specifici di ogni vivente esigono che ciascuno abbia una determinata generazione, e che derivi da genitori della medesima natura. Le somiglianze poi e le analogie più o meno accentuate, che si riscontrano anche nelle specie viventi più lontane, provano che tutte sono opere successive di un medesimo maestro, o, come si esprime De Broglie: « prodotti di più in più complessi, di più in più perfetti di un medesimo *atelier* ». Provano che tutte hanno una parentela ideale, perchè attuano un medesimo grandioso disegno, e sono state formate secondo uno stesso sapientissimo piano.

---

(1) Citato da Gutberlet, *L'Uomo*, vol. I, p. 18.

E questo trova una conferma nel modo con cui le specie viventi sono disposte. Infatti non ci appariscono distribuite su di un'uniça linea ascendente, bensì su linee parallele. « Esse si dispongono come i rami di un grande albero, dove parecchie parti formano delle serie parallele e non una serie lineare. Collocare le specie al loro posto naturale, non significa certo provare la loro discendenza: quando parliamo di *albero genealogico*, non dobbiamo farci ingannare dal miraggio di una felice espressione (1) ».

L'unità di piano e di disegno poi trova la sua ragione d'essere nell'unità di scopo, che affratella tutti gli animali. La somiglianza più o meno grande delle condizioni in cui dovevano trovarsi, esigeva una certa somiglianza di funzioni, e quindi di organi. Ma — torniamo a ripeterlo — l'unità di disegno e la relativa somiglianza di funzioni e di organi nel regno animale non oltrepassa quella che troviamo nelle innumerevoli macchine costruite dall'arte umana. In tutte domina l'unità che impongono le comuni leggi statiche e dinamiche, senza pregiudizio delle innumerevoli differenze richieste dai diversi usi a cui sono destinate. Come perciò la somiglianza de' meccanismi artificiali non ci autorizza ad affermare che uno sia identico all'altro e possa cambiarsi in un altro, così neppure la somiglianza de' meccanismi viventi ci autorizza a ritenere che gli animali inferiori siano sostanzialmente identici ai superiori, e che nei superiori possano, o lentamente o bruscamente, cambiarsi, secondo che pretendono le varie forme di trasformismo.

---

(1) Guibert, *Les Origines*, p. 174 nota.

9. Gli organi rudimentali.

Un argomento, strettamente connesso al precedente, è quello che gli evoluzionisti traggono dai cosidetti organi rudimentali. In tutte le specie troviamo, essi dicono, degli organi così imperfetti e così incompletamente sviluppati da riuscire inutili, e perfino dannosi agli individui che ne sono dotati. Tali sono, per non citare che esempi presi nel regno animale, le mammelle dei mammiferi maschi; i diti atrofizzati dei cani, suini e cavalli; le meschine ali degli struzzi e di non pochi insetti del tutto inadatte al volo; gli occhi di specie viventi sotterra; le vertebre caudali di animali scodati, ecc., ecc.

Questi organi imperfetti e inadatti alla funzione si trovano sviluppati e perfettamente atti alle più utili funzioni in individui delle specie affini.

Nella teoria del fissismo e creazionismo è ben difficile spiegare l'esistenza di simili organi. Perchè Dio avrebbe prodotto de' rudimenti di organi, delle parti incompiute prive di qualsiasi funzione? Simili anomalie non sembrano davvero conciliabili con la regolarità del piano della creazione, con la sapienza del creatore. Esse sono invece spiegabilissime nella teoria della discendenza. Gli organi rudimentali, oltre a farci toccar con mano l'omologia di certe forme, in altra guisa difficilmente controllabile, e oltre ad indicare così i nessi delle varie specie e l'unità di costruzione di tutto il mondo de' viventi, costituiscono la prova della discendenza di una specie da un'altra. Gli organi perfetti nel tipo primitivo, probabilmente per mancanza di esercizio, sono

andati atrofizzandosi e deformandosi nei tipi derivati (1). Come perciò in molte parole le lettere inutili ce ne fanno comprendere meglio l'etimologia — p. e. in francese è per questa via che *sang* ci apparisce derivato da *sanguis*, e *sens* da *sensus* — così gli organi rudimentali, inutili fisiologicamente, ci fanno conoscere il tipo originario delle specie che li posseggono (2).

Ai fautori della discendenza così rispondono quelli del fissismo.

Le anomalie degli organi rudimentali non sono per nulla in contrasto con la sapienza del creatore. Se esclusivamente ad esso spetta il meraviglioso piano architettonico della vita, la sua esecuzione invece dipende anche dalla cooperazione delle cause materiali. E se gli ostacoli da queste frapposti portano a delle anomalie nei singoli individui, perchè non potrebbero portare a delle vere e proprie anomalie anche nelle specie?

Perchè le leggi generali, che nell'adattarsi a forze e condizioni preesistenti, dànno luogo in alcuni casi ad anomalie eccezionali e transitorie, non potrebbero pure dar luogo ad anomalie divenute stabili e regolari, in forza dell'eredità e di altre cause propizie?

« Forsechè qualche errore ortografico o ritmico dell'Iliade esclude ch'essa sia l'opera d'arte d'un poeta epico intelligente? (3).

---

(1) Qualche volta questi organi più che atrofizzati sarebbero organi nascenti; tali per Darwin dovrebbero ritenersi le glandole mammarie dell'ornitorinco.

(2) Guibert, l. c. p. 139.

(3) Gutberlet, *L'Uomo*, vol. I, p. 70.

Si aggiunga che le degenerazioni rappresentate dagli organi rudimentali possono essere eminentemente teleologiche, somministrando il materiale occorrente ad altri organi divenuti più importanti. Esse possono pure — sotto l'influenza delle mutate circostanze — divenire il punto di partenza per una riorganizzazione convenientemente modificata (1).

Perchè tali anomalie non potrebbero rappresentare una degradazione subìta da alcune specie sistematiche, sempre dentro i confini della stessa specie naturale? Le anomalie dunque, dato che siano davvero tali, sono dovute all'influenza delle cause seconde, e non provano nulla contro la esistenza di una suprema intelligenza ordinatrice.

Inoltre se gli organi rudimentali sono inutili dal punto di vista funzionale, non lo sono di certo dal punto di vista sistematico, dal punto di vista dell'ordine, secondo che confessano gli stessi trasformisti. Tali organi sono utilissimi per far conoscere l'unità del piano di struttura in tutti i viventi; per questo scopo, come afferma Darwin, hanno maggiore importanza perfino di molti organi funzionalmente perfettissimi. E allora come si può dichiararli del tutto inutili? « Quando un organo, senza avere alcun altro scopo, anzi contro il bene dell'organismo, serve esclusivamente a far vedere l'appartenenza di questo a un determinato tipo, è segno che alla natura deve star *molto, ma molto a cuore* la rappresentazione dell'unità » (2).

---

(1) Muckermann, *Evolution* in *Catholic Encyclopedia*, p. 669.

(2) Gutberlet, l. c., p. 31.

Tutto questo nel caso che esistano davvero degli organi imperfetti, inutili fisiologicamente; ma l'esistenza di tali organi è provata rigorosamente? Non sembra.

Secondochè riconosce lo stesso Darwin, l'organo privo di funzione nell'adulto, può bene averne avuta una importantissima nella vita embrionale. Così, ad esempio, il corpo pituitario atrofizzato nella vita extrauterina, serviva ad innervare la faringe del fanciullo nei suoi primi mesi.

Anche i sessi, che in seguito sono nettamente distinti, non lo sono nei primi stadî degli embrioni umani (1).

Inoltre non è detto che se l'organo rudimentale non ha una funzione simile a quella dell'organo perfetto, non possa averne una sua propria del tutto diversa.

Per avere il diritto di ritenere inutili i pretesi organi rudimentali, bisognerebbe che le nostre conoscenze intorno alla fisiologia de' viventi fossero perfette; e questo non c'è scienziato serio che osi affermarlo. L'esperienza del passato c'insegna, che molti organi dichiarati prima veramente inutili, come la tiroide e l'appendice vermiforme dell'intestino retto dell'uomo, sono stati in seguito riconosciuti importantissimi nell'economia generale de' veri organismi. E' dunque molto probabile, che lo stesso avvenga in seguito per quegli organi, ai quali la scienza attuale non riesce ancora ad assegnare una funzione. Prima di arrestarci alle pretese manchevolezze della natura, dovremmo studiar meglio quelle che sono in noi. Troppo spesso attribuiamo alle cose

---

(1) L. c., p. 67. Se i due sessi si presuppongono e si compiono a vicenda, come è possibile farli derivare l'uno dall'altro?

quelle deficienze, che esistono soltanto nella nostra intelligenza (1).

10. La distribuzione geografica de' viventi.

Gli evoluzionisti credono di trovare una prova della loro teoria anche nella distribuzione geografica de' viventi.

E' noto che le faune e le flore differiscono a seconda dei luoghi. Mentre i viventi della stessa regione, o di regioni finitime hanno tra loro, pur nelle immancabili diversità, una grande somiglianza, quelli di regioni continentali od insulari molto separate e distanti presentano invece profondissime differenze. Così nell'America del Sud, non ostante le diversità climateriche, le varie specie di piante e di animali si succedono con una gradazione quasi insensibile, a misura che si scende nella latitudine. All'opposto le specie viventi dell'America del Sud non hanno quasi nessun punto di contatto con quelle esistenti nell'Africa meridionale, o nell'Australia, seb-

---

(1) Quanto si è detto dei rudimenti esistenti negl'individui adulti, deve ripetersi per i rudimenti embrionali. Chiamano così quelle parti dell'organismo, che, dopo essere apparse nell'embrione, scompaiono senza portare alcuna utilità al feto. Tali i denti dell'embrione della balena artica e di alcuni ruminanti; tali le branchie della salamandra alpina, ecc.

Nessuno può affermare con sicurezza che questi pretesi organi rudimentali siano davvero inutili all'embrione. Perchè una simile affermazione fosse legittima, occorrerebbe che la scienza embriologica avesse raggiunto il suo pieno sviluppo, e che avesse detto su ogni cosa l'ultima parola.

bene tali regioni posseggano uguaglianza di latitudine e di clima. Grandissima pure è la somiglianza tra le specie attuali e le specie fossilizzate de' medesimi luoghi.

Questo fatto, che colpì moltissimo C. Darwin nel suo viaggio scientifico intorno al mondo, si spiega ottimamente ammettendo, conforme alla teoria evoluzionistica, che tutti i viventi di una regione derivano da una determinata specie primitiva, la quale poi varia a seconda delle diverse regioni. Dove perciò il tipo primitivo fu identico, insieme con le differenze dovute alle diverse condizioni biologiche, si ha necessariamente una accentuatissima somiglianza morfologica e fisiologica.

Su circa 4000 specie di piante esistenti al Madagascar, 3000 almeno sono endemiche, proprie cioè dell'isola.

Dove invece — come accade nelle regioni separate da grandi oceani — i tipi primitivi furono diversi, non ostante la somiglianza del clima, o di altri fattori biologici, le differenze morfologiche e fisiologiche sono necessariamente profondissime.

Fanno osservare giustamente gli avversari della teoria della discendenza, che la spiegazione evoluzionistica non è la sola che si possa dare del fatto in questione. Il fissismo può indicarne una ugualmente plausibile: l'esistenza di vari centri di creazione.

Alla stessa guisa che il sapiente e onnipotente autore della natura ha ordinatamente distribuito i viventi nel tempo, così li ha ordinatamente distribuiti nello spazio. Come li ha chiamati all'esistenza, quando le condizioni biologiche erano propizie, così li ha collocati in quelle regioni che erano più adatte al loro sviluppo.

Le cosidette specie endemiche, che hanno tanta somiglianza tra loro, per lo più sono varietà, o tutto al più specie sistematiche prodotte sotto l'influenza delle cause locali.

Anzi vi è di più. In molti casi la spiegazione evoluzionistica urta in ostacoli, che vengono facilmente sormontati da quella creazionistica. Cito un esempio.

Si trovano non di rado dei viventi, che, pur presentando caratteri specifici identici, appartengono a regioni lontanissime, le quali non sono mai state riunite da vie di comunicazione. Come spiegare ciò, se si rigettano i distinti centri di creazione, e si ritiene con l'evoluzionismo che tutti gl'individui delle specie affini discendono da una medesima forma primitiva? C. Darwin ha lasciato scritto nella sua famosa opera intorno all'*Origine delle specie*: « Per quanto riguarda i pesci credo che le stesse specie non si trovino mai nelle acque dolci di continenti lontani ». Ebbene è provato, che vi sono alcune specie di pesci di acqua dolce appartenenti al genere *Galascias*, le quali si trovano simultaneamente nell'America del Sud, nella Nuova Zelanda e nella Tasmania. Ora sarebbe utile sapere dagli evoluzionisti, come mai le predette specie le quali vivono esclusivamente nell'acqua dolce, hanno potuto trasferirsi dall'America del Sud nella Nuova Zelanda, o viceversa, traversando le acque salate dell'Oceano! (1).

---

(1) Lecomte, *Le Darwinisme*, p. 110 e seg.

11. I caratteri della ontogenesi.

Uno degli argomenti intorno al quale si sono accese le più vive discussioni, anche tra gli stessi fautori della discendenza, è quello che si basa sui fatti somministrati dall'embriologia, la quale studia lo sviluppo de' singoli individui, dal loro primo palpito vitale fino al momento in cui, raggiunta la forma perfetta, sono in grado di venire alla luce e di condurre una vita autonoma. Ora l'embriologia attesta che identico è il punto di partenza di tutti gli embrioni; attesta che nelle primissime fasi si rassomigliano perfettamente; attesta pure — ed è qui dove soprattutto s'insiste dagli evoluzionisti — che gli embrioni de' viventi superiori, nelle successive fasi del loro sviluppo, assumono temporaneamente caratteri analoghi a quelli propri delle classi inferiori. L'embrione di un mammifero, ad esempio, ha in principio i caratteri degli embrioni de' pesci, poi quelli degli anfibî, de' rettili, degli uccelli; e solo in fine quelli caratteristici de' mammiferi. Si ha in tal guisa un perfetto parallelismo tra la scala de' caratteri embriogenetici e quella de' caratteri sistematici.

Un tale parallelismo costituisce un enigma inesplicabile per i seguaci del fissismo. Essi non possono dire perchè l'embrione non prenda subito i caratteri proprî della specie a cui appartiene, ed assuma invece successivamente i caratteri proprî degli embrioni de' viventi del tutto diversi. L'enigma all'opposto è perfettamente chiarito alla luce della teoria evoluzionistica. Le fasi attraversate dall'embrione non sono che la ripetizione delle fasi attraversate dalla specie prima di giungere

al suo stato attuale. Ogni individuo percorre, in breve tempo, la via percorsa, per migliaia di secoli, da' suoi molteplici antenati. « L'evoluzione dell'individuo non è che il riepilogo dell'evoluzione della specie » (Fr. Müller). « L'ontogenia è il compendio della filogenia » (Haeckel).

Tra gli stessi evoluzionisti non mancano coloro che dubitano del valore del predetto argomento. E non a torto.

Non si capisce infatti quale nesso logico leghi l'ontogenesi e la filogenesi. Non si comprende perchè, se l'individuo nel suo sviluppo embrionale percorre certe fasi, queste debbano essere state percorse anche dalle specie; oppure perchè, se è accaduta una evoluzione delle specie, essa debba venir riepilogata dallo sviluppo embrionale dell'individuo. Dove mai sta scritto che se i miei antenati hanno fatto un certo cammino in qualche determinato ordine di attività, io pure debba ripeterlo; o che viceversa, se io ho salito alcuni gradini della vita, essi pure debbano averli saliti? « Forsechè dalla circostanza che un soldato per diventar maggiore deve percorrere tutti i gradi intermedi, sergente, furiere, ecc., si può concludere che i suoi più antichi progenitori arrivarono solo fino al grado di sergente, i successivi a quello di furiere, ecc.? O se i suoi progenitori hanno proprio in tal modo percorso successivamente i gradi della gerarchia militare, ne segue forse che egli loro pronipote debba recapitolare tali gradi? » (1).

Eppoi le rassomiglianze tra i caratteri rivestiti suc-

---

(1) Gutberlet, l. c. vol. I, p. 61.

cessivamente dagli embrioni de' viventi superiori ed i caratteri che si trovano nelle varie specie, sono alquanto esagerate dagli evoluzionisti. Lo stesso Spitzer, uno de' più fanatici difensori dell'evoluzionismo, lo riconosce. « Si può — egli scrive — enunciare senza esitazione come regola, che la corrispondenza tra le forme embriologiche e le sistematiche, anche se realmente sussiste, è però di natura molto vaga e generica... Solo eccezionalmente un singolo organo nello sviluppo embrionale assume di passaggio quasi la stessa forma che possiede allo stato perfetto in altri generi affini » (1).

Esagerate pure sono le rassomiglianze tra i caratteri de' vari embrioni. « Nessun embrione di una determinata classe di vertebrati — scrive l'evoluzionista Vogt contro E. Haeckel — rassomiglia interamente a quello di un'altra classe, in nessun'epoca della sua esistenza; un embrione di uccello o di rettile non è mai perfettamente identico ad un embrione di pesce; è soltanto simile » (2). Del resto lo stesso Haeckel nella sua *Antropogenia* confessa che « la riproduzione sommaria della filogenia nell'ontogenia raramente è perfetta; nella più parte de' casi il riassunto è difettosissimo » (3). A spiegare questi difetti Haeckel parla di *cenogenia*, cioè di embriogenia falsificata dalla natura stessa. E il Vogt, prendendolo in giro, esclama: « La natura snatura il suo disegno, introducendovi degli elementi eterogenei, che turbano l'omogeneità della legge biogenetica!... Maledetto embrione, che disobbedisce

---

(1) Citato da GUTBERLET, l. c. p. 58.
(2) Ivi, p. 63.
(3) Ivi, p. 6.

alla legge impostagli da un principe della scienza; noi lo bolleremo per falsario! » (1).

E' noto che Haeckel — forse per non essere da meno della natura — si permise di alterare i disegni relativi al processo embrionale dell'uomo, nella speranza di far così accettare più facilmente la legge biogenetica tanto cara al suo cuore di evoluzonista (2).

Non è dunque esatto il dire, che l'ontogenesi riepiloga fedelmente la filogenesi. Non è esatto il dire che nell'evoluzione embrionale l'individuo passa per tutti gli stati inferiori. La verità è che in questa evoluzione esso presenta dei caratteri, i quali hanno una qualche analogia con quelli degli embrioni inferiori. E questa analogia si comprende benissimo, quando si rifletta che ogni embrione passa gradatamente dallo stato semplice a quello complesso, dall'indeterminato e generico al determinato e specifico. In questa sua ascesa progressiva non può non avere de' punti di contatto con le forme inferiori, che per un tratto più o meno lungo fanno lo stesso cammino. Secondo il giudizio di eminenti fisiologi, quali E. Perrier, Von Baer, W. His, O. Hertwig, ecc., fino dai primi momenti l'embrione presenta, sebbene in semplice abbozzo, le note caratteristiche della specie a cui appartiene. La concordanza con gli altri embrioni, massima al principio, va gradatamente scomparendo, mentre le divergenze, in prin-

---

(1) *Revue scientifique*, 1886.

(2) Brass-Gemelli, *Le falsificazioni di E. Haeckel*, Editrice Fiorentina. Tutti gl'illustratori della pretesa legge ontogenetica suppongono, che l'attuale distribuzione gerarchica delle varie specie fatta dalla sistematica corrisponda alla realtà. Ma questo è tutt'altro che certo!

cipio appena accennate, vanno sempre più accentuandosi. E così i rapporti che passano tra i viventi allo stato formativo e iniziale, non sono per nulla diversi da quelli che passano tra i viventi allo stato adulto e perfetto. In un caso come nell'altro, abbiamo sempre il trionfo dell'unità nella varietà, indispensabile all'ordine e all'armonia del mondo organico.

12. La variabilità de' viventi.

La variabilità di tutte le forme organiche costituisce un altro argomento, su cui insistono volentieri i trasformisti. Lo stesso Fr. Bacone ne era già stato così colpito, che aveva pensato di fondare un istituto per la produzione di nuove specie.

Come è noto, sotto l'influenza del nutrimento, del clima e di tutti gli elementi costituenti l'ambiente, gli organismi subiscono, a seconda dei vari luoghi nei quali vivono, profondi cambiamenti. Tutti conoscono le profonde differenze che si riscontrano nelle stesse piante, secondo che appartengono alla flora alpina o a quella delle valli e delle pianure. Tutti sanno come cambia la forma delle foglie, secondo che le piante si trovano in luoghi umidi, ombrosi, o soleggiati; o come cambia il loro pigmento e il loro colore sotto l'influenza della luce e del calore.

Nei paesi più nordici, dove regna l'ininterrotto candore delle nevi e de' ghiacci, mammiferi ed uccelli — orsi, volpi, lepri, gufi, pernici, ecc. — sono ordinariamente bianchi. Negli immensi deserti del Sud invece leoni, tigri, antilopi, gazzelle, sauri, ecc. prendono il colore della sabbia. Anche il pelo rilucente dei quadrupedi, le tinte infocate degli uccelli, come lo splendore

metallico degl'insetti dei paesi tropicali sono un riflesso della luce e del calore che vi trionfano. Il colore degli abitatori delle brulle lande, delle bassure paludose e delle spiaggie sabbiose si confonde con quello del rispettivo terreno. Camosci, stambecchi, marmotte ed altri animali alpini rivestono il color bruno delle rocce, che sono loro dimora abituale.

E non è solo il colore che cambiano gli animali, in forza de' diversi ambienti e de' diversi tenori di vita, a cui sono costretti, sia dalle mutate condizioni naturali, sia dalla volontà dell'uomo, bensì anche i caratteri anatomici, e perfino gl'istinti. Per convincersene basta osservare quanto è accaduto negli animali domestici, che l'uomo ha sottoposto ad un'abile selezione artificiale. Si contano ormai a decine, e perfino a centinaia le razze di cani, cavalli, bovi, piccioni, ecc., che siamo riusciti ad ottenere. E i caratteri differenziali di queste razze sono spesso così grandi, che se noi non ne conoscessimo l'origine, potremmo scambiarle per vere specie. Se in uno spazio di tempo relativamente breve, e in condizioni di ambiente relativamente costanti, si sono ottenuti risultati tanto importanti, perchè in un tempo immensamente più lungo, qual'è quello che precede le specie attuali, e in condizioni di ambiente immensamente più variabili, quali erano quelle de' primi periodi geologici, non si sarebbero potuti ottenere risultati più grandi e radicali? Perchè le differenze oggi sufficienti a costituire nuove razze, non avrebbero potuto allora accentuarsi fino al punto di dare origine a nuove specie e a nuovi generi?

Rispondono gli avversari del trasformismo: Tutti i viventi presentano indubbiamente una certa plasticità.

Senza una grande potenza di adattamento alle variabili condizioni biologiche, i viventi non sarebbero stati in grado di superare le difficoltà e gli ostacoli fatali alla permanenza della vita, specialmente nelle epoche più antiche, nelle quali maggiori erano le oscillazioni e gli squilibri del mondo fisico. Questa plasticità stimolata dall'ambiente, e aiutata da un'oculata selezione, conduce alla formazione di nuovi tipi, che nella sistematica potrebbero indubbiamente classificarsi come vere specie.

La plasticità o flessibilità delle forme organiche però non è indefinita e illimitata. Piante ed animali possono variare sì, ma esclusivamente nei caratteri accidentali; unicamente dentro i confini della specie naturale. Le ricerche sperimentali fatte in questi ultimi anni non lasciano, credo, alcun dubbio su questa affermazione. Oggetto di tali ricerche furono, tanto le trasformazioni, che si producono naturalmente, quanto quelle che si producono per mezzo della selezione artificiale. In un caso come nell'altro, qualunque cosa in contrario dicano gli evoluzionisti più fanatici, i risultati sono stati negativi.

Sono note le leggi, che, secondo Gregorio Mendel (1872-1884) presiederebbero all'ibridazione delle piante.

« Se due piante qualunque sono incrociate, si sviluppano in esse due serie prevalenti di caratteri, l'una delle quali egli chiama « dominante », e consiste in certi caratteri predominanti della pianta parente, che si palesano alla germinazione; chiama invece « remissiva » l'altra serie dei caratteri dei genitori, che nella nuova pianta appaiono meno evidenti, o scompaiono affatto. Queste due serie di caratteri si mostrerebbero,

all'atto della germinazione, in rapporto invariabile, cioè di tre ad uno; il settantacinque per cento dei caratteri della nuova pianta sarebbero dominanti, il venticinque per cento remissivi. In seguito i caratteri remissivi restano costanti, mentre i dominanti producono una progenie che per un terzo li riproduce, cioè resta fedele al suo tipo, e per due terzi è ibrida; quest'ultima progenie poi per autofecondazione ritorna all'antica proporzione del settantacinque per cento di caratteri dominanti e del venticinque per cento di caratteri remissivi » (1).

« L'analisi di tali leggi mostra ch'esse constano di tre parti: *a*) Per mezzo della fecondazione i caratteri de' genitori sono uniti, senza perdere tuttavia la loro purezza e la loro indipendenza; *b*) Nei discendenti i caratteri de' genitori possono nuovamente esser separati gli uni dagli altri; *c*) Il carattere di uno de' genitori può completamente dominare e nascondere quello dell'altro. Secondo i più recenti studiosi quest'ultima parte della legge non è connessa necessariamente con le altre due » (2).

Non è mia intenzione discutere la verità di queste cosidette leggi. Vi è chi crede che esse siano smentite dalla realtà dei fatti, e che siano il frutto di esperienze inadeguate. Ma supponendole anche vere, non sembrano per nulla favorevoli alla teoria dell'evoluzione.

Le discontinuità, che, secondo esse, si stabiliscono nella discendenza di genitori di caratteri differenti,

---

(1) W. S. Harwood, *Nuove creazioni nella vita delle piante*, tr. it. p. 235.

(2) Muckermann, *Evolution* in *The Catholic Encyclopedia*, vol. V, p. 663.

non sono bastanti a costituire nuove specie propriamente dette; e ciò per due ragioni. Primieramente tali discontinuità si hanno tra i discendenti e l'uno o l'altro de' genitori; mai tra i discendenti e ambedue i genitori. In secondo luogo tali discontinuità riguardano, non già i caratteri qualitativi, che soli possono indurre una differenza essenziale, bensì quelli quantitativi inducenti una differenza accidentale, quali sono il colore del fiore, la lunghezza del fusto, la forma delle foglie e de' semi, la disposizione dei fiori e così via (1).

Gli esperimenti di L. Burbank e di altri ibridatori non autorizzano un giudizio diverso. Di fronte ai risultati di questi esperimenti non è più permesso parlare della invariabilità e fissità delle specie sistematiche; ma è sempre permesso ritenere invariabili le specie naturali. I meravigliosi successi del Burbank si riducono alla fusione de' caratteri fondamentali di specie affini. Così egli ha ottenuto il *Susincocco*, incrociando un susino selvatico americano, un susino giapponese ed un albicocco; ha ottenuto il lampone *primus*, incrociando per impollinazione il rovo pruinato della California colla fragola siberiana (2). Ora a chi abbia una qualche idea delle piante così incrociate, non è difficile comprendere che esse, per i loro caratteri specifici, devono costituire un'unica specie naturale. Se ne togli il colore e sapore, nè la susina differisce gran che dall'albicocca, nè la mora dalla fragola.

Se la selezione artificiale, non ostante gli sforzi abili e pazienti di tanti giardinieri e allevatori di animali, non è riuscita a darci delle nuove specie viventi, molto

(1) Harwood, l. c.
(2) L. c. p. 144.

meno dobbiamo aspettarci la produzione di queste specie dalle sole trasformazioni naturali. Pare infatti indubitato che la natura per questo rapporto è molto inferiore all'arte. Le razze tra le specie selvatiche sono immensamente meno numerose che tra quelle domestiche. Le razze poi prodotte artificialmente, appena vengono abbandonate a se stesse, tendono irresistibilmente a riprendere le forme e i caratteri del tipo primitivo da cui sono derivate (1). Perciò L. Burbank, che è forse il più famoso ibridatore del nostro tempo, afferma: « Incrociando differenti specie, noi possiamo ottenere più variazioni e mutazioni in una mezza dozzina di generazioni, che non se ne svilupperebbero colle ordinarie variazioni in un migliaio di generazioni » (2).

Le trasformazioni brusche che H. de Vries (3) avrebbe constatato nella *Oenothera Lamarckiana*, non sembrano davvero così profonde da supporre la creazione di nuove specie propriamente dette. Le piante infatti divengono più robuste o più deboli, le loro foglie più larghe o più strette, i fiori più grandi e più oscuri o più piccoli, i frutti più o meno allungati con pelurie più o meno liscia. Si tratta, come si vede, di modificazioni accidentali, che non toccano la natura intima delle piante, e non è a meravigliare, che molti scienziati rifiutino di vedere nelle forme organiche studiate dal De Vries perfino delle nuove specie sistematiche (4).

Anche gli studi fatti sul graduale adattamento degli

---

(1) Wasmann, l. c., p. 315.

(2) Citato da Harwood, l. c., p. 238.

(3) *Specie e varietà e loro origine per mutazioni*, tr. it. Sandron, Palermo.

(4) Le Dantec, *La Crise du transformisme*, p. 124 e seg.

ospiti delle formiche e sulla graduale loro trasformazione organica, che con l'adattamento procede di pari passo, possono far pensare, tutto al più, alla formazione di nuove specie sistematiche, non già a quella di nuove specie naturali, come riconosce P. Wasmann, che a questi studi ha dedicato tutta la sua vita. L'illustre mirmicofilo, esaminando l'anatomia, i costumi e la distribuzione geografica delle quattro specie di dinarde: *Dinarda Märkeli*, *D. dentata*, *D. Hageni*, *D. pygmaea*, crede che tutte derivino dalla prima e che l'ultima stia adattandosi all'ambiente e trasformandosi. Ma qui si tratta evidentemente di specie sistematiche. Le differenze che dividono, ad esempio, le razze umane, sono molto più profonde di quelle che dividono le dinarde; e la forza di adattamento delle prime è immensamente più grande di quella delle seconde.

Crediamo quindi di non poter essere smentiti, affermando che fino ad ora non si sono mai constatate nei viventi modificazioni più profonde di quelle avvenute dentro i confini della specie umana, e che non si sono mai verificate produzioni di specie propriamente dette. Yves Delage, uno de' partigiani più convinti dell'evoluzione, lo riconosce francamente. « Riconosco senza difficoltà — egli scrive — che non si è vista mai una specie generarne un'altra, nè trasformarsi in una altra, e che non si ha alcuna osservazione formale dimostrante che ciò sia mai avvenuto. Parlo di una vera e propria specie, fissa come le specie naturali, e capace di mantenersi come esse senza il soccorso dell'uomo » (1).

---

(1) *Structure du protoplasme*, p. 184.

13. Fatti contrari al trasformismo. Sterilità degl'ibridi.

I fautori del fissismo, non solo possono plausibilmente spiegare i vari fatti sui quali il trasformismo si appoggia, ma sono in grado di citare de' fatti che sembrano con questo del tutto inconciliabili.

Nelle pagine precedenti ne ho già accennato incidentalmente qualcuno. Così si è visto, che mentre il trasformismo esigerebbe che la storia della vita sul nostro globo s'iniziasse con pochissime forme imperfettissime di classi infime, in realtà s'inizia in tutt'altro modo. Fino negli strati più antichi troviamo molti tipi ben differenziati, appartenenti a classi abbastanza elevate.

Parimente, mentre il trasformismo esigerebbe che dalle specie attuali si potesse risalire, senza interruzione, fino ad un tronco comune, in realtà ciò non è per nulla possibile, a motivo delle profonde soluzioni di continuità e delle incolmabili lacune. Un tale fatto, a giudizio dello stesso Darwin, rappresenta la difficoltà più grave e seria, che si possa opporre alla teoria della discendenza. Egli crede risolverla insistendo sulla povertà degli archivi paleontologici; ma, come ho già osservato sopra, la povertà degli archivi paleontologici è una scusa molto comoda, di cui gli evoluzionisti si servono solo quando ciò è richiesto dagli interessi della loro teoria.

Il trasformismo esigerebbe pure che le specie, sotto l'influenza di molteplici fattori, in un certo tempo si trasformassero sempre, più o meno profondamente. Eppure, sebbene gli evoluzionisti parlino volentieri del-

la plasticità e variabilità de' viventi, sta di fatto che le specie, quali vengono descritte dai più antichi naturalisti, o quali ci sono state conservate nei più antichi edifizi, nello spazio di vari millenni, non hanno subìto nessun cambiamento (1). Anzi si possono indicare perfino delle specie primitive, che senza profonde mutazioni hanno varcato le centinaia di migliaia di anni della loro esistenza. Su 350 forme di trilobiti, che il Barrande ha numerato negli stati primitivi del centro della Boemia, almeno 340 appariscono invariate per tutto l'enorme spazio che corre da oggi al loro primo apparire sulla terra.

Altri due fatti, oltre quelli accennati, sembrano inconciliabili con la teoria della discendenza: la sterilità delle unioni d'individui appartenenti a specie differenti, e la mancanza di forme viventi intermedie o di passaggio.

E' un fatto ben noto a quanti si occupano di allevamento, che le unioni d'individui appartenenti a razze della stessa specie sono illimitatamente feconde, mentre quelle d'individui di specie differenti non dànno prodotti capaci di riprodursi, a loro volta illimitatamente. I muli, per citare qualche esempio — ibridi ottenuti dall'unione dell'asino e del cavallo — quando qualche volta sono fecondi, posseggono una fecondità limitatissima. I leporidi — ibridi ottenuti dall'unione del coniglio e della lepre — sono illimitatamente fecondi; ma dopo qualche tempo ritornano al tipo di uno de' progenitori, al tipo coniglio cioè, al tipo lepre.

---

(1) Gli scheletri di cani, gatti, scimmie ed altri animali trovati, ad esempio, nei sepolcri egiziani, rimontano certamente a quattro o cinquemila anni fa.

Si tratta di un fatto così generale da costituire una propria e vera legge; legge che non può venire infirmata da qualche rara eccezione. Se si citano alcuni pochi casi di unioni feconde d'individui appartenenti a specie differenti, si può sempre dubitare fondatamente, che non si tratti di vere e proprie specie, ma di varietà, o tutto al più di semplici specie sistematiche, come si è detto sopra a proposito dell'ibridazione nelle piante (1).

Darwin confessava d'ignorare la causa di un simile fatto, ma non lo negava, nè poteva negarlo. Il suo fedele seguace Romanes vi scorgeva una formidabile obiezione contro l'evoluzionismo. Gli scienziati antievoluzionisti vi hanno sempre visto una prova della stabilità della specie.

Per essi la illimitata interfecondità degl'individui è il segno infallibile della loro appartenenza ad una medesima specie, mentre l'intersterilità degl'individui è all'opposto l'indizio sicuro della loro appartenenza a diverse specie. La fecondità secondo De Quatrefoges è il fatto fisiologico più importante per determinare la specie, mentre la infecondità è come una barriera elevata dalla natura per difenderla da ogni profonda alterazione.

14. Mancanza di forme di transizione.

Il botanico olandese H. De Vries ha creduto bene di sostituire al trasformismo evoluzionistico ottenuto a mezzo di piccole e continue variazioni, un trasformismo ottenuto per... rivoluzione, a mezzo cioè di cambia-

(1) N. 12.

menti profondi e bruschi. L'accoglienza fatta a questa nuova teoria dalla grande maggioranza dei trasformisti non è stata troppo buona.

« I mutamenti delle condizioni di vita, come quelli degli organismi — scrive Weismann — debbono avvenire a piccolissimi passi, con lentezza, in modo cioè che in nessun istante dell'intero processo di trasformazione la specie resti insufficientemente adattata alle condizioni di vita. La trasformazione repentina, per salto non è concepibile, perchè dovrebbe rendere la specie inetta all'esistenza... Quelli che ammettono una trasformazione per salti, dimenticano con quanta esattezza in un organismo ogni cosa sia calcolata, in modo da rendere la specie atta all'esistenza; come vi sia quel che basta a tale scopo, e niente più; e come la più piccola modificazione del più insignificante fra gli organi possa bastare a rendere l'adattamento all'esistenza impossibile » (1).

Ora se le specie primitive si sono trasformate lentamente, a mezzo di continue e successive modificazioni, dovremmo trovare tra i viventi attuali, o almeno tra i fossili, delle forme intermedie di transizione, che farebbero sparire ogni lacuna, ogni vuoto tra le varie specie. E queste specie intermedie, destinate a saldare nel modo più perfetto gli anelli costituenti la ricca catena degli organismi, dovrebbero essere infinitamente più numerose delle specie definitive. Wigand esagerava certo, quando affermava che tra due specie definitive, si dovrebbero inserire almeno diecimila forme intermedie; ma non è esagerato il dire che una specie, prima di trasformarsi in un'altra, in forza di successivi

(1) *Kosmos*, 1886, II, p. 16.

insensibili adattamenti, avrebbe dovuto assumere varie centinaia di forme diverse.

Ora si moltiplichino queste varie centinaia di forme intermedie per le varie centinaia di migliaia di specie viventi, e si avrà una cifra di forme intermedie assolutamente enorme. Ma dove sono tutte queste forme di passaggio? Tra i viventi attuali no certamente; chè tutti rappresentano tipi ben determinati, irriducibili gli uni agli altri, divisi da caratteri netti e precisi. Fra i fossili neppure; chè tutti, quando non costituiscono semplici varietà degli organismi attuali, rappresentano forme a parte, forme compiute, perfettamente distinte fra loro.

Rispondono gli evoluzionisti: Le forme intermedie non mancano. Se ci arrestiamo agli organismi ancora esistenti sono tali l'anfiosso e l'ornitorinco; il primo è anello di congiunzione fra gl'invertebrati e i vertebrati; il secondo fra gli uccelli e i mammiferi. Se poi consideriamo gli organismi fossili sono indubbiamente forme intermedie l'ittiosauro, anello di congiunzione tra i pesci e i rettili; l'*archaeopteryx*, ponte di passaggio tra i rettili e gli uccelli.

Ma osserviamo: perchè questi animali strani hanno de' punti di contatto, tanto con specie inferiori quanto con specie superiori, non segue affatto che siano forme indeterminate e imprecise, specie veramente intermedie, forme in *fieri*. Se per i loro caratteri confermano la legge di continuità, non parlano affatto in favore della discendenza. Perchè gli anfibi hanno organi capaci di respirare nell'acqua come i pesci, e fuori dell'acqua come gli animali terrestri, non segue per nul-

la che siano pesci in atto di acquistare i polmoni e di divenire animali terrestri.

Le cosidette forme intermedie, se ben si considerano, sono specie a parte, che facilmente si ricongiungono a qualcuna delle grandi divisioni indicate dalla sistematica animale.

Così l'*archaeopteryx* rinvenuto nelle ardesie di Selenhofen è un vero e proprio uccello appartenente ad un ordine abbastanza elevato, a quello cioè dei *Carenati*. Che non sia per nulla, come si era creduto sulle prime, un rettile in via di trasformarsi in uccello, lo prova evidentemente il fatto che all'epoca in cui esso appare, gli uccelli già esistevano in discreto numero sopra la terra.

Gl'ittiosauri poi sono animali certamente molto strani, ricordando, oltre i rettili, i pesci per le loro vertebre, e i mammiferi marini per le loro pinne anteriori. Oggi però si ritiene da molti che debbano senza altro annoverarsi tra i rettili, differendo dai rettili a noi noti solo per gli organi adatti alla vita acquatica di cui sono provvisti. Come i cetacei non sono pesci a metà, ma veri mammiferi destinati a viver nell'acqua, così gl'ittiosauri non sono sauri a metà, ma veri sauri destinati a condurre vita acquatica. « Di questi animali si sono ben conservati fino a noi, non soltanto scheletri, ma anche impronte del contorno delle natatoie, dell'epidermide, dei fasci muscolari, delle squame ,delle quali si può esaminare la struttura col microscopio. Tutto dimostra che dal lato anatomico essi concordano coi rettili di terraferma, e non coi pesci » (1).

---

(1) Gutberlet, l. c. vol. I, p. 111.

Quand'anche però non fosse possibile escludere che gli animali in parola appartengano a specie in via di formazione, come possono questi pochi casi dimostrare l'esistenza di una legge la quale dovrebbe abbracciare tutto il mondo organico?

Le specie di transizione, secondo le esigenze logiche dell'evoluzionismo, dovrebbero essere moltissime, più numerose certo di quelle definitive; ed invece non ci si presentano che pochissimi casi e anch'essi dubbi. E' dunque molto più ragionevole spiegare i fatti citati colla regola generale, e dire che, poichè ordinariamente forme di transizione non se ne conoscono, neppure quelle che sembrerebbero tali ,lo sono in realtà.

« Si cerca di spiegare la scarsità delle forme intermedie — osserva il Gutberlet :— col dire che esse non erano atte all'esistenza e perciò dovettero soccombere. Ma esse avevano anzi il vantaggio di essere ancora adatte alle condizioni della forma originaria meglio che la nuova specie, nella quale si trasformarono. Ora siccome la forma originaria si trovava in condizioni appropriate, dovettero trovarvisi anche le più prossime modificazioni di essa; queste dunque non sono tanto in pericolo di non trovare condizioni adatte d'esistenza, quanto le forme estreme, che hanno bisogni del tutto nuovi » (1).

Le forme di passaggio sarebbero — supposta la verità della discendenza — in quantità enorme, e i tipi specifici, sommersi in esse, non potrebbero più venire nettamente distinti. Invece, per quanto, dopo le scoperte della paleontologia, le famiglie, i generi e le specie fossili, intercalandosi alle famiglie, ai generi e alle

(1) L. c. p. 50.

specie de' viventi attuali, ne compiano sempre più i quadri, la distanza che separa i diversi tipi specifici è sempre grandissima. Le specie, dice felicemente un autore, possono rassomigliarsi ai soldati di una compagnia, che riceve delle reclute; i ranghi si serrano, ma gli uomini restano sempre distinti fra loro (1).

15. Il trasformismo rigoroso non è scientificamente provato.

Quanto siamo venuti dicendo è più che sufficiente a farci comprendere il valore della teoria evoluzionistica, dal punto di vista scientifico.

Essa ha in proprio favore alcuni fatti, i quali trovano una spiegazione sufficiente anche nella teoria opposta; ne ha contro di sè non pochi altri, i quali sembrano inconciliabili con le sue esigenze fondamentali.

Per questo motivo ha trovato fervidi oppositori, non solo tra coloro che si preoccupano delle sue eventuali ripercussioni filosofico-religiose, ma ancora nel campo puramente scientifico, in mezzo a pensatori che non si lasciano influenzare da preoccupazioni spiritualistiche e teistiche. Cuvier, De Quatrefages, Agassiz, Flourens, Blanchard, Wigand, Barrande, Milne-Edwards, Claude Bernard, Von Baer, ecc., sono scienziati genuini di fama mondiale; eppure rigettano energicamente la discendenza evoluzionistica, almeno nella sua forma più rigida.

L'evoluzionismo è dunque un'ipotesi, e nient'altro che un'ipotesi. Esso aspetta ancora quelle prove chia-

---

(1) Contejan, *Revue scientifique*, 1881, p. 558.

re, evidenti e decisive, che possano farlo accettare universalmente, come una dottrina acquisita definitivamente al nostro patrimonio scientifico.

Un tale giudizio non può venir impugnato come avventato e temerario da nessun pensatore serio, che sia un poco al corrente dello stato attuale della questione.

Del resto quella sicurezza di cui dànno tanto frequenti prove molti superficiali volgarizzatori delle dottrine darwiniane, non era affatto condivisa da Darwin; e de Quatrefages poteva perfino rimproverargli di usare un tono eccessivamente basso, e di servirsi troppo spesso dei *mi sembra*, *pare*, *è preferibile*, *più probabile*, ecc., che non dovrebbero sentirsi ripetere dalla bocca di uno scienziato sicuro del fatto suo. Nel 1868 poi il celebre autore dell'*Origine delle specie*, scriveva ad E. Haeckel: «la vostra audacia qualche volta mi fa tremare».

Non mancano coloro che credono di rafforzare l'evoluzionismo barcollante sulla sua poco solida base empirica, ricorrendo a ragioni di convenienza; e parlano di esso come di una interpretazione del mondo organico più semplice, più grandiosa, più consona alla sapienza del creatore, ecc., ecc. Ma anche se tali ragioni fossero fondate — cosa questa assai discutibile — nel caso nostro non avrebbero, mi pare, che un valore molto relativo. Se l'evoluzionismo vuole imporsi, occorre che ai fatti si appelli, e non a discutibili ragioni di convenienza.

Finchè i fatti restano muti, od hanno un linguaggio oscuro ed incerto, il problema della origine delle specie non farà mai un passo innanzi, quali si siano le attrattive delle teorie proposte per risolverlo. Oggi certamente non è più permesso sostenere il rigido fissismo,

che era prevalso prima della riesumazione della dottrina trasformistica fatta da De Lamark e da Darwin; un tale fissismo è assolutamente inconciliabile colla variabilità de' tipi organici, attestata per il passato dalla paleontologia, e nel presente dalle sapienti ricerche fatte intorno alla efficacia della selezione e della ibridazione. Allo stato attuale della scienza però non è neppure permesso ammettere quell'esagerato trasformismo che sostiene l'illimitata variabilità de' tipi organici. Questi, pur assumendo nuovi caratteri accidentali e secondari, conservano intatti quelli primari ed essenziali. Variano perciò, ma sempre dentro i confini più o meno vasti delle rispettive specie naturali. E quando si prenda come esempio tipico di queste ultime la specie umana, possiamo affermare senza tema di smentita, che la scienza non conosce nella vita organica mutazioni e variazioni superiori a quelle verificatesi dentro i limiti della umanità, e che hanno dato origine alle varie stirpi e razze umane.

16. Insufficienza delle spiegazioni antiteleologiche del trasformismo.

Dal fin qui detto risulta che il trasformismo propriamente inteso, qualunque sia la forma sotto la quale viene proposto (1) non ha ancora raggiunto la prova rigorosa de' fatti. Ma se l'evoluzione delle specie non è rigorosamente provata, può almeno ritenersi possibile? Se la discendenza di una specie dall'altra, allo stato at-

---

(1) N. 4.

tuale della scienza, non costituisce un fatto reale, possiamo dire che implichi ripugnanza? A queste domande dobbiamo rispondere, distinguendo tra l'evoluzionismo ateo-materialistico e l'evoluzionismo teistico-spiritualistico. Mentre quest'ultimo è perfettamente possibile, il primo implica contraddizione ed è intrinsecamente impossibile.

Vediamo di chiarire questo giudizio. Come si è già visto (1), l'evoluzionismo ateo-materialistico può ridursi ai tre seguenti asserti dottrinali:

Le primitive forme organiche si sono prodotte per l'evoluzione spontanea della materia inorganica.

Tutti i viventi ora esistenti, compreso l'uomo, sono il prodotto dell'evoluzione delle primitive forme organiche.

Il passaggio dalle forme organiche inferiori a quelle superiori si è compiuto per pura adattazione meccanica alle condizioni della vita, e quindi indipendentemente da qualunque influsso tanto diretto che indiretto di una causa sopramondana.

Abbiamo già manifestato il nostro pensiero sul primo domma materialistico. L'abbiamo pure manifestato, o lo manifesteremo (2) sul secondo. Basta che brevemente ci pronunziamo sul terzo.

Il nostro giudizio su questo punto non può esser dubbio: l'evoluzione, supposto che si verifichi realmente, non può essere che il portato di una legge imposta ai viventi dall'autore della natura, l'attuazione di un vasto piano teleologico concepito da una suprema

---

(1) Vedasi la I parte *Dio*.
(2) Al capitolo seguente.

intelligenza. Come solo, obbedendo ad un innato impulso naturale, il piccolo seme può svilupparsi fino a diventare pianta ricca di foglie, di fiori e di frutti; come solo, obbedendo ad un innato impulso naturale, il piccolo uovo può svilupparsi fino a divenire verme, crisalide e farfalla rapinatrice fortunata del nettare e delle tinte di tutti i fiori, così solo, cedendo ad un innato impulso naturale, le specie inferiori possono sviluppare quelle latenti energie che le porteranno a conquistare forme più perfette e superiori.

E' semplicemente assurdo pensare che una trasformazione così meravigliosa come quella delle specie viventi, destinata a rivestire la terra del suo più bello e ricco ornamento, destinata ad espandersi, a traverso le più enormi difficoltà, in tutti i sensi e in tutte le direzioni, possa compiersi fuori del dominio di ogni legge naturale, indipendentemente dall'influsso di ogni tendenza finalistica.

La prova di ciò l'abbiamo tanto nella insufficienza delle spiegazioni escogitate dai fautori del trasformismo meccanico, quanto nei caratteri fondamentali della evoluzione filogenetica.

Le spiegazioni antiteleologiche dell'evoluzione delle specie sono, più o meno, quelle già date da De Lamarck e da Darwin.

Secondo De Lamarck le mutate condizioni d'ambiente fanno nascere nuovi bisogni, nuove tendenze, nuovi sforzi, e quindi nuovi organi. Mentre infatti alcuni organi si atrofizzano e spariscono, per mancanza di esercizio, altri invece, per un più intenso esercizio, s'ipertrofizzano, si modificano e si trasformano radicalmente.

Darwin ammette con Malthus la legge della lotta

per l'esistenza (*Struggle for life*). In questa lotta, secondo che avea già insegnato Spencer, sopravvivono gl'individui più adatti (*Survival of the fittest*); gl'individui cioè nei quali prevalgono quei caratteri che rendono più facile l'adattamento alle esigenze della vita; che permettono di resistere con maggiore successo alle forze avverse, e di conquistare i mezzi indispensabili per vivere. Questi caratteri organici degl'individui poi si trasmettono per mezzo della generazione, e si accentuano e si complicano sempre più per l'uso e il non uso, per la legge di correlazione tra le varie parti dell'organismo, per la selezione sessuale, ecc.

E' così che la natura, selezionando gl'individui più adatti, arriva a formare nuovi organi, nuove funzioni, nuove specie viventi (*Natural Selection*). *L'emigrazione volontaria* e i grandi *cataclismi*, isolando le specie in formazione, hanno fatto sì che venissero impediti gl'incroci con gl'individui della specie originaria, e che i nuovi caratteri si accentuassero e si fissassero.

Sintetizzando, possiamo dire col Giard (1), che i fattori dell'evoluzione sono diretti e indiretti. Sono diretti: l'ambiente cosmico (clima, luce, temperatura, composizione fisica e chimica del suolo, ecc.) e quello biologico (alimentazione, parassitismo, simbiosi, ecc.). Sono invece indiretti: la reazione dell'organismo, tanto all'ambiente cosmico (adattamento e convergenza) quanto a quello biologico (mimetismo).

Ora avanti tutto l'esistenza di questi presupposti fattori dell'evoluzione è molto discutibile.

Non sono troppo numerosi oggi coloro che credono alla realtà della selezione naturale propugnata da

---

(1) Citato dal Guibert, l. c. p. 187.

C. Darwin (1). La lotta per l'esistenza, che può ammettersi tutto al più come eccezione e non come legge, quando non conduce alla distruzione della specie, conduce, a causa dell'eliminazione de' più deboli, al suo irrobustimento; mai alla sua trasformazione. Vi sono poi in natura disastri e cataclismi che travolgono indistintamente forti e deboli; e la sopravvivenza perciò non è causata sempre da una migliore organizzazione, ma da circostanze speciali, che non hanno nulla a vedere con la perfezione del tipo organico. Il cambiamento di ambiente ha fatto si che sparissero delle specie anche robustissime e sopravvivessero delle specie debolissime. Alcuni microbi penetrati nell'organismo umano possono non solo trionfare di un individuo, ma sviluppare un'epidemia e fare una vera strage. Non è dunque la maggiore resistenza degli organismi, il migliore progressivo loro armamento che ne assicura la vittoria, come vorrebbe il darwinismo.

Anche le mutate condizioni di ambiente, o distruggono totalmente la specie, come è forse il caso più frequente poco osservato dai trasformisti, o apportano modificazioni puramente accidentali; mai modificazioni profonde ed essenziali. Del resto la debole influenza delle condizioni esterne sulle presupposte trasformazioni dei viventi è provata pure dal fatto notissimo a tutti, che nelle stesse condizioni esterne esistono organismi diversissimi, e in condizioni esterne diversissime ogni organismo conserva immutati i propri caratteri specifici.

---

(1) Vedasi la critica che ne fa V. Delage, *Structure du protoplasme*, p. 371; P. Mélizan, *Rev. Thom.*, 1914, p. 637.

Ma ammettiamo pure che i predetti fattori esistano realmente e che dal loro concorso risulti la trasformazione e l'evoluzione delle specie. Bisogna allora spiegare perchè esistono e perchè sono in grado di produrre efficacemente questa trasformazione ed evoluzione.

Come mai, a differenza de' minerali, i viventi godono della facoltà procreativa, che permette loro di trasmettere ad altri i proprî caratteri ereditari? Come mai si producono in tal numero da far nascere quella lotta per l'esistenza, che deve eliminare i meno adatti? Come mai posseggono quella mirabile forza di adattamento, che li mette in grado di far fronte a tutte le nuove necessità imposte dall'ambiente? Come si stabilisce l'equilibrio tra i... mangiatori e i... mangiati, che constatiamo nella lotta per l'esistenza e che, malgrado il perpetuarsi di questa lotta, assicura l'ordine nel mondo de' viventi? Chi ha dato ai deboli esseri destinati ad assicurare l'esistenza de' più forti quella meravigliosa fecondità, che li salva dall'esterminio? E' possibile che la lotta sia selettiva e regolatrice, fonte di equilibrio e di armonia, se è abbandonata ai capricci del caso e della sorte?

Come si spiega, l'armonia tra la legge di variabilità, che porta i viventi a cambiare i proprî caratteri, e la legge di ereditarietà, che li porta a conservarli? Come avviene che i predetti fattori indicati dagli evoluzionisti vengono a trovarsi tutti insieme per produrre delle modificazioni organiche veramente utili? Come avviene che le modificazioni utili, invece di ostacolare gli organi già esistenti — sarebbe tanto ovvio — finiscono per armonizzarsi con essi? Come avviene che queste modificazioni utili, invece di scomparire, si conservano

e si trasmettono di generazione in generazione, a preferenza di tante altre? (1).

Se non si accetta l'evoluzione come una vera e propria legge destinata ad attuare un piano e disegno teleologico, è impossibile rispondere adeguatamente a queste domande. Se l'esistenza dei predetti fattori e la loro cooperazione non fose intesa e preordinata ai fini della evoluzione delle specie viventi, questa non avrebbe potuto mai compiersi. Le forze de' singoli organismi, per quanto stimolate dalle forze esterne costituenti l'ambiente, se abbandonate a se stesse e non dirette e guidate da una legge di natura, non avrebbero potuto mai portare a nuovi organi e a forme di vita sempre più alte e perfette.

Senza una regolare e costante spinta impressa ai viventi dalla natura e destinata a sviluppare, in un periodo più o meno lungo, le loro latenti energie e ad attuare il disegno del creatore, sarebbe impossibile capire come i viventi inferiori potessero acquistare forme e funzioni del tutto superiori; come, ad esempio, animali privi di vertebre potessero esserne arricchiti; come animali privi di qualunque secrezione affine a quella del latte, privi di qualunque ghiandola affine a quella mammaria, potessero acquistare gli organi e le funzioni dei mammiferi; come animali respiranti per mezzo di branchie, acquistassero dei polmoni; come animali mancanti dell'odorato, dell'udito o della vista riuscissero finalmente ad acquistarli.

---

(1) Darwin ricorre alle emigrazioni volontarie o ai cataclismi che isolano i nuovi tipi. Ma se questo può verificarsi accidentalmente qualche rara volta, non si capisce come possa accidentalmente verificarsi ogni volta che c'è da assicurare la perpetuità di un nuovo tipo organico.

Senza un principio intrinseco operante in una determinata direzione, senza un impulso costante e coordinatore impresso agli organismi già esistenti, le modificazioni dannose avrebbero potuto equilibrare quelle utili, i progressi sarebbero stati annullati dai regressi; e l'evoluzione, cioè la progressiva elevazione delle forme organiche, sarebbe divenuta impossibile.

17. I caratteri dell'evoluzione postulano un disegno teleologico e una mente ordinatrice.

L'assurdità del trasformismo meccanico trova una chiara ed evidente conferma nei caratteri stessi della evoluzione. Essa è produttrice di unità, di ordine, di armonia. Ogni singolo organo di cui si ritiene causa, è già, anche preso a parte, un capolavoro che strappa l'ammirazione. « Due cose — scrive il Bergson — ci colpiscono ugualmente nell'occhio: la complessità della struttura e la semplicità del funzionamento. Esso si compone di parti distinte, quali la sclerotica, la cornea, la retina, il cristallino. I dettagli di ciascuna di queste parti sono infiniti... Questa macchina dunque è composta di un'infinità di macchine, e tutte di una complessità somma. Tuttavia la visione è un fatto semplice. Appena l'occhio si apre, la funzione si compie. E appunto perchè il funzionamento è semplice, la più leggiera distrazione della natura nella costruzione di una macchina tanto complicata avrebbe reso la visione impossibile » (1).

---

(1) *Evolution créatrice*, p. 96.

Ma l'evoluzione non produce soltanto un organo; produce ancora quell'assieme armonico di organi, che si chiama organismo. Nè i singoli organismi restano isolati.

Quasi sempre la conservazione della specie è assicurata dalla cooperazione di due organismi distinti — maschio e femmina — che si compiono e s'integrano a vicenda. Spesso pure, come accade tra le api e le formiche, la specie si mantiene per il concorso simultaneo di molteplici organismi diversi, che non sempre hanno funzioni generative. Presso le api, ad esempio, oltre la regina e i falsi pecchioni, vi sono le nutrici e le ceraie, le quali non entrano per nulla nella produzione dell'uovo, ma hanno l'ufficio di mantenere in vita la larva dopo schiuso l'uovo.

Le specie stesse sono talmente collegate tra loro, da costituire un vasto, magnifico disegno, per cui ci è dato salire dal basso in alto, o discendere dall'alto in basso, insensibilmente e senza sforzi. In tutto l'immenso campo della vita le note si fondono per formare le armonie, e le armonie s'intrecciano per formare una meravigliosa sinfonia, che si sviluppa, sempre più ricca, sempre più piena, all'infinito.

Ora l'unità, che domina nel mondo della vita, non può venire che dall'unità di scopo. L'ordine, che regna nei singoli organi come in tutto l'organismo, nei singoli organismi come in tutta la specie, nelle singole specie come in tutto il regno animale o vegetale, non può essere che il frutto di un'intelligenza la quale, previsto il fine, alla di lui consecuzione ha predisposto i mezzi più adatti ed opportuni.

Che questo ordine si compia per mutazioni brusche e saltuarie, come piace a De Vries, o che si compia per

mutazioni lente e successive, come vogliono i seguaci di De Lamarck e di Darwin, poco monta. Esso resta sempre ordine, e come tale postula un'idea direttrice, un impulso finalistico. Qualunque sia il tempo impiegato per costruirlo, un edifizio suppone sempre un architetto, che ne abbia fatto il disegno e che all'attuazione di questo abbia indirizzato molteplici energie materiali e psichiche.

Non è dunque per un semplice gioco del caso, non è per un semplice gioco di cieche azioni e reazioni meccaniche, suscitate da fortunate circostanze. che possono essersi accumulate, nel modo più opportuno e nelle direzioni più propizie, le innumerevoli modificazioni indispensabili a condurre le poche e semplici specie primitive fino alla complicatezza e alla ricchezza delle specie, che oggi costituiscono il mondo della vita. « Ad un filosofo — scrive giustamente il De Cyon — non passerebbe mai per la testa l'idea di attribuire le meravigliose operazioni indispensabili per la trasformazione delle specie unicamente ai casi fortuiti della lotta per il nutrimento o per la procreazione. Senza cause finali nessuna evoluzione, nel senso del perfezionamento delle specie, potrebbe essere immaginata. Al contrario diventerebbero inevitabili una degenerazione o regresso e un annientamento definitivo. Allorchè pubblicò il racconto del suo viaggio sul *Beagle*, anche C. Darwin parlava da vero finalista, quantunque la parola teleologia gli fosse ignota. Nella prima edizione poi dell'*Origine delle specie* non esita ad ammettere l'intervento del creatore. E' solo nelle edizioni seguenti che egli vi rinunzia, dopo il successo inatteso, che la sua opera aveva ottenuto presso un certo numero di materialisti tedeschi, ch'egli ebbe il torto di prendere per

grandi naturalisti... Fortunatamente i veri dotti sono guariti dalla paura di compromettersi con la finalità e soprattutto dall'angoscia d'incontrarsi con Colui che Lamarck tanto nobilmente designava col nome di *Autore sublime di tutte le cose*. In realtà è per evitare l'intervento del soprannaturale, che i fanatici dell'evoluzionismo hanno condotto Darwin a *biffer* il creatore nell'*Origine delle specie*. Ma niente di più soprannaturale e miracoloso potrebbe immaginarsi della trasformazione di un protozoo in un Newton o in un Corneille, ottenuta per mezzo di una serie di casi fortunati, nello spazio di migliaia di anni » (1).

Ai trasformisti antifinalisti non è sfuggita del tutto la forza delle nostre ragioni, e hanno procurato di trovare alla teleologia un qualche equivalente, il quale fosse atto a spiegare l'ordine e l'unità, che sono caratteristiche innegabili del mondo della vita. E' per questo che E. Haeckel parla delle cellule animiche. E' per questo che Weismann parla di cellule germinative (Keimzellen) alle quali trasferisce quella lotta per l'esistenza e quella selezione naturale, che Darwin vede negl'individui.

Qui si tratta di semplici supposizioni, che aspettano ancora la prova de' fatti. Anche ammessa però l'esistenza di queste pretese cellule animiche o germinative, non si può rinunziare alla teleologia, e quindi all'influenza di una suprema intelligenza ordinatrice.

Infatti, o le pretese cellule animiche o germinative, nell'esplicazione delle loro energie ubbidiscono a leggi determinate, che le guidano ad uno scopo prestabilito

---

(1) *Dieu et science*, p. 275 e seg.

e le portano ad attuare il piano inteso dalla natura; e allora restiamo dentro il dominio della teleologia, dentro la sfera d'influenza della mente ordinatrice. Oppure esse, sottratte ad ogni legge e ad ogni intrinseco impulso finalistico, esplicano le loro energie senza nessuna determinata direttiva, schiave di un cieco gioco di azioni e reazioni stimolato da fortuite e variabili circostanze; e allora cadiamo irrimediabilmente nell'assurdo dell'ordine senza ordinatore, cioè della causa senza effetto; cadiamo nell'assurdo dell'unità e dell'armonia che escono dalla molteplicità caotica, del più che viene dal meno!

Conchiudendo, possiamo senz'altro far nostre le parole del Farges: « L'evoluzione delle specie, supposto che fosse esistita, non potrebbe sopprimere i numerosi argomenti che provano la contingenza del mondo e la esistenza di un Essere necessario. Anzi, l'evoluzione delle specie, se avesse avuto luogo, sarebbe ella stessa una nuova meraviglia di ordine e di armonia, che verrebbe ad aggiungersi a tutte le meraviglie per mezzo delle quali proviamo la necessità di un'intelligenza ordinatrice. Invece di sopprimere questo ordinatore, ne confermerebbe la necessità » (1).

18. L'evoluzionismo moderato.

Le deficienze e le contradizioni riscontrate nell'evoluzionismo esagerato di marca materialistica spariscono, quando si ammetta con gli evoluzionisti più moderati, che l'evoluzione, limitata alle specie vegetali ed

---

(1) *Annales de phil. chrétienne*, Décembre 1897.

animali con esclusione dell'uomo, ha caratteri rigorosamente finalistici e presuppone l'azione del supremo legislatore della natura, il quale, concepito il vasto disegno di tutto il mondo organico, si è servito per attuarlo delle poche forme da esso immediatamente prodotte ai primi albori della vita. Supposto che le specie inferiori tendano a perfezionarsi sempre più, per una legge immanente e in virtù di una disposizione insita dalla natura medesima, si evita l'assurdo rimproverato all'evoluzionismo materialistico, che fa discendere l'armonia e l'ordine del mondo organico dal gioco casuale e cieco delle azioni e reazioni meccaniche.

A ritenere però possibile l'evoluzione delle specie non basta supporla fatta in senso teleologico, sotto l'influenza di una legge imposta da Dio stesso ai viventi. Si richiede inoltre che questa legge non sia in contrasto con i supremi principî della ragione, la quale di ogni legge è sorgente prima.

Per questo motivo non possiamo ammettere incondizionatamente la discendenza delle specie superiori da quelle inferiori. Neppure Dio può fare che l'inferiore, restando tale, produca un essere di natura superiore. Dio può quindi servirsi, nella produzione delle specie viventi superiori, di quelle inferiori; ma a patto che dia a quest'ultime l'efficacia necessaria per un effetto che trascende la loro virtualità naturale e ordinaria. Senza presupporre questo supplemento di causalità, che elevi le specie primitive al livello di cause adeguate delle specie posteriori, nella discendenza delle une dalle altre si avrebbe un effetto maggiore della sua causa, e ricadremmo nell'assurdo già rimproverato all'evoluzionismo materialistico del più che deriva dal meno.

Supposto invece che gl'individui di specie inferiore

ricevano da Dio il potere occorrente alla produzione de' tipi superiori, — qualunque sia il modo con cui tale potere viene loro conferito — questi sarebbero già virtualmente contenuti nei primi, e non vi sarebbe più difficoltà alcuna che, giunto il momento opportuno, si compisse la trasformazione prestabilita. Ciò che è contenuto virtualmente in un altro, può sempre, quando le condizioni favorevoli si compiano, svolgersi e passare dalla potenza all'atto. Allorchè il seme nascosto nel seno della terra ha trovato le forze esterne indispensabili al suo sviluppo, si abbandona ai fremiti sempre più potenti della vita, e la pianta che dormiva in esso si sveglia improvvisamente al bacio del sole e al sorriso di tutta la natura.

Si oppone ordinariamente contro ogni forma di trasformismo. Le specie viventi sono divise tra loro da differenze essenziali. E siccome le essenze sono immutabili, non è concepibile il passaggio da una specie all'altra.

Noi ammettiamo ch non pochi viventi sono divisi tra loro da differenze essenziali; ma se queste possono facilmente provarsi, quando si esaminano i viventi più lontani, riesce invece difficilissimo il provarle per i viventi più vicini. Non è difficile, ad esempio, riconoscere una differenza di natura tra le piante, prive di sensazione, e gli animali, che ne sono dotati; tra gli animali dotati di vertebre, e quelli che ne mancano; tra i pesci respiranti per mezzo di branchie, e i rettili respiranti per mezzo de' polmoni; tra gli ovipari, che si riproducono per mezzo di uova, e i vivipari, che

dànno alla luce de' figli già sviluppati, ecc. (1). E' al contrario tutt'altro che facile provare l'esistenza di differenze essenziali tra le varie specie, e perfino tra i vari generi che si registrano nei consueti saggi di sistematizzazione. Non è dunque esatto il dire in modo generale e indistintamente: le specie viventi sono divise tra loro di differenze essenziali.

Anche supposto però che le specie viventi costituiscano essenze diverse, non bisogna confondere le essenze fisiche, con quelle metafisiche. Le essenze metafisiche sono immutabili, e una non può in alcun modo sostituirsi all'altra; mentre di quelle fisiche una può benissimo cambiarsi in un'altra, prendere il posto di un'altra. Metafisicamente l'acqua resta sempre tale, come tali restano l'idrogeno e l'ossigeno. La prima è un liquido, e gli altri sono gaz. Questo però non toglie che una determinata acqua possa risolversi, per mezzo dell'analisi, in idrogeno ed ossigeno, e che viceversa una determinata quantità d'idrogeno e di ossigeno possa cambiarsi, a mezzo della sintesi, in acqua. Allo stesso modo, pur restando immutata la natura metafisica di una specie vivente inferiore, gl'individui che la costituiscono possono ricevere il potere di produrre individui di specie superiore, a condizione — si capisce — che le due specie appartengano allo stesso ordine di vita. Chè, come proveremo, un tale passaggio non è concepibile quando — secondo che è il caso dell'uomo — si tratta di due ordini di vita assolutamente irriducibili.

---

(1) Cf. sopra n. 3.

Per meglio rispondere alla predetta obiezione, non pochi evoluzionisti, senza rigettare del tutto la distinzione delle specie e la loro stabilità, ritengono che i viventi, prima di raggiungere il loro più alto grado di sviluppo e il loro tipo stabile, passino a traverso vari stadi intermedi, che conterrebbero virtualmente tutte le perfezioni proprie dello stadio ultimo. Si verificherebbe così, su più vasta scala, quello che vediamo ogni giorno nelle specie soggette a metamorfosi. Non si avrebbe, propriamente parlando, la derivazione di una specie da un'altra, ma unicamente la successione di molti stadi dentro i confini di una sola specie.

19. Conclusione.

Fatte dunque le riserve, che siamo venuti illustrando, non v'è nulla dal punto di vista puramente razionale — di altri punti di vista non mi occupo — che ci impedisca di accettare la teoria dell'evoluzione, quando venga rigorosamente provata alla luce de' fatti. Filosoficamente non abbiamo pregiudiziali da opporle. Finchè però una tale prova rigorosa non sia raggiunta, non vi è alcun motivo di preferirla alla dottrina tradizionale.

Non sono pochi coloro che, pur riconoscendo lo scarso valore scientifico della teoria evoluzionista, si credono nondimeno obbligati ad abbracciarla perchè altrimenti — dicono — bisogna ammettere la creazione, e quindi il miracolo.

Ora la produzione fatta da Dio delle varie specie secondo il senso della dottrina tradizionale non è, nè

una vera e propria creazione, nè un vero e proprio miracolo.

Non è una vera e propria creazione, perchè le specie viventi non si presuppongono prodotte dal nulla, ma dalla materia inorganica, o da quella organica già esistente secondo il modo illustrato nella esposizione dell'evoluzionismo moderato. Non è neppure un vero e proprio miracolo, perchè non costituisce una derogazione alle leggi di natura, bensì una loro applicazione. Non si può parlare infatti di eccezioni all'ordine di natura, poichè tale ordine per mezzo della produzione delle specie viventi veniva ad essere compiuto ed integrato. Un miracolo — e ben grosso — invece si avrebbe, se i primitivi viventi, da soli, senza alcun intervento di Dio, avessero prodotto, come vogliono gli evoluzionisti materialisti, viventi morfologicamente e fisiologicamente superiori.

Non pochi pure, anche fra i teisti più convinti, si credono obbligati ad accettare la dottrina della discendenza di una specie dall'altra, perchè non vedono in qual modo si possa altrimenti evitare il grande inconveniente dei successivi interventi di Dio nella produzione delle specie, o — com'essi si esprimono — de' successivi ritocchi alla sua opera.

Ora avanti tutto non è pienamente esatto che, una volta rigettata la teoria della discendenza, si debba necessariamente accettare quella delle cosidette creazioni successive. La teoria di S. Agostino, che Dio abbia creato tutte le cose simultaneamente nei loro germi (1), come pure la teoria della evoluzione di tutti i viventi

---

(1) N. 4 e 7.

dentro i confini delle rispettive specie naturali (1) si tengono in mezzo fra le due estreme dottrine del fissismo e del trasformismo assoluto.

Ma quand'anche non ci fosse altra alternativa che la discendenza di una specie dall'altra, o la produzione successiva da parte di Dio, io non vedo — lo confesso sinceramente — come si possa definire grosso inconveniente, l'intervento successivo di Dio medesimo nella sua opera.

Non bisogna infatti immaginarsi antropomorficamente, che il cosidetto intervento successivo implichi un cambiamento in Dio. No, sono le cose create che cambiano, in quanto vengono all'esistenza quando e come l'eterno immutabile volere divino ha decretato; ma Dio, che nulla perde e nulla acquista in questa successiva apparizione delle cose, Dio che l'ha prevista e voluta fino dall'eternità, non cambia.

Inoltre non ammettono forse tutti i teisti che Dio, dopo aver chiamato all'esistenza il mondo degli elementi, è intervenuto nella sua opera per arricchirlo della vita? Non ammettono forse che, dopo aver prodotto i primi viventi del regno vegetale, è intervenuto nella sua opera per produrre i viventi del regno animale, o perlomeno l'uomo? Non ammettono forse ch'egli interviene continuamente in quest'opera per creare le singole anime? E se tutti questi interventi non sono per nulla in contrasto colla onnipotenza e sapienza divina, perchè dovrebbero essere in contrasto con questa onnipotenza e sapienza gl'interventi destinati ad arricchire la terra di organismi sempre più perfetti?

---

(1) N. 6 e 18.

Ma è inutile insistere ancora più a lungo su questi dettagli... Quanto abbiamo detto è più che sufficiente a darci un'idea del problema della origine delle specie, e a farcene comprendere tutta la difficoltà. Più che positivamente, possiamo risolverlo soltanto negativamente. E da questo ultimo punto di vista una cosa risulta chiara e lampante. Qualunque sia il modo di concepire l'origine de' viventi, che popolano e abbelliscono la terra, è impossibile fare a meno di Dio. Senza Dio non si capirà mai come sia stata accesa la prima scintilla della vita, e come sia andata intensificandosi e allargandosi fino a trasformare tutta la terra in un immenso fremito, in un potente e perpetuo palpito. Senza Dio non si capirà mai come la vita, diffondendosi in tutti i sensi e in tutte le direzioni, si svolga ordinatamente e regolarmente, quale superbo e meraviglioso poema musicale cantato nei secoli al centro invisibile di tutte le armonie cosmiche.

« La scienza — scrive A. Anile — ha paura d'incontrarsi con l'interpretazione mistica e scantona di qua e di là quando ne avverte, anche di lontano, l'ombra. Ma l'incontro avviene inevitabilmente sempre che, sintetizzando sui fatti, ci si trovi dinanzi all'oscuro problema della vita, che come tale, non può avere altra spiegazione che metempirica » (1).

---

(1) *Salute del pensiero*, p. 19.

CAPITOLO II.

La teoria dell'evoluzione applicata all'uomo

Il Signore Dio formò l'uomo dal fango della terra e gli alitò in faccia un soffio vitale, e l'uomo divenne un essere animato.

Genesi II, 7.

BIBLIOGRAFIA

Oltre le opere indicate al capitolo precedente possono consultarsi:

Ch. Darwin, *The descent of man.* — London, 1871.

Th. H. Huxley, *Evidence as to man's place in nature.* — Edimburgh, 1864.

E. Haeckel, *Anthropogenie.* — Lpz. 1891.

— *Unsere Ahnenreihe.* — Jena, 1908.

— *Das Menschenproblem.* — Jena, 1908.

Saint Georges Mivart, *The origin of human reason.* — London, 1889.

De Quatrefages, *L'espèce humaine.* — Paris, Alcan.

— *Hommes fossiles et hommes sauvages.* — Paris, 1884.

O. Hertwigg, *Die Elemente der Entwicklungslehre des Menschen und der Wirbeltiere.* — Jena, 1900.

M. Alsberg, *Die Abstammung des Menschen.* — Kassel, 1902.

J. Bumüller, *Die Entwicklungstheorie und der Mensch.* — München, 1907.
I. H. Kohlbrugge, *Die morphologische Abstammung des Menschen.* — Stuttgart, 1908.
E. Wasmann, *Das Kampf um das Entwicklungsproblem.* — Freiburg, 1907.
— *Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie.* — 1906.
Brass-Gemelli, *Le falsificazioni di E. Haeckel.* — Editrice Fiorentina.
G. Sergi, *L'Uomo.* — Torino, 1911.
A. Breuil, *Les plus anciennes races humaines connues.* — Hain, 1909.
Conder, *The rise of man.* — London, 1908.
Tylor, *Man in the light of evolution.* — N. York, 1909.

---

1. Come la teoria evoluzionistica viene applicata all'uomo.

Esaminata la teoria dell'evoluzione in generale, resta che ora l'esaminiamo in particolare, nella sua applicazione all'origine dell'uomo.

Possiamo dire che i primi uomini apparsi sulla terra sono il portato dell'evoluzione animale, o dobbiamo invece ritenere che sono stati prodotti in un modo diverso, per l'intervento dell'autore supremo della natura? Secondo l'evoluzionismo assoluto — l'abbiamo già detto — l'evoluzione è una legge generale, che abbraccia tutto il mondo de' viventi, anzi tutto l'universo, e non v'è fatto, non v'è fenomeno che sfugga ad essa e da essa non sia regolato. La dottrina evoluzionistica, diceva lo stesso C. Darwin, è un blocco, a cui non si può toglier una sola parte. Bisogna prender tutto, o lasciar tutto. Lo scienziato inglese, a dir il vero, pare non

fosse sulle prime di questa opinione; e allorchè pubblicò la sua opera sulla *Origine delle specie*, non parlava che delle specie vegetali e animali. Quando però i materialisti si affrettarono ad applicare le sue dottrine all'uomo, fu anch'egli trascinato su questa strada, e nell'altra opera sull'*Origine dell'uomo* si sforzò di estendere la teoria evoluzionistica alla specie umana.

Queste vedute non sono condivise dai seguaci dell'evoluzionismo moderato.

Accettare incondizionatamente l'origine animale dell'uomo significa rinunziare alla spiritualità dell'anima, alla libertà, alla immortalità; significa rinunziare alla religione, alla morale, e a tutti gli altri beni, che sulla spiritualità hanno il loro fondamento e la loro base. Ora essi non vogliono rinunziare a questi beni superiori, che sono il nostro conforto e la nostra gloria; e quindi ricusano di considerare l'uomo come l'ultimo termine dell'evoluzione animale. Anche ammessa del resto la verità della evoluzione, non si comprende perchè debba applicarsi indistintamente a tutti i viventi. Se l'uomo per la sua natura si differenzia da tutti gli altri viventi, perchè non se ne differenzierebbe anche per l'origine? Se, a motivo delle sue altissime perfezioni, occupa nel mondo de' viventi un posto tutto speciale, perchè non potrebbe pure essere stato chiamato all'esistenza in un modo tutto speciale?

Per tutte queste ragioni gli evoluzionisti moderati ricusano di applicare la teoria evoluzionistica all'uomo, o tutto al più l'applicano al solo organismo umano, con esclusione dell'anima umana.

L'anima per essi non potè esser prodotta che direttamente da Dio. Il corpo invece, o venne direttamente

formato da Dio per mezzo della materia inorganica, oppure venne preparato per mezzo di una lunga evoluzione animale (Mivart), e magari all'ultimo momento ritoccato e compiuto da Dio stesso, perchè fosse più adatto alle alte funzioni alle quali, come compagno dell'anima razionale, era destinato (Russel Wallace).

Che dobbiamo pensare di queste dottrine?

Nella risposta seguiremo il metodo tenuto nel capitolo precedente. Movendoci avanti tutto nel campo positivo de' fatti, cercheremo se per caso l'origine animale dell'uomo abbia in suo favore delle prove sicure e convincenti. Poi, passando dal campo positivo e scientifico a quello filosofico, cercheremo se ciò sia almeno possibile, e a quali condizioni, dentro quali limiti.

2. La distanza dell'uomo dal bruto.

Quanto diffusamente fu esposto nel capitolo precedente intorno all'evoluzione in generale, costituisce una risposta implicita alla questione, di cui ora ci occupiamo. Se la teoria dell'evoluzione, anche limitata alle specie vegetali e animali, non ha ancora in suo favore la sicura prova de' fatti, come potrà averla se estesa pure all'uomo? Evidentemente gli argomenti che non hanno forza, quando si tratta di provare la trasformazione di una specie in un'altra specie dello stesso regno, molto meno possono averla per provare la trasformazione di una specie del regno animale nella specie umana che di tanto si lascia indietro tutte le altre. E viceversa tutti gli argomenti, che si possono portare contro l'origine evoluzionistica di una pianta o di un animale, *a fortiori* possono venir portati contro l'ori-

gine evoluzionistica dell'uomo. Nondimeno, data l'importanza del problema, procureremo di esaminarlo e risolverlo direttamente.

Quanto è stato detto nei capitoli dedicati allo studio della natura umana, e sopratutto in quello dove abbiamo espressamente confrontato l'uomo col bruto, favorisce sommamente il nostro compito.

Si è visto che il bruto e l'uomo non sono divisi da differenze accidentali, bensì da differenze sostanziali. Non costituiscono due gradi distinti di sviluppo di una medesima natura, bensì due essenze, due nature diverse, separate da un abisso, che nulla potrà mai colmare.

Nel bruto infatti troviamo soltanto operazioni e potenze vegetativo-sensitive; operazioni e potenze cioè le quali oggettivamente non escono dalla sfera del mondo materiale, e soggettivamente sono legate ad organi corporei. Nell'uomo invece, oltre le facoltà sensitive, troviamo quelle razionali per cui può elevarsi al di sopra del mondo sensibile ed emanciparsi dalla schiavitù della materia. Nessun animale è in grado di raggiungere, come l'uomo, oggetti immateriali e relazioni necessarie ed universali, o di ripiegarsi totalmente sopra se stesso. Perciò, mentre l'uomo è capace di una illimitata varietà di modi e di attitudini nella sua condotta; capace di un indefinito progresso, che si esplica nelle elevazioni dell'arte e della scienza; capace di linguaggio articolato e concettuale; capace di sentimenti morali e religiosi, il bruto non presenta di tutte queste doti preziose il più piccolo vestigio.

Per fare scomparire la distanza che separa l'uomo dal bruto, i seguaci dell'evoluzionismo materialistico, mentre da una parte cercano di supervalutare certe ap-

parenti manifestazioni di razionalità, che si riscontrano negli animali più sviluppati, procurano dall'altra di svalutare le manifestazioni psichiche degli uomini primitivi, che sembrano tanto fisicamente che psichicamente più vicini ai bruti superiori, e con i quali, secondo essi, avrebbero comune l'origine.

Abbiamo già visto la vanità dei tentativi di scoprire prove sicure della intelligenza nelle bestie, sia abbandonate a se stesse, sia sottoposte all'addomesticamento.

Posseggono anch'esse una certa varietà di azioni; ma questa è ristretta agli angusti confini della conoscenza sensitiva, e non ha mai l'ampiezza che si riscontra nell'uomo, il quale, per mezzo dell'intelletto, raggiunge l'universale, e per mezzo della libertà, può scegliere ciò che giudica più atto alla consecuzione del fine. Progrediscono anch'esse; ma il loro progresso non è, come quello dell'uomo, indefinito e autonomo. Progrediscono sempre dentro i limiti riservati alla loro specie; e se qualche volta, coll'aiutò dell'uomo, riescono a fare quello che esorbita da questi limiti, si arrestano là dove li lascia l'ammaestratore. Hanno anch'essi dei segni per intendersi e comunicare tra loro; questi però non sono, come quelli dell'uomo, convenzionali, ma determinati dalla natura; nè, come quelli dell'uomo, esprimono concetti e desiderî soprasensibili, ma solo impressioni, bisogni ed emozioni sensibili. Fanno anch'esse ciò che è buono o cattivo, utile o dannoso; ma senza averne coscienza, obbedendo agl'impulsi della natura. Tendono al fine, ma istintivamente, senza capire, la relazione dei mezzi al fine stesso. Tutti i loro atti, che sembrano rivestire un carattere morale, possono ottimamente spiegarsi come movimenti dovuti al-

l'impulso del ricordo di sensazioni piacevoli e dolorose.

3. La intelligenza dell'uomo primitivo.

La pretesa di abbassare al livello delle bestie il potere psichico dell'uomo primitivo è in aperto contrasto, tanto con gl'insegnamenti dell'etnografia preistorica quanto con quelli dell'etnografia degli attuali popoli selvaggi, che hanno maggiore affinità con i primitivi.

I dati che possediamo intorno alla vita psichica de' più antichi abitanti della terra sono scarsissimi. Nel lungo intervallo di tempo che ci separa da essi i segni de' loro primi passi sulle vie dell'incivilimento, come ad esempio, oggetti di legno, di osso, ecc., sono andati quasi completamente perduti.

I manufatti più antichi dovuti all'uomo sarebbero, secondo alcuni, *eoliti*, cioè quelle pietre adoprate come martello, ascia, ecc., che sebbene non propriamente lavorate, paiono presentare de' leggeri ritocchi destinati a renderle meno inadatte agli usi per i quali dovevano servire (secondo periodo interglaciale). Per quanto imperfetti ed elementari, questi manufatti sono sempre il prodotto di un'intelligenza capace di conoscere la relazione tra i mezzi e il fine (1).

Nelle stazioni preistoriche, che si fanno risalire al terzo periodo interglaciale, si sono trovate altre prove più evidenti dell'intelligenza umana. Gli uomini di La

(1) Molti scienziati, come *Boule*, *Obermaier*, *De Lapparent* ecc. negano che gli eoliti siano manufatti umani. Essi pensano che siano dovuti unicamente all'azione meccanica dell'acqua e delle altre forze naturali.

Ferrassie, di Moustier, di La-Chapelle-aux-Saints, di Spy, ecc., sono stati seppelliti con molta cura, e presso di essi sono stati trovati oggetti di pietra lavorata indicanti le relazioni di amicizia e di pietà esistenti tra gli uomini, non che tracce di fuoco, ecc.

Tutto ciò non testimonia evidentemente di un grande sviluppo, di un alto livello d'incivilimento; ma è sufficiente a provare che l'uomo di questo periodo possedeva la credenza in una vita futura, aveva sentimenti morali e religiosi, un'arte e una scienza embrionali; aveva, in una parola, tutti i germi della futura civilizzazione.

A molti forse i segni dela civiltà materiale dell'uomo primitivo sembreranno troppo pochi e troppo insignificanti. Non bisogna dimenticare però che la civiltà materiale e quella spirituale non sono per nulla proporzionate, e non segue affatto che se bassa nell'uomo era la prima, ugualmente bassa dovesse essere la seconda.

Inoltre siccome è più facile modificare che creare di sana pianta, l'uomo che per la prima volta ha inventato anche le più semplici armi e i più semplici istrumenti, non poteva essere di scarsa intelligenza. Perfino la preparazione di una rozza ascia di pietra, richiedeva un complesso non indifferente di atti intellettivi. « Bisognava pensare che una forma a punta data alla pietra avrebbe resa l'arma più vantaggiosa; bisognava calcolare i punti di minore resistenza, calcolare la direzione e la forza de' colpi, ecc. (1) ».

Una prova dell'intelligenza dell'uomo primitivo si riscontra pure nei risultati delle lotte che esso ha do-

(1) Guibert, *Les origines*, p. 417.

vuto sostenere con animali fisicamente molto più forti di lui. Come mai ha potuto uscir vincitore da queste lotte, dal punto di vista della forza materiale, tanto impari? Evidentemente per le risorse superiori della sua intelligenza. Nudo, senza altre armi che bastoni o selci, l'uomo primitivo è passato in mezzo ai feroci leoni ed orsi, in mezzo ai giganteschi *mammouth*. Questo pigmeo avea però una corazza ed un'arma meravigliosa nel suo ingegno; ed ha trionfato dei giganti che lo circondavano.

Non vi è dunque nessun dubbio: l'uomo primitivo ha dato prove sicure d'intelligenza, prove che non siamo mai riusciti ad avere da nessun animale, per quanto addomesticato e ammaestrato.

Alcuni scienziati, dal semplice esame della mandibola e del palato di alcuni fossili antichi, hanno creduto poter affermare che l'uomo primitivo doveva mancare della parola. Si tratta però di affermazioni cervellotiche, prive di qualunque base positiva, che altri scienziati più seri si sono affrettati a combattere con la massima energia. Questi ultimi hanno provato che, una volta accettati i criterî morfologici, sui quali si vorrebbe costruire la favola dell'uomo primitivo *alalo*, bisognerebbe logicamente negare la parola a molti selvaggi attuali, per esempio, a quelli australiani, che pur posseggono lingue relativamente perfette.

Per supplire ai dati deficientissimi della etnografia preistorica, i fautori dell'origine animalesca dell'uomo fanno ricorso ai dati somministrati dalla etnografia degli attuali popoli selvaggi. Essi chiamano questi popoli « primitivi », perchè li credono rimasti, a dif-

ferenza degli altri, al primo stadio della civiltà, e li ritengono quindi, per le idee ed i costumi, fratelli degli uomini che primi abitarono la terra. Dipingono poi la loro condotta, come più animalesca che umana, con appena qualche debole sprazzo di vita spirituale.

Ho già acennato, nello studio comparato dell'uomo e del bruto (1), alla inconsistenza e falsità di una simile concezione de' popoli selvaggi, dovuta esclusivamente ai pregiudizi di sistema, o alle relazioni cervellotiche di viaggiatori frettolosi e superficiali, che non avevano avuto, nè il tempo, nè la preparazione indispensabile a penetrare i veri sentimenti dei popoli in parola. Oggi — specialmente dopo che il P. Schmidt è riuscito a dare un'organizzazione scientifica ai lavori e alle ricerche de' missionari sparsi ormai in tutte le lande anche più remote ed inospitali della terra (2) — per gli etnologi di buona fede non rimane più su questo punto alcun dubbio, alcuna incertezza.

Avanti tutto non è lecito concepire i popoli selvaggi come primitivi, essendo provato che molti di essi, dopo un certo sviluppo civile, di cui restano ancora tracce non trascurabili, decaddero, e, per un processo più o meno lento di degenerazione, giunsero allo stato attuale. In secondo luogo non vi è popolo, per quanto rozzo e selvaggio, che non possegga i segni caratteristici della razionalità. Tutti i selvaggi sono capaci di progresso autonomo e indefinito; e basta collocarli in condizioni favorevoli, perchè, dopo un certo tempo,

---

(1) Vol. I, cap. XIV.

(2) Ha fondato a questo scopo la rivista internazionale *Anthropos*.

riescano a raggiungere il livello de' civilizzati. Tutti posseggono, sia pure in modo rudimentale, quelle forme dell'arte, che colla costruzione di abitazioni, colla preparazione di utensili per la caccia e la pesca o colla fabbricazione di armi per la difesa, rendono meno aspra la vita.

Tutti poi hanno sentimenti morali e religiosi, che sanno esprimere con un linguaggio più o meno ricco, più o meno logicamente elaborato.

4. La teoria evoluzionistica è inapplicabile all'anima umana.

L'uomo e il bruto dunque, dal punto di vista psichico, non differiscono soltanto quantitativamente, bensì qualitativamente. L'anima umana e quella belluina non sono separate unicamente da differenze accidentali, bensì da differenze essenziali. La prima non si trova solamente ad un grado superiore di sviluppo, dentro i confini di una medesima natura; essa si trova in un ordine più alto, e costituisce una natura del tutto diversa. Psicologia ed etnografia — come si è visto — sono su questo punto perfettamente d'accordo.

Mentre l'anima dell'animale è esclusivamente sensitiva e legata soggettivamente all'organismo, quella dell'uomo all'opposto è intellettiva, spirituale, e, nelle operazioni come nell'esistenza, indipendente dall'organismo.

Ciò ammesso, il problema della discendenza dell'uomo dal bruto, per quanto riguarda l'anima, è già definitivamente risolto in senso negativo. Se l'uomo fosse della stessa natura dell'animale, sebbene di un grado più elevato, avrebbe potuto benissimo essere il pro-

dotto di una scimmia o di qualche altro mammifero. Ma supposta la diversità di natura, una tale derivazione diventa assolutamente impossibile. In questo caso la discontinuità è così profonda, che non può esser soppressa da nessuna evoluzione. L'evoluzione sviluppa le latenti energie di un soggetto e mette alla luce tutte le sue perfezioni, ma non produce nulla di totalmente nuovo. Modifica la natura, ma non la crea. Il supporre che l'anima puramente sensitiva dell'animale possa, per un processo più o meno lungo, dare origine ad una anima intellettiva, accendere la luce del pensiero dove essa non esiste, ed emanciparsi dalla schiavitù del corpo, è lo stesso che supporre un effetto superiore alla sua causa, supporre che il più derivi dal meno, supporre l'assurdo.

La chiave per la soluzione del problema dell'origine dell'anima del primo uomo, deve ricercarsi quindi nella sua stessa natura. Chi vede nell'anima umana un semplice principio vitale sensitivo, distinto da quello che vivifica gli animali per un più alto grado di sviluppo, non può non ammettere la teoria evoluzionistica, come la più logica e la più ovvia. Chi al contrario vede nell'anima una sostanza spirituale del tutto distinta dall'anima dei bruti, non può accettare l'evoluzionismo senza cadere nell'assurdo. Il modo di acquistare l'essere, in un determinato soggetto è sempre proporzionato alle esigenze della sua natura. Una sostanza spirituale non potrà mai aver origine da una sostanza materiale. Un principio vitale privo d'intelligenza e di volontà non potrà mai trasformarsi in un principio capace di pensare, di volere, di amare.

Per noi che tanto ampiamente abbiamo dimostrato la spiritualità dell'anima umana e la inferiorità di

natura dell'anima delle bestie, non v'è e non vi può essere dubbio o incertezza di sorta. L'uomo nella parte principale e caratteristica della sua essenza, cioè nell'anima, non può in alcun modo venir considerato figlio dell'evoluzione animale. Se vogliamo in conseguenza spiegare l'origine dell'anima del primo uomo, non resta che ricorrere ad un'azione diretta di Dio. Soltanto il soffio divino dell'onnipotente potè far risplendere anche nella bassa sfera della terra la meravigliosa luce del pensiero, e per mezzo di questo costituire l'uomo re e sovrano di tutti i viventi.

5. La teoria evoluzionistica e l'origine del corpo umano.

Se l'uomo, per rapporto all'anima, non potè avere un'origine animalesca, non avrebbe potuto averla per rapporto al corpo? Non avrebbe potuto forse questo ricettacolo dello spirito venir prodotto in forza delle leggi già esistenti in natura, e costituire l'ultimo termine dell'evoluzione organica?

Su questo molti seguaci dell'evoluzionismo moderato si trovano, in massima, d'accordo con quelli dell'evoluzionismo assoluto. Dico in massima, giacchè se gli uni come gli altri ritengono il corpo umano prodotto dall'evoluzione, dissentono profondamente tra loro nel definirne le modalità.

Gli evoluzionisti più rigidi, come Darwin, Vogt, Haeckel, ecc., volendo escludere ogni influenza trascendente, attribuiscono la formazione del corpo umano, unicamente al cieco gioco delle forze meccaniche della natura.

Gli evoluzionisti moderati invece, come Saint Geor-

ges Mivart, Russel Wallace, ecc., in omaggio al loro teismo, vedono nella formazione dell'organismo umano il risultato di una tendenza teleologica, il termine di un impulso finalistico impresso dall'autore della natura agli organismi animali. Dio stesso avrebbe dunque formato il corpo dell'uomo; ma, invece di servirsi della materia inorganica, si sarebbe servito di un organismo animale precedentemente preparato dall'evoluzione.

Mentre però alcuni con il Miwart ritengono l'evoluzione sufficiente a formare il corpo destinato ad albergare l'anima, altri con il Russel Wallace pensano che un intervento speciale di Dio abbia dovuto compiere l'opera dell'evoluzione, la quale di per se stessa sarebbe stata insufficiente a preparare un corpo adatto per l'anima spirituale. Secondo questi ultimi, Dio avrebbe corretto l'opera dell'evoluzione, portando al corpo da essa formato quei ritocchi, che erano richiesti dallo scopo a cui veniva destinato, e dando al corpo medesimo i caratteri tutti proprî della razza umana, come la stazione verticale, il grande sviluppo cerebrale, la mano prensile, la delicata laringe, ecc.

I fautori della discendenza animalesca dell'uomo non convengono nello stabilire quali animali debbano venir considerati nostri progenitori. Due fin qui sono le principali teorie.

Una crede vedere i nostri progenitori nella famiglia delle scimmie. E' l'opinione di Darwin, Vogt, Haeckel, Schwalbe, Friedenthal. Un'altra invece ritiene che i nostri progenitori debbano ricercarsi più indietro. L'uomo e la scimmia deriverebbero da una forma comune. Così Kollmann, Huxley, Klaatsch, Alsberg, Ameghino, Stratz.

La dottrina che propugna l'origine animalesca del corpo umano, deve venir considerata, sia dal punto di vista de' fatti, sia dal punto di vista della mera possibilità. Considerata dal primo punto di vista, allo stato attuale delle ricerche, non presenta ancora nessuna sicurezza scientifica. A convincersene basterà che ne esaminiamo brevemente i principali argomenti.

6. Gli argomenti favorevoli alla tesi evoluzionistica.

Il primo è tratto dalla grande somiglianza somatica, che l'uomo ha con i mammiferi superiori, specialmente con le scimmie. Non vi è organo — si dice — di qualche importanza, che non si trovi tanto nel corpo umano quanto in quello scimmiesco.

Questo argomento viene ridotto al suo giusto valore da quanto è stato detto nello studio comparato dell'uomo e del bruto. Allora si è visto che se grandi sono le somiglianze somatiche, che uniscono gli uomini e le scimmie, non meno grandi sono le dissomiglianze, che li separano. E queste ultime non sembrano soltanto quantitative o di grado, ma qualitative e specifiche.

Malgrado tutti gli sforzi fatti dagli scienziati trasformisti per attenuare e diminuire le discontinuità, che ci dividono dagli altri viventi, queste permangono così nette e profonde, da non lasciar nessun dubbio sulla differenza specifica de' rispettivi organismi.

Del resto la somiglianza di alcuni caratteri somatici non giustifica per nulla l'affermazione della discendenza. Come abbiamo già osservato, i viventi stretti dai legami della discendenza hanno de' caratteri simili; ma non tutti i viventi, che hanno caratteri simili, sono stretti dai legami della discendenza.

Le analogie esistenti tra l'uomo e gli altri viventi si spiegano benissimo, indipendentemente da ogni vincolo di parentela, tenendo conto dell'ordine meraviglioso della natura, che affratella gli esseri specificamente più lontani.

Per provare adunque che l'uomo deriva dalle scimmie o da altri mammiferi, non basta insistere su qualche somiglianza morfologica o fisiologica. Bisogna pure tener conto delle molte dissomiglianze e trovare argomenti di altro ordine.

Non hanno maggiore efficacia le prove basate sulla cosidetta legge biogenetica, o sugli organi rudimentali, di cui già ci siamo diffusamente occupati (1).

La pretesa legge biogenetica, secondo la quale l'individuo umano nel suo sviluppo embrionale presenterebbe successivamente i caratteri proprî dei viventi inferiori e ricapitolerebbe così la storia della filogenesi, resta ancora a provarsi. I metodi, nè seri, nè leali, di cui si è servito E. Haeckel per difenderla, fanno comprendere quanto poco sicura ne sia la causa. Non è quindi a meravigliare che perfino tra i più convinti evoluzionisti abbia trovato decisi e ardenti oppositori.

Vi sono pure nel nostro corpo organi, de' quali non siamo ancora riusciti a stabilire la finalità come, ad esempio, le vertebre caudali, i muscoli degli orecchi, ecc. Ma questa nostra ignoranza non ci autorizza ad affermare che si tratta veramente di organi senza scopo nella economia generale del corpo umano, e che si debbono considerare quali rudimenti di organi uti-

(1) Cap. precedente, n. 9 o 11.

lizzati in uno stadio inferiore di sviluppo. La storia delle scienze biologiche c'insegna che non pochi organi, una volta creduti inutili, sono stati in seguito trovati indispensabili alla perfezione dell'organismo, sia nel periodo del suo sviluppo embrionale, sia dopo di esso. Quello che è accaduto, potrà ripetersi. Ogni passo in avanti della scienza segnerà una nuova trionfale affermazione della sapienza della natura prodiga distributrice di armonie.

Quand'anche però in realtà tali organi fossero stati più sviluppati nei nostri antenati, non si avrebbe ancora il diritto d'inferire, che questi erano di natura diversa da noi, ma solo che vivevano in condizioni del tutto diverse. Mutate le condizioni, e quindi le esigenze, alcuni organi, per la mancanza di esercizio, avrebbero potuto benissimo progressivamente atrofizzarsi e modificarsi, almeno parzialmente.

Ancora più insignificanti, ai fini della discendenza animalesca dell'uomo, sono quelle anomalie, che si riscontrano in certi individui, e che ripetono caratteri normali nelle specie inferiori delle scimmie o di altri mammiferi. Tali le orecchie a punta o mobili; tali il corpo completamente peloso; tali il microcefalismo, ecc.

Secondo i trasformisti questi caratteri sarebbero ritorni atavici alle condizioni animalesche de' nostri progenitori. Ma non avvi alcun serio motivo per accettare questa loro spiegazione.

Mentre infatti i fenomeni di atavismo obbediscono alle complesse leggi dell'ereditarietà, i fenomeni in parola sfuggono ad ogni norma, ad ogni legge. Per molti di essi poi, come, ad esempio, per i fenomeni di

microcefalismo, abbiamo la certezza che si tratta di anomalie patologiche, dovute quasi sempre alle condizioni anormali dello sviluppo embrionale.

Del resto è noto che i veri microcefali sono incapaci di procurarsi i mezzi necessari all'esistenza, e non possono, come vorrebbero i trasformisti, costituire un caso eccezionale nelle condizioni attuali della specie umana e un fatto normale nelle sue condizioni anteriori. Se l'umanità si fosse trovata un giorno in queste condizioni, sarebbe stata nell'impossibilità di conservarsi e perpetuarsi.

7. La teoria evoluzionistica di fronte alla paleontologia.

Mentre non vi sono ragioni per ammettere l'origine animalesca dell'uomo, ve ne sono invece — e assai gravi — per impugnarla. La più seria è quella tratta dalla paleontologia.

Le grandi e profonde differenze che separano gli organismi umani da quelli delle scimmie o degli altri mammiferi, non sono sfuggite ai trasformisti; e nessuno di essi ha propugnato l'origine immediata dell'uomo dai viventi ora esistenti. Tutti parlano di discendenza mediata, sia che dicano l'uomo derivato dalle scimmie, sia che lo dicano derivato da altri mammiferi. Tra l'uomo attuale e i suoi progenitori animali — quali essi si siano — tutti frappongono delle forme intermedie, capaci di costituire come un anello di congiunzione destinato a sopprimere le accentuatissime discontinuità. Così per lo Schwalbe, dalle scimmie antropomorfe sarebbe derivato l'uomo-scimmia o il *Pithecanthropus;* da questo l'*Homo primigenius* rap-

presentato dai resti fossili di Neanderthal, Spy, Krapina, ecc.; e da quest'ultimo l'*Homo sapiens* o uomo attuale. Per l'Ameghino tra l'uomo attuale e il tipo primitivo, da cui sarebbero derivate anche le scimmie antropomorfe, dovrebbero collocarsi almeno quattro forme intermedie; vale a dire, il *Tetraprothomo*, il *Triprothomo*, il *Diprothomo* e il *Prothomo*.

Ciò posto, noi diciamo: se i progenitori animali dell'uomo, prima di acquistare i caratteri umani attuali, subirono non poche trasformazioni e dettero luogo a forme organiche intermedie, dovremmo trovare queste medesime forme; e se non è dato trovarle tra gli attuali viventi, perchè sparite nella lotta per l'esistenza, dovremmo trovarle tra i fossili. Alla stessa guisa che si sono scoperti tanti resti fossili di specie già sparite, così avrebbero dovuto scoprirsi i resti fossili delle forme intermedie in parola, dato che siano esistite, come esige la teoria trasformista. Se la paleontologia, ad esempio, ci fa conoscere gli antenati delle scimmie antropomorfe, perchè non potrebbe farci conoscere quelli dell'uomo?

Ora, malgrado tutto il chiasso fatto dagli scienziati e più dagl'incompetenti del trasformismo, intorno ad alcuni avanzi fossili, possiamo affermare, senza tema di smentita, che fino al momento attuale forme fossili intermedie tra l'uomo e i suoi pretesi progenitori animali, non se ne sono trovate. L'antecessore immediato dell'uomo, fino ad ora, è semplicemente un pio desiderio di quanti non vogliono sentir parlare di creazione. Mentre la più gran parte de' mammiferi hanno una lunga catena di predecessori fossili nell'epoca terziaria, l'uomo apparisce improvvisamente nell'epoca quaternaria media, senza antenati di sorta. Noi conosciamo,

ad esempio, non meno di trenta generi di proscimmie e non meno di diciotto generi di vere scimmie fossili, che costituiscono le forme derivate dal tipo scimmiesco primitivo; ma non conosciamo tra i fossili un solo genere di viventi intermedi, costituenti il ponte tra l'*Homo sapiens* e il presunto tipo animale, da cui si pretende disceso (1).

I più antichi avanzi fossili dell'uomo, quelli di Neanderthal, Spy, Krapina, Galley Hill, La Chapelle-aux-Saints, la Naulette, le Moustier, la Ferrassie, les Eyzies, Cro-Magnon, Solutre, Chancelade, ecc., si differenziano, è vero, per alcuni caratteri dal tipo umano oggi comune — se ne togli quello australiano a cui si avvicinano moltissimo (2) — ma in fondo, nei caratteri fondamentali, convengono con esso.

Anche oggi, dopo le ricerche più recenti, possiamo ripetere le parole di De Quatrefages: « Più si studia e più ci si accerta che ogni osso degli scheletri fossili, dal più grosso al più piccolo, porta con sè, nella sua forma e nelle sue proporzioni, un certificato di origine, che è impossibile misconoscere (3) ».

Le differenze tra le razze attuali non sono meno grandi di quelle osservate tra gli uomini preistorici e gli uomini contemporanei. Se ammettiamo che il tipo organico della razza bianca odierna sia il più vantaggioso — cosa questa non dimostrata — sarà evidente che la razza musteriana, prima nell'ordine di tempo, è infima nell'ordine della perfezione: ma non per questo è meno umana. La sua capacità cranica media, che

---

(1) Wasmann, *Die moderne Biologie*, p. 473 e seg.
(2) Macnamara, *Archiv für Anthropologie*, 1905.
(3) *L'espèce humaine*, chap. XXV.

è di 1200 cc., è più che sufficiente alle operazioni intellettuali. Non mancano bianchi molto colti che stanno al disotto di questa cifra; e presso i neri la media non è molto più alta. Che se essa è lontana dalla media dei bianchi odierni, la quale è di circa 1500 cc., è infinitamente più lontana dalla media delle scimmie, la quale non supera i 500 cc. (1).

Lo sviluppo eccessivo che in questa razza primitiva avevano i muscoli e gli ossi, soprattutto la mascella inferiore, si spiega benissimo tenendo conto del lavoro tutto materiale, a cui era dedita e della dura lotta per l'esistenza, che doveva sostenere. « Essa — dice il Wasmann — doveva mangiare un pane più duro e spezzare frutti più duri, che i suoi discendenti, nei quali la mascella, a causa del nutrimento più delicato, si mostra più molle e più debole (2) ».

Si pretende, è vero, di vedere nella razza umana un continuo progresso organico — la capacità cranica da 1200 cc. salirebbe a 1700 cc. — ma la ragione di ciò non sta nella diversità di natura, bensì nella diversità di condizioni di vita, nelle quali l'uomo è venuto a trovarsi dal quaternario, in cui apparisce la prima volta, fino ai nostri giorni. Sotto la pressione di queste condizioni era inevitabile, che la plasticità, che l'uomo ha comune con tutti gli altri viventi, desse i suoi frutti, e ne venisse quella diversità di caratteri che il tipo umano presenta nello spazio e nel tempo.

8. I resti fossili di Trinil e di M. Hermoso.

I resti fossili, che più hanno entusiasmato i fautori dell'origine animalesca dell'uomo, e che più li hanno

(1) Guibert, *Les Origines*, p. 405.
(2) *Stimmen aus M. L.* 1903, p. 407.

illusi di aver finalmente trovato il tanto sospirato *missing link*, sono quelli di Trinil nell'isola di Giava, scoperti dal dottore Dubois, e quelli del monte Hermoso nell'Argentina illustrati dall'Ameghino.

I resti scoperti a Trinil sono: un cranio, tre denti e un femore. Quest'ultimo si trovava lontano dal cranio circa quindici metri.

Il Dubois, seguìto da Haeckel ed altri, vide in queste ossa gli avanzi di un essere intermedio tra l'uomo e la scimmia, che, pur conservando le caratteristiche di quest'ultima, avrebbe già acquistata la stazione verticale del primo, e lo battezzò senz'altro *Pithecanthropus erectus*, cioè uomo-scimmia dritto. Studi ulteriori, fatti da scienziati anche trasformisti, hanno molto diminuito il valore di una tale interpretazione.

In primo luogo la ricostruzione del preteso antropopiteco non può non apparire assai ipotetica, data la distanza che separava i pezzi.

Inoltre, per quanto differente dagli attuali antropoidi, è sempre enormemente più vicino ad essi che all'uomo. Il suo cranio avrebbe potuto appartenere, secondo che vogliono illustri anatomisti, ad un gibbon colossale, dotato di uno sviluppo cerebrale non ordinario. Il femore poi, che si pretende nettamente umano, secondo il Bumüller invece presenta la più stretta somiglianza con quello delle scimmie *Hylobates*.

Le ultime ricerche poi fatte da Branca, Volz e Selenka, avrebbero accertato che gli strati geologici, dove furono trovati i resti in parola, sono diluviani; appartengono cioè all'epoca quaternaria, nella quale apparisce per la prima volta l'uomo. Se quindi l'antropopiteco di Trinil fu contemporaneo dell'uomo, non potè esserne l'antenato.

In ogni modo, dato che le ossa in parola appartengano tutte allo stesso individuo, o almeno allo stesso tipo, è difficile negare che si tratti di un essere speciale, che se per alcuni caratteri si avvicina all'uomo, per altri si avvicina alle scimmie. Ma non è lecito dall'unione di questi caratteri misti in un solo soggetto, che potrebbe anche rappresentare un'anomalia, conchiudere all'esistenza di una vera razza intermedia tra gli antropoidi e l'uomo.

I resti scoperti nel giacimento del Monte Hermoso a settanta chilometri da Bahia Blanca sono pochi: un femore e una vertebra. Insistendo sui loro caratteri, l'Ameghino ha ricostruito un essere di bassa statura — un metro e dieci — che solo di recente avrebbe acquistata la stazione eretta, e che sarebbe stato il precursore dell'uomo, il *Tetraprothomo argentinus* dal quale sarebbero poi derivati il *Triprothomo*, il *Diprothomo*, il *Prothomo*, e infine l'uomo attuale.

Questa ricostruzione dell'Ameghino non ha troppo convinto i competenti, non solo per la via molto discutibile ed arbitraria da esso seguita nello stabilire la statura del *Tetraprothomo*, o nello spiegare come acquistò la stazione eretta; ma anche per ragioni intrinseche ai resti medesimi.

E' lecito infatti domandarsi: Ci si può fidare della ricostruzione paleontologica di un essere tanto complicato, quando viene fatta con due soli pezzi, nè primari, nè completi?

Ed ancora: il femore e la vertebra di Monte Hermoso, come già il cranio e il femore di Trinil, non furono trovati insieme. Avrebbero dunque potuto appartenere benissimo a due esseri del tutto diversi e non ad uno solo, secondoche vuole l'Ameghino.

In fine per giustificare le ipotesi di questo autore, i resti fossili dovrebbero essere antichissimi; invece secondo il Lehmann-Nitsche, che si è occupato della questione, essi non sarebbero eccessivamente antichi, e apparterebbero soltanto al pliocene inferiore.

Quanto si è detto dei fossili di Trinil e di M. Hermoso, potrebbe, più o meno, ripetersi di tutti gli altri, su i quali si è esercitato lo spirito inventivo di quei trasformisti i quali, secondo l'indovinata frase del Wirchow, in ogni cranio antico fiutano l'odore di scimmia. L'incertezza dei dati positivi permette purtroppo le ipotesi più strane e fantastiche, con grave danno della scienza, la quale si vede così più ostacolata che favorita nei suoi progressi.

Come orizzontarci in questa difficile via, quando su venti scienziati che si sono occupati, ad esempio, del famoso cranio di Neanderthal, si hanno almeno una dozzina d'interpretazioni diverse? In queste condizioni lo studioso onesto e leale non può che mantenersi in uno stato di... paziente attesa, pago di riprovare la leggerezza di coloro che, sacrificando i fatti alle loro opinioni, in ogni dato più insignificante pretendono trovare la prova sicura e infallibile dell'origine bestiale dell'uomo.

9. La possibilità dell'origine animale del corpo umano.

Allo stato attuale degli studi scientifici, non vi è nessun argomento serio e sicuro, che ci obblighi ad accettare come una realtà l'origine animale dell'uomo, neppure per rispetto al suo corpo. Ma se la scienza non è riuscita a trovare fino ad ora dati di fatto favo-

revoli a questa origine, non potrebbe forse trovarli in avvenire? Chi può garantirci dalle sorprese future?

Queste ragioni ci obbligano ad esaminare la questione dal punto di vista della mera possibilità.

Se l'origine animale del corpo umano non è un fatto rigorosamente provato, è almeno possibile? Ecco il problema che dobbiamo risolvere (1).

Molti, anche tra gli spiritualisti e teisti più convinti, non esitano a rispondere affermativamente. Se l'evoluzione — essi dicono — ha potuto produrre le altre forme viventi, perchè non avrebbe potuto produrre il corpo umano, che con le forme più alte ha tante e sì profonde somiglianze morfologiche e fisiologiche?

Se l'evoluzione del mondo inorganico ha preparato l'ambiente, nel quale Dio ha posto il primo germe vitale, perchè l'evoluzione del mondo organico non avrebbe potuto preparare quel corpo, nel quale Dio doveva infondere l'anima spirituale? « In questa ipotesi vi sarebbe una certa grandezza a considerare il corpo umano, che è il più perfetto degli organismi, come l'ultimo frutto degli esseri viventi, come il termine atteso dal Creatore per dare alla natura il suo sovrano intelligen-

---

(1) Non tocco la questione che da un punto di vista meramente filosofico. Del resto l'ultima risposta della Commissione biblica sembra lasciare la questione impregiudicata. Secondo essa la Bibbia insegna la creazione speciale dell'uomo, ma non definisce il modo di tale creazione. Dice che Dio formò il corpo dell'uomo col fango, cioè colla materia terrestre; ma non ci dice se questa materia era inanimata o animata; quantunque sia innegabile che il senso ovvio ci porta ad ammettere più la prima che la seconda supposizione. Cf. GUIBERT, *Les Origines*, p. 252.

te. Si comprendono meglio allora i rapporti fisici dell'uomo con il resto della natura. Tutti gli esseri ci appariscono concatenati armoniosamente. Le innumerevoli specie scomparse prima della venuta dell'uomo avrebbero una ragione d'essere, apparendoci come parti di un albero gigantesco, alla sommità del quale Dio doveva cogliere l'organismo umano (1) ».

Prescindendo dal valore di queste ragioni di convenienza, penso sia meglio distinguere tra possibilità fisica e possibilità metafisica.

Considerando gli organismi animali, come sono ora conosciuti, sembra impossibile che possano, per via di evoluzione, produrre il corpo umano.

A capir ciò, bisogna tener presente quanto è stato detto sopra intorno all'unione dell'anima col corpo. Si è visto allora, che l'unione di questi due principî non è meramente estrinseca ed accidentale, ma intrinseca e sostanziale. L'anima non sta al corpo, soltanto come il principio movente al soggetto mosso, bensì ancora come la forma alla materia, come l'atto alla potenza; o in altre parole, come il principio, che dà l'essere e l'operare specifico, sta al soggetto che questo essere ed operare riceve. Per tale motivo il corpo umano ha con l'anima umana una proporzione rigorosa e assoluta; proporzione che nessun altro corpo può avere. Soltanto il corpo umano ha tutti quei caratteri, che permettono un'esplicazione della vita sensitiva atta a cooperare alle operazioni superiori dell'anima intellettiva.

---

(1) Guibert, *Les Origines*, p. 241.

Senza essere propriamente funzioni del cervello le operazioni intellettive ne dipendono in qualche modo (1); e quando quest'organo non risponde, nella qualità e nella quantità a certe speciali condizioni, esse diventano assolutamente impossibili.

Ciò posto, non è facile capire in qual modo le sole forze organiche animali potessero — per quanto spinte dalla tendenza evolutiva al massimo rendimento — produrre un organismo così perfetto e complicato come quello umano. Non è facile capire in qual modo forze per natura loro destinate a formare un corpo vivificato dall'anima sensitiva, potessero formarne uno vivificato dall'anima intellettiva, che è di natura completamente superiore.

E la difficoltà cresce ancora quando si riflette che, ad assicurare la conservazione del prodotto dell'evoluzione, questa non doveva produrre un solo organismo umano, ma due organismi morfologicamente e fisiologicamente diversi, destinati ad integrarsi e a compiersi.

Se però dalla possibilità fisica passiamo a quella metafisica, che importa una mera non repugnanza di termini, allora la risposta non può non essere diversa. Purchè si pongano le clausole già accennate, quando si è parlato della possibilità dell'evoluzione in generale; purchè non si insista su di un'assurda evoluzione basata unicamente sul cieco adattamento meccanico, ma si ammetta una vera e propria tendenza finalistica, non si vede perchè debba ritenersi impossibile. Se Dio può dare all'anima sensitiva il potere di formare un

---

(1) Questo modo è stato spiegato sopra nel volume precedente al capitolo VII.

corpo animale, perchè non potrebbe darle il potere di formare un corpo umano, che, per quanto più perfetto di quello animale, ha nondimeno con esso tanta somiglianza?

Secondo S. Tommaso nello sviluppo embrionale dell'uomo l'anima intellettiva viene infusa da Dio, solo dopo che il corpo è stato sufficientemente preparato a riceverla per mezzo dell'anima sensitiva (1). Perchè non potrebbe verificarsi nella origine del primo organismo umano, quello che l'Aquinate dice dei singoli organismi? Perchè il primo corpo umano non avrebbe potuto esser formato da un'anima sensitiva, alla quale fosse stata concessa la virtù di portare ad una più alta perfezione il corpo di un qualche animale?

Certamente Dio poteva dare ad un organismo animale la capacità di svilupparsi ulteriormente; e questo poteva — offertasene l'occasione propizia — entrare in azione e raggiungere il termine a cui Dio stesso lo destinava. Se infatti non vi è alcuna difficoltà ad ammettere che Dio traesse il corpo umano dalla materia morta, non ve ne può essere nemmeno ad ammettere che Dio lo traesse dalla materia organica e vivente di un animale. E se Dio poteva trarre il corpo umano da un corpo animale immediatamente, non si capisce perchè non potesse trarnelo mediatamente, servendosi cioè del progressivo sviluppo delle energie organiche a questo scopo preparate e predisposte. Nel caso dell'origine del corpo non si ha più, come nel caso dell'origine dell'anima, una sproporzione tra la causa e l'effetto. Una sostanza spirituale, come l'anima umana, non può esser contenuta virtualmente in una sostanza dipendente dal-

(1) *C. Gentes*, II, 89.

l'organismo, come è l'anima sensitiva delle bestie; mentre un organismo più sviluppato, come il corpo umano, può ben virtualmente esser contenuto in un organismo meno sviluppato, come è il corpo animale. Non vi è infatti organismo — per quanto complesso e perfetto — che non abbia origine da una o più cellule, vale a dire da un altro organismo sommamente imperfetto ed elementare.

Quanto abbiamo detto fin qui, in base agli insegnamenti della scienza e della filosofia, ci permette ormai di confermare una tradizione storica di cui si fanno eco, insieme con la cosmogonia biblica, le cosmogonie di tutti i popoli: *Il primo uomo, che ha rallegrato della sua presenza la terra, è stato prodotto per mezzo di una speciale azione della divinità.*

CAPITOLO III.

Della origine dell'anima

Ma come d'animal divenga fante
Non vedi tu ancor: quest'è tal punto
Che più savio di te fè già errante.
DANTE, *Purg.* XXV.

BIBLIOGRAFIA

TERTULLIANO, *De Anima*, cap. 27.

S. AGOSTINO, *De anima et ejus origine*, XI; *De Genesi ad litteram*, VII, 25; IX, 27; *Epist. ad Hieronymum*, 166; *ad Optatum*, 190; *Retract*, I, 1.

S. TOMMASO, *De Potentia*, q. 3, a. 9; *C. Gent.* II, 83 e seg.; *Sum. Theol.* I, p. 80, 118.

FROHSCHAMMER, *Ueber den Ursprung der menschlichen Seele.* — München, 1854.

A. ROSMINI, *Psicologia*, Lib. IV.

M. LIBERATORE, *Dell'anima umana.* — Roma, 1875, cap. V e seg.

TH. COCONNIER, *L'âme humaine.* — Paris, 1890, chap. VII.

DE LAMBERT, *De la trasmission des âmes.*

F. DE SARLO, *Psicologia e Filosofia*, vol. II, 16.

J. GUIBERT, *L'âme de l'homme.* — Paris, Bloud.

1. Opinioni intorno all'origine primitiva delle anime.

L'anima non è tutto l'uomo, ma ne è nondimeno la parte principale. Il corpo stesso è umano solo perchè informato dall'anima. Quand'anche perciò il corpo del primo uomo avesse avuto un'origine animalesca, l'uomo, in quanto tale, non sarebbe apparso sulla terra che al momento in cui l'anima intellettiva si univa al corpo.

Per tale motivo possiamo dire che la questione della origine dell'uomo si riduce propriamente alla questione della origine dell'anima, e la soluzione di quest'ultima è in fondo anche la soluzione della prima.

Per molti la questione intorno al modo con cui le anime umane hanno avuto origine, non ha senso, perchè ritengono che le anime sono sempre esistite. « Il nascere degli uomini — scrive A. Aliotta — non è il sorgere miracoloso di vite soggettive da un'esteriorità di cose reali fuori dell'esperienza; ma l'elevarsi di quelle vite esistenti *ab æterno* ad una superiore fase di sviluppo (1).

I soggetti sono *ab aeterno*, e l'universo esiste solo per la loro perenne attività... In noi, e non in una forza che ci urga dal di fuori, è la radice dell'esistenza (2) ».

Come si è visto, parlando dell'origine del mondo in generale, non bisogna confondere l'eternità e l'improducibilità. Eterna dicesi la cosa che non ha principio; prodotta quella che non ha nessuna causa. Ora, come proveremo meglio a suo tempo, non solo non possiamo

(1) *La guerra eterna e il dramma dell'esistenza*, p. 98.
(2) L. c. p. 112.

ammettere una preesistenza eterna delle anime, ma neppure una preesistenza limitata. La testimonianza della coscienza e i caratteri del nostro patrimonio psichico, cioè il modo con cui la vita psichica s'inizia e si sviluppa, provano chiaramente che le anime non sono esistite prima della loro unione col nostro corpo.

Ma sebbene le anime fossero sempre esistite, sebbene fossero veramente eterne, non avremmo per nulla il diritto di ritenerle non prodotte, non causate.

L'essere che non conosce causa, l'essere che ha in se medesimo la ragione ultima della sua esistenza, l'essere che non può non esistere, è sempre indipendente, assoluto, infinito, immutabile (1). Ora nessuna anima umana può vantare questi attributi, che sono quelli della divinità. Nessuna anima umana quindi può ritenersi non prodotta, non causata; anche se esistesse *ab aeterno*, *ab aeterno* avrebbe dovuto essere prodotta dalla causa prima di tutte le cose, da Dio.

Intorno all'origine dell'anima abbiamo già confutato la teoria evoluzionistica, oggi accettata concordemente da tutti gli antispiritualisti. Una tale teoria è in aperto contrasto colla natura stessa dell'anima, e implica manifestamente contradizione. Una sostanza che, come l'anima umana, è spirituale, cioè intrinsecamente indipendente dal corpo, non può derivare da una sostanza puramente sensitiva e dipendente intrinsecamente dal corpo, come è l'anima delle bestie. Per la proporzione che deve passare tra la causa e l'effetto, quest'ultimo non può esser mai superiore alla prima. La causa proporzionata dell'anima spirituale deve esser necessariamente spirituale. E poichè nessuna causa spirituale fi-

(1) Cf. parte I, *Dio*, *Il Materialismo*.

nita ha in se medesima la ragione ultima del proprio essere, e quindi *a fortiori* neppure quella dell'essere altrui, la ragione ultima dell'esistenza dell'anima umana come di ogni altra cosa finita, non può aversi che in una causa spirituale infinita, in Dio.

Ma in qual modo Dio ha prodotto l'anima dell'uomo ? Non si possono fare che due supposizioni. O l'anima è stata prodotta da Dio totalmente, o è stata prodotta parzialmente. O Dio cioè l'ha tratta da un soggetto preesistente, che poteva essere la sua stessa sostanza come un'altra sostanza spirituale da lui distinta, oppure l'ha tratta dal nulla, cioè creata. Non si vede come si possa fare una qualunque altra supposizione. La prima spiegazione, oltrechè dai pitagorici e dagli stoici, è accettata da tutti i panteisti: la seconda invece, detta anche creazionistica, è comune presso i seguaci della filosofia cristiano-teistica.

Tutti i panteisti si trovano d'accordo nell'affermare che le anime umane sono parti della divinità, aspetti e modi della sostanza divina, emanazioni ed irradiazioni della suprema realtà, momenti del suo eterno processo. Per i seguaci del panteismo emanatistico queste parti della divinità si separano, almeno momentaneamente, dal loro centro produttore. Per i seguaci del panteismo realistico ed idealistico invece permangono unite alla sostanza divina, di cui sono aspetti reali od ideali, come le onde permangono congiunte all'oceano, alla cui superficie affiorano, o come i raggi solari rimangono uniti all'astro, dal quale emanano.

2. Le prime anime non hanno avuto origine per emanazione, ma per creazione.

Non è il caso di dilungarci nella confutazione della teoria, panteistica. Essa resta confutata da ciò che è stato detto del panteismo in generale (1) e della esistenza e natura dell'anima (2).

La concezione dei seguaci del panteismo è inconciliabile, tanto con la natura divina, quanto con la natura dell'anima.

Può esser trovato poetico e lusinghiero che le anime nostre siano emanazioni della essenza divina, e che piovano quaggiù come raggi di sole. Non tutto quello però che contenta la fantasia e l'amor proprio, contenta sempre la ragione ed ha un fondamento nella realtà.

Per ammettere che le anime umane siano frammenti ed irradiazioni della divinità, modi ed aspetti della essenza divina, bisognerebbe supporre che in Dio vi fosse composizione di parti sostanziali, composizione di sostanza e di accidenti, di essenza e di modi.

Bisognerebbe supporre che Dio fosse sottoposto a continue mutazioni, e potesse acquistare o perdere ininterrottamente queste parti e questi accidenti. Ora Dio, che è semplicissimo, esclude ogni composizione tanto sostanziale che accidentale; Dio, che è immutabile, non ammette mutazioni di nessuna specie; Dio, che è infinito, non è suscettibile, nè di aumento, nè di diminuzione; non può, nè acquistare, nè perdere alcuna perfezione. La teoria panteistica dell'origine delle anime

(1) Parte I.
(2) Parte II, vol. I.

è dunque indubbiamente in opposizione con gli attributi divini. Un Dio, che si dividesse in frammenti; un Dio, che continuamente si vestisse o si spogliasse delle sue perfezioni, non sarebbe più semplicissimo, immutabile, infinito; non sarebbe più Dio (1).

Essa è pure in opposizione con la natura dell'anima. Se le anime fossero parti della sostanza divina, modi ed aspetti della suprema realtà, dovrebbero averne gli attributi e parteciparne le perfezioni. Ma chi può dire che esistono in noi queste perfezioni e questi attributi? Chi può affermare che c'è in noi qualche cosa d'infinito, di eterno, d'immutabile e di assoluto?

Soltanto colui che, acciecato dal più pazzo orgoglio, dimentica le nostre miserie e le nostre debolezze; soltanto colui che, incapace di approfondire la realtà, non sente le debolezze che minano il volere, le ombre che imprigionano l'intelligenza, le ansie che torturano il cuore (2).

Inoltre la sostanza che è tratta ed emana da un'altra, non viene mai prodotta totalmente, ma solo parzialmente. La sostanza emanata, secondo una parte di se stessa, viene per la prima volta all'esistenza, ma, secondo un'altra parte, già esisteva nella sostanza emanatrice.

Il blocco di marmo, che il minatore trae dalla montagna, già esisteva in questa; e la statua, che lo scultore trae dal blocco, già esisteva parzialmente nel blocco. La pianta, che si sprigiona dal seme, già esisteva parzialmente in esso; e i fiori, che sbocciano sulla pianta, già esistevano parzialmente in questa.

---

(1) *Summa Theol.* I, q. 90, a. 1.

(2) Cf. S. Agostino, *De Genesi ad litteram*, Lib. IV, c. 2.

Ciò che emana dunque da un altro soggetto e viene tratto dalla sua sostanza, deve risultare di parti, esser composto — altrimenti non potrebbe esser prodotto solo parzialmente — e viceversa ciò che è privo di parti, semplice, non può emanare, non può esser tratto da un altro soggetto.

Quanto si dice della sostanza emanata, vale ancora per la sostanza emanatrice.

La sostanza da cui qualche cosa viene tratta, secondo una parte di sè stessa permane, e secondo un'altra viene a cessare. Il legno da cui si trae la carta, e la carta da cui si trae la cenere, non cessano completamente, ma solo parzialmente. La sostanza emanatrice dunque, alla stessa guisa di quella emanata, deve constare di parti, esser composta.

Ora l'anima umana è una sostanza priva di parti, e la sostanza spirituale da cui si dice emanata, sia essa finita o infinita, lo è pure. Non si può dunque ritenere emanata da un'altra sostanza spirituale, nè infinita, nè finita.

Chi parla dell'origine dell'anima per emanazione, o non sa quel che si dice, o è costretto a rigettare logicamente la spiritualità e semplicità dell'anima stessa, la spiritualità e semplicità della sostanza divina o di qualunque altra sostanza dalla quale si pretende emanata (1).

La conclusione di quanto è stato detto, è ovvia.

Se gli attributi divini e i caratteri specifici dell'anima umana vietano che quest'ultima abbia avuto origine per emanazione, resta che abbia avuto origine per creazione. Se Dio non può averla prodotta parzialmente,

(1) *Sum. Theol.* I, q. 90, a. 1.

traendola da se stesso o da un'altra sostanza spirituale, deve averla prodotta totalmente, secondo tutto il suo essere. Se non l'ha tratta da un soggetto in cui preesistesse, deve averla prodotta senza alcun soggetto, dal nulla. Ora produrre una sostanza secondo tutto il suo essere, produrla senza il concorso di un soggetto preesistente, è precisamente crearla (1).

3. Dell'origine attuale delle singole anime. Il traducianismo materiale.

Se le anime de' primi uomini hanno avuto origine per mezzo di un atto creatore di Dio, come hanno origine attualmente le anime de' singoli uomini?

Ciò che abbiamo detto fin qui non è bastante alla soluzione di un tale quesito, ma indubbiamente la facilita e le spiana la via.

Le teorie intorno all'origine attuale delle singole anime non differiscono molto da quelle intorno all'origine delle anime de' primi uomini. Esse sono principalmente tre: l'emanatismo panteistico, il traducianismo e il creazionismo. Abbiamo già illustrato la prima, per la quale tutte e singole le anime sono emanazioni ed irradiazioni della sostanza divina. Abbiamo pure illustrato la seconda, che le vuole prodotte da un atto creatore dell'onnipotente. Resta che illustriamo la seconda, cioè il traducianismo.

Secondo questa teoria, qualunque possa essere la origine primitiva delle anime, esse ora hanno origine per l'azione dei genitori, i quali, insieme con il corpo, producono anche l'anima de' loro figli.

---

(1) L. c. a. 2.

Ma se tutti i traducianisti sono d'accordo nel ritenere, che l'anima è prodotta dai genitori, non lo sono per nulla allorchè si tratta di determinare come ciò avvenga.

La determinazione del modo porta a due concezioni ben diverse, che sono quelle del *traducianismo materiale* e del *traducianismo spirituale*.

Secondo il traducianismo materiale che è accettato da tutti gli antispiritualisti, non vi è differenza alcuna tra l'origine dell'uomo e dell'animale: il primo, alla stessa guisa del secondo, sarebbe prodotto per mezzo della funzione organica della generazione. Negli elementi materiali somministrati dall'uomo e dalla donna sarebbe contenuto virtualmente, come il corpo, così il principio vitale di un nuovo essere umano.

Tra l'origine e la natura di una cosa vi è sempre una stretta e rigorosa proporzione. Ogni essere viene prodotto secondo le esigenze della propria natura. Per ammettere col traducianismo materiale, che l'uomo e l'animale hanno la stessa origine, bisogna pure ammettere che hanno la stessa natura. Per ritenere, che l'anima umana viene prodotta dipendentemente dal corpo, bisogna pur ritenere che essa esiste dipendentemente dal corpo. La concezione del traducianismo materiale è dunque la conseguenza logica della concezione antispiritualistica dell'anima, e non può essere accettata da chi, professando lo spiritualismo, ritiene che l'anima umana è un principio vitale essenzialmente distinto da quello che vivifica l'organismo animale, un principio sostanziale, che, pur informando il corpo, è intrinsecamente indipendente da esso. Come si è già visto nella confutazione dell'evoluzionismo materialistico, un principio superorganico, come l'anima, non può essere

il portato di una funzione organica; un principio incorporeo, non può venir prodotto dipendentemente dal corpo; una sostanza immateriale, non può esser contenuta nella potenza e virtualità di un soggetto materiale. Lo vieta il principio di causalità, che esige la più rigorosa proporzione tra la causa e l'effetto. Alla stessa guisa, che la statua tratta dal legno è legno, e la statua tratta dal bronzo è bronzo, così l'anima tratta dal seme corporeo, deve esser corpo (1).

4. Il traducianismo spirituale.

Per tutte le ragioni ora accennate i seguaci del traducianismo spirituale insegnano che i genitori producono l'anima de' figli, non per mezzo della generazione materiale, bensì per mezzo di una generazione spirituale. Come l'organismo produce l'organismo, così l'anima produce l'anima.

Ma in che consiste questa generazione spirituale? In quale maniera l'anima de' genitori può produrre quella de' figli?

Tali domande sono alquanto imbarazzanti, e i traducianisti vi rispondono in modo molto diverso.

Alcuni credono che l'anima de' figli derivi da quella de' genitori per creazione; altri che ne derivi per emanazione; altri ancora ricorrono all'azione intermediaria di un seme spirituale. Non pochi invece, mentre si servono, come S. Agostino, di similitudini più o meno vive, e dicono ad esempio che, l'anima deriva dall'anima come la lampada dalla lampada, confessano sinceramente che il modo intimo di questa derivazione sfugge ad ogni investigazione razionale.

(1) *Sum. Theol.* I, q. 118, a. 2; *C. Gent.* II, 86.

Anche il Bergson sembra difendere una specie di traducianismo spirituale. Ogni nuova anima, secondo il filosofo francese, è una nuova divisione dell'identico slancio vitale. « La corrente — egli scrive — passa, traversando le generazioni umane e suddividendosi in individui... Così si creano incessantemente delle anime, le quali frattanto, in un certo senso, preesistevano. Esse non sono altro che rivoletti nei quali si fraziona il gran fiume della vita traversante il corpo dell'umanità (1) ».

Omettendo la strana supposizione di un seme spirituale, che, oltre ad essere totalmente gratuita, sembra anche contraddittoria — il seme è sempre qualche cosa di composto, di divisibile, di materiale, e quindi incompossibile colla spiritualità — restano le altre due spiegazioni. O l'anima de' genitori produce quella de' figli parzialmente, cioè per emanazione, o la produce totalmente, cioè per un atto creativo.

Ora evidentemente è da escludersi la prima ipotesi. Quanto abbiamo già detto nella confutazione dell'emanatismo panteistico, può applicarsi esattamente alla confutazione dell'emanatismo psicologico.

La nuova anima, che acquista l'esistenza, non è un accidente psichico, una proprietà o modalità di quella già preesistente; l'anima del generato. in altri termini, non è, nè una potenza, nè un atto dell'anima generante. E' una nuova sostanza del tutto distinta, un nuovo centro di vita cosciente, indipendente. E questa nuova sostanza individuale e distinta, essendo semplice e spirituale, è priva di parti, e perciò indivisibile come la sostanza da cui si vorrebbe derivata. Ciò ammesso — e nessuno può seriamente negarlo — è facile capire che

l'anima de' figli non può essere prodotta per emanazione dall'anima de' genitori.

La sostanza che si dice emanata — lo abbiamo già veduto — viene sempre prodotta parzialmente. Secondo una parte di se stessa preesiste nella sostanza da cui emana. Se venisse prodotta tutta e in nessun modo preesistesse in un soggetto anteriore, non sarebbe emanata, ma creata.

Parimenti la sostanza emanatrice non dà a quella emanata tutta se stessa, ma soltanto una parte. Se si desse tutta evidentemente si annienterebbe. Perchè si abbia emanazione dunque, si richiede che nella sostanza emanata, come in quella emanatrice, esistano delle parti. Dove queste mancano, l'emanazione diventa impossibile.

Le anime umane in conseguenza, essendo semplici, cioè prive di parti ed indivisibili, non possono andar soggette all'emanazione; non possono funzionare, nè da sostanze emanatrici, nè da sostanze emanate. Si capisce perciò come una fiamma che è estesa e composta di parti, possa produrre un'altra per emanazione; ma non si capisce come per emanazione un'anima semplice possa produrne un'altra pure semplice.

Si aggiunga che se le anime de' figli fossero davvero parti emanate dalle anime de' genitori, queste ultime verrebbero ad essere minorate ogni volta che nascesse un figlio; e tanto più diventerebbero imperfette, quanto più numerosi fossero i figli generati. Perciò lo stesso S. Agostino, il quale, pur nutriva delle simpatie per il traducianismo spirituale, che credeva più adatto a spiegare la trasmissione del peccato originale, era costretto a scrivere: « quando si esamina più a fondo questa opinione, si stenta a capire come l'anima del

padre possa formare quella del figlio o trasmettersi ad essa, a quel modo che una fiamma ne accende un'altra, senza che la prima perda niente della luce che comunica alla seconda (1) ».

Carattere essenziale della psichicità — osserva giustamente il De Sarlo — è l'incomunicabilità: come dunque ciò che vi ha di più individuale può trasferirsi da un soggetto ad un altro? Se è un mistero la comunicazione di uno stato, di una proprietà da un ente ad un altro, è ancor più misterioso il passaggio della sostanza, o diciamo anche il disrompersi di quella unità che è dichiarata appunto impartibile.

Nella produzione inoltre della nuova anima vi dovrebbe essere la cooperazione di due anime, quelle dei genitori. E come concepire una simile cooperazione di due anime, per molti rispetti indipendenti tra loro, nella produzione di ciò che vi ha di più unico ed indivisibile? Se è già tanto difficile spiegare una cooperazione nel fatto generativo puramente biologico — i fatti della generazione fisica sono accuratamente ordinati e descritti ma non già spiegati — che si dovrà pensare della cooperazione nel primo accendersi della coscienza? (2).

Se vogliamo restare davvero spiritualisti e sostenere la immaterialità e indivisibilità dell'anima, non possiamo ammettere col traducianismo spirituale che questa venga prodotta parzialmente, per emanazione, da

---

(1) *Epist. ad Optat.* n. 14.

(2) *Psicologia e filosofia*, vol. II, p. 55 e seg. Quanto si dice dell'anima può applicarsi esattamente al presunto seme spirituale. Questo, per ciò stesso che è spirituale, manca di parti, e non può fare le veci di principio emanatore.

altre anime. E una volta rigettato l'emanatismo psicologico, la sola teoria che possa logicamente difendersi, è il creazionismo.

L'anima, come sostanza spirituale, avente cioè una esistenza propria e indipendente, deve essere prodotta direttamente, o secondo che si esprimono gli Scolastici, per se stessa.

Il modo con cui una cosa viene prodotta è sempre proporzionato al suo modo di esistere, e quindi ciò che esiste per se stesso, deve per se stesso venir prodotto. Come sostanza semplice priva di parti poi l'anima umana esige di esser prodotta secondo tutta la sua realtà, senza alcun soggetto preesistente. Ciò che non ha parti e non è divisibile, non può esser prodotto che totalmente (1).

Ora la produzione totale di una cosa esistente per se stessa dicesi creazione. L'anima nostra quindi, a causa della sua spiritualità e semplicità, non può venir chiamata all'esistenza che per mezzo di un atto creatore.

5. Le anime sono create immediatamente da Dio.

Se le singole anime sono chiamate all'esistenza da un atto creatore, a chi compete esso? Non potrebbe forse competere ai genitori stessi? Così pensa il Frohschammer (2). Non già che i genitori abbiano un simile potere per virtù propria, e siano causa principale dell'atto creatore. Soltanto Dio, sorgente di tutto l'essere e causa infinita ed onnipotente, può produrre, per vir-

(1) Cf. n. 2.
(2) *Ueber den Ursprung der menschlichen Seele.*

tù propria, una cosa secondo tutta la sua entità, senza l'aiuto di un soggetto preesistente. Ma i genitori avrebbero ricevuto da Dio il potere di creare le anime de' loro figli, e in questo atto creatore non sarebbero che istrumenti di Dio medesimo.

L'opinione del Frohschammer, oltre ad essere totalmente gratuita in linea di fatto — egli non sa addurre nessùna ragione che provi positivamente la realtà di questa presupposta concessione divina all'uomo — non sembra sostenibile neppure nell'ordine della mera possibilità (1).

« Il fine di ciascuna cosa — dice S. Tommaso — deve rispondere al suo principio, attesochè ogni cosa è perfetta quando si ricongiunge al suo principio, o per somiglianza nell'essere o per qualche altra maniera. Ora il fine dell'anima umana e l'ultima sua perfezione consistono in ciò, che trascenda tutto l'ordine delle creature e aderisca per mezzo della coscienza e dell'amore al primo principio che è Dio. Essa ha dunque quale autore della sua esistenza Dio stesso (2).

Ma nostra vita senza mezzo spira
La somma benignanza e l'innamora
Di sè, sicchè poi sempre la disira (3).

Come si è visto altrove (4), le creature, non solo non possono esser ritenute cause principali, ma neppure cause strumentali della creazione.

Ogni strumento ha qualcosa di proprio, per cui concorre all'azione della causa principale.

---

(1) Liberatore, *Dell'anima umana*, cap. VI.
(2) *Cont. Gent.* II, 87.
(3) Dante, *Paradiso*, VII, 142.
(4) Cf. la I parte, Dio, *I rapporti di Dio col mondo.*

Se così non fosse, tutti gli strumenti sarebbero uguali, e tutti indifferentemente potrebbero venire adoprati in qualunque occasione. La cooperazione dello strumento poi consiste nel predisporre la materia, su cui deve operare l'agente principale, in modo che questi possa darle quella forma che è nelle sue intenzioni. Quando perciò non avvi alcuna materia o alcun soggetto da preparare e predisporre, la cooperazione dell'istrumento diventa inutile, e questo non ha più ragione di esistere.

La mia penna, ad esempio, è causa strumentale della mia scrittura, perchè, deponendo sulla carta un sottile filo d'inchiostro, permette alla mano di distendere lentamente questo medesimo filo, in modo da prendere successivamente la forma delle lettere, delle parole, delle frasi. Ma se, per ipotesi, mi fosse dato di non aver bisogno di una previa preparazione della carta e dell'inchiostro, e di poter ad arbitrio della volontà fissare di un sol colpo sulla pagina tutto quello che intendo esprimere, la cooperazione della penna con la mano diventerebbe inutile, e la penna non potrebbe più essere strumento della scrittura.

Ora nella creazione la cosa, che da Dio viene chiamata all'esistenza, è tratta dal nulla, prodotta cioè senza alcun previo soggetto su cui possa esplicarsi l'azione preparatoria dello strumento, il quale diventa così del tutto inutile. E siccome non possiamo ammettere che Dio si serva di un cooperatore inutile — la sua sapienza lo vieta assolutamente — non possiamo neppure ammettere che Dio si serva nell'atto creativo di cause strumentali, per quanto alte e nobilissime (1).

---

(1) *Sum. Theol.* I, q. 45, a. 5; q. 90, a. 3.

Non si vede perciò come i genitori possano cooperare con Dio, strumentalmente, alla creazione delle anime de' figli, secondo che vuole il Frohschammer. Non i genitori quindi, ma Dio solo, immediatamente, chiama le anime dal buio del nulla alla luce della esistenza.

6. Alcuni schiarimenti.

La teoria creazionista, che ritiene tutte le anime create immediatamente da Dio, presenta non poche difficoltà, le quali concorsero in passato a lasciare incerti filosofi sommi come S. Agostino, e concorrono anche oggi a non farla apprezzare quanto merita da coloro, che si trovano fuori delle influenze dello spiritualismo cristiano.

Allo scopo di rimuovere queste difficoltà, aggiungerò alla prova della tesi tutti quegli schiarimenti, che possono meglio illuminarne i punti oscuri e metterla in tutta la pienezza della sua luce (1).

E avanti tutto l'intervento di Dio nella produzione delle anime non deve concepirsi come un intervento eccezionale, opposto alle leggi naturali, e capace di turbare l'ordine cosmico, bensì, come un intervento pienamente conforme alle leggi di natura e destinato anzi ad attuare e conservare l'ordine *ab aeterno* da Dio stesso prestabilito, a beneficio degli esseri viventi.

Dio coopera con i genitori alla produzione del nuovo essere umano, per supplire alle deficienze della potenza generativa di questi ultimi, per riempire e saldare la discontinuità che passa tra una tale potenza e l'anima. Se infatti i genitori possono, come tutti gli altri vi-

(1) *Sum. Theol.* q. 118, a. 2.

venti, produrre un organismo, non sono in grado di creare, nè come cause principali, nè come cause strumentali, l'anima ragionevole destinata ad informare e vivificare il corpo umano.

La legge che presiede alla produzione di ogni nuova creatura umana, risultante dall'unione dell'anima ragionevole col corpo, esige perciò la cooperazione armonica dell'uomo e di Dio. L'azione di quest'ultimo arriva dove non può arrivare l'azione del primo, e comincia quando quella del primo ha esaurito il suo compito. Non che costituire in conseguenza una derogazione all'ordine naturale, ne è anzi il suo necessario compimento.

Tale armonica cooperazione poi di Dio e dell'uomo alla produzione di uno stesso e medesimo essere, non presenta nessuna difficoltà, perocchè trattasi di cause perfettamente subordinate, essendo l'uomo, quale causa seconda, soggetto in tutto e per tutto alla causa prima. Basta dunque che i genitori pongano coll'atto fisiologico della generazione quanto è da essi, perchè Dio intervenga immediatamente a compiere l'opera loro con l'atto creatore, che chiama all'esistenza una nuova anima spirituale.

Ne è il caso di vedere nell'intervento e nella cooperazione di Dio nella generazione dell'uomo un pericolo per la sua santità, potendo l'atto fisiologico generatore del corpo costituire una violazione delle leggi morali. Dio infatti non coopera in questo caso alla generazione, in quanto atto morale, ma in quanto atto fisico. Non coopera alla violazione di una legge etica, ma all'esecuzione di una legge naturale. L'uomo purtroppo abusa di tutti i doni più nobili, profana tutte le cose più sante, getta nel fango le perle più preziose. Ma

evidentemente non è Dio, non è il munifico datore di ogni bene, che può esser chiamato responsabile degli abusi, e delle profanazioni della libertà umana (1).

Se per una legge liberamente imposta ai viventi, Dio, appena i genitori hanno, per mezzo dell'atto generativo, preparato sufficientemente il corpo umano, v'infonde l'anima spirituale, non è del tutto esatto il dire che l'uomo non produce un essere simile a sè stesso. Non è esatto, perocchè, se, ponendo con l'atto generatore il corpo, i genitori obbligano in qualche modo Dio stesso ad alitarvi sopra il suo spirito, sono veramente concausa dell'unione dell'anima col corpo, dalla quale segue quel meraviglioso composto di materia e di spirito, che è l'uomo. Chiamando dunque i figli a partecipare la loro stessa natura, producono èsseri in tutto simili a se medesimi. L'uomo, secondo che si è visto sopra (2), non è la risultante di due sostanze estranee giustaposte, bensì un tutto sostanziale costituito da due principî incompleti, che si compiono a vicenda. Non è soltanto un corpo o un'anima, bensì un corpo informato da un'anima. Chi in qualche modo è causa dell'unione dell'anima col corpo, è perciò vera causa dell'uomo che ne risulta. Come chi pone un atto, dal quale segue la distruzione del composto umano, è veramente uccisore di un uomo, sebbene non uccida l'anima, così chi pone un atto, dal quale segue la formazione dello stesso composto umano, è veramente causa efficiente di un uomo, sebbene non ne crei l'anima.

---

(1) S. Tom. *De potentia*, q. III, a. 9, ad 25.
(2) Vol. I, cap. XIII.

E tale è il caso dei genitori, che producendo un organismo destinato ad albergare l'anima spirituale, obbligano, per così dire, Dio medesimo ad infondervi — in ossequio alle leggi da lui stesso liberamente stabilite — questa medesima anima, e a formare con tale unione il composto umano.

Termine ultimo dell'atto generativo non è dunque soltanto il corpo, ma tutto il composto umano, tutto l'uomo.

7. Due obiezioni.

Una prima obiezione contro il creazionismo si appoggia alle leggi dell'ereditarietà. Secondo tali leggi i genitori trasmettono ai proprî discendenti, tanto le buone o cattive disposizioni dell'organismo, quanto le buone o cattive doti dell'animo.

Se sono ereditarie certe malattie o deformità corporee, sono pure ereditarie certe prave inclinazioni all'ira, alla libidine, al furto, ecc. Se si trasmettono ereditariamente la bellezza della carnagione, la vigoria de' muscoli e la resistenza de' polmoni e del cuore, si trasmettono pure le attitudini artistiche, la mitezza dell'animo, la generosità de' sentimenti, il coraggio, ecc.

Ora come mai disposizioni e doti, che hanno per soggetto l'anima, possono passare dai genitori ai loro discendenti, se qualche cosa dell'anima de' primi non passa nei secondi? Se l'anima è creata immediatamente da Dio, come spiegare questa somiglianza psichica tra generanti e generati?

Il fatto, che del resto si esagera ad arte, costituirebbe davvero una difficoltà gravissima per il creazionismo, se le cosidette qualità psichiche, che si trasmet-

tono ereditariamente, fossero qualità puramente spirituali, del tutto indipendenti dall'organismo. Ma così non è. Data la strettissima unione che passa tra l'anima e il corpo, questi due principî costitutivi dell'uomo s'influenzano scambievolmente; e non vi è stato dell'anima che non risenta dello stato del corpo, non v'è manifestazione psichica, per quanto alta, che non spinga le sue radici nel campo della sensibilità, e quindi nell'organismo. Se la purezza dell'acqua dipende dalle condizioni del canale dentro il quale scorre, se la bontà de' frutti dipende dalle condizioni del terreno sul quale sorge l'albero che li porta, se la dolcezza de' suoni dipende dalle condizioni dello strumento al quale l'artista li strappa, *a fortiori* le buone o cattive qualità dell'anima dipendono dalle condizioni del corpo al quale essa è unita. Dico *a fortiori*, perchè l'unione dell'anima e del corpo è molto più intima e stretta di quella che passa tra l'acqua e il canale, l'albero e il terreno, l'artista e lo strumento. E' perciò naturalissimo che a determinate condizioni e disposizioni del corpo corrispondano determinate condizioni e disposizioni dell'anima. E poichè i genitori, cause efficienti del corpo de' loro figli, possono trasmettere a questi le proprie buone o cattive qualità fisiche, possono pure indirettamente trasmettere ad essi anche le proprie buone o cattive qualità psichiche. A spiegare dunque la ereditarietà di queste ultime non è per nulla indispensabile che i genitori siano la causa immediata e diretta dell'anima de' figli; basta ch'essi siano la causa diretta di quel corpo al quale è intimamente legata l'anima, e con l'anima le qualità psichiche che l'adornano o la deformano (1).

(1) S. Tom. *De potentia*, q. III, a. 9, ad 7.

Una seconda obiezione, che si ripete volentieri, è la seguente.

Se la causa produttrice dell'anima umana è Dio e non l'uomo, quest'ultimo verrebbe a trovarsi, sotto il punto di vista della generazione, in una condizione di inferiorità di fronte all'animale. Mentre infatti l'animale per l'atto generativo è causa dell'anima e del corpo de' proprî figli, l'uomo non sarebbe che causa del corpo.

Ad una simile difficoltà possiamo dare una duplice risposta.

Primieramente non è esatto il dire che nella generazione l'uomo è causa esclusivamente del corpo. Come si è già spiegato, se i genitori non sono causa efficiente dell'anima de' figli, ne sono però la causa dispositiva, preparatoria. Sono appunto essi che pongono le condizioni indispensabili, perchè Dio intervenga a creare col suo *fiat* onnipotente l'anima spirituale. Devono perciò ritenersi autori, non di una parte sola del nuovo essere, ma di tutta la sua natura. E poichè la nobiltà della generazione dipende dalla nobiltà dell'essere generato, la generazione umana, che ha per termine ultimo un uomo, è immensamente più alta della generazione animale, che ha per termine ultimo un bruto. Anche da questo lato l'uomo conserva indiscutibilmente la sua incontrastabile superiorità, e l'obiezione poggia sul vuoto.

Una seconda risposta ce la suggerisce la dottrina di S. Tommaso di cui ora parleremo, secondo la quale i genitori non si limiterebbero a preparare l'avvento dell'anima spirituale colla semplice produzione del corpo,

ma produrrebbero pure l'anima sensitiva, che dovrebbe rendere il corpo veramente degno di albergare quella nobilissima e altissima sostanza che è lo spirito. Il bruto in questo caso non possederebbe nulla, che non convenisse anche all'uomo. L'uno e l'altro sarebbero vere cause efficienti di un'anima sensitiva (1).

Quanto precede ci permette di conchiudere che di tutte le dottrine proposte intorno all'origine dell'anima, il creazionismo è la sola che sia solidamente fondata, la sola che risponda alle vere esigenze della nostra natura. Tenendo conto dei caratteri dell'anima e degli attributi della divinità, mentre evita le incertezze del traducianismo spirituale, si tiene ugualmente lontana, tanto dagli eccessi materialistici del traducianismo materiale, quanto dagli eccessi spiritualistici del panteismo. Essa è la sola che ci dia un'idea chiara dell'altezza delle nostre origini e un senso esatto della nostra dignità. Non ci fa, come il traducianismo materiale — in contrasto con le nostre tendenze ed elevazioni spirituali — un prodotto esclusivo della materia, tutti figli della terra; ma neppure — in contrasto con le nostre deficienze e debolezze — ci fa, come il panteismo, tutti figli del cielo, porzione della divinità. Secondo il creazionismo, se per il corpo siamo imparentati alla materia e alla terra, per l'anima lo siamo allo spirito infinito, al cielo. E' dalle mani stesse di Dio, che la nostra anima esce; è dalla sua voce onnipotente, che è chiamata fuori del buio del nulla. Ma l'uomo non è estraneo a questo atto creatore. Esso è attualmente, un necessario cooperatore della divinità. Se

(1) *Sum. Theol.* I, q. 118, a. 2, ad 2.um.

Dio solo può accendere la lampada celeste della vita spirituale, tocca all'uomo prepararle nel corpo il degno santuario...

Onta agli uomini, che non comprendono l'altezza di questa origine! Onta agli uomini, che non sentono tutta la grandezza della cooperazione, a cui sono chiamati nella produzione della vita, e, fatti simili ai bruti, profanano l'atto solenne che dischiude le porte del corpo alla luce e alla forza divina dello spirito!

8. Del tempo in cui l'anima si unisce al corpo.

L'accenno alla dottrina di S. Tommaso, che ammette nel feto umano una successione di anime, ci offre l'addentellato per trattare brevemente, un'ultima questione: quella del tempo in cui ogni anima umana viene creata da Dio.

Supponendo che le singole anime intellettive siano create quando vengono unite ai rispettivi corpi — proveremo la insostenibilità della loro preesistenza in seguito — ci domandiamo: in qual momento queste anime sono da Dio, per mezzo dell'atto creatore, unite ai corpi, che devono vivificare?

Secondo molti moderni l'anima razionale viene da Dio unita al corpo nel momento stesso della concezione, di modo che le prime manifestazioni vitali dell'embrione umano sono dovute unicamente all'anima intellettiva, la quale, data la sua superiorità e nobiltà, è sorgente, non solo delle funzioni razionali, ma anche di quelle inferiori della vita sensitiva e vegetativa.

Secondo S. Tommaso invece, seguìto da non pochi antichi e moderni (1), il feto umano sarebbe successi-

(1) Vedasi tra gli altri MERCIER, *Psicologia*, parte III, n. 244; LIBERATORE, *Dell'Anima umana*, cap. VII, a. 4.

vamente informato da tre distinti principî vitali, da tre distinte anime. La prima unita all'embrione sarebbe quella nutritiva o vegetativa, la quale cesserebbe di esistere appena compiuta la sua missione, che è quella di preparare l'avvento dell'anima sensitiva. L'anima sensitiva a sua volta sparirebbe per lasciare il posto all'anima intellettiva, allorchè l'organismo fosse da essa sufficientemente disposto ad ospitare quest'ultima (1).

Le ragioni alle quali si appoggia la teoria di S. Tommaso sono tutt'altro che disprezzabili.

L'embrione umano, sia che si consideri morfologicamente, sia che si consideri fisiologicamente, ci appare sottoposto ad un processo evolutivo. Tanto nella sua forma quanto nelle sue funzioni esso offre in principio solo i caratteri delle piante, poi quelli degli animali, e solamente più tardi quelli proprî dell'uomo (2).

Indubbiamente noi troviamo nell'embrione umano, fino dai suoi inizî, forme di organizzazione, che non si riscontrano in altri embrioni, e che un giorno serviran-

---

(1) La dottrina di S. Tommaso, secondo la quale l'anima sensitiva è sostituita nel feto umano da quella intellettiva, non deve confondersi con la dottrina del Rosmini, per il quale l'anima sensitiva all'intuizione dell'essere si trasformerebbe in intellettiva. Vedasi la sua *Psicologia*, lib. IV, n. 656. Se è perfettamente intelligibile che un principio vitale superiore succeda ad uno inferiore, non si comprende per nulla come quest'ultimo possa trasformarsi nel primo. La dottrina del Rosmini si trova già confutata nella *Somma Teologica* di S. Tommaso, I, q. 118, a. 2, ad 2.um.

(2) Questo successivo apparire de' vari caratteri è stato esagerato dai fautori dell'evoluzione, che vedono nell'ontogenesi il riepilogo della filogenesi; ma nel suo fondo è innegabile.

no di sussidio alla vita razionale; ma questo non prova che esso sia già un uomo; prova solo che è in via di divenirlo.

Se dall'ordine de' fatti passiamo a quello degli argomenti di convenienza, questi non fanno davvero difetto. Nessuno, ad esempio, può negare che di regola generale la natura procede gradatamente, dal meno perfetto al più perfetto, e non raggiunge mai di un sol colpo la perfezione dovuta alle cose; non è quindi improbabile, che anche nella formazione dell'uomo esiga l'ubbidienza ad una tale sua legge, passando dall'anima nutritiva a quella sensitiva, e da questa alla intellettiva.

E' pure certo che l'anima intellettiva, come ogni altra forma, non può esser ricevuta che in un soggetto adatto e proporzionato.

In qual modo potrebbe informare ed attuare un soggetto, il quale non ha con essa alcuna proporzione; un soggetto, il quale non è preparato a ricevere tutte quelle perfezioni ch'essa dovrebbe dargli? E' per questo motivo che rigettiamo il passaggio dell'anima razionale da un corpo umano ad un corpo animale.

Ora si può dire che l'embrione umano fino dal suo primo apparire, anteriormente al lavoro raffinatore dei principî vitali inferiori, sia un soggetto veramente proporzionato all'anima intellettiva; veramente degno di ospitare lo spirito creato da Dio? Sembra poco probabile. Allora soltanto l'embrione deve ritenersi disposto e preparato a ricevere l'anima intellettiva, quando ciò che risulta dalla sua unione con l'anima stessa può chiamarsi veramente uomo, creatura ragionevole, sovrano di tutti gli esseri sensibili. E questo non sembra possibile allorchè è una massa informe, di caratteri in-

certi e non bene definiti; allorchè non presenta nulla che lo differenzi e lo distingua nettamente da tutti gli altri viventi destinati ad abbellire ed arrichire l'universo.

Abbiamo poi già visto che la dottrina di S. Tommaso, concedendo all'uomo il potere di produrre l'anima sensitiva, che deve preparare l'avvento di quella intellettiva, salva più facilmente la superiorità dell'uomo di fronte al bruto nella funzione generativa.

Tutte queste ragioni, per quanto serie, non sono certamente sufficienti a togliere autorità all'opinione avversaria.

Se nel feto già perfetto tutte le manifestazioni della vita, comprese quelle più basse, sono, per comune consenso, dovute unicamente all'anima razionale, il medesimo potrebbe verificarsi pure nel feto, allorchè si trova nei primi stadî del suo sviluppo.

Praticamente poi, tanto nella medicina legale quanto in quella pastorale, la teoria avversaria deve esser preferita. Nella chiesa cattolica s'impone di battezzare *sub conditione* il feto animato, quale si sia il suo grado di sviluppo (1). E in tutti i codici de' paesi civili la soppressione criminosa del feto animato costituisce un orrendo delitto punito con le più gravi pene.

Ciò non impedisce però che, speculativamente parlando, le nostre simpatie possano sempre andare alla dottrina dell'Aquinate, che il divino poeta così efficacemente ritrae in questi bei versi (2):

> Anima fatta la virtute attiva;
> Qual d'una pianta, in tanto differente,
> Che questa è in via, e quella è già a riva,

(1) *Codex juris canonici*, can. 747.
(2) *Purg.* XXV, 52 e seg.

Tanto ovra poi, che già si move e sente
Come fungo marino; ed indi imprende
Ad organar le posse ond'è semente.
Or si spiega, figliuolo, or si distende
La virtù ch'è dal cuor del generante,
Ove natura a tutte membra intende.

. . . . . .

. . . . . sì tosto come al feto
L'articular del cerebro è perfetto
Lo Motor primo a lui si volge lieto
Sovra tant'arte di natura, e spira
Spirito nuovo, di virtù repleto.

CAPITOLO IV.

Importanza e natura del problema della sopravvivenza umana

L'immortalité de l'âme est une chose qui nous importe si fort, et qui nous touche si profondément, qu'il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l'indifférence de savoir ce qui en est.

PASCAL, *Pensées*, Chap. I.

BIBLIOGRAFIA

SENOFONTE, *Ciropedia*, VIII, 7.

PLATONE, *Fedone*, *Fedro*, *Timeo*, *Repub.* X.

ARISTOTELE, *Dell'Anima*, I, II, III.

M. T. CICERONE, *Tusculanae Disputationes*, I, 12; *De Senectute.*

PLOTINO, *Enneadi*, IV, 7.

SENECA, *Ad Lucilium*, Epist. 102; *Consolatio ad Marciam.*

LUCREZIO CARO, *De rerum natura*, III.

S. AGOSTINO, *De quantitate animae; De immortalitate animae.*

S. TOMMASO, *Sum Theol.*, I, q. 75; *C. Gentes*, II, 79-81; *De Anima*, a. 14; *Sentent.* II, dist. 19, a. 1; *Quodlib.* X, q. 3, a. 2.

TOLETUS, *De Anima*, III, 5.

SUAREZ, *De Anima*, I, 10.

LESSIUS, *De immortalitate animorum.*

P. POMPONAZZI, *De immortalitate animae.*

H. Pontanus, *De immortalitate animae ex sententia Aristotelis.*
D. Hume, *Essays on suicide and the immortality of the soul.* — London, 1789.
M. Mendelssohn, *Phaedon, oder über die Unsterblichkeit der Seele.* — Lpz. 1869.
B. Spinoza, *Ethica*, V, Prop. XXIII.
E. Kant, *Critica della ragione pura; Critica della ragione pratica*, tr. it. — Bari, Laterza.
J. H. Fichte, *Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer.* — Lpz. 1855.
L. Feuerbach, *Gedenken über Tod und Unsterblichkeit.* — Lpz. 1876.
G. Teichmüller, *Die Unsterblichkeit der Seele.* — Leipzig, 1879.
G. Delanne, *L'âme est immortelle.* — Paris, 1899.
Ch. Bonnet, *La palingénésie philosophique.* — Genève, 1769.
G. Regnier, *L'âme immortelle.* — Paris, 1879.
J. Bauman, *Platon's Phaedon philosophisch erklärt.* — Gotha, 1889.
T. H. Martin, *La vie future.* — Paris, 1870.
A. G. Gordon, *The witness to immortality in literature, philosophy and fife.* — Boston, 1893.
Ch. Lambert, *Le système du monde moral.* — Paris, 1862.
Th. Laxenaire, *L'au-delà d'après la science et la foi.* — Paris, 1897.
E. Petavel-Olleff, *Le problème de l'immortalité.* — Paris, 1892.
F. W. Newman, *Life after death.* — London, 1886.
G. Fell, *Die Unsterblichkeit der Seele philosophisch beleuchtet.* — Freiburg, 1892.
C. Piat, *La destinée de l'homme.* — Paris, 1909.
E. Méric, *L'altra vita*, tr. it. — Torino, Marietti, 1919.
P. Guillermin, *L'autre vie.* — Paris, 1916.
G. Schneider, *L'altra vita*, tr. it. — Roma, 1913.
Ph. Kneib, *Unsterblichkeit der Seele.* — Wien, 1900.
P. Lepicier, *Uno sguardo al di là della tomba.* — Roma, 1895.

C. S. Vio, *Post mortem.* — Venezia, 1906.
Moreux, *Que deviendrons-nous après la mort?.* — Paris, Ed. Scientifica.
H. Ritter, *Unsterblichkeit.* — Lpz. 1866.
J. Welldon, *The Hope of immortality.* — London, 1898.
C. T. Stockwell, *The evolution of immortality.* — London, 1906.
E. E. Fournier D'Albe, *L'immortalità secondo la scienza moderna*, tr. it. — Torino, Bocca.
G. Strafforello, *Dopo la morte.* — Torino, 1900.
A. R. Wallace, *Esiste un'altra vita?*, tr. it. — Napoli, 1913.
W. James, *The immortality of the soul.* — N. Y. 1904.
W. Osler, *Science and immortality.* — Boston, 1904.
L. Bourdeau, *Le problème de la mort.* — Paris, 1904.
J. Royce, *The conception of immortality.* — Boston, 1900.
F. H. Myers, *La personalità umana e la sopravvivenza*, tr. it. — Roma, Voghera.
T. J. Hudson, *A scientific demonstration of the future life.* — London, 1896.
Keyserling, *Unsterblichkeit.* — München, 1912.
W. B. Duncan, *Immortality and modern thought.* — Boston, 1912.
Fugairon, *La survivance de l'âme.* — Paris, 1911.
Frazer, *The belief in immortality.* — London, 1910.
Mellone, *The immortal hope.* — London, 1910.
H. Frank, *Psychic phenomena.* — London, 1912.
R. S. Thompson, *Proofs of life after death.* — London, 1912.
L. Elbé, *La vie future.* — Paris, 1905.
Chambers-Janni, *La nostra vita dopo la morte.* — Torino, Bocca.
J. E. Carpenter, *The drama of love and death.* — London, 1913.
Von Hügel, *Eternal Life.* — Edimburgh, 1912.
Steinmann, *Der religiöse Unsterblichkeits-Glaube.* — Leipzig, 1912.
F. De Sarlo, *Verso la fede*, Idee intorno all'immortalità dell'anima. — Roma, 1913.

Zahn, *Das Jenseits.* — Paderbon, 1916.
M. Maeterlink, La mort. — Paris, 1915.
Bosanquet, *The value and destiny of the individual.* — London, 1913.
Hanz, *Die Unsterblichkeitsfrage.* — Augsburg, 1915.
A. Chiappelli, *Guerra, amore, immortalità.* — Milano, 1916.
F. Le Dantec, *Le problème de la mort et la conscience universelle.* — Paris, 1917.
J. H. Leuba, *The belief in god and immortality.* — Boston, 1917.
O. Lodge, *The survival of man.* — London, 1910.
— *Raymond, or Life and Death.* — London, 1917.
H. Bergson, *L'energie spirituelle.* — Paris, Alcan, 1920.
Burnett, *Immortality.* — London, 1920.

---

1. Dinanzi alla morte.

Di tutte le leggi della vita la più certa e la più terribile è quella che ci fa schiavi della morte. Non sappiamo, nè quando, nè dove, nè come morremo; sappiamo benissimo però che nessuno potrà sfuggire ai colpi della falce tremenda, che miete senza posa sui campi dell'umanità. La morte non fa anticamere, nè domanda permessi; ma entra bruscamente e improvvisamente dove è meno aspettata. Non conosce ostacoli, non conosce rifiuti; e al suo approssimarsi si spalancano tutte le porte, cadono tutti i muri, si spezzano tutte le armi. Non si fa sviare dagl'inganni, addolcire dalle lusinghe, piegare dalle preghiere. Nè l'ingegno, nè l'astuzia, nè la bellezza, nè l'amore possono nulla contro di essa; e, quando è scoccata l'ora fatale, falcia senza pietà le erbe preziose, come quelle inutili o nocive; i fiori delicati, come gli alberi giganteschi.

Il cimitero è il luogo dove si dànno convegno per l'ultima volta tutti gli umani; il luogo dove finiscono le loro ambizioni, le loro fatiche, le loro lotte; il luogo dove cessano tutte le disuguaglianze. Al di fuori la vanità umana si sforza di perpetuare ancora la distinzione fra ricchi e poveri, tra dominati e dominatori; ma qualche palmo sotto il suolo l'uguaglianza è perfetta: un mucchio di ossa, un pugno di cenere!

E la terra intera è un cimitero. Noi calpestiamo le ossa e le ceneri de' nostri avi. Tutto il mondo della vita è costruito con i detriti del regno della morte. Ci meravigliamo spesso delle stragi seminate dalle guerre e dalle epidemie, e non riflettiamo che anche senza questi flagelli, gli uomini, i quali scendono ogni anno nel sepolcro, ammontano a più di quaranta milioni.

Appena entrati nel mondo c'incamminiamo verso la tomba. Ognuno fino dalla nascita porta seco il decreto che lo condanna, e tiene forse già nascosto nel suo organismo il nemico che deve ucciderlo. Come una candela, la nostra vita non può accendersi e risplendere, che a patto di consumarsi e spengersi. Non si dànno privilegi, non si dànno eccezioni. Tutti i figli degli uomini si sospingono a vicenda come le onde di un fiume, per correre fatalmente alla foce della morte.

E' impossibile non restare colpiti da questa labilità e fugacità della nostra vita terrena; impossibile non sentire il tragico di una legge che ci strappa alle gioie e al piacere, fa crollare edifizi penosamente innalzati, tronca i sogni e spezza le speranze!

Molti credono che il miglior partito sia quello di non pensarci. Anche non pensato però, il fatto resta in tutta la sua cruda realtà. Anche non pensata, la legge si svolge col suo ritmo fatale. Eppoi è possibile

non pensare alla morte, quando essa così spesso ci strappa gli oggetti più cari del nostro affetto; quando ci fascia il cuore col deserto; quando ci strazia l'anima con ferite, che nessuna medicina può chiudere, con piaghe, che nessun balsamo può lenire? No, no; « per vivere in pace l'uomo ha bisogno di sapere perchè muore » (1).

Guardiamo dunque la morte in faccia. Guardiamola per vedere, se per caso non sia meno orribile e spaventosa di quanto apparisce a prima vista. Vediamo se per caso nelle tenebre del sepolcro non scenda uno sprazzo di luce; se sopra l'apparente sconfitta della umanità non si possa intonare il peana della vittoria; se il grido del dolore e dello sconforto non possa venir soffocato dal grido della gioia e della speranza.

Secondo le apparenze la morte fisiologica, che distrugge il nostro corpo, è l'ultimo capitolo della nostra storia, la fine di tutte le manifestazioni della vita, il sigillo infrangibile che chiude il libro delle emozioni, degli affetti, dei desiderî, de' pensieri. Ma la realtà è davvero conforme alle apparenze? Perchè mentre le apparenze ci parlano di morte totale, di fine completa, di tenebre assolute, tutto in noi sospira la vita, la luce, la perpetuità? Non potrebbe essere che qualcosa sfuggisse al naufragio; che l'anima non seguisse la sorte del corpo, e che la vita terrena si ricongiungesse ad una vita superiore? Non potrebbe essere che la morte invece della fine fosse il principio; che mentre ci si chiude dietro una porta, un'altra, e più larga, se ne aprisse innanzi a noi? Perchè non potremmo, attraver-

(1) G. Negri, *Segni dei tempi*, Milano, Hoepli, 1897, p. 208.

sando questa porta, entrare in un mondo nuovo, dove sia dato trovare un confronto ai dolori della terra, un compenso alle sue sofferenze? Perchè il nostro spirito, che con la sua luce e con la sua forza trabocca dai ristretti confini del corpo, dovrebbe esser travolto miseramente nella rovina di questo? Perchè i tesori preziosi, ammassati, nel continuo affinamento di noi stessi, dalla intelligenza e dalla volontà, dovrebbero andare idiotamente perduti, senza lasciare altra traccia che quella impressa nel labile ricordo de' posteri? Perchè dovrebbe essere uguale la sorte del tiranno e della sua vittima, di chi diserta vilmente il campo del dovere, e di chi eroicamente s'immola sul suo altare?

Sono noti i bei versi nei quali Shakepear, con l'accorata voce di Amleto, si fa eco dell'ansiosa preoccupazione dell'umanità di fronte al mistero del di là (1).

Essere, ovver non essere! l'enigma
qui sta.....
Morir, dormire... e nulla più; — del core
la tortura finir con questo sonno
e i mille strazi che natura fece
eredità di carne: unico è dunque
la putredine amor!... Morir — dormire. —
Dormir? sognar fors'anco! — Ah, quest'è il groppo!
quai sogni allora, in quel sonno di morte,
verranno a noi, fuggiti al gran tumulto
di questa vita? Qui sostar conviene:
è tale la ragion che la sciagura
vive sì lunga età. Chi mai vorria
la sferza e l'onta sopportar del tempo,
dell'oppressor gli oltraggi, o del superbo
la contumelia, di schernito amore
l'angosce, e il duro della legge indugio,

(1) Atto III, scena 1.

e l'insolenza de' ministri, e il vile
dispregio, onde ogni tristo al pazïente
merito insulta, s'ei potesse appena
colla punta saldar dello stiletto
le sue partite? E chi vorrebbe mai
andarne curvo e trascinarsi ansando
sotto al gravoso incarco della vita,
se non fosse il terror di qualche cosa
dopo la morte? — Quella buia terra,
quell'ignoto confine, onde giammai
non torna il viandante, è forte impaccio
di nostra volontà, che ne consiglia
i mali a sopportar di cui siam gravi,
anzi che scampo ricercar fra quelli
non conosciuti.....

2. L'importanza del problema del di là.

Le domande che turbavano l'infelice principe di Danimarca, e lo trattenevano dal porre volontariamente termine ai suoi giorni, hanno sempre tenuto vigile e desto lo spirito scrutatore dell'uomo. Esse si affacciano alla mente, appena l'ombra della morte passa dinanzi ai nostri occhi, appena il suo gelido soffio agghiaccia il nostro povero cuore. E basta che si affaccino alla mente, perchè questa se ne senta conquistata.

De' tre grandi problemi umani riguardanti la nostra natura, la nostra origine e il nostro supremo destino, l'ultimo è quello che più ci attrae. Indubbiamente guardiamo con più ansia avanti a noi, che dietro di noi. Indubbiamente c'interessa più l'autunno, che la primavera della vita; più il distaccarsi continuo delle foglie ingiallite dal grande albero dell'umanità, che il continuo apparire de' nuovi germi.

« L'idea della morte, come l'idea stessa della vita — scrive A. Graf — è in ogni spirito; e, o poco o molto, ciascuno pensa alla morte. E non appena si prenda a parlare d'immortalità, tutti, credenti ed increduli, si fan pensierosi e tendono l'orecchio *To be, or not to be; that is the question*: sì veramente, è questa, se non l'unica questione, la suprema questione. Il problema non è punto fittizio, ma al tutto naturale e spontaneo, dacchè si propone allo spirito da sè, in virtù della natura dello spirito. Dalla stessa nostra intelligenza noi siam tratti fuori dell'angusto mondo in cui presentemente viviamo.

Quella stessa irrefrenabilità dello spirito che ci spinge a esplorare gli abissi de' cieli, a spiare il cammino di comete che non si approssimeranno mai più al nostro mondo, ci forza ad indagare che sia per esser di noi dopo questa breve sosta terrena. L'intelligenza umana avrà perduto il suo carattere, e ogni sua più vitale virtù, quando avrà cessato di essere scrutatrice di misteri, divinatrice di possibilità, anticipatrice di eventi » (1).

E non si tratta di un problema puramente speculativo. Tutt'altro. Non ve n'è alcuno che abbia vincoli più stretti con la vita, e ripercussioni più profonde nella condotta.

Per amare, per lottare, per adempiere il nostro dovere — per vivere, in una parola — bisogna farsi un'idea della vita e del suo valore; bisogna sapere perchè siamo quaggiù sulla terra, sapere verso quale mèta

---

(1) *Immortalità*, p. XVI. E' la prefazione all'opera del CHAMBERS-JANNI, *La nostra vita dopo la morte*, Ed. Bocca.

dobbiamo tendere. Ora questa idea della vita e de' suoi scopi, questa valutazione dell'esistenza terrena e delle sue finalità, non può esser la stessa secondochè si ammette o non si ammette una vita futura.

Se la vita presente è tutta la vita, essa ha un valore assoluto ed è fine a se medesima. Se il nostro orizzonte non è più vasto di quello della terra, è su questa che dobbiamo concentrare i nostri desiderî. Se il di là è una chimera, è nel di qua che dobbiamo trovare i mezzi per soddisfare l'ardente brama della felicità. E' sulla terra che dobbiamo conquistare, ad ogni costo e il più presto possibile, la gioia e il piacere. E' sulla terra che dobbiamo, ad ogni costo e il più presto possibile, raccogliere tutti i frutti de' nostri sforzi, indennizzarci di tutti i danni sofferti, vendicarci di tutte le ingiurie patite.

Se al contrario la vita presente non è che una parte di tutta la nostra storia, e la più breve, la più imperfetta; se non è che l'inizio e la preparazione di una vita più alta, non può avere che un valore relativo, ragione di mezzo e non di fine. Allora si allargherà la visuale della mente e il campo delle nostre speranze. Allora il centro di gravità della nostra attività si sposterà dalla terra ad un mondo sopraterreno. Allora il dolore e il sacrificio non ci appariranno più come ostacoli alla felicità, bensì come le sue più efficaci garanzie. Allora non ci spaventeranno più la sterilità degli sforzi, la persistenza delle avversità, le deficienze della giustizia. La convinzione di ritrovare in un mondo migliore i semi del bene sepolti negli aridi solchi della terra; la certezza che nessuna lacrima sarà stata sparsa invano e che nessuna ingiustizia rimarrà invendicata, basteranno a sostenere il nostro coraggio, a renderci forti e sereni.

Dati questi strettissimi rapporti tra la concezione dell'esistenza e il problema del di là, la diversa soluzione di quest'ultimo non può non esercitare un'influenza grandissima sulla condotta etica degli individui, e conseguentemente sulle condizioni della società.

Quando la credenza nella vita futura è molto diffusa, si constata sempre una più alta stima de' beni spirituali, un amore più ardente dei sacrifizi del dovere, una più grande tolleranza delle ingiurie, una maggiore rassegnazione alla propria sorte, una più feconda serenità. Allorchè invece la speranza nel di là impallidisce, aumenta il pessimismo; si accentua il desiderio de' beni e piaceri sensibili, e la noncuranza di quelli spirituali; cresce l'irrequietudine degli animi, e serpeggia lo spirito di ribellione contro le disuguaglianze sociali, contro le ingiustizie degli uomini e della sorte. E bisogna davvero esser ciechi, per non vedere i rapporti di causalità che corrono tra l'attiva propaganda antireligiosa dei nostri giorni e quelle lotte ed agitazioni sociali, che ci tengono continuamente agitati. Bisogna davvero essere incredibilmente ingenui per illudersi con la moderna borghesia atea, che il popolo, al quale si è voluto strappare la speranza di una felicità futura, possa rassegnarsi a restare accoccolato sotto la tavola del banchetto della vita, per raccogliere gli avanzi che si degneranno gettargli i gaudenti favoriti dalla fortuna.

3. Come si cerca giustificare la indifferenza.

Per tutte le accennate ragioni non può non meravigliare la indifferenza di tanti di fronte ad un problema così fondamentale e così gravido di conseguen-

ze; non può non... scandalizzare il fatto che ci sia perfino chi mena vanto di questa indifferenza e la presenta come una prova di superiorità intellettuale. E' davvero difficile capire come si possa avventurarsi in questo arduo e pericoloso viaggio della vita, senza curarsi della sua meta. E' ancora più difficile capire come si possa affrontare ad occhi chiusi il varco della morte, gettarsi nell'oscuro baratro del mistero del di là, senza preoccuparsi se per avventura non si avranno delle brutte sorprese, e non si subiranno amari disinganni. Ah, dubitare del di là è di certo grande sventura; ma esservi indifferente e vantarsene, è addirittura insensatezza!

« Tutte le nostre azioni e tutti i nostri pensieri — scrive il Pascal — devono prendere delle strade così differenti, secondochè vi saranno o non vi saranno de' beni eterni da sperare, che è impossibile fare un passo con senso e giudizio senza regolarlo, tenendo di mira questo punto, che deve essere il nostro oggetto principale. Così il nostro primo interesse e il nostro primo dovere è quello di illuminarci su questo soggetto, dal quale dipende tutta la nostra condotta. Non posso avere che compassione per coloro che gemono nel dubbio, lo riguardano come la più grande delle sventure, e, nulla risparmiando per uscirne, fanno di questa ricerca la loro principale e più seria occupazione. Ma per coloro che passano la loro vita senza pensare a questo ultimo fine, e che con la scusa di non trovare in se medesimi lumi sufficienti a persuaderli trascurano di farne ricerca altrove, provo un sentimento ben diverso. Questa negligenza in un affare nel quale si tratta di loro medesimi, della loro eternità, del loro tutto, più che commuuovermi m'irrita. Essa mi

sorprende e mi spaventa; è per me una vera mostruosità » (1).

Per scusarsi di questa deplorevole indifferenza, si dice che il pensiero della morte è dannoso agl'interessi della vita. Chi pensa al di là — si ripete spesso — finisce per dimenticare le impellenti necessità della terra; finisce per disinteressarsi di ogni miglioramento, di ogni progresso, e per rassegnarsi stupidamente a tutti i mali, a tutte le miserie dell'esistenza. Che se il pensiero della vita futura non sempre riesce a far dimenticare la vita presente, sempre però la rattrista e l'avvelena. L'ombra fredda della morte proiettata sulla nostra gioia e sulla nostra operosità, tutto oscura, tutto paralizza ed isterilisce (2). Le epoche perciò, nelle quali l'umanità era assorta nella contemplazione dei misteri d'oltretomba, sono epoche di stasi, di supina rassegnazione, epoche sature di tristezza e di paura.

Una tale giustificazione è molto peggiore della colpa rimproverata, perocchè, mentre nulla giustifica, svisa e falsa la verità.

Quando si raccomanda di non dimenticare la morte e i misteri del di là, non si pretende che ci si chiuda in una muta, perpetua e sterile loro contemplazione. Si chiede solo che si spinga lo sguardo lontano...; che non si perda di vista il termine fatale, a cui deve giungere la vita; che non si dimentichi, distratti dai mezzi, il fine a cui siamo ordinati.

---

(1) *Pensées sur la religion*, chap. I.

(2) E' il lamento che ricorre continuamente nel poema dell'epicureo Lucrezio Caro, *De rerum natura*, III.

E quando esaltiamo la benefica influenza che sul costume individuale e sociale esercita l'idea della vita futura, non parliamo evidentemente di tutte le concezioni del di là — molte di esse per la loro stranezza possono di certo esercitare un'azione nociva — ma di quella soltanto che, in armonia con le esigenze della ragione, il cristianesimo ha portato alla sua più alta perfezione, e che nelle linee fondamentali può anche storicamente esser ritenuta parte dell'ereditario patrimonio spirituale dell'umanità.

In questa concezione la vita futura si ricongiunge alla presente, non solo materialmente, come la sua naturale continuazione, ma anche eticamente, in quanto sarà conforme alla condotta morale tenuta quaggiù. Le sue condizioni cambieranno, a seconda del diverso modo con cui gli uomini si saranno comportati sulla terra. Buone e felici per coloro che avranno vissuto sulla terra una vita piena, integra, feconda; cattive e tristi per coloro che vi avranno vissuto una vita vuota, sterile, monca. Buone e felici per coloro i quali, mantenendosi sulla linea dritta del dovere, avranno lottato e sofferto per il perfezionamento proprio e de' loro simili; cattive e tristi, per quelli che si saranno burlati della legge, e non avranno seminato in sè e fuori di sè altro che rovine e disastri.

L'idea di questa vita futura adunque, quando sia profondamente sentita, non che uccidere o comprimere l'attività umana, ne è anzi la molla più potente, la spinta più efficace, facendo del buon uso di questa stessa attività la condizione indispensabile per il raggiungimento della pienezza futura della vita, per la conquista della vera felicità.

Se insistiamo sul pensiero del di là è principalmente per ricordare ai neghittosi e agli ignavi che la felicità avvenire ha ragione di premio, ragione di corona, e deve essere meritata col lavoro, conquistata con la lotta. Ricordiamo il di là nell'interesse del di qua. Il problema della morte è davvero il problema della vita!

E come il pensiero del di là non sterilisce la vita, così non la rattrista.

Per qual ragione dovrebbe rattristarci il pensiero che un giorno ritroveremo i nostri cari perduti, che tutti i torti ingiustamente sofferti troveranno il vendicatore, che tutti i dolori coraggiosamente sopportati si cambieranno in gioie, che tutte le lotte valorosamente sostenute saranno coronate dalla vittoria, che tutte le più alte aspirazioni quaggiù insoddisfatte verranno contentate, che la felicità invano cercata diventerà una cara realtà?

Il dì là può rattristare sì e terrorizzare; ma solo gli empî, i prepotenti, i disonesti, i profanatori e dissipatori de' beni della vita. Dio volesse però che essi sentissero anche più profonda la tristezza, e più forte il terrore! Questo non potrebbe che favorire l'incremento della vera gioia sulla terra.

No, non è il pensiero della vita presente ricongiunta alla futura, che può toglierci il coraggio e la gioia, sibbene quello di una vita terrena abbandonata a sè stessa, di una vita terrena priva di rapporti con l'infinito e con l'eterno. Come potremmo allietarci ed entusiasmarci al pensiero di una vita così breve e fugace; di una vita, dove nessuna nostra alta aspirazione viene pienamente soddisfatta, dove la sofferenza rimane senza scopo e la lotta senza frutto, dove il sudicio de-

naro, la scaltrezza e la prepotenza soppiantano quasi sempre l'ingegno, la virtù e il merito?

Anche storicamente non è vero che la fede nella vita futura si accompagni ad un abbassamento del tono vitale e ad un oscuramento della serenità degli animi. Malgrado certe apparenze ingannatrici, è più vero il contrario. La mancanza tanto lamentata ai nostri giorni delle tempre adamantine di una volta, e l'impressionante dilagare del pessimismo indubbiamente hanno pure la loro ragione nel continuo impallidire della speranza confortatrice del di là. Mentre anche oggi « i popoli più operosi e pieni di avvenire, quali sono gli anglo-sassoni, sono quelli dove, negli ultimi anni segnatamente, il quesito della continuazione della vita oltre la morte terrena è più vivamente e ardentemente dibattuto... E come l'idea dell'immortalità appare nella giovinezza dei popoli magnanimi ed animosi e nelle età che hanno promesse di vita, così più luminoso ne balena l'indovinamento e il presentimento anche nella vita individuale, lungo l'età che fiorisce di speranze e di amore (1) ». « Solo i deboli — scrive M. De Unamuno — si rassegnano alla morte finale, e sostituiscono con qualcos'altro l'ansia d'immortalità personale. Nei forti l'ansia di perpetuità sorpassa il dubbio di conseguirla, e il loro eccesso di vita si riversa sull'al di là della morte » (2).

Conchiudiamo dunque con le parole, che, secondo il Valori, soleva ripetere Lorenzo il Magnifico: « Chi

---

(1) A. Chiappelli, *Guerra, amore ed immortalità*, p. 53.

(2) *Del sentimento tragico della vita*, tr. it., Milano, 1914.

non ha speranza nella vita futura, non vive nemmeno in questa ».

4. La modernità del problema.

L'importanza del problema della vita futura, nel quale e cuore e intelligenza sono così impegnati, non è stata impugnata unicamente dai gaudenti materializzati nel piacere, dai fanatici glorificatori della terra. Contro di essa hanno levato la voce perfino de' filosofi di professione, perfino coloro che si occupano espressamente della soluzione dei grandi enigmi dell'esistenza.

Nel secolo precedente A. Comte, imitato dai numerosi seguaci, vedeva nella fede nell'al di là un avanzo tenace del periodo teologico e metafisico, trascurabile nella presente età positiva, nella quale si ammette solo quello che si appoggia ai fatti ed è controllabile dall'esperienza. Il Littrè la dichiarava senz'altro una vera malattia psichica, dalla quale si guarisce non pensandoci!

Oggi un avversario del positivismo, B. Croce, protesta anch'egli contro l'importanza attribuita al problema della vita futura, non più in nome dei diritti del metodo positivo, bensì in nome dell'idealismo... neohegheliano.

Nel sistema abbracciato dal pensatore abruzzese la storia è filosofia, e la filosofia è storia. Quindi « se un problema filosofico si dimostra affatto sterile, pel giudizio storico, si ha in ciò la prova che quel problema è ozioso, malamente posto e in realtà non sussiste. Se la soluzione di un problema, cioè una proposizione filosofica, invece di rendere meglio intelligibile la storia, la lascia oscura o la confonde, o vi salta so-

pra e la condanna e la nega, si ha in ciò la prova che quella proposizione, e la filosofia con la quale si lega, è arbitraria, se anche possa serbare interesse per altri rispetti, come manifestazione del sentimento e della fantasia » (1).

In base a questo criterio pretende provare che non appartengono più alla sfera della coscienza moderna il problema dell'esistenza di Dio personale e quello della vita futura, con tutti gli altri problemi che a questi si riconnettono. Egli crede che la fede nella sopravvivenza personale non eserciti più sopra di noi neppure quella influenza moralizzatrice e consolatrice, che indubbiamente esercitava sopra i nostri padri (2).

Quanto s'ingannassero A. Comte e i suoi seguaci, lo ha provato l'innegabile odierna decadenza del positivismo. Quella tendenza metafisica, ch'essi credevano morta per sempre, è risorta dalle profondità dell'anima, dove dormiva nel letargo causato dall'ebbrezza per i trionfi del metodo positivo. Decisamente le malattie denunziate dal Littrè sono inguaribili.

Come il Comte, anche A. Croce procura svalutare il problema della vita futura, non già per ragioni intrinseche al problema stesso, ma per obbedire alle esigenze del proprio sistema filosofico. Dopo avere identificata la storia con la filosofia, egli identifica la filosofica con la propria dottrina panteistica, nella quale certamente non v'è posto per la sopravvivenza personale. Ma se si vuol conoscere davvero ciò che è vivo e ciò che è morto nella coscienza moderna, non bisogna rinchiudersi in un sistema filosofico, come dentro un

(1) *Teoria e Storia*, Par. I, app. III, p. 136.
(2) *Logica*, Par. III, 8, p. 342; *La Critica*, marzo 1915.

sommergibile, e navigare a lumi spenti nell'oceano dello... spirito universale. Occorre uscire alla luce meridiana, guardare attentamente d'intorno, e ascoltare con deferenza la voce di tutti. Allorchè poi, come nel caso nostro, si tratta di un problema intrecciato alle più ardenti aspirazioni umane e inseparabile dalle direttive morali della vita, nella sua soluzione non hanno voce soltanto i filosofi di professione; l'hanno, sia pure con minore autorità, quanti pensano, amano e soffrono nelle dure battaglie dell'esistenza.

E quando si tenga conto esatto di tutte le manifestazioni dell'odierno pensiero filosofico; quando si ascoltino le voci che salgono da tutti i campi della vita; quando si apra l'anima a tutti i palpiti e a tutte le ansie de' nostri fratelli di lotta, ci persuaderemo facilmente che l'interesse per i nostri destini supremi, non che esser morto, è anzi più vivo e intenso di prima.

« L'anima umana — scrive A. Chiappelli — compressa lungamente dal mercantilismo materialistico della vita odierna e delle dottrine che riducevano i valori della vita al comune denominatore del mondo meccanico, si è riscossa negli ultimi decenni, adergendosi con rinnovate ali verso un aere più spirabile, e rivolgendosi verso nuove apparizioni di luce... I maggiori uomini di scienza e pensatori odierni — l'Eucken, il James, l'Hoeffding, il Royce, l'Hyslop, il Müsterberg, il Wallace, il Croockes, il Flournoy, il Mendelieff, il Richet, il Lodge, per non parlare di tanti altri minori — sono stati chiamati proprio negli ultimi anni a dir la loro parola su questo argomento... In America una privata fondazione — le « Ingersoll Lectures » — chiama ogni anno un uomo di sicura riputazione scientifica, esclusi i ministri di religione e i teologi, a portare

la sua opinione su questo soggetto... Il fervido lavorio d'indagine, che si va facendo in tutto il mondo sui fenomeni psichici supernormali, aiutato da apposite società e da pubblicazioni di ogni genere, tende ad alimentare la fiamma dell'antica fede nell'anima moderna, e tenta di convertirla in certezza sperimentale e scientifica, porgendo ascolto alle rivelazioni che si credono venire a noi dal mondo invisibile (1).

Non fa quindi nessuna meraviglia che filosofi i quali, o aderiscono apertamente all'idealismo, o ne subiscono l'influenza, come Gentile e Bergson, riconoscano lealmente tutta la vitalità e modernità del problema della sopravvivenza. Anche fuori delle alte sfere della cultura l'ansia d'immortalità non è per nulla spenta, malgrado l'orgia di sensualismo in cui si cerca soffocarla. A tenerla viva hanno concorso le delusioni provate dalla fede cieca nella onnipotenza taumaturgica del progresso scientifico; la terribile lezione della grande guerra che, intensificando l'esperienza della morte, ha messo tutti in un contatto più intimo col problema della vita futura; la incertezza del domani sociale, che fa meglio sentire la labilità e sterilità di una vita senza ideali superiori. Tutte queste delusioni, tutte queste lotte e incertezze non cessano di ripetere a quanti, nella febbre del piacere si affannano a trovare l'agognata felicità sulla terra: non qui, non qui!

5. I termini del problema.

Una volta provata la somma importanza della questione riguardante la sorte dell'anima dopo la morte,

(1) L. c. cap. I.

resta che ne stabiliamo esattamente i limiti. Prima ed essenziale condizione per risolvere un problema è sempre quella di bene impostarlo. Cominciamo dal chiarire il significato de' termini.

Come dicesi mortale il vivente che può perdere la vita, così, in forza dell'antitesi, dicesi immortale il vivente, che non può venir privato della vita.

Ora i viventi possono perdere la vita, o per ragioni intrinseche alla loro natura (*ab intrinseco*), o per l'intervento di un potere superiore capace di privarli della vita medesima, non ostante le contrarie esigenze naturali (*ab extrinseco*). Il primo modo dicesi pure corruzione; il secondo annientamento.

Una cosa poi che sia intrinsecamente mortale o corruttibile, può perdere la vita in due maniere ben distinte. Può perderla avanti tutto, in quanto constando di parti, queste vengono un giorno a separarsi e disgregarsi. Può perderla secondariamente in quanto, sebbene manchi di parti dissociabili, e quindi da questo lato sia incorruttibile, dipende nondimeno da un soggetto corruttibile, e perisce con esso. Periscono nel primo modo — *per se*, come dicevano gli Scolastici — tutti gli organismi viventi, i quali, dopo un periodo di sviluppo, si logorano e decadono fino alla piena dissoluzione de' loro elementi costitutivi. Periscono invece nel secondo modo — *per accidens* — tutti quei principî vitali inferiori, che, sebbene non siano soggetti a dissoluzione per mancanza di parti, non possono però, nè esistere, nè operare fuori degli organismi corruttibili, ai quali sono congiunti, e vengono fatalmente travolti nella rovina di questi.

Dobbiamo ritenere che l'anima nostra cessa di esistere in uno di questi due modi, oppure dobbiamo cre-

derla del tutto incorruttibile? E dato che essa, perchè semplice, non possa perire, in forza della dissociazione delle sue parti (*per se*), nè, perchè spirituale, in forza della dipendenza del corpo (*per accidens*), non potrebbe forse venire annientata da un potere superiore, da Dio? E' certo infatti che ogni cosa, nell'esistere quanto nell'operare, dipende dalla causa suprema; e questa, come può conservare la vita ad un essere che per natura sua è soggetto alla morte — Dio, se lo volesse, potrebbe benissimo conservare la vita ad una pianta o ad un animale — così può toglierla ad un essere che di natura sua tende a conservarla.

Queste le domande alle quali dobbiamo rispondere con tutta la chiarezza ed esattezza possibile. Ma non sono le sole.

Il problema della vita futura non è limitato alla semplice sopravvivenza dell'anima. Esso abbraccia pure le modalità di questa sopravvivenza; ed anzi è proprio intorno ad esse, che si hanno le più gravi difficoltà e le più profonde divergenze di opinioni. Ammesso che l'anima continui a vivere dopo la separazione dal corpo suo compagno di lotte nel viaggio terrestre, possiamo ancora chiederci: questa, sopravvivenza sarà temporanea o perpetua, cioè senza limiti e confini di tempo? Sarà impersonale e inconscia, o personale e cosciente? Continuerà l'anima ad esistere della esistenza dello spirito universale, nel quale verrà riassorbita come la goccia nell'oceano, o esisterà invece di esistenza propria, quale principio di vita distinto da ogni altro e consapevole di se stesso?

Possiamo ancora chiederci: questa sopravvivenza, dato che sia perpetua, personale e cosciente, deve considerarsi privilegio di pochi, o riservata a tutti; dipen-

dente dal nostro libero arbitrio, o emanante necessariamente dalla natura medesima dell'anima?

Le sorti delle singole anime in questa nuova vita saranno uguali per tutte, o cambieranno invece a seconda de' diversi loro meriti o demeriti? E supposto che la sorte futura delle anime abbia un carattere morale di premio o di pena, quando verrà decisa? Verrà decisa alla fine di una sola esistenza, o al termine di un ciclo di esistenze attraverso le quali le anime avranno tutto il tempo occorrente per sviluppare le proprie energie intellettuali e morali, e per riparare eventualmente i propri errori?

Ecco altri gravi domande, alle quali pure dovremo rispondere, se vogliamo risolvere quel vasto complesso di formidabili problemi, che si nascondono sotto l'ardua questione del di là.

Ed ora prima d'indicare brevemente le varie soluzioni, che la ragione umana si è sforzata di dare nel lungo suo cammino verso la pienezza dela luce, credo opportuno accennare ad un'ultima distinzione: a quella cioè tra sopravvivenza ed immortalità.

La sopravvivenza indica semplicemente la continuazione della vita dell'anima dopo la morte fisiologica. L'immortalità ne determina anche le modalità, ed indica propriamente una continuazione della vita personale, cosciente e perpetua.

Si capisce facilmente che quando chiediamo se l'anima umana sia immortale, non intendiamo parlare dell'immortalità assoluta ed impartecipata, che ha la sua ragione ultima ed esclusiva nella essenza del soggetto detto immortale, ma unicamente di quella partecipata, relativa ed ipotetica, che ha la sua ragione ultima fuori del soggetto. Dio solo, nel quale la vita s'identifica

con la essenza, Dio solo che non pur ha la vita, ma è vita, può dirsi immortale per virtù propria. L'anima — e lo stesso si dica di ogni altra creatura — nè da se medesima può acquistare l'esistenza, nè da se medesima può conservarla. La perpetuità della sua vita si fonda unicamente sulla volontà di Dio, che le ha dato una natura capace di vivere per sempre, e, rispettando le esigenze di tale natura, per sempre la conserva in vita.

6. Discordanza d'opinioni.

Un problema così arduo, com'è quello di cui ci occupiamo; un problema, al quale direttamente o indirettamente si ricollegano tutti gl'interessi dell'esistenza, non poteva trovare concordi gli uomini; e la diversità delle opinioni in proposito è grandissima. Questa riguarda, tanto la sopravvivenza quanto le sue modalità, tanto la realtà della vita futura quanto il modo di provarla.

Intorno alla esistenza e realtà della sopravvivenza dell'anima riscontriamo tre diverse specie di dottrine: quelle che decisamente l'affermano, quelle che decisamente la negano, e quelle infine che ne dubitano. Seguono le prime gli spiritualisti, i quali, vedendo nell'anima un principio di vita semplice e spirituale, negano che possa subire la sorte del corpo, al quale è unita. Seguono invece le seconde tutti gli antispiritualisti, i quali, ritenendo l'anima materiale (materialisti), o per lo meno schiava della materia (sensisti), credono che, come ogni altro principio vivente, sia condannata ad esser vittima della morte. Seguono finalmente la via

del dubbio coloro che, non trovando convincenti, nè gli argomenti addotti dagli spiritualisti, nè gli argomenti addotti dagli antispiritualisti, ritengono consiglio più prudente sospendere ogni giudizio. Appartengono sopratutto a quest'ultima categoria i seguaci del positivismo, i quali, ammettendo unicamente quanto può esser controllato dall'esperienza, giudicano l'intelligenza umana incapace di risolvere un problema, che fino a prova contraria — molti di essi sperano ora nello spiritismo — risulta superiore ad ogni esperienza.

La diversità delle opinioni cresce e si accentua, allorchè si tratta di stabilire le modalità e le condizioni della sopravvivenza.

Per gli Stoici le anime — almeno quelle de' sapienti — sopravvivono ai corpi, ma solo fino al termine del periodo cosmico. Al termine di esso debbono venire riassorbite dal fuoco divino, dal quale sono derivate.

Per tutti i panteisti la sopravvivenza è impersonale. L'anima continua a vivere dopo la morte del corpo, ma non di vita propria e distinta, secondo che insegnano, con tutte le religioni, la maggior parte delle scuole filosofiche spiritualistiche. L'unica vita che le compete è quella della realtà universale, nella quale s'immerge nuovamente come l'onda dopo aver affiorato per un momento alla superficie del mare, s'immerge nuovamente nelle sue profondità (1).

Secondo il Rosmini l'anima separata, quando si consideri unicamente dal punto di vista dello stato di natura, non sarebbe capace, nè di riflessione, nè di co-

(1) Anche i materialisti in fondo insegnano qualcosa di simile. Ammettendo come postulato che niente si crea e niente si distrugge, ritengono che il principio materiale chiamato anima rientri alla morte nel tutto materia.

scienza, e verrebbe quindi a trovarsi in una condizione « che si potrebbe rassomigliare ad uno stato di perpetue tenebre e di sempiterno sonno » (1).

Mentre ora quanti ammettono la vita futura, ritengono comunemente che essa abbia un carattere etico — nella necessità di una sanzione futura si vede anzi uno degli argomenti più efficaci per provare la sopravvivenza — non sempre questo fu ben compreso. Basta leggere, ad esempio, Omero, e gli altri antichi poeti greci per convincerci che presso di essi non era affatto chiara l'idea della diversa sorte riserbata a buoni e cattivi (2).

Tra quelli poi che ammettono il carattere morale della vita futura, alcuni ritengono che la diversa sorte riserbata in essa ai buoni e ai cattivi sia perpetua; così il cristianesimo tradizionale. Altri invece ritengono che sia soltanto temporanea, e che un giorno tutti raggiungeranno lo stato felice, che è premio della virtù; così una volta il *parsismo*, ed oggi i seguaci del cosidetto *universalismo*.

Per facilitare la salvezza finale di tutti e l'uguaglianza di tutti nella felicità, si sostiene da molti — detti per questo *reincarnazionisti* — che le anime non raggiungono la loro sorte definitiva al termine di una sola esistenza terrena, bensì dopo una serie indefinita di esistenze, sia terrene, sia sopraterrene.

Siccome però non è escluso che i peccatori, non ostante i mezzi loro dati per la conversione, rimangano ostinati nella colpa, alcuni autori moderni, per non ammettere l'eternità delle pene, che sarebbe la logica con-

---

(1) E' la XXXIII delle proposizioni condannate.

(2) Cf. il libro del Rohde, *Psiche*, tr. it., Bari, Laterza.

seguenza di tale ostinazione, insegnano che mentre la virtù è premiata con l'immortalità, l'ostinazione nel male invece viene punita con l'annientamento. L'immortalità quindi non sarebbe più universale ed assoluta, ma riservata solo a quelle anime, le quali rimangono fedeli alla virtù, che dell'immortalità stessa è condizione necessaria ed essenziale. Questi autori che, come vedremo, sono quasi tutti usciti dalle file del protestantesimo, vengono indicati col nome di *condizionalisti*.

La differenza delle opinioni, già così grande quando si parla della realtà della vita futura e delle sue condizioni, non è minore allorchè si tratta della natura e del valore degli argomenti adoprati per provarla.

Già nel secolo XVI i peripatetici detti alessandristi, con a capo il famoso Pomponazzi (1), insegnavano che l'immortalità dell'anima è una di quelle dottrine, che sono vere secondo la fede e false secondo la ragione. Molti seguaci del positivismo, del sentimentalismo, ecc., non dicono oggi nulla di sostanzialmente diverso, quando affermano che l'immortalità può essere ammessa per ubbidire all'istinto e sentimento religioso, ma non quale termine di una vera e propria dimostrazione.

Per Kant ed i suoi seguaci l'immortalità, come tutti i veri del mondo metafisico, è indimostrabile, se si resta

---

(1) *De immortalitate animae.* Nel capitolo XV scrive: « Mi sembra che la questione dell'immortalità dell'anima sia un problema neutro, e che non ci siano ragioni le quali forzino a ritenere l'anima immortale e molto meno mortale. Data la discordia de' più illustri uomini su questo punto, non si può acquistare la certezza che per mezzo di Dio ».

nel campo della ragione pura, e deve accettarsi unicamente quale postulato della ragione pratica.

Secondo i seguaci dello spiritismo questo soltanto è in grado di dare della vita futura la prova decisiva, cioè la prova sperimentale, che è l'unica capace di soddisfare le esigenze positive della mentalità moderna.

Anche coloro che sinceramente accettano l'esistenza di una vita futura, non sono sempre d'accordo nel valutare la forza degli argomenti comunemente adoprati per provarla. Se per molti devono dirsi rigorosi ed apodittici, per altri devono ritenersi soltanto probabili. Quest'ultima opinione, che un tempo fu accettata nella scuola scotistica, e perfino dal celebre cardinale Caetano, influenzato indubbiamente dalla compagna degli alessandristi, non manca neppur oggi di seguaci. Per convincersene basta leggere il libro che A. Chiappelli ha dedicato all'immortalità, nel quale i « forse », « è probabile », « è credibile », ecc., si rincorrono come litanie in ogni pagina, e non si cessa mai di far notare che si tratta di « prove indiziarie », di « approssimazioni alla verità », ecc. (1).

Secondo una frase ripetuta volentieri in altre opere, il Chiappelli — che sembra concepire la verità come qualcosa sempre cercata e mai trovata — « a somiglianza del Signore dell'oracolo di Delfo, non dice, nè occulta, ma accenna » (2).

Nè ciò deve meravigliarci. Il vento dello scetticismo soffia così forte ai nostri giorni, che non di rado riesce a spingere qualche nuvola di dubbio anche sopra il cielo sereno delle anime più ardenti di fede.

(1) L. c. p. 35-6, 119 ecc.

(2) *La crisi del pensiero moderno*, Città di Castello, 1920, p. 230, 258.

7. Quello che intendiamo provare.

Non è difficile tracciare in questo labirinto di opinioni la via che seguiremo nello studio dell'ardua questione. E' la via regia della tradizione filosofica cristiana, che, mentre costituisce la voce genuina della più pura manifestazione della intelligenza umana, si svolge sicura sulle orme di una luce che mai non si spenge.

Ad evitare confusioni, che sarebbero pericolosissime in materia tanto delicata, faremo sempre distinzione tra la sopravvivenza dell'anima e le sue modalità e condizioni.

Cominciando dalla prima, ci sforzeremo di provarne la realtà con tutti gli argomenti più serî e solidi, siano essi estrinseci o intrinseci, diretti od indiretti. Insistendo sulla testimonianza del genere umano, sulla natura intima e sui bisogni più essenziali dell'anima, proveremo che questa non perisce, nè per cause intrinseche, nè per cause estrinseche, non è soggetta, cioè, nè alla corruzione, nè all'annientamento.

Con tutte queste prove noi crediamo di poter comporre una dimostrazione della vita futura, capace di darci non solo la probabilità, ma la certezza. Siccome però una tale dimostrazione non potrebbe che esser pregiudicata da argomenti dubbî ed incerti, non mancheremo di ridurre al suo giusto valore la pretesa prova empirica, che non pochi moderni credono poter trarre dai fenomeni cosidetti spiritici. E perchè la dimostrazione sia da ogni parte perfetta, non ci limiteremo ad esporre gli argomenti favorevoli all'esistenza di una vita futura; esporremo pure, in tutta la loro integrità,

in tutta la loro forza, quelli che sembrano esserle contrarî.

Una volta provata la realtà della sopravvivenza, potremo passare all'esame de' suoi caratteri. Questo esame ci porterà a rigettare tutte le erronee concezioni della vita futura, alle quali abbiamo brevemente accennato nel paragrafo precedente. Vedremo che non è ammissibile una sopravvivenza temporanea, impersonale e incosciente.

Tutti gli argomenti che provano la sopravvivenza dell'anima, provano, e con lo stesso rigore, che questa sopravvivenza deve essere perpetua, cosciente, personale; deve essere, in altre parole, vera immortalità.

Vedremo pure che non è ammissibile il carattere amorale della futura vita immortale e l'identità della sorte finale de' buoni e de' cattivi, di coloro che furono fedeli alla virtù, e di coloro che preferirono battere le vie del male. La vita felice dell'immortalità ha ragione di premio, di corona, e non può venir concessa a chi non l'ha meritata e conquistata nelle dure lotte della vita terrena.

Non potremo nemmeno accettare le opinioni, che reincarnazionisti e condizionalisti hanno proposto, per non ammettere, accanto ad una perpetua vita felice, una perpetua vita infelice. Si tratta d'ipotesi alle quali manca ogni appoggio di argomenti solidi e serî. Secondo noi la prova concessa alla volontà umana, per la libera adesione al vero suo fine e per il libero sviluppo delle sue energie, è una sola, e non v'è nulla che ci permetta di credere ad una moltiplicità di esistenze. Molto meno possiamo credere coi condizionalisti alla morte dell'anima ostinata nella colpa. Per noi l'immortalità in se stessa è una conseguenza necessaria della natura

spirituale dell'anima, e non può dirsi facoltativa e condizionale. Deve ritenersi invece facoltativa e condizionale la conquista di una immortalità felice, come quella che dipende dal buon uso della libertà. A tutte le anime vaganti nel mare periglioso della vita viene additato in lontananza il porto, dove saranno al sicuro dal pianto e dalla tristezza. Ma una sola è la rotta che ve le conduce: quella del dovere. Se pretenderanno seguirne un'altra, invece di raggiungere il porto finiranno sugli scogli; invece del riposo troveranno le torture di un irreparabile naufragio.

8. I nostri presupposti.

Un problema vasto e complesso, com'è quello della vita futura, non può essere isolato. Innumerevoli sono i punti di contatto che ha con gli altri gravi problemi dell'esistenza; non solo per le conseguenze che da esso sgorgano, ma anche per gli elementi ch'esso presuppone. Questi elementi introduttorî o presupposti che dir si vogliano, devono esser sempre tenuti presenti, se si desidera comprendere veramente il grave problema di cui ci occupiamo, e non si vuole che la sua soluzione ci apparisca campata in aria.

Dato il rigore logico, con cui si è sempre proceduto fin qui, non abbiamo propriamente nulla da giustificare, bensì da ricordare. Ricordiamo solo dottrine già discusse allo scopo di mettere meglio in evidenza le nostre vedute sull'al di là e di farle più facilmente accettare.

I presupposti principali indispensabili a ben capire ed apprezzare la soluzione della filosofia cristiana tra-

dizionale, riguardano l'esistenza e natura dell'anima, come l'esistenza e la natura di Dio.

Per quello che spetta l'anima supponiamo provato quanto segue.

In noi non esiste soltanto una catena di operazioni e una successione di stati di coscienza; esiste pure un principio di queste operazioni, un soggetto di questi stati. E tale principio, tale soggetto, permanendo identico e immobile sotto la molteplicità fluente de' fenomeni, sostenta e non è sostentato; è, in altre parole, una vera e propria sostanza.

Questo principio sostanziale, che è convenuto chiamare anima, non è un semplice aspetto o modo di una sostanza più vasta ed universale, di Dio, secondo che vorrebbero i panteisti; ma è una sostanza perfetta, una sostanza indipendente e autonoma, distinta tanto dalla sostanza infinita quanto dalle altre sostanze finite.

L'anima — lo provano evidentemente le sue operazioni specifiche — è sostanza semplice e spirituale. Nè consta di parti come tutti i corpi, nè è schiava come gli altri principî vitali inferiori dell'organismo. Se esiste ed opera unita al corpo, può anche esistere ed operare separata da esso. Per questa sua indipendenza dal corpo l'anima umana può sottrarsi alle inflessibili leggi del determinismo universale e conoscere un tesoro ignoto a tutti gli altri esseri cosmici: la libertà.

Passando dall'anima a Dio, ricordiamo a grandi tratti quanto abbiamo esposto diffusamente nella prima parte della filosofia della religione.

Tutte le perfezioni dell'universo si ricollegano a Dio causa suprema. Tutto ciò che esiste o può esistere ha la sua sorgente in questa prima realtà. Dio non ha li-

miti nelle sue perfezioni ed è infinitamente buono, potente, sapiente, giusto, santo.

Il mondo, opera della sua infinita sapienza, bontà e potenza, è nel suo ordine perfettissimo ed attua, nel modo migliore, i disegni divini. Tutte le cose hanno un fine a cui tendono; tutte hanno i mezzi necessari per raggiungerlo; tutte vi sono guidate da leggi infallibili. L'ordine meraviglioso dell'universo, pur essendo attuato da apposite leggi, resta sempre sotto il dominio e il controllo di Dio, che può, quando voglia, derogarvi. Però l'intervento di Dio nell'ordine dell'universo e nel corso delle sue leggi è sempre regolato dalla sua sapienza e bontà, dalla sua giustizia e santità; e niente mai Egli fa in opposizione con questi suoi infiniti attributi.

L'uomo non è estraneo all'ordine dell'universo, e ne forma anzi l'ornamento più bello. Data però la sua nobiltà, è oggetto di una provvidenza speciale da parte di Dio. Esso è chiamato a destini più alti; e per raggiungerli, è stato sottoposto ad una legge più nobile, ad una legge degna di un essere intelligente e libero: alla legge morale, alla legge del dovere.

CAPITOLO V.

La sopravvivenza e la testimonianza del genere umano

« Cum de animorum aeternitate disserimus non leve momentum apud nos habet consensus hominum aut timentium inferos aut colentium ».

SENECA, *Epist.*, 117.

BIBLIOGRAFIA

M. T. CICERONE, *Disputationes Tusculanae*, I, 12; *Cato Maior, De senectute*, XXI.

EUSEBIO, *De praeparatione evangelica*, XVIII.

E. ROHDE, *Psiche*, tr. it. — Bari, Laterza.

FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique.*

K. M. KAUFMANN, *Die Jenseitshoffnungen der Römer und Griechen nach den Sepulcralinschriften.* — Freiburg i. B., 1897.

KNABENBAUER, *Das Zeugniss des Menschengeschlechtes, für die Unsterblichkeit der Seele.* — Freib. i. B., 1878.

F. B. JEVONS, *An introduction to the history of religion.* — London, 1896.

L. ELBÉ, *La vie future.* — Paris, 1904.

W. R. ALGER, *The destiny of the Soul.* — N. York, 1889.

A. CHIAPPELLI, *Guerra, amore ed immortalità.* — Milano, 1916.

W. SCHNEIDER. *Die Unsterblichkeitsidee im Glauben und in der Philosophie der Völker.* — Regensb., 1870.

— *L'altra vita*, tr. it. — Roma, 1913.
R. H. Charles, *A critical history of the doctrine of a future life.* — London, 1899.
Janet, Séailles, *Histoire de la philosophie.* — Paris, Delagrave.

Si possono pure consultare le più recenti opere sulla storia della filosofia e delle religioni.

---

1. La testimonianza del genere umano quale criterio di verità.

Credo che per provare l'esistenza della vita futura si possa e si debba — come si è già fatto per l'esistenza di Dio — appellare anche alla testimonianza di tutto il genere umano. L'esistenza di una causa suprema arbitra de' nostri destini e l'esistenza di una vita futura, nella quale questi destini troveranno il loro ultimo compimento, costituiscono i due grandi pilastri sui quali poggia tutto l'edifizio religioso; quell'edifizio religioso a cui l'umanità sta lavorando fino dalla sua prima comparsa nel mondo.

Non pretendiamo dare alla testimonianza del genere umano un valore, che non le spetta. Costituisce sempre una prova estrinseca al problema attuale; e quindi, più che come prova, vorremmo quasi citarla quale indizio sicuro dell'esistenza di prove serie e solide. S'ingannano però coloro che la credono destituita di ogni efficacia. Per quanti non sono in condizione di risolvere personalmente gli ardui problemi del pensiero e della vita — e sono sempre l'enorme maggioranza — ciò che decide dell'assenso ad una dottrina non è già il numero e il peso delle ragioni che militano in

suo favore, bensì il numero e l'autorità di quelli che la propongono e la difendono.

E anche per quelli che hanno il tempo e il modo di meditare sui più difficili quesiti, anche per quelli che hanno capacità e mezzo di risolverli, non può essere cosa indifferente conoscere in proposito il pensiero altrui. Ammenochè non si reputino unici possessori della luce dell'intelligenza e monopolizzatori del vero, non possono non sentirsi rafforzati nelle loro idee dal fatto che queste hanno l'appoggio di altre intelligenze, il consenso di altri indagatori. Che se un tale appoggio non viene dato da alcuni individui, ma da tutti; se un tale consenso non è parziale, ma universale, allora non è più soltanto un aumento di luce che si produce, bensì la sua pienezza; non è più soltanto il rafforzamento di un'opinione che si opera, bensì la sicurezza perfetta della verità, la incrollabile fermezza della certezza.

Allorchè gli uomini di tutti i luoghi, di tutti i tempi e di tutte le condizioni si trovano concordi nell'ammettere una determinata dottrina, l'errore non è più possibile. La spiegazione della convergenza costante ed uniforme di tante intelligenze umane, così diverse per attitudini, inclinazioni e sviluppo, verso un solo punto, non può trovarsi che in un impulso della natura razionale, di cui tutti gli uomini sono dotati. E siccome la natura, che ci ha fatto per il vero, non può spingerci, senza contraddirsi, al suo opposto, la dottrina che viene ammessa per consenso comune dal genere umano non può essere falsa. Allorchè il consenso è davvero tale da presupporre un impulso della natura, deve ritenersi infallibile criterio di verità.

Per determinare poi quando sia veramente dovuto ad un impulso naturale, si deve fare attenzione, tanto

ai caratteri dello stesso consenso, quanto a quelli delle verità che ne sono l'oggetto.

Non è a tutte le verità che ne spinge irresistibilmente la provvida natura, ma solo a quelle che stanno alla base della vita religiosa e morale; solo a quelle che sono indispensabili a vivere da creature ragionevoli, da uomini. Tutte le altre che servono, non a fondare l'edifizio della vita, ma a condurlo al suo compimento, ad ornarlo ed abbellirlo, non si conquistano più istintivamente — l'impulso del senso comune è un vero succedaneo dell'istinto — ma solo per il lungo, tenace, e spesso doloroso sforzo dell'intelligenza. Non si vive da uomini senza la luce de' principî supremi, che presiedono allo sviluppo della nostra attività intellettuale e morale; e questa piove sull'anima come un dono prezioso, appena l'anima stessa è in grado di accoglierla. Ma si può vivere da uomini anche senza conoscere tutte le leggi della fisica, della chimica, dell'astronomia; e queste sono frutto che corona il nostro lavoro. Secondo il noto proverbio filosofico, la natura, che non fa mai mancare il necessario, non ci dà mai il superfluo: *non deficit in necessariis, non abundat in superfluis.*

Per la medesima ragione l'impulso infallibile della natura non ha per oggetto le modalità delle predette verità essenziali alla vita, ma solo la loro sostanza; tocca la loro réaltà, e non già il modo di provarla.

Parimente non ogni consenso comune è voce di natura. Non può dirsi tale quello che è limitato agli uomini di un'epoca, di una regione, di una casta, ma solo quello che è veramente costante ed universale; solo quello che abbraccia gli uomini di tutti i luoghi, di tutti i tempi, di tutte le condizioni. Non già nel senso che tutti e singoli gli uomini, senza eccezione di sorta,

dicano il medesimo; bensì nel senso che la loro enorme maggioranza, tanto quantitativa o di numero che qualitativa o di valore, si trova concorde nell'accettare una dottrina. In quest'ordine non può mai parlarsi di universalità fisica e assoluta, sibbene di universalità morale, che non esclude eccezioni più o meno numerose.

Ultima condizione, perchè il consenso comune possa esser ritenuto criterio di verità, è che non sia possibile darne una ragione sufficiente, indipendentemente dall'impulso della natura razionale; o — il che è lo stesso — che non si possa provare esser dovuto a cause accidentali e costituisca una deviazione della mente.

2. Applicazione del criterio precedente alla credenza nella vita futura.

Applicando questi principî, per vedere nella testimonianza del genere umano un argomento a favore della sopravvivenza, occorre stabilire tre punti:

che si tratta di una dottrina fondamentale della vita, strettamente necessaria alla direzione morale di questa;

che vi è davvero per essa un consenso costante ed universale;

che questo consenso non ha altra causa adeguata che l'impulso della natura, ed è veramente la voce genuina di essa.

Il primo punto è già stato stabilito chiaramente nel capitolo precedente (1). Non resta dunque che stabilire gli altri due punti.

---

(1) N. 2 e 3.

E per ciò che riguarda il primo di essi, si deve subito osservare che non difendiamo l'universalità del consenso umano intorno ai caratteri e alle condizioni della sopravvivenza, e intorno al modo di dimostrarne la realtà. Su questi due punti — come si è visto nel capitolo precedente — le differenze tra gli uomini non sono nè poche, nè lievi. Intendiamo soltanto sostenere che gli uomini sono concordi nell'ammettere una vita futura dell'anima, anche se non tutti la concepiscono allo stesso modo, anche se non tutti sono capaci di darne una dimostrazione.

E neppure pretendiamo che tutti e singoli gli uomini, senza alcuna eccezione, accettino la realtà della vita futura. Abbiamo già veduto che pure su questo punto non mancano le voci discordi. Vogliamo soltanto sostenere, in base ai fatti, che la negazione convinta del di là si trova unicamente presso una piccola minoranza, trascurabile tanto per numero quanto per autorità. L'enorme, l'immensa maggioranza degli uomini ha sempre creduto che la vita terrena non è tutta la vita, e che alla morte non tutto l'uomo perisce.

Il «*non omnis moriar*» del poeta latino è davvero il grido di tutta l'umanità.

La prova di una tale affermazione ce la offriranno, tanto i monumenti quanto i documenti, tanto la tradizione scritta quanto la tradizione orale de' popoli antichi come moderni, civili come barbari. Non mancheremo di tener conto del pensiero filosofico, ma potremo anche attingere utilmente a sorgenti più umili. Noi cerchiamo ora quale sia la voce genuina della natura; e questa ci giunge più chiara e limpida attraverso i sentimenti delle anime semplici ed ingenue, che

attraverso il pensiero di filosofi schiavi spesso dei pregiudizi e dell'orgoglio.

Accertata l'esistenza della fede universale dell'umanità in una vita futura dell'anima, non sarà difficile dimostrare che tutte le spiegazioni escogitate dai nemici di questa fede mancano di fondamento. Non sarà difficile dimostare che, nè l'ignoranza, nè l'astuzia, nè l'interesse, nè altre cause parziali, temporanee ed incostanti valgono a spiegare un fatto universale, perpetuo e costante, e che quindi esso deve avere le sue radici in ciò che esiste in tutti, sempre e immutabilmente: nella stessa natura umana.

3. Il culto dei morti.

Tra le prove implicite della credenza del genere umano nella vita futura, la più importante è indubbiamente quella che si desume dal culto de' morti.

Soltanto l'uomo, fra tutti i viventi, raccoglie con venerazione e rispetto gli avanzi mortali de' suoi simili e dà loro sepoltura. Soltanto per l'uomo il dominio della morte ha qualcosa di sacro e ispira un certo terrore.

Non vi è paese dove si sotterrino gli uomini, come si sotterrano le bestie. Presso tutti i popoli i cadaveri umani vengono seppelliti in un luogo speciale, con speciali cerimonie. Presso tutti le sepolture sono sacre ed inviolabili. Presso tutti si praticano costumanze e riti destinati ad onorare la memoria di coloro che ci precedettero sulla terra. Perfino nel periodo preistorico troviamo prove sicure del culto de' trapassati, nel modo con cui sono disposte le tombe, e negli avanzi de' sacrifizi, di cui abbondano le grotte funebri.

Il significato di questo culto de' morti non può esser

dubbio. Lo capiva già Cicerone, che vi vedeva chiaramente una prova sicura della fede nella sopravvivenza dell'anima (1). Quando si ritenesse che alla morte tutto l'uomo cessa di esistere, e che di lui resta solo un pugno di cenere, gli onori resi ai defunti non potrebbero non apparire vani, inutili, o per lo meno esagerati. Perchè tanta ricchezza di monumenti, di doni e di omaggi per una manata di fango, che desta ribrezzo? Perchè onorare, pregare e temere chi più non esiste, più non vede, non ode e non è più in grado di nuocere o di giovare, in grado di apprezzare gli omaggi, di rispondere alle preghiere, di ricambiare l'affetto? (2).

Il Foscolo ha lasciato scritto nei suoi *Sepolcri*:

> A egregie cose il forte animo accendono
> L'urne de' forti, o Pindemonte; e bella
> E santa fanno al peregrin la terra
> Che le ricetta.

Ma A. Graf commenta giustamente: « Evvia; parole; retorica. Se la morte è il nulla, nessuna accensione ci può venire da quell'urne, atte ben più a rammemorarci quel nulla, che non l'opre e gli esempi di chi è sprofondato in quel nulla. Dall'urne de' forti ci verrà piuttosto il non allegro ammonimento che fortezza, bellezza, santità, tutto si risolve in nulla. *Todo es nada*. E a ogni modo, più di una tomba, potrà farci servizio e comodo un libro. Non vedo che ragion ci sia di curare la tomba di Dante quando c'è la *Divina Commedia* » (3).

---

(1) *Tusculan. Disputat.*, Lib. I, c. 12.

(2) G. B. Vico, *La Scienza nova*, Parte I, Sez. 3, De' principii.

(3) *Immortalità*, p. XXII.

Ippolito Pindemonte nella risposta al Foscolo, molto meglio di lui, così interpretava il significato dei sepolcri:

Ma delle piante all'ombra, e dentro l'urne
Confortate di pianto è forse il sonno
Della morte men duro? Un mucchio d'ossa
Sente l'onor degli accerchianti marmi
O de' custodi delle sue catene
Cale a un libero spirto? Oh, non è solo
Per gli estinti la tomba! Innamorata
Donna che a brun vestita il volto inchina
Sovra la pietra che il suo sposo serra,
Vedolo ancora, gli favella, l'ode.

E altrove:

Riposi là, se più non bee quest'aure,
L'adorata tua sposa. Un bianco marmo
Simbol del suo candor, chiudala e t'offra
Le sue caste sembianze un bianco marmo.
Ma il solitario loco orni e consacri
Religïon, senza la cui presenza
Troppo è a mirarsi orribile una tomba.

No, non è vero che la

Speme
Ultima Dea fugge i sepolcri (1)

Ella vi si asside anzi giuliva, ed intona sopra di essi il suo cantico più bello.

« No — scrive lo Chateaubriand — se noi rispettiamo le ceneri de' nostri avi, gli è perchè una voce segreta ci dice, che tutto non è morto in essi. E' questa voce appunto che consacra il culto funebre presso tutti i popoli della terra. Tutti son persuasi che il sonno non

(1) Foscolo, *Sepolcri*.

è durevole neppur nella tomba, e che la morte non è che una trasfigurazione gloriosa (1) ».

E che questo sia il significato, che l'umanità anche più antica ha sempre dato al culto de' morti, ce lo dicono espressamente le iscrizioni e i simboli de' sepolcri, il carattere e la natura stessa delle cerimonie funebri.

Le più antiche iscrizioni sepolcrali, lasciateci dai Babilonesi, dagli Egiziani e dai Greci, sono tutte piene di un'ardente fede nel di là.

Le cerimonie funebri di molti popoli antichi poi, non solo attestano la loro credenza in una vita futura, ma esprimono ancora, abbastanza chiaramente, l'idea che se ne erano formati. Che essi, ad esempio, la concepissero molto simile alla presente, ce lo dice il fatto che non di rado sulla tomba dei defunti s'immolavano e mogli e servi, affinchè continuassero a prestare anche dopo morte le loro cure e i loro servigi ai rispettivi mariti e padroni; ce lo dice pure, e meglio, il costume quasi generale di deporre nei sepolcri gli oggetti più necessari, come cibi, bevande, vesti, monete, armi, ecc.

Allorchè poi il concetto della vita futura era molto complesso, come presso gli Egiziani, si pensava addirittura ad istruire minuziosamente... i defunti sul modo di comportarsi nelle nuove prove che li aspettavano. Il famoso *libro de' morti* che si trova tanto di frequente nelle tombe dell'Egitto antico, è una vera e propria guida del mondo di là ad uso delle anime de' trapassati (2).

Come si può vedere nella interessante opera del Fustel de Coulanges *La cité antique*, sono innumerevoli i

(1) *Genie du Christianisme*, liv. III, chap. 3.

(2) *Le livre des morts*, tr. fr. Pierret. — Paris, 1907.

rapporti che, non solo gli usi e le costumanze funebri, ma perfino moltissime istituzioni del diritto privato e pubblico degli antichi popoli indo-europei, hanno con l'idea che si erano formati della natura dell'anima disincarnata. Questa per essi, sebbene avesse una esistenza indipendente dal corpo, non poteva allontanarsene troppo. Concepita spesso come l'ombra inafferrabile che accompagna i corpi viventi, aveva bisogno, per riposare tranquilla e non divenire perniciosa ai vivi, di un sepolcro; preferibilmente di quello di famiglia, dove poteva ritrovare i parenti già morti e ricevere culto dai vivi.

Tali idee intorno alla sorte dell'anima spiegano molto bene la legislazione antica sulla sepoltura de' cadaveri e sulla protezione e venerazione de' sepolcri. Spiegano il timore de' morti e il culto degli avi divenuti col tempo vere divinità tutelari della famiglia. Spiegano sopratutto la fraseologia funebre, che fa sempre della tomba l'abitazione de' defunti, il luogo del loro riposo. Di questa fraseologia troviamo tracce presso i Romani dell'epoca classica, e perfino ai nostri giorni. Secondo le descrizioni de' funerali lasciateci da Virgilio ed Ovidio, al termine della cerimonia si chiamava per tre volte l'anima del defunto, esprimendo il voto che fosse felice nella tomba.

Sit tibi terra levis!

E anche oggi, benchè per noi l'anima del defunto si trovi più vicina al suo cadavere, si continua ad augurarle, per una specie di ricordo incosciente, di riposare in pace nel sepolcro!

Non meno eloquente è il linguaggio de' simboli sepolcrali, che, meglio di ogni altra cosa, ci permettono di capire la profonda religiosità dell'umanità preistorica.

I più caratteristici sono i seguenti.

In molte tombe antiche, anche dell'età della pietra, si dà al cadavere una posizione di ripiegamento identica a quella del feto nel seno della madre. Questa posizione forzata imposta al cadavere, non può spiegarsi che prendendola come simbolo della fede in una nuova vita, di cui la morte ci apre le porte (1).

Frequentissima è nei monumenti egiziani l'immagine del sole rappresentato sotto forma di disco, non di rado dipinto in rosso nel centro e in giallo alla periferia. Questa immagine principale del sole è circondata spesso da un'aureola di piccoli dischi rappresentanti a loro volta dei piccoli soli, che dirigono i raggi verso i principali organi della mummia, quasi volessero infondervi una nuova vita. Frequentemente l'immagine del sole è sostituita da quella del fuoco, rappresentato da scintille guizzanti, o da fiamme a punta. Simboli uguali si trovano anche nei monumenti funebri della Grecia, della Gallia, dell'Etruria, ecc. In certe stele il busto del defunto è circondato da foglie di acanto, che diventano a poco a poco ali, e il Soldi cita un vaso antico, ora esistente nel museo di Napoli, dove il busto porta insieme due ali e due foglie d'acanto disposte parallelamente al di sopra delle prime, quasi ali in via di formazione (2).

Il significato di tali simboli è ben chiaro. Sono tutti simboli di vita e di risurrezione; e costituiscono un'affermazione solenne di fede nella sopravvivenza dell'anima, fatta nel luogo dove tutto parla di fine e di morte. In mezzo alla notte tenebrosa de' sepolcri essi dicono la speranza dell'umanità in un nuovo giorno illuminato e riscaldato dal sole della vita.

(1) L. Elbé, *La vie future*, p. 17 e seg.

(2) Elbé, l. c., p. 25.

4. La sopravvivenza nelle grandi religioni.

La prova più evidente della credenza nella vita futura si ha certamente nel fatto che tale credenza rappresenta uno dei dogmi fondamentali di ogni religione. Possiamo quindi affermare con tutta sicurezza che, come non v'è popolo il quale sia privo di religione, così non v'è popolo che manchi di tale credenza.

L'indole del lavoro non mi permette un esame, neppure fugace, di tutte le religioni; ma uno sguardo alle più grandi fra esse ci persuaderà subito della verità della nostra affermazione.

Non è il caso di parlare delle religioni più recenti e più note, quali sono il cristianesimo e il maomettismo. Tutti si trovano d'accordo nel riconoscere che esse, non solo posseggono nel loro credo la sopravvivenza dell'anima, ma hanno potentemente concorso a farla accettare dall'umanità.

Abbiamo già accennato alla credenza nella vita futura presso gli Egiziani. I loro più belli e grandiosi monumenti sono monumenti funebri, i quali, con i simboli e le iscrizoni che li adornano, ci dicono quanto fosse viva presso di essi una tale credenza. E questa era tanto nota anche agli altri popoli antichi, che Erodoto senz'altro fa gli Egiziani primi autori di essa (1).

Beroso e le molte iscrizioni cuneiformi scoperte recentemente c'informano che anche la religione babilonese, non solo insegnava l'esistenza di una vita futura, ma vi distigueva con le religioni più perfette un luogo

(1) Schneider, l. c., p. 138.

di felicità destinato ai virtuosi e un luogo di pene e di dolori destinato ai seguaci del male (1).

Per accertarci della fede nella vita futura presso il parsismo basta leggere i suoi documenti religiosi raccolti nell'Avesta (2). Questi documenti, oltrechè inneggiare alla vita futura, ne offrono una visione molto alta. E' in essa che verrà assicurato quel trionfo del bene sul male e della luce sulle tenebre, che tutte le anime più nobili sospirano invano sulla terra (3).

Sono abbastanza note le credenze religiose de' Greci, de' Romani, de' Celti, de' Germani e degli altri antichi popoli occidentali, perchè si possa mettere in dubbio la loro fede nell'al di là. Essi ammettevano certamente la vita futura, sebbene vi proiettassero spesso le visioni troppo sensuali della terra. Cicerone, che conosceva questi popoli meglio di noi, non esita ad affermare il loro unanime consenso di fronte alla sopravvivenza dell'anima (4).

A dimostrare che la sopravvivenza non è parte essenziale della religione si cita spesso l'esempio del buddismo, il quale non accetta — si dice — la sopravvivenza, e predica il Nirwana o l'annientamento.

Come però ho già fatto notare, parlando della credenza universale in Dio, occorre sempre distinguere fra il buddismo popolare, che è una vera religione, e il buddismo filosofico, che è soltanto un sistema di filosofia pessimistico-panteistica. Nel buddismo popolare si crede in una vita futura, sebbene questa venga colorita con

(1) P. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, 1910; K. Frank, *Studien zur babylonischen Religion*, 1911.

(2) *Avesta*, tr. fr. De Harlez, 1904.

(3) M. J. Lagrange, *La religion des Perses*, 1904.

(4) *Tuscul. disput.*, I, 13.

i sogni di un'immaginazione... orientale. Nel buddismo filosofico invece si predica. è vero, il Nirwana; ma che questo debba intendersi come un annientamento totale dell'anima, non è per nulla certo. Su tale punto i buddisti stessi non si trovano d'accordo, a motivo del modo dubbio con cui deliberatamente si è sempre espresso il loro maestro Sakia-Muni. Per molti il Nirwana non è la morte totale dell'anima, bensì unicamente l'annientamento di tutti i desiderî, che la legano alla terra e l'obbligano alla rincarnazione.

Se invece di parlare semplicemente della fede del genere umano nella sopravvivenza, parliamo della fede nella sopravvivenza perpetua, personale e cosciente, cioè dell'immortalità propriamente detta, allora è innegabile che alla sua universalità fanno eccezione le grandi religioni orientali del buddismo e del bramanismo. Ambedue professano la rincarnazione o molteplicità delle esistenze terrene, ma ritengono ancora che al termine di queste esistenze, quando le anime avranno spezzato tutti i legami che le univano alla vita e le forzavano a rincarnarsi, verranno riassorbite dall'anima universale, come — dice uno scrittore indiano — il sale viene riassorbito dall'acqua marina, da cui era stato estratto (1).

Il giudizio portato sui popoli dell'oriente soggetti all'influenza del bramanesimo e del buddismo, può applicarsi, nelle sue linee generali, ai Cinesi, che vantansi seguaci delle dottrine di Kung-fu-tse (Confucio) e di Laotse; Molti di essi, come si sa, professano il buddismo, mentre tra le masse, che continuano la tradizione religiosa de' loro più lontani antenati, si fa aperta profes-

(1) De la Vallée Poussin, *Bouddhisme*, 1909; A. Costa, *Il Budda e la sua dottrina*, 1903.

sione della fede nella vita futura — il culto degli avi è per esse quasi tutta la loro religione — nelle classi colte invece gli aderenti del confucianismo sembrano negare tanto l'esistenza di Dio quanto quella della vita futura, e i seguaci di Lao-tse, detti pure taoisti, propendono alla concezione panteistica (1).

Anche presso i Giapponesi — molti de' quali professano il buddismo — è universalmente ammessa la rincarnazione. La loro religione nazionale poi, conosciuta sotto il nome di *scintoismo*, non è altro che il culto dei morti. Secondo i Giapponesi le anime de' defunti continuano ad interessarsi degli affari della vita presente e a vegliare amorosamente sui proprî discendenti, aiutandoli con i buoni suggerimenti e le buone ispirazioni. Dovere principale dei viventi è quindi quello di onorare i loro morti, avere sempre presente il loro ricordo, e sopratutto seguirne docilmente i suggerimenti, secondarne le ispirazioni (2).

Dobbiamo notare però — a maggiore conferma della nostra tesi — che nella evoluzione religiosa de' sopradetti popoli orientali si verifica quello che accade nella evoluzione religiosa di tutti i popoli di più antica civiltà. Quanto più si risale la corrente della tradizione, tanto più recisa sembra l'affermazione della vita futura e tanto più perfetta la concezione che se ne ha (3).

Negli antichi libri sacri della Cina raccolti da Kung-fu-tse, come negli antichi libri sacri dell'India detti *Veda*, la sopravvivenza delle anime è affermata con mag-

(1) De Harlez, *Les religions de la Chine*, 1891; Dvorak, *Chinas Religionen*, 1903.

(2) Elbé, l. c., p. 105.

(3) E' il pensiero già espresso da Cicerone nelle *Tusculane*, I, 12.

giore sicurezza ed esattezza che nei documenti posteriori. I vincoli, che ci uniscono all'avvenire, vi appariscono più saldi, e la luce, che ce lo deve svelare, più limpida e viva (1).

Ad una tale legge sembra fare eccezione il popolo ebreo. Questo, secondo i seguaci del razionalismo biblico (2), prima della schiavitù babilonese, che lo mise a contatto con altri popoli più evoluti, o non aveva alcuna idea della sopravvivenza delle anime, o ne aveva una vaga ed imperfetta. Mentre infatti nei libri detti deuterocanonici, posteriori all'esilio, si parla chiaramente della immortalità, in quelli protocanonici, che gli sono anteriori, non se ne trova traccia.

Ora noi non neghiamo che nei libri deuterocanonici la dottrina di una futura vita immortale sia espressa con maggiore frequenza e chiarezza che in quelli protocanonici. Nei libri del Siracide, nel libro della Sapienza e nel secondo libro de' Maccabei viene formulata con chiari e precisi elementi filosofici e propugnata con ardore, contro coloro che avevano subìto le influenze del materialismo greco. Non è però esatto che di essa non si trovi traccia nei protocanonici.

In questi libri si parla della terra come di un luogo di esilio, come di un luogo di pellegrinaggio, e il pellegrino e l'esiliato sospirano alla patria che è altrove (3). Vi si parla dello *Scheol,* come dell'abitazione del-

---

(1) Chi desiderasse approfondire maggiormente il pensiero religioso orientale potrebbe consultare la collezione curata dal Max Müller e che ha per titolo *Sacred Books of the East.*

(2) B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel.*

(3) Così in molti salmi.

le anime (1), come del luogo dove gli empi saranno puniti (2). Da esso saranno tolti i giusti, perchè lodino e glorifichino il Signore (3). Tutto ciò senza la fede in una futura vita cosciente e personale non avrebbe senso.

Certamente impressiona il linguaggio troppo terreno adoprato in questi libri per richiamare il popolo ebreo ai suoi doveri religiosi. Ma non bisogna dimenticare che si trattava di un popolo di mediocre civiltà, molto inclinato alle gioie materiali della terra e poco accessibile alle promesse di beni spirituali e sovraterreni.

5. La sopravvivenza presso i popoli selvaggi.

Non molti anni indietro viaggiatori poco scrupolosi e deplorevolmente faciloni hanno parlato d'intere popolazioni selvagge, prive di ogni religione e ignare di qualunque idea della vita futura. E' alle loro relazioni, che i seguaci dell'evoluzionismo religioso hanno appoggiato volentieri la teoria, la quale pretende che l'uomo salga dalle forme religiose più basse ed imperfette a quelle più alte e perfette, di cui fa parte la credenza nella sopravvivenza delle anime. Ma oggi la leggenda — era proprio una leggenda — di popoli privi di religione e ignari di ogni idea della vita futura, è stata pienamente sfatata. Coloro che l'avevano accreditata, si erano basati unicamente sulle apparenze. Ignari della lingua delle popolazioni visitate spesso fugacemente, non erano riusciti a conoscere quei sentimenti più intimi, che di

(1) *Gen.* XXXVII, 35.
(2) *Salm.* XLVIII, 15.
(3) *Salm.* LXXII, 24; XV e XVI; *Is.* XXVI, 19; *Os.* XIII, 14.

ordinario, vengono tenuti nascosti agli estranei, e che solo una lunga dimestichezza può svelare.

Queste popolazioni areligiose che il Lubbock (1) ed altri pretendevano esistere un po' dappertutto: in Africa come in America, nell'Asia come nell'Australia, oggi, dopo le ricerche di viaggiatori più attenti e de' missionari, risultano del tutto inesistenti.

Le relazioni di quanti furono costretti a vivere in un lungo ed intimo contatto con i popoli selvaggi, e si trovarono in grado di penetrarne tutta l'anima, ci permettono di affermare che anch'essi, non meno di quelli civili, sono concordi nell'ammettere che non tutto muore in noi (2).

Certamente l'idea che si formano di questa nuova vita non è, nè molto alta, nè molto pura. Essa risente del loro basso livello intellettuale e morale, ed è quasi sempre modellata sulla vita terrena, frutto guasto di una fantasia infantile e di una sensualità grossolana. Ma sotto le scorie noi indoviniamo quell'ansia d'immortalità e quell'anelito invincibile alla felicità, che formano il fondo di ogni anima fatta ad immagine e somiglianza di Dio.

Ritroviamo fra i selvaggi di oggi le credenze comuni ad altri popoli, come quella che esista un luogo di delizie per i buoni ed un luogo di tormenti per i cattivi; che l'anima separata abbia sempre bisogno del corpo; che conservi sempre le necessità proprie della vita terrena; che possa trasmigrare ad altri corpi, tanto umani

---

(1) *Prehistoric times*, London, 1890.

(2) Per una prova dettagliata si legga: Schneider, *L'altra vita*, c. III; Le Roy, *La religion des primitifs;* Schmidt in *Anthropos*, 1908-909.

che animali; che possa entrare in rapporti visibili od invisibili con i viventi, ecc.

Vi ritroviamo pure quelle caratteristiche pratiche funebri, che abbiamo veduto esser comuni a molti popoli antichi, come, ad esempio, il ripiegamento del cadavere sulla tomba o la sua imbalsamazione, l'uso di deporre accanto ad esso, monete, vesti, cibi ed armi; l'uso di uccidere sul sepolcro dei morti più illustri mogli e servi. Quest'ultima barbara costumanza — specialmente fino a pochi anni sono — era così diffusa tra i selvaggi, che non si trovava quasi tribù importante presso la quale non fosse praticata (1).

Anche altre pratiche feroci e sanguinarie, che fanno inorridire ogni animo gentile, pare debbano la loro prima origine a false concezioni della vita futura. Tali sembrano il cannibalismo e l'uccisione di vecchi e malati.

« Ammettendo che l'anima, pur diventando indipendente del corpo, rimane nell'impossibilità di separarsene, le popolazioni selvagge hanno potuto pensare che la migliore sepoltura da offrire ad un cadavere fosse quella di ricondurre il defunto in un essere vivente, che ne assimilasse le carni, e forse anche le qualità dell'anima. Da questa considerazione sono state condotte a ritenere che il supremo onore, che si potesse rendere ai genitori o ad altri cari defunti, fosse quello di richiamare nuovamente alla vita i loro corpi, mangiandoli in un solenne convito » (2).

---

(1) Naturalmente questa, come altre pratiche inumane, attualmente vanno scomparendo dappertutto per l'intervento dei governi civili, dai quali dipendono le varie tribù selvagge.

(2) Elbé, l. c., p. 31.

Ritenendo ancora che l'anima arriva al mondo di là nelle condizioni di forza e di vigoria, nelle quali si troverà al punto della morte, e, credendo d'altra parte, che per conquistarvi la felicità definitiva, debba affrontare non lievi fatiche, altri popoli selvaggi hanno giudicato preferibile per ognuno abbandonare la vita terrena, prima che l'età e le malattie lo abbiano estenuato ed esaurito. Uccidere quindi i proprî cari, appena la vecchiaia, o una grave malattia minacciava di toglier loro ogni forza, diventava un dovere di affetto, un dovere di pietà. E in ossequio a questo dovere si faceva « cambiar clima », secondo la caratteristica frase di una tribù d'Indiani, a quanti si trovavano nella parabola discendente della vita. E' così che nelle plaghe più differenti della terra si commettevano ogni anno vere e proprie stragi. Il capitano Wilky racconta, che in un borgo dell'arcipelago di Biti, tra molte migliaia di abitanti, non vide che un solo uomo di quarant'anni; tutti i più attempati erano stati sepolti vivi! Dai missionari poi seppe che essi, in tutto il tempo del loro soggiorno, non avevano appreso che un solo caso di morte naturale! (1).

Si tratta indubbiamente di aberrazioni, e di aberrazioni orribili ed umilianti. Anch'esse però, nel loro feroce linguaggio, ci dicono la fede dell'umanità in una nuova vita. Anch'esse, con i loro caratteri di sangue, esprimono la speranza universale in una vittoria definitiva sopra la morte.

---

(1) Citato dallo Schneider, *L'altra vita*, p. 119.

6. La sopravvivenza nel pensiero filosofico.

Dalle più basse sfere dell'intellettualità saliamo a quelle più alte. Anche su queste vette troviamo la stessa fede confortatrice, sebbene sulla sua serenità passino di quando in quando, le nubi del dubbio.

« Crediamo — scriveva Cicerone — che i nostri cari defunti vivono ancora, e di quella vita che sola è degna di un tal nome. E lo crediamo spintivi, non unicamente dagli argomenti e dalle prove, ma ancora dall'autorità de' filosofi più illustri » (1).

Fra i Greci — è da essi che possiamo cominciare questo sguardo sintetico — Pitagora e i suoi seguaci, non solo professarono questa dottrina, ma concorsero a metterne in rilievo il carattere etico. L'anima, secondo essi, è di origine celeste, e non si unisce al corpo che per purificarsi. Essa non può ritornare alla patria di origine che dopo una perfetta purificazione, la quale si compie ordinariamente in un ciclo, più o meno lungo, di esistenze.

Un tale concetto dell'anima, che si trova anche negli scritti di Empedocle, viene ripreso e sviluppato da Platone, il quale, è indubbiamente il più eloquente ed efficace assertore dell'immortalità. Poco monta il sapere se il discorso ch'egli mette in bocca a Socrate morituro sia veramente dovuto al grande apostolo di Atene. Il Fedone resterà sempre una delle più belle pagine della filosofia, dove par già di sentire le vampe di quella fiamma, che il cristianesimo doveva accendere in tutti i cuori.

---

(1) *Cato Maior, De senectute*, c XXI.

Secondo Platone l'anima non ha in sè male alcuno capace di ucciderla; è per natura sua vita, e non può conoscere la morte; è eterna, come la verità che alberga in se medesima. Esiliata sulla terra, per una colpa ignota, sospira verso la sua vera patria, che è il mondo intelligibile delle idee; e queste idee, di cui conserva un vago ricordo, cerca incosciamente in tutte le cose: nell'amore, nell'arte, nella filosofia. La via del ritorno però è aspra, e solo dopo durissime prove, che si prolungano spesso per il corso di molte esistenze, può varcare la porta del mondo intelligibile e bearsi nella visione del sommo bene.

Della mente del grande discepolo di Platone, Aristotele, si dubita. Non pochi interpreti, basandosi su qualche espressione equivoca de' suoi scritti, hanno creduto di poterlo ascrivere fra i negatori dell'immortalità almeno personale. Ma non è credibile che lo Stagirita si sia potuto sottrarre al potente soffio spirituale, che, per opera di Socrate e di Platone, passava allora su tutta la Grecia, e investiva, conquistandole, le intelligenze più elette.

Ed infatti, secondo il grande filosofo, il principio, per il quale pensiamo, è « una sostanza che non si mescola al corpo...; è puro ed impassibile...; è quanto di più divino esiste in noi...; per esso la razza umana diviene partecipe della divinità... Questa sostanza non è destinata a perire; essa è la sola parte dell'uomo, che si può separare, e separata, diventa immortale ed eterna » (1).

« Se l'intelletto è qualcosa di divino in confronto al resto dell'uomo, la vita propria dell'intelletto è una vita

(1) *Histoire de la Philosophie* di Janet-Séailles, P. I, l. V, c. 3.

divina in confronto alla vita ordinaria dell'umanità. Non devesi pertanto dare ascolto a quelli che consigliano l'uomo di non prendersi cura delle cose umane, e l'essere mortale di non aver sollecitudine che per le cose mortali come lui. Conviene invece che l'uomo si renda immortale quanto gli è possibile...; conviene che si adoperi incessantemente per vivere secondo il principio più nobile fra quelli che lo compongono » (1).

Il valore di queste testimonianze non può essere annullato da quella famosa nella quale si allude all'estinzione dell'intelletto passivo (νοῦς παθητιχός) e alla conseguente cessazione della conoscenza e della memoria (2). Molto probabilmente qui Aristotele non parla dell'intelletto passivo propriamente detto, ma dell'immaginazione che fornisce i materiali destinati ad essere elaborati dalla mente. Questa preziosa cooperatrice indubbiamente viene a mancare all'intelligenza separata dal corpo, e in conseguenza le operazioni intellettive non potranno più svolgersi nello stesso modo che nello stato di unione, come insegnano tutti gli spiritualisti.

Si è creduto di togliere ogni contrasto, col dire che Aristotele, pur accettando l'immortalità impersonale, rigetta quella personale. Ma egli non parla mai dell'assorbimento dell'anima in Dio, e insegna d'altra parte che l'intelletto costituisce ciascun di noi e ci fa individui δόξειε δἄν εἶναι ἕκαστος τοῦτο (3).

Sul solco tracciato dallo spiritualismo socratico entrarono più tardi i neo-platonici alessandrini. Plotino, la figura più luminosa della scuola, nel suo trattato del-

(1) *Morale a Nicomaco*, X, 7.
(2) *Dell'Anima*, III, 5.
(3) *Mor. a Nicomaco*, X, 7.

l'immortalità (1), rinnova le dottrine platoniche intorno alla sorte futura delle anime. Mentre quelle non ancora purificate debbono ripetere le dure prove della vita terrena, le altre saliranno al cielo, per esservi cambiate in stelle, o per fondersi colla divinità.

Gli antichi stoici — Zenone, Crisippo, Cleante — ammettono in generale la sopravvivenza — il solo che l'impugni apertamente è Panezio — ma negano la sua perpetuità. Soltanto l'anima universale non perisce mai; quelle individuali, che ne sono parte, al momento della finale conflagrazione, spariranno nel suo seno.

Gli stoici romani — Seneca, Epitteto, Marco Aurelio — forse per l'influenza del cristianesimo, parlano con maggiore esattezza della immortalità; ma senza riuscire a spogliarsi completamente del dubbio.

Il materialismo negatore della sopravvivenza ha trovato sempre de' seguaci isolati; ma la prima grande scuola, che prende apertamente posizione contro tale dottrina, è quella epicurea. La dottrina della sopravvivenza delle anime per Epicuro ed i suoi seguaci, non solo è in contrasto con la nostra natura, ma finanche con la nostra felicità. E' uno spauracchio che terrorizza e avvelena le pure gioie della vita. Deve esser combattuta dunque senza tregua. E l'hanno combattuta con tanta tenacia che tutti i loro eredi spirituali — compresi i materialisti moderni — non hanno saputo aggiunger nulla di nuovo ai loro argomenti e alle loro obiezioni.

Dopo il trionfo del cristianesimo la filosofia rafforzata dalla fede per molti secoli non conosce più, nè negazioni, nè dubbi. L'immortalità propriamente detta diventa dogma filosofico, come lo era religioso. Tutti i padri della Chiesa, come tutti i dottori scolastici, por-

(1) *Enneadi*, IV, 7.

tano ad esso il contributo del loro ingegno e del loro entusiasmo.

La interpretazione di Aristotele data dai filosofi arabi e giudei del medio evo conduceva logicamente a dubitare della sopravvivenza personale.

Al principio del secolo XVI gli aristotelici detti alessandristi negarono ogni sopravvivenza. L'anima umana per essi perisce col corpo, a quella guisa che scompare la forma allorchè si dissolve il composto. Non osavano però romperla con la tradizione cristiana, e protestavano di ammettere come credenti quella sopravvivenza che erano condotti a rigettare quali filosofi.

La negazione aperta ed incondizionata si trova in quei materialisti del secolo XVIII — Cabanis, De la Mettrie, D'Alembert, D'Olbach, ecc. — che quantunque si dessero da se stessi il pomposo titolo di filosofi, non fecero che ripetere servilmente quanto avevano scritto e insegnato gli epicurei greco-romani.

A questi dettero poi la mano i materialisti del secolo XIX — Büchner, Moleschott, Vogt, Haeckel, ecc. — i quali al materialismo anteriore aggiunsero una sola cosa nuova: l'epiteto di scientifico.

Ad eccezione di questa piccola schiera di pensatori, la sopravvivenza — purchè naturalmente si prescinda dal modo di concepirla e di provarla — ha avuto fino alla metà del secolo precedente l'appoggio di tutti i più famosi filosofi. Senza contare i filosofi che hanno seguito fedelmente le direttive della tradizione filosofica cristiano-scolastica, hanno professato la dottrina della sopravvivenza dello spirito, Locke, Berkley, Descartes, Pascal, Malebranche,, Leibnitz, Wolf, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, Reid, Vico, Galluppi, Rosmini, Gioberti, Günther, Lotze, ecc.; tutte insomma le più

grandi glorie del pensiero filosofico. E dinanzi a questa falange di veri e genuini filosofi è ben misera cosa il piccolo gruppo di materialisti i quali, più che il nome di filosofi, meriterebbero quello di guastamestieri della ricerca filosofica.

7. La sopravvivenza ai nostri giorni.

Verso la metà del secolo XIX il problema della sopravvivenza comincia a prendere quegli indirizzi e quegli aspetti che lo caratterizzano ai nostri giorni.

L'influenza deleteria del criticismo kantiano, più abile nell'attaccare le prove tradizionali, che nel proporne delle nuove, come pure l'affermarsi del positivismo, che proclamava doversi ammettere solo quello che può constatarsi sperimentalmente, creavano un'atmosfera di dubbio, che si ripercuoteva anche nel problema dell'al di là.

Senza accettare le recise negazioni de' materialisti, si ricusava piegarsi alle ragioni affermative, e si preferiva mantenersi dubbiosi, in una confessione d'impotenza, che voleva apparire modestia, ed era invece orgoglio raffinato. Mentre infatti Comte e i suoi seguaci rinunziavano alla speranza di una sopravvivenza sovraterrena, le davano quale succedaneo la perpetuità di noi stessi nelle nostre opere e nella memoria de' posteri.

E strana cosa; è stato proprio il desiderio di trovare — secondo le pretese del positivismo — una prova sperimentale della sopravvivenza dell'anima, che ha condotto molti ad interessarsi di quei fenomeni supernormali, i quali vanno sotto il nome di spiritismo o medianismo.

Ed è per questa via, che non pochi, ai quali si era iniettato il veleno dell'antimetafisicismo, sono tornati allo spiritualismo e alla fede nella vita futura.

Anche la reazione che nel campo filosofico si è andata scatenando in questi ultimi anni contro la egemonia positivistica, ha giovato non poco alla causa della sopravvivenza.

Purtroppo però permangono ancora molte condizioni sfavorevoli. La corrente antimetafisica alimentata, sia dal kantismo sempre vigoroso, sia dal positivismo... malaticcio, ma non morto, tende ancora a svalutare le prove più efficaci della sopravvivenza. L'attuale diffusione del panteismo idealistico poi conduce a negare la persistenza dopo la morte dell'io individuale e cosciente.

Inconveniente anche maggiore, e per la sua estensione immensamente più dannoso, è la diffusione della concezione materialistica nelle classi medie della borghesia e nelle masse popolari. Il materialismo, così screditato nelle alte sfere del pensiero filosofico, ha trasportato le sue tende più in basso, e vi trionfa in modo allarmante. Si raccolgono oggi i frutti perniciosi del mal seme sparso in questi ultimi cinquant'anni.

L'idea della vita futura non esercita più l'influenza di una volta. Non si temono più le sanzioni del di là, nè si sentono più le attrattive delle sue riparazioni, de' suoi indennizzi. L'immoralismo e lo spirito di rivolta dilagano ormai infrenabili, minacciando di sommergere la società sotto un fiume di fango e di sangue. La crisi nella vita e nel pensiero delle nazioni civili è grave. La concezione cristiano-spiritualistica dell'esistenza attraversa un periodo di stasi, e la luce ch'essa fa risplendere sul confine della vita e della morte subisce un eclissi.

Non bisogna però esagerare ed essere eccessivamente pessimisti. La stasi non è la morte, nè l'eclissi il tramonto definitivo. La bufera passerà, e le tenebre, che si addensano sulle intelligenze, si dissiperanno. Quando l'umanità sarà stata, come sempre, disingannata dalle proprie dolorose esperienze, come sempre tornerà, con rinnovato entusiasmo, alla vecchia fede. Questa, malgrado le apparenze contrarie, vive ancora, sia pure di vita languida, nei cuori. In alto come in basso è raro che le negazioni siano l'espressione di una convinzione veramente profonda e tenace. Sono ben pochi coloro che dinanzi alle lezioni impartite, con corso accelerato, da una grave sventura e da una grave malattia, non tornino sui propri passi. Son ben pochi coloro che, dinanzi al pauroso enigma della morte, non chiedano soccorso a quelle speranze che li consolarono fanciulli.

Il modo stesso poi con cui s'insiste da molti nelle negazioni — la loro tenacia, la loro ostentata sicurezza — può autorizzarci a dubitare della loro convinzione. Non ci si ostina ad uccidere... ciò che è veramente morto. E l'esperienza insegna che è proprio quando la paura è più forte, che si ostenta maggiormente il coraggio!

8. Il valore della negazione della sopravvivenza.

Questa corsa a traverso le manifestazioni più diverse del pensiero dell'umanità, nelle varie epoche della sua storia, come nelle varie categorie de' suoi membri, deve ormai averci convinto, che esiste davvero un consenso comune del genere umano intorno all'esistenza di una nuova vita dopo la morte.

Anche gli avversari, spesso ne sono convinti. E l'autore, ad esempio, del *Sistema della natura* — un manuale dell'incredulità una volta famoso — scrive:

« Nessun domma è stato più popolare di quello dell'immortalità dell'anima; nessun domma è più universalmente sparso di quello dell'aspettativa di un'altra vita. La natura, avendo ispirato a tutti gli uomini l'amore il più vivo della loro esistenza, il desiderio di perseverarvi sempre ne fu una sequela necessaria » (1).

Si tratta però di universalità morale, la quale non esclude che vi siano delle voci discordi. E queste voci ci sono sempre state, e ci sono anche oggi. Non possiamo trascurare questo fatto; e penso che, a comprendere meglio il valore dell'affermazione dell'umanità, sia opportuno ridurre prima alle sue giuste proporzioni e al suo giusto valore il fatto della negazione che vi si accompagna.

Ora un simile fatto, quando si esamini attentamente e spassionatamente, non sembra tale da sminuire l'importanza della testimonianza favorevole dell'umanità credente.

Non la sminuisce per due ragioni:

Primieramente si tratta di una minoranza quasi trascurabile. Le voci che negano — lo abbiamo visto — possono in qualche periodo della storia umana crescere; mai però fino al punto di coprire quelle che affermano. Queste voci pure, in certi momenti eccezionali, possono venire anche dai campi privilegiati della ricerca filosofica; ma, nel loro complesso, non sono in grado di uguagliare l'autorità di quelle avversarie. I negatori aperti della sopravvivenza provengono, nella quasi loro totalità, dal materialismo, che si trova immancabilmente agl'inizi della filosofia, o ne segna la fase decadente.

In secondo luogo noi possiamo additare la ragione

(1) Parte I, cap. 12.

adeguata di queste negazioni in speciali deficienze in tellettuali e morali.

Per essere in grado di capire tutto il valore di una dottrina, è condizione essenziale una perfetta sanità intellettuale, e se questa dottrina, come è il caso di quella della sopravvivenza, ha stretti rapporti con il cuore, anche una perfetta sanità morale. La conoscenza intellettuale è una visione; e non può vedere bene chi ha l'occhio della mente malato. D'altra parte, se spesso siamo inconsapevolmente portati ad ammettere la falsità, solo perchè piace, spesso pure siamo, per la stessa legge, portati inconsapevolmente a rigettare la verità, solo perchè contraria ai nostri interessi, ai nostri gusti, alle nostre tendenze. Ora molti avversari della sopravvivenza mancano di questa perfetta sanità intellettuale morale, e non sono sempre in grado di dare un giudizio veramente sereno, spassionato ed autorevole su tale grave problema.

Spesso la negazione o il dubbio sono unicamente la conseguenza logica di un sistema in antecedenza accettato. Noi potremo, ad esempio, illustrare al positivista i più efficaci ed evidenti argomenti; ma questi naufragheranno irremissibilmente sul pregiudizio sistematico, che l'intelligenza non è in grado di trascendere i dati dell'esperienza. Il panteista idealista potrà sentirsi portato ad ammettere la sopravvivenza personale da tutte le più prepotenti aspirazioni dell'anima, da tutti i suoi più profondi bisogni; ma non seconderà questo impulso, e dovrà anzi combatterlo, perchè, per il panteismo idealistico, nel mondo dello spirito non vi è posto per una reale molteplicità degli individui.

Più spesso ancora la negazione o il dubbio hanno la loro radice in sfavorevoli condizioni di ordine morale.

Non s'impugna la sopravvivenza, dice il Franchi, « per buone ragioni, ma per male passioni ». Se vogliamo conoscer noi stessi bisogna analizzarci e studiarci attentamente. Ma come sono in grado di far questo tutti coloro che ignorano completamente il raccoglimento della vita interiore, e vivono distratti e dissipati dalla vita esterna e materiale? Per conoscere l'anima e la sua sorte bisogna ascoltarne le voci, scrutarne i bisogni e le aspirazioni. Per capire la grandezza dell'anima e l'altezza de' suoi destini, bisogna che ci apparisca nella pienezza delle sue perfezioni; bisogna che noi secondiamo i suoi voli, che afferriamo il significato del suo linguaggio più vero e reale.

Ma come sono in grado di far questo tutti coloro che hanno gli occhi abbacinati dallo scintillio di una vita sensuale e le orecchie assordate dal frastuono di una vita unicamente dedicata ai piaceri e agli affari; coloro che dentro non hanno che rovine e fango; coloro che mai aprono le ali al volo, che di proposito soffocano ogni più nobile aspirazione? Non possono provare la fame de' beni trascendenti ed incorruttibili della vita sopraterrena, quelli che fanno dei beni corruttibili della terra la loro unica gioia. Non possono sentire il fascino dell'eterno, quelli che vivono solo del momento che passa, dell'istante che fugge. Non può sospirare una giustizia riparatrice, chi ha gravi conti da saldare; chi ha perduto ogni fiducia nella virtù; chi, soffocando ogni rimorso, ha finito per dimenticare completamente la sovranità assoluta della legge morale.

Come fa dire giustamente il Goethe a Faust:

« Wenn wir zum Guten dieser Weltgelangen
Dann heisst das Bess-re Trug und Wahn » (1).

(1) « Se conseguiamo le prosperità del mondo, diamo

E A. Graf con altre parole: « Gli spiriti alati non durano nessuna fatica a sentirsi e credersi immortali. ..... Come più lo spirito divien conscio di sè, e geloso di sè, e più l'offende il dubbio che la esistenza sua possa esser troncata, troncata la sua operosità » (1).

Mentre le anime sane, forti e generose, nella consapevolezza della propria vigoria spirituale, trovano un pegno d'immortalità, le anime fiacche, malate e basse, nella coscienza della propria debolezza e bassezza, trovano più un indizio della limitazione della vita che della sua perpetuità. « L'anima — dice il P. Gratry — che si allontana da Dio, per abbandonarsi ai sensi e divenire schiava del mondo sensibile, vive di una vita parziale e superficiale, e più che il senso dell'immortalità prova in questo stato il senso della morte eterna e del nulla, verso il quale cammina, pur non potendolo raggiungere... Sì, l'anima morta ha il presentimento della morte e non della vita. Ma l'anima vivente, che porta in sè stessa la vita, cioè Dio vita eterna ed infinita, l'anima che concentra in Dio tutte le sue forze senza disperderle nel mondo, e ingrandisce e sale... quest'anima porta nel suo profondo la promessa infinita; quest'anima sente l'immortalità » (2).

9. Il valore dell'affermazione universale della sopravvivenza.

Dopo quanto è stato detto fin qui, non riuscirà più difficile il comprendere il significato dell'affermazione

---

nome d'illusione e di menzogna a ciò che val meglio di esse. »

(1) *Immortalità*, p. XXXII.

(2) *De la connaissance de l'âme*, l. V, c. 1.

universale della sopravvivenza e il calcolarne esattamente il valore.

Si tratta di un fatto universale e costante, di un fatto che abbraccia tutti gli uomini e si perpetua, immutato, nel corso dei tempi. Tutti gli uomini, per quanto diversi di carattere, d'ingegno, di educazione e di cultura, si trovano concordi nell'affermare la continuazione della vita dell'anima dopo la morte. Se vogliamo trovare una spiegazione adeguata di un tal fatto, dobbiamo assegnargli una causa universale e costante; una causa cioè capace di agire su tutti gli uomini; una causa che, non solo spieghi il primo apparire del fatto, ma ne spieghi pure la perpetuità.

Qualunque causa parziale, temporanea e locale, qualunque causa, in altre parole, che abbia efficacia soltanto per certe determinate persone e per certi determinati luoghi, o che spieghi l'inizio del consenso e non il suo proseguimento, deve senz'altro ritenersi inadeguata e insufficiente. E' alla luce di questo giustissimo criterio, che noi rigettiamo, come assolutamente insufficienti, tutte quelle spiegazioni che vorrebbero concludere all'inganno e all'illusione.

Tale, ad esempio, è la spiegazione su cui insistevano molto gli enciclopedisti del secolo XVIII. Questi pretendevano che l'esistenza di una vita futura, con le relative sanzioni morali, fosse un'abile invenzione di sacerdoti e legislatori, destinata a conservare sottomesse alla loro tirannia, le masse popolari, con le minacce e le lusinghe di pene e premi immaginari. Gli attuali apostoli della democrazia rossa non tengono un linguaggio diverso.

Ma se questo odioso trucco avesse avuto veramente luogo — gli avversarî lo affermano, ma non lo prova-

no — avrebbe potuto sortire il suo effetto in qualche speciale regione della terra, presso qualche popolo più rozzo ed ignorante; mai in tutti i luoghi e presso tutti i popoli.

E dato pure — sebbene sia moralmente impossibile — che esso possa spiegare il sorgere della fede universale nella vita futura, non potrebbe mai spiegare il perpetuarsi di essa a traverso i secoli. I trucchi non hanno e non possono avere efficacia per gli uomini di tutti i luoghi e di tutti i tempi. Ciò che è frutto della furberia e del calcolo non regge alla difficile prova del tempo. L'ingegno umano che inganna, trova sempre il suo degno avversario nell'ingegno umano che non vuol farsi ingannare.

« Se v'è dunque — conchiuderò con A. Graf — chi creda ancora una tale fede nella vita futura esser frutto di favole e trappole d'impostori, bisogna lasciarglielo credere, perchè il grado d'intelligenza e di coltura al quale egli mostra d'essere pervenuto, non lascia sperare che ci sia verso di fargli intendere altro » (1).

Anche più ridicola della precedente — se fosse possibile — è la spiegazione data da non pochi difensori dell'evoluzionismo religioso con a capo H. Spencer. La credenza nella continuazione della vita sarebbe sorta, secondo essi, nella mente semplice e rozza de' primi uomini, per una errata interpretazione de' sogni. Rivedendo in sogno i loro morti come vivi, i nostri lontani antenati hanno creduto, anche svegliati, che vivessero realmente. Questa illusione si è poi diffusa e propagata, as-

---

(1) *Per una fede*, I.

sumendo tutte quelle modificazioni, che venivano imposte dall'evoluzione umana.

Veramente i nostri antenati — se sognavano come noi — non hanno riveduto in sogno soltanto gli uomini già morti, bensì anche gli animali morti... Eppure hanno creduto alla sopravvivenza de' primi, e non a quella de' secondi. Via, per quanto semplici e rozzi, non credo che abbiano potuto confondere così stupidamente il mondo reale con quello fittizio della fantasia. Ma concediamo pure che la falsa interpretazione dei sogni abbia creato... l'illusione della sopravvivenza. Come mai questa illusione ha potuto perpetuarsi ed imporsi alle generazioni umane, anche più evolute; imporsi perfino... agli psicologi, che conoscono a perfezione il meccanismo psichico dei sogni ?

Lasciando da parte l'astuzia e l'illusione, Plinio credeva di trovare la radice della credenza al di là nella nostra vanità, la quale, esagerando l'importanza dell'uomo, lo ha supposto vincitore della morte (1). Dicono qualcosa di simile quei moderni, che con Höffding, Leuba, ecc., attribuiscono la fede della sopravvivenza al bisogno prepotente che ha l'uomo di perpetuare i suoi valori.

Nè Plinio, nè i suoi imitatori però ci dicono come sia sorto questo bisogno d'immortalità, questo desiderio di perpetuazione de' proprî valori.

Per indirizzare le aspirazioni così in alto, per nutrire un desiderio così grande, ci vuole una qualche base, un qualche fondamento. Se la natura umana non avesse nessuna proporzione con l'immortalità, l'ambizione di sopravvivere alla morte del corpo e di perpe-

(1) *Hist. natur.*, VII, 56.

tuare in tal guisa i proprî valori, o non sarebbe mai nata nell'uomo, o per lo meno non avrebbe potuto mai mettere radici tanto forti e tanto profonde.

Tutti questi avversari della sopravvivenza poi dimenticano che la fede nella vita futura non è un semplice residuo del passato, un elemento morto, che per forza d'inerzia ancora circola nell'organismo dell'umanità adulta, bensì un elemento vivo, un elemento predominante del pensiero e dell'azione delle generazioni umane più evolute. Dimenticano pure, che al sorgere, e più ancora all'affermarsi della fede nel di là, si oppongono ostacoli grandissimi. Sembrano ignorare che questa fede ha contro di sè tutte le apparenze del mondo sensibile, dove ogni individualità — dal fiore più umile all'animale più perfetto — è soggetta alla morte (1); ha contro di sè una folla enorme di pregiudizi filosofici e sopratutto le più violente e basse passioni umane, che trovano in essa un freno e una condanna.

Chi vuol dunque trovare la spiegazione vera di questa fede, che s'impone a tutti gli uomini e, regge tanto alle critiche della ragione quanto agli assalti delle passioni, deve — come si è detto — assegnarle una causa veramente comune a tutti gli uomini, veramente profonda, veramente stabile; e questa non può essere che la stessa nostra natura razionale.

---

(1) « Se vi è un fatto — scrive giustamente il De Sarlo — che si offra costantemente all'osservazione, questo è la continua alternativa del nascere e del morire, del sorgere e del dileguarsi, del farsi e del disfarsi, l'alternativa insomma per cui nel mondo è un continuo succedersi di cangiamenti, un continuo passaggio da uno stato ad un altro. » *Psicologia e Filosofia*, II, 68.

Fuori di questa non vi è nulla che si trovi in tutti gli uomini, e stabilmente, immutabilmente; nulla che li accompagni ovunque e sempre, in ogni luogo del loro pellegrinaggio, in ogni stadio della loro evoluzione.

La voce che a traverso i secoli sempre limpida e forte, sempre solenne e maestosa proclama il trionfo dell'uomo sulla morte è dunque la voce della natura, la voce di Dio, la voce della verità.

CAPITOLO VI.

La sopravvivenza e la natura dell'anima

Non omnis moriar.
ORAZIO, III, 30.

BIBLIOGRAFIA

M. T. CICERONE, *Tusculanae Disput.* 1, 29; *De Senectute*, XXI e seg.

PLATONE, *Fedone*, 11, 27, 86; *Repubblica*, X.

ARISTOTELE, *Etica a Nicomaco*, X; *Dell'Anima.*

PLOTINO, *De immortalitate animae*, *Enneade* IV, 7.

S. AGOSTINO, *De immortalitate animae.*

S. TOMMASO, *C. Gentes*, II, 57, 79; *De Anima*, XIV.

— *Sum. Theol.*, I, q. 75, a. 6.; q. 89, a. 1.

BOSSUET, *De la connaissance de Dieu et de soi même*, V.

M. MENDELSSOHN, *Phädon oder Ueber die Unsterblichkeit der Seele*, Berlin, 1766.

E. KANT, *Critica della ragione pura*, tr. it. Gentile-Radice, Bari, Laterza.

A. ROSMINI, *Psicologia*, lib. V.

P. GALLUPPI, *Lezioni di logica e metafisica*, 65 e seg.

A. CONTI, *L'armonia delle cose*, cap. 46.

T. COCONNIER, *L'âme humaine*, Ch. VI.

1. Le prove intrinseche della sopravvivenza.

L'uomo non si limita a credere all'esistenza di una vita futura istintivamente, per ubbidire all'impulso della sua natura razionale. Egli sente inoltre il bisogno di giustificare questa sua credenza istintiva con ragioni che soddisfino la sua intelligenza avida di luce.

Egli può attingere queste ragioni alla natura stessa dell'anima; all'esame delle sue operazioni e de' suoi caratteri specifici; all'esame delle sue tendenze e attitudini essenziali.

Le ragioni in favore della sopravvivenza attinte alla natura medesima della nostra anima, costituiscono i cosidetti argomenti intrinseci; ed è di questi che dobbiamo ora occuparci.

Noi proveremo con il loro aiuto, che l'anima è destinata a trionfare completamente della morte. Proveremo che, non solo non è soggetta alla corruzione, per la quale periscono tutte le cose sensibili, ma neppure l'annientamento, per il quale possono cessare di esistere anche le creature spirituali.

Il primo punto è immensamente più interessante del secondo, e vi insisteremo più a lungo. Le ragioni infatti che provano l'incorruttibilità dell'anima, servono pure ad escluderne l'annientamento. Tutti coloro inoltre che oggi negano la soprovvivenza, negano pure ordinariamente l'esistenza di un Dio personale. Trovano quindi naturale che si cerchi se l'anima ha in se stessa i germi dell'immortalità o quelli della morte; ma non si curano di sapere, se per caso essa non possa venir ricondotta nel buio del nulla da un'ipotetica causa suprema distinta dal mondo.

Le prove dell'incorruttibilità dell'anima, dalle quali cominceremo, e sulle quali, come si è detto, insisteremo il più possibile, sono di tre sorta.

Alcune si basano sulla natura dei rapporti dell'anima con le cose incorruttibili. L'anima, come vedremo, per mezzo delle sue facoltà superiori è soggetto e insieme sorgente di valori eterni; deve perciò avere con essi una certa proporzione naturale e sfuggire alle leggi della corruzione.

Altre prove, molto più importanti ed efficaci, si basano sulla semplicità e spiritualità dell'anima, le quali due proprietà vietano che essa entri nel regno della morte per quelle vie per cui vi entrano tutte le cose corruttibili a noi note.

Altre finalmente, non meno importanti delle precedenti, prendono le mosse da quelle tendenze superiori, che esorbitano dai ristretti confini della vita terrena, e sembrano innalzare l'anima al di sopra dei limiti dello spazio e del tempo, dentro i quali si muove il corpo che le è compagno.

« Più ci renderemo familiari all'idea che la coscienza *deborde* l'organismo — scrive E. Bergson — e più troveremo naturale che l'anima sopravviva al corpo. Certamente se il mentalè fosse rigorosamente calcato sopra il cerebrale, se in una coscienza umana non ci fosse altro che quanto è scritto sul suo cervello, noi potremmo ammettere che la coscienza segue le sorti del corpo e muore con esso. Ma se i fatti, studiati indipendentemente da ogni preconcetto di sistema, ci portano invece a considerare la vita mentale come molto più ampia della vita cerebrale, la sopravvivenza allora diventa così probabile che l'obbligo della prova spetterà più a chi la nega che a chi l'afferma; perocchè

l'unica ragione di credere all'annientamento della coscienza dopo la morte è il vedere la disorganizzazione del corpo, e questa ragione non ha più alcun valore se l'indipendenza della coscienza dal corpo è essa pure un fatto constatabile » (1).

Io vorrei che il lettore, avanti di accingersi all'esame delle prove che siamo per dare della sopravvivenza dell'anima, si convincesse della verità e giustezza dell'osservazione del filosofo francese.

Per capire queste prove, per sentirne tutta l'efficacia, per afferrarne tutta la portata, è assolutamente indispensabile il possedere un'idea esatta dell'anima, de' suoi caratteri e de' suoi attributi trascendenti. La sorte di una cosa è sempre quale la esige la sua stessa essenza, e non sarà mai possibile giudicare rettamente della sorte dell'anima umana, se non giudicheremo rettamente della sua natura. Bisogna quindi tener presente quanto è stato detto della sua sostanzialità, semplicità e spiritualità.

Chi non capisce e non ammette questi caratteri dell'anima, non riuscirà mai a capire e ad ammettere la sua sopravvivenza.

E a meglio raggiungere questa convinzione, invece di limitarci ad esaminare l'anima dal di fuori, come qualcosa di estraneo, dobbiamo esaminarla dal di dentro e vivere della sua realtà. Solo così ci apparirà qual'è in se stessa, e saremo investiti della sua luce, trascinati dalla sua forza, rapiti dalla sua bellezza; solo così comprenderemo la distanza enorme che la divide, tanto dagli esseri puramente materiali, quanto dagli altri principî vitali inferiori. Allora — ripeterò

(1) H. Bergson, *L'energie spirituelle*, p. 84.

nuovamente con E. Bergson — « si troverà del tutto naturale che l'anima sopravviva al corpo ».

2. I rapporti dell'anima con le cose incorruttibili.

Con religioso raccoglimento, cominciamo subito a contemplare il nostro mondo interiore. Ripieghiamoci su noi stessi, per conoscere i tesori che arricchiscono le potenze superiori dell'anima, per studiare i frutti preziosi della loro attività.

« Riflettiamo — dirò con Platone — alle cose verso le quali inclina, agli oggetti con i quali cerca il commercio, e sopratutto agli stretti legami che ha naturalmente con quanto è divino, immortale, imperituro » (1).

Il mondo, sul quale ci affacciamo per mezzo della introspezione, offre uno spettacolo meraviglioso, di fronte al quale impallidiscono tutti gli spettacoli più sorprendenti della natura sensibile. Gli orizzonti si fanno più vasti e le visioni più luminose; la sfera dell'attività si distende in immensità senza confini. Sulle ali potenti della intelligenza e della volontà l'anima sale al di sopra del mondo materiale, dove si arrestano i sensi. Essa si spinge fino alle luci invisibili per gli occhi, fino ai suoni impercettibili alle orecchie; al di là de' corpi che si dissolvono; al di là de' viventi che muoiono; al di là delle cose fugaci, contingenti, corruttibili; nel regno della necessità, dell'immutabilità, dell'eternità. Essa conosce ed ama la verità, la bontà, la bellezza, la giustizia, la virtù, la felicità, ecc. Essa conosce ed apprezza i principî universali e necessari del-

(1) *Repub.*, X, 609.

la mente, che non subiscono vicissitudini di tempo: veri soli senza eclissi, senza tramonti (1). Essa conosce ed ama Dio, l'assoluto, l'infinito, l'eterno, l'immortale.

Queste conoscenze e questi affetti e desiderî delle cose incorruttibili sono nell'anima intellettiva come nel loro soggetto naturale; ne costituiscono la vera ricchezza, la vera perfezione. Per essi l'anima ragionevole si differenzia profondamente dagli altri principî della vita; per essi l'uomo si lascia indietro tutti gli altri esseri del mondo sensibile.

Sono essi che dànno la misura esatta della sua grandezza reale e della sua reale bellezza. Tutto il resto è ombra della realtà, nebbia e fumo che, anche quando non macchia, nulla aggiunge e a nulla giova.

Ora se l'anima intellettiva è il soggetto naturale di cose incorruttibili, se queste ne costituiscono il vero e proprio natural compimento, la vera e propria natural perfezione, non è ammissibile che l'anima sia di natura sua corruttibile. Tra il soggetto naturale e la cosa che vi si contiene, tra il soggetto e la perfezione che lo attua e lo compie, vi è sempre una stretta proporzione. La pietra non può albergare la vita, nè la pianta divenire il soggetto naturale e proprio del pensiero.

L'anima intellettiva quindi non potrebbe essere il naturale soggetto delle entità psichiche incorruttibili, nè venirne attuata e compita, se non fosse ad esse proporzionata ed affine, se non fosse come esse incorrut-

---

(1) Anche i negatori della perpetuità dell'anima parlano continuamente della eternità della materia e della forza, dello svolgersi perenne della storia del mondo, del progresso indefinito della natura ecc.

tibile (1). Perciò Aristotele non si stanca mai di ripetere, che vi è in noi « qualcosa di divino »; che la ragione è almeno « quello che vi è di più divino in tutto il nostro essere ». E « raccomanda di non curarsi solo delle cose mortali, ma di vivere secondo il nostro più alto principio e rendersi in tal guisa anche quaggiù immortali il più possibile » (2).

E Platone fa dire a Socrate: « Quando l'anima esamina le cose da se stessa, senza l'aiuto importuno del corpo, si porta a ciò che è puro, eterno, immortale, immutabile; e come quella che è della stessa natura, vi resta attaccata più che può. Allora i suoi smarrimenti cessano, ed essa è sempre la stessa, perchè unita a ciò che non cambia e partecipe della sua natura. E' questo lo stato dell'anima, che si chiama saggezza » (3).

Ma se l'anima, per mezzo delle sue facoltà superiori, si spinge fino al mondo delle cose soprasensibili e incorruttibili, non si muove ed opera però esclusivamente in esso. Svolge pure la sua attività nel mondo sensibile delle cose materiali e corruttibili. Anzi è principalmente in questo che essa la svolge; ed è per mezzo di questo, che ascende a quello tanto più alto e più nobile.

Ora dal modo con cui le facoltà superiori si comportano di fronte alle cose sensibili e materiali possiamo trarre un altro efficace argomento a favore della immaterialità e incorruttibilità dell'anima.

Esaminiamo, ad esempio, il modo di agire della intelligenza. Essa conosce, è vero, le cose materiali, co-

(1) *C. Gent.*, II, 55, 79; S. Agostino, *Soliloquia*, II, 13, 19; *De immortalitate animae*, cap. I et seq.

(2) *Etica a Nicomaco*, X, 7.

(3) *Fedone*, XXVII, 79.

me le conoscono i nostri sensi, bensì in una maniera del tutto diversa. I sensi raggiungono le cose materiali come tali, nel loro stato concreto, in quanto contingenti, mutevoli, corruttibili. L'intelligenza invece prescinde dalle loro note individuanti, dal loro stato concreto, e le afferra, per così dire, in quello che hanno di comune, di necessario, d'immutabile, d'incorruttibile.

Di una determinata quantità d'acqua l'occhio percepisce solo l'attuale suo colore, l'orecchio l'attuale suo suono, il gusto l'attuale suo sapore, il tatto l'attuale sua temperatura. L'intelligenza all'opposto prescinde da tutte queste caratteristiche contingenti e mutevoli dell'acqua per fissarne unicamente la essenza intima, quello cioè che essa ha di comune con tutte le altre acque, quello che la fa necessariamente e immutabilmente ecqua e la distingue da tutti gli altri corpi (1). Per mezzo dell'astrazione elaboratrice delle idee l'intelligenza umana trasforma il mondo sensibile, smaterializza le cose immateriali, diviene creatrice di valori eterni, o — per usare le parole di S. Tommaso — « fattrice di elementi incorruttibili ».

Quanto avviene nella sfera del nostro potere conoscitivo superiore si ripete in quella del nostro potere superiore affettivo, volitivo (2). Tutto il mondo sensibile è investito dal soffio d'idealità che guida il nostro volere; tutto il mondo sensibile è trasfigurato dalle vampe dell'ardente desiderio dell'infinito, che divora il nostro cuore. E' sotto la spinta di questo soffio, sotto la pressione di queste vampe, che diamo alle cose e

(1) Cf. sopra, Vol. I, c. IV, n. 2, 3.
(2) Cf. sopra, Vol. I, c. V, n. 2.

alle azioni sensibili un valore trascendente lo spazio ed il tempo. E' per questa misteriosa e divina forza che l'atto del momento riceve un'impronta di eternità; che il gesto che muore, riceve un significato immortale: il significato della riconoscenza, dell'amore, del sacrifizio, dell'eroismo.

Ma se l'intelletto e il volere sono sorgente di valori incorruttibili, di valori eterni, non è forse assurdo credere che questi poteri superiori, e con essi l'anima che li possiede, siano soggetti alla corruzione, alla morte? Come mai potrebbero essere inferiori ai loro effetti, dare ad altri puello che non posseggono? « La causa fattrice, dice s. Tommaso, citando Aristotele (1) è indubbiamente più nobile della cosa fatta. Se quindi incorruttibili sono i prodotti dell'intelletto, con molto maggior ragione incorruttibile dovrà esser l'intelletto stesso » (2).

P. Coconnier ha esposto questo argomento con grande chiarezza ed cloquenza. « Le cose sensibili e i fatti — egli scrive — non servono all'anima, che per prendere il suo slancio: presto dai fatti essa sale alle leggi, alle cause, ai principî... Ciò che l'attira è l'universale, sono le verità necessarie, immutabili, eterne...

---

(1) *Degli animali*, I, 5; *Etic.*, X, 7.

(2) *C. Gent.*, II, 79; *De Anima*, XIV. Nella *Somma Teologica*, I, q. 50, a. 5, sintetizza l'argomento con queste brevi parole: « Ogni cosa opera in quanto è in atto, e perciò l'operazione indica il modo di essere di una cosa. La specie poi e ragione dell'operazione si comprende dall'oggetto. Talchè, siccome l'oggetto dell'intelletto è al di sopra del tempo, sempiterno, s'arguisce che per propria natura ogni sostanza intellettuale è incorruttibile. » Cf anche Bossuet, *De la connaissance de Dieu et de soi même*, chap. V.; Rosmini, *Psicologia*, lib. V, cap. 6.

Indubbiamente lo spettacolo della creazione è meraviglioso e affascinante, ma non esercita sull'anima quella stessa attrattiva irresistibile, che vi esercita la contemplazione delle verità razionali. Ricordate l'entusiasmo di Pitagora, quando sacrificava la sua giovenca alle muse per avergli fatto scoprire qualcuna delle eterne proprietà di una figura geometrica. Ricordate Archimede che, meditando sopra i rapporti immutabili dei numeri, non scorge più i nemici e la morte che si avvicina. Udite Platone, il quale celebra la felilità di coloro, che contemplano il bello e il buono nelle arti, nella natura e nella loro sorgente e nel loro principio che è Dio. Voi sapete come Aristotele loda i momenti felici nei quali « l'anima non è innamorata che della conoscenza del vero » e come giudichi una tal vita solo degna di Dio; e con quale sicurezza pure affermi che la più piccola luce, venuta a noi dal mondo delle verità eterne e divine, è incomparabilmente più dolce e preziosa di tutti gli splendori del nostro sole. Voi sapete finalmente come i santi sono così rapiti di quel divino esercizio che consiste nel conoscere amare e lodare Dio, da non abbandonarlo mai, e da spengere tutti i desiderî sensuali per poterlo continuare in tutto il corso della loro vita.

Ecco il fatto. La nostra anima prova compiacenza e diletto nel necessario, nell'eterno, nell'immutabile. E' qui ch'essa respira, è qui che si dilata, è qui che gode. Tale la sua natura.

Ma che suppone il godimento? Non suppone forse una corrispondenza fra il soggetto che gode e l'oggetto che lo fa godere? Non suppone forse una proporzione e un punto pel quale essi si toccano e convengono? Se l'occhio gode della luce, l'orecchio dell'armonia e il

palato del nutrimento saporito, non è forse perchè tra l'occhio e la luce, l'orecchio e l'armonia, il palato e il nutrimento esiste un rapporto, una somiglianza e una convenienza di natura?

Dunque, se l'anima umana gode principalmente di quello che è al di sopra del tempo e senza limiti, ciò avviene perchè anch'essa di sua natura domina il tempo e possiede di diritto una esistenza senza fine » (1).

3. L'anima, a motivo della sua semplicità, non è corruttibile direttamente.

La prova classica dell'incorruttibilità dell'anima, la prova che in passato è stata usata, se non esclusivamente, certo principalmente, è quella basata sulla sua semplicità e spiritualità. Essa procede per via di esclusione. Eccola in tutta la sua limpidezza.

Una cosa che cessa di esistere per ragioni intrinseche alla sua natura — è di questo modo soltanto che ora ci occupiamo — o perde l'esistenza direttamente, per se stessa (*per se*), in forza cioè della sua intima costituzione, o la perde indirettamente, in quanto viene a mancare il soggetto da cui dipende, il soggetto di cui ha bisogno per esistere (2). Nè conosciamo, nè possiamo concepire alcun altro modo di corruttibilità; tutti si riducono facilmente ai due precedenti.

Ora l'anima intellettiva non può perdere l'esistenza in nessuno di questi due modi, nè direttamente cioè, nè indirettamente. Dobbiamo dunque ritenere che è del

---

(1) *L'âme humaine*, p 329.
(2) S Tom., *C. Gent.*, II, 55.

tutto incorruttibile, e non cessa di esistere per ragioni intrinseche alla sua natura. In forza di questa natura, una volta chiamata all'esistenza, esige di conservarla per sempre.

Vediamo di stabilire la verità della duplice alternativa. E prima di tutto, è vero che l'anima intellettiva non può cessare di esistere per se stessa o direttamente?

Avanti di rispondere ricordiamo che l'anima, per noi, è una vera e propria sostanza. Per noi, come abbiamo provato a lungo contro le varie forme del fenomenismo moderno, nella vita nostra interna non vi sono soltanto fenomeni o stati di coscienza; non vi sono soltanto pensieri, desiderî, affetti; bensì anche un soggetto che pensa, vuole, ama; un soggetto che, spettatore ed attore insieme, permane identico ed immutato nell'incessante flusso de' fatti psichici. Questo soggetto, che sostenta e non è sostentato, non è, nè un'entità accidentale, nè una collezione o somma di entità accidentali, ma una vera e propria sostanza. E poichè è il principio dell'unità, e permane immutato ed identico nel continuo mutar degli eventi umani, non può venir identificato col corpo, che, essenzialmente molteplice, e mutabile, in breve spazio di tempo, cambia e si rinnova completamente. E' dunque distinto dal corpo; e noi lo chiamiamo anima.

Se l'anima umana è un principio sostanziale, non può cessare di esistere come la trama de' fenomeni psichici, che si fa e si disfa senza posa. Non può sparire, come il lampo del pensiero, come la vampa dell'affetto. Supposto che sia soggetta direttamente alla morte, essa non può cessare di esistere che nei modi proprî delle sostanze.

Ora le sostanze possono cessare di esistere direttamente, quando constano di parti; siano esse quantitative e integranti, come quelle, ad esempio, di un edifizio, di un quadro, di una statua; o siano invece essenziali, come quelle che costituiscono la natura intima di tutte le cose corporee. Dal momento che le parti di cui risulta una cosa vengono, o totalmente separate, o profondamente modificate, la cosa non resta più la stessa, e cessa come tale di esistere. Non esiste più la statua dal momento che io la mutilo della testa, delle braccia e delle gambe. Non esiste più l'edifizio, se lo demolisco e lo riduco in un ammasso di rottami. Non esiste più la pianta o l'animale, se si alterano nell'organismo le condizioni indispensabili alla permanenza del principio vitale. Non esiste più la molecola dell'acqua, se procuro separare l'idrogeno dall'ossigeno. Non esiste più l'atomo di un corpo qualunque, se, supponendolo con i moderni composto di elettroni, lo risolvo in essi, e se, supponendolo con i Peripatetici composto di un principio potenziale e comune, detto materia prima, e di un principio attuale differenziale, detto forma sostanziale, alla primitiva forma ne sostituisco un'altra. Ora l'anima intellettiva — lo abbiamo provato contro le varie forme di materialismo — ammette una composizione accidentale (1), ma esclude ogni composizione quantitativa ed essenziale. Essa non risulta, alla guisa dei corpi, dell'unione di parti, poste una fuori dell'altra, si chiamino esse atomi con gli atomisti, o forze con i dinamisti. E neppure ha la sua essenza composta di distinti principî, come, secondo i

(1) Noi vi distinguiamo la essenza e le sue facoltà, le facoltà e le loro operazioni. Vol. I, c. XII, n. 1.

Peripatetici, sarebbe il caso perfino dell'atomo corporeo.

Che l'anima umana escluda ogni composizione quantitativa od essenziale, e che sia quindi perfettamente semplice ed indivisibile, lo si è provato appellando alla testimonianza della coscienza e analizzando le nostre operazioni superiori.

Abbiamo visto che i caratteri dell'io, quali ci risultano dall'introspezione, sono: l'unità, l'identità e stabilità. E' ad esso che si ricollegano, come al loro unico centro naturale, tutte le irradiazioni della vita psichica. E' su di esso che, come sul loro unico fulcro, poggiano il perenne avvicendarsi degli stati e delle condizioni interiori, l'ininterrotto flusso dei fenomeni coscienti, il turbinìo incessante dei pensieri, degli affetti, dei desiderî. Come mai un principio simile potrebbe identificarsi col corpo, che è essenzialmente molteplicità, instabilità, mutazione? (1).

Abbiamo pure visto, analizzando scrupolosamente il modo di operare dell'intelletto e della volontà, che l'anima razionale è principio di atti semplici ed indivisibili (2).

Per mezzo della nostra intelligenza, ad esempio, non solo conosciamo le cose che, come il dovere, la giustizia, la verità e simili, mancano di parti e sono assolutamente semplici, ma conosciamo ancora le cose composte e divisibili in un modo semplice ed indivisibile. In un modo semplice ed indivisibile conosciamo i rapporti che passano tra i varî lati di una figura geometrica o tra le varie parti di un teorema matemati-

(1) Vol. I, cap. XI.
(2) Vol. I, cap. II e XII.

co, tra il soggetto e il predicato di un giudizio, o tra le premesse e la conclusione di un ragionamento. Ma come spiegare questi fatti, quando si supponga che l'anima intellettiva, la quale ne è la radice e sorgente ultima, sia composta di varie parti e di vari principî? Chi può capire in quale guisa l'indiviso e l'indivisibile abbia la sua causa vera in ciò che è composto e divisibile?

Ammessa la semplicità dell'anima ed esclusa da essa ogni molteplicità e composizione di parti, sia quantitative o integranti, sia essenziali o costitutive, non si può più affermare che l'anima è corruttibile per se stessa e che perde l'essere direttamente, come le cose composte e divisibili. Dove non sono parti che possano separarsi o trasporsi, evidentemente non è concepibile una perdita dell'essere dovuta alla separazione o trasposizione delle parti.

Non possiamo concepire l'anima mutilata come una statua, o come una pianta, a cui siano state sottratte le parti indispensabili alla sua integrità; essa non possiede parti integranti.

Non possiamo concepirla spezzata come un complesso ordinato di energie fisiche o chimiche, a cui venga sottratta l'unità di direzione e di convergenza; oppure come un'armonia musicale, nella quale vengano confuse o sottratte delle note; essa è la sorgente di tutte le energie vitali, ma non la loro risultante; è causa, ma non effetto dell'armonia della vita (1).

Non possiamo nemmeno supporla corruttibile come il composto ilemorfico (2), al quale viene sottratta la

(1) Platone, *Fedone*, 86 e seg.; Cicerone *Tuscul. disp.* I 29.

(2) S. Tom., *C. Gent.*, II, 55, 79; *Sum. Theol.*, I, q. 75, a. 6; q. 50, a. 5

propria forma, cioè il principio specifico, per il quale è quello che è. Nell'anima nostra non v'è nessuna composizione ilemorfica. In essa non c'è, come in tutti i corpi, un soggetto potenziale capace di perdere la propria forma, e con questa l'essere specifico.

L'anima è soltanto forma, e principio vitale; quindi necessariamente essere, necessariamente vita; perocchè ogni cosa esiste per la forma e vive per il principio vitale. Essa può venire o non venire chiamata all'esistenza, ma, una volta chiamatavi, resta necessariamente quello che è sempre una forma, quello che è sempre un principio vitale: essere, vita. Essa potrà perdere l'uno e l'altra, per ragioni estranee alla sua essenza — per i suoi rapporti, ad esempio, con la causa suprema, per i suoi rapporti con il corpo a cui si accompagna — ma non in forza di questa essenza, non in quanto è forma e forma vitale. Alla stessa guisa che la rotondità è inseparabile dal circolo, l'essere è inseparabile dalla forma, e la vita dal principio vitale; l'anima, per perdere, in quanto tale, l'uno e l'altra, dovrebbe — cosa assurda — non esser più quello che è; dovrebbe separarsi dalla propria essenza, separarsi da se stessa (1). « Non si può togliere ad una cosa — dice testualmente S. Tommaso — ciò che la consegue necessariamente; così non si può fare che l'uomo non sia animale, o che il numero non sia pari ed impari. Ora è manifesto che l'essere consegue necessariamente la forma — ogni cosa è quello che è per la propria forma — e quindi non può separarsi da essa. Sono in conseguenza corruttibili le cose composte di materia e di forma, dal momento che perdono quest'ulti-

(1) *De Anima*, XIV.

ma, alla quale devono l'essere; la forma però, di per se stessa, non è corruttibile, sebbene possa esserlo indirettamente, quando non ha un essere proprio ma dipendente ». E S. Agostino prima di lui, e più concisamente ancora: « L'anima non muore, perchè è vita, e questa non può abbandonare se medesima » (1).

Conchiudiamo dunque con A. Conti: « Dal finire la vita nel corpo, il quale la riceve, al finire della vita nell'anima, che l'ha in sè stessa e che la dà ci corre un abisso » (2).

4. Una nuova forma dell'argomento precedente.

All'argomento precedente, che prova l'anima non essere, a motivo della sua semplicità, corruttibile direttamente, possiamo pure dare con S. Tommaso una altra forma, ed è la seguente.

« Tutte le cose che sono corruttibili per se stesse, o constano di elementi contrarî o di elementi contrarî soffrono l' influenza dannosa e deleteria » (3). Il nemico cioè che deve vibrar loro il colpo mortale, o lo hanno in sè, o fuori di sè. Così, per spiegarci meglio, ogni organismo vivente cessa di esser tale, sia perchè le sue forze conservatrici vengono sopraffatte da quelle dissolvitrici, che alle prime sempre si associano, sia perchè una causa di morte — un potente veleno, ad esempio — sopravvenuta dal di fuori, ha contribuito a rompere quell'equilibrio di energie, che senza di essa avrebbe potuto mantenersi ancora per lungo tempo.

---

(1) *De immortalitate animae*, IX.
(2) *L'armonia delle cose*, Cap. 46, n. 8.
(3) *C. Gent.*, II, 55, 55; Cicerone, *De Senectute*, XXI.

Affinchè adunque l'anima intellettiva possa cessare di esistere direttamente, si richiede, o che risulti di principî ed elementi contrari, o che almeno possa andar soggetta alla dannosa influenza di questi.

Nulla di tutto ciò è ammissibile. Non possiamo dire che consta di elementi contrari. Lo vieta in primo luogo la sua semplicità, la quale esclude ogni molteplicità di elementi e di principî, tanto armonici che contrarî.

In secondo luogo nella nostra anima — possiamo accertarcene per mezzo dell'analisi delle operazioni razionali — anche le cose più opposte vengono ad unificarsi ed armonizzarsi. Ciò che nella natura è totalmente opposto ed incompossibile, dal momento che viene ricevuto, per mezzo dlela conoscenza, nell'anima perde ogni contrarietà, ogni incompossibilità. Non solo l'intelligenza non trova ostacoli a conoscere simultaneamente il bianco e il nero, il circolo e il quadrato, la luce e le tenebre; ma dalla conoscenza di uno qualunque di tali oggetti viene facilitata a meglio conoscere il suo opposto (1).

Questo fatto innegabile diventerebbe incomprensibile quando l'anima nostra risultasse di elementi e principî contrarî. Come mai un soggetto, il quale non possiede, nè unità, nè armonia, potrebbe dare agli altri quello che non ha, e rendere possibile in sè medesimo la coesistenza di oggetti che si escludono scambievolmente? Se dunque le cose che in natura sono incompossibili, cessano di esserlo appena si trovano presenti nell'anima, ciò prova che questa, non che risultare di elementi e principî contrarî, possiede — a motivo della sua massima unità ed armonia — perfino il

(1) L. c.

potere di unificare e armonizzare tutto ciò che riceve in se stessa, secondo la nota legge: « tutto ciò che è ricevuto in un determinato soggetto, si adatta alle esigenze di questo ».

Potremo almeno dire che l'anima subisce l'influenza corruttrice di forze e potenze contrarie, l'azione di mali capaci di condurla alla morte? Neppure.

Tutti i corpi sono sottoposti all'influenza dissolvitrice di avverse forze cosmiche, perchè, risultando di parti, costituiscono un soggetto su cui quest'azione può esercitarsi. Ma l'anima, che manca di parti, nessun danno può soffrire dagli agenti esterni. Questi agenti capaci di distruggere, col tempo, rocce, montagne e interi continenti, che pur sembrerebbe a prima vista, dovessero durare eterni, nulla possono sull'anima nostra. Essa è un bersaglio su cui non hanno presa i loro colpi. Quanto riceve dal di fuori — e il soffrire è un ricevere — lo riceve in modo conforme alle esigenze della propria natura intellettuale, quindi intellettualmente. « E ciò che l'anima riceve in se medesima intellettualmente, non che danneggiarla — osserva S. Tommaso — la perfeziona anzi; chè la cosa conosciuta costituisce la perfezione del soggetto che la conosce » (1).

Ne è a credere che le cause intelligenti siano, nel recare offesa all'anima, più efficaci delle cause inferiori. Nessuna causa intelligente creata — di Dio parleremo in seguito — può esercitare un'azione diretta sull'anima nostra. E' un santuario chiuso e inaccessibile, di cui soltanto noi custodiamo la chiave; di cui soltanto noi possediamo i segreti. Nessuno può forzarne la porta e stabilirvi il suo dominio. L'anima non ha che

(1) *C. Gent.*, II, 55.

un padrone: Dio. Tutti gli altri non vi posseggono che quel tanto di autorità, che noi stessi lor concediamo. Nessuna creatura può nulla contro l'indipendenza della mente, della volontà, del cuore. Noi pensiamo, desideriamo e amiamo con piena e perfetta autonomia. Si possono metter catene al nostro corpo e ostacolare l'esercizio de' nostri sensi; ma non si mettono catene al pensiero, non se ne possono ostacolare i liberi voli. Si spiega o si spezza un membro del nostro organismo, ma non si piega, nè si spezza la nostra volontà. Si comanda despoticamente ai nostri muscoli, mai al nostro cuore.

E se i nostri simili sono così impotenti per rapporto all'esercizio delle facoltà razionali, come è credibile che abbiano un potere qualunque sull'esistenza stessa delle facoltà, e che siano in grado di sopprimerle nell'anima? Esse emanano necessariamente dall'essenza dell'anima, e non possono venir soppresse che per mezzo dell'annientamento di questa medesima essenza. Annientamento che, come vedremo in seguito, è al di sopra del potere di qualunque causa finita.

5. Valore relativo degli argomenti basati sulla semplicità.

Molti filosofi spiritualisti moderni hanno creduto che la semplicità dell'anima bastasse ad assicurarne l'indistruttibilità, e che in conseguenza la dimostrazione da noi svolta precedentemente avesse un valore assoluto.

« Se l'essere semplice — scrive il Galluppi — cessasse di esistere, ciò non potrebbe accadere che pel suo annientamento. Il corpo può cessare di esistere,

non ostante che le parti di cui è composto continuino ad avere l'esistenza, perchè la separazione di queste parti è sufficiente per la distruzione del corpo... Lo spirito, non avendo parti, non può cessar di esistere per la separazione delle sue parti; esso è una realtà elementare, sussistente; e siccome niuna di queste, come gli avversari ne convengono, va nel nulla; così lo spirito è naturalmente indestruttibile » (1).

L'indistruttibilità dell'anima, secondo il filosofo calabrese, può rigorosamente dimostrarsi col seguente sorite:

« L'anima è semplice. Ciò che è semplice non ha parti. Ciò che non ha parti non può cessar di essere per la dissoluzione delle sue parti. Ciò che non può cessar di essere per la dissoluzione delle sue parti, è naturalmente indestruttibile. L'anima umana è dunque naturalmente indestruttibile » (2).

Noi invece crediamo che la dimostrazione precedente basata sulla semplicità abbia un valore relativo.

Crediamo che la semplicità basti ad escludere dall'anima una specie di corruttibilità — quella per cui ordinariamente periscono i composti corporei — ma non crediamo che sia sufficiente ad escludere ogni sorta di corruttibilità, e che, unicamente a motivo di essa, l'anima possa dirsi assolutamente incorruttibile.

Come infatti si è già accennato, le vie per le quali le cose sono corruttibili in forza di cause intrinseche, possono ridursi a due. Alcune perdono l'esistenza direttamente e per se stesse (*per se*), cioè a motivo della

---

(1) *Lezioni di logica e metafisica* Sez. LXV.
(2) L. c.

loro intima costituzione; altre indirettamente (*per accidens*), cioè a motivo non più della loro intima costituzione, ma de' rapporti di dipendenza che hanno con soggetti direttamente corruttibili. Appartengono alla prima categoria tutte le cose composte, che periscono per la dissociazione delle parti di cui risultano. Appartengono poi alla seconda categoria tutte le forme, sia accidentali, sia sostanziali, che sono incapaci di esistere fuori del soggetto da loro attuato. Cessa il suono appena, per mezzo della macchina pneumatica, si sottrae l'aria, che lo trasporta. Perisce l'affresco, appena si frantuma l'intonaco su cui è dipinto. Perisce il principio vitale di una pianta o di un animale, dal momento che viene distrutto l'organismo dal quale intrinsecamente dipendeva nell'essere e nell'operare.

Ora se la semplicità dell'anima è inconciliabile con una sua corruttibilità diretta, non sembra inconciliabile con una sua corruttibilità indiretta. Quale forma semplice priva di parti, l'anima non può perdere l'essere per se stessa. Ma in forza della sola semplicità, non si esclude ch'essa possa perderlo per i suoi rapporti col corpo, per la dipendenza che eventualmente abbia da questo.

Anche le anime delle bestie sono semplici ed indivisibili. Si deve forse ritenerle assolutamente incorruttibili? Non sembra. Tutte le cose operano in quanto esistono, e in un modo del tutto conforme al loro modo di esistere. Le anime delle bestie quindi, come non operano nulla per sè stesse, indipendentemente cioè dal corpo, così per stesse, e indipendentemente dal corpo, non possono esistere! « Non è concepibile — dice S. Tommaso — una sostanza senza alcuna operazione; e poichè l'anima della bestia separata dal corpo reste-

rebbe priva di ogni operazione, essa perisce insieme col corpo » (1).

Si deve forse, per sfuggire a questa conseguenza, affermare con i Cartesiani che le bestie mancano di ogni anima? Peggio ancora; e noi abbiamo già confutata tale dottrina cartesiana.

Non resta dunque che integrare la dimostrazione precedente, basata sulla semplicità, con una seconda la quale si appoggi alla spiritualità. Dopo aver provato che l'anima non può perdere l'esistenza direttamente e per se stessa (*per se*) dobbiamo provare che non può perderla neppure indirettamente (*per accidens*), a motivo de' suoi rapporti di dipendenza col corpo. Noi vedremo che se l'anima dipende in qualche modo dal corpo, questa dipendenza però non è tale da impedirle di esistere ed operare anche separata da esso. Alla stessa guisa che la semplicità ha costituito il fulcro della dimostrazione precedente destinata ad escludere dall'anima la corruttibilità diretta, così la spiritualità dovrà costituire il fulcro di quella che stiamo per dare, allo scopo di escludere dall'anima stessa ogni corruttibilità indiretta.

6. L'anima, a motivo della sua spiritualità, non è corruttibile neppure indirettamente.

Ogni cosa nasce e muore conforme alle esigenze della propria natura, conforme alle esigenze del proprio modo di essere. Una sostanza che abbia un'esistenza propria, non può perire, perchè ne perisce un'altra alla quale è in qualche modo associata. La distru-

(1) *C. Gent.*, II, 82.

zione di un albero non porta seco necessariamente la distruzione dei frutti che ha prodotti, nè viceversa la distruzione de' frutti quella dell'albero. Lo strumento musicale non segue nella morte l'artista che lo suona, nè l'artista si logora e si spezza come il suo strumento.

Ora l'anima ha un'esistenza a sè, un'esistenza propria, indipendente dal corpo a cui è unita, e dal composto umano ch'essa insieme col corpo stesso costituisce. Non è dunque ammissibile che cessi di esistere allorchè, per la morte fisiologica, cessa di esistere il corpo e si dissolve il composto umano. Come abbiamo spiegato, parlando della natura del composto umano, la sussistenza di quest'ultimo deriva, in fondo, dall'anima medesima, che chiama il corpo — vivificandolo — a partecipare al suo essere (1). Di guisa che — come osserva S. Tommaso — invece di dire che il corpo contiene l'anima, si dovrebbe dire, con maggiore verità, che l'anima contiene il corpo. Non è quindi ammissibile che l'anima cessi di esistere allorchè, per la morte dell'organismo, il composto umano perisce.

Che poi l'anima intellettiva abbia in noi un'esistenza propria, indipendente dal corpo, e non esista soltanto nel composto e col composto, siccome è il caso di tutti gli altri principî vitali inferiori, è già stato provato diffusamente (2).

Si è visto sopra, che l'anima, per mezzo delle sue facoltà superiori, conosce ed ama oggetti trascendenti ogni materia, quali sono Dio, la verità, la bontà, la giustizia, ecc.; smaterializza, per così dire, le cose materiali, spogliandole coll'astrazione delle loro note

(1) *Sum. Theol.*, I, q. 76, a. 1.
(2) Vol. I, Cap. III e seg

individuanti e formando i concetti universali; si ripiega completamente su se stessa colla riflessione; sfugge colla libertà alle rigide leggi del determinismo universale. Simili operazioni suppongono necessariamente un principio del tutto immateriale, un principio che non solo non sia corpo, ma neppure dipenda soggettivamente dal corpo. Per quella rigorosa proporzione, che deve passare tra l'azione e il suo principio, un principio che sia schiavo della materia e totalmente immerso in essa; un principio che abbia come organo proprio, o tutto il nostro corpo, o una sua parte, non potrebbe mai raggiungere oggetti immateriali, smaterializzare quelli materiali, ripiegarsi totalmente su se stesso e sfuggire al determinismo universale. Come sappiamo per esperienza, le nostre facoltà sensibili, appunto perchè soggettivamente legate all'organismo, raggiungono soltanto oggetti concreti, singolari, contingenti, oggetti cioè sottoposti alle condizioni individuanti della materia; sono suscettibili unicamente di un ripiegamento parziale, ed obbediscono a leggi necessarie e inflessibili. Se vogliamo rendere ragione dell'innegabile trascendenza e immaterialità delle nostre operazioni razionali, tanto intellettive che volitive, occorre supporre la spiritualità delle facoltà da cui immediatamente provengono, e dell'anima che delle medesime facoltà è il soggetto proprio e connaturale.

La spiritualità dell'anima però, che implica un'indipendenza soggettiva ed intrinseca dall'organismo, non esclude una dipendenza oggettiva ed estrinseca.

Secondochè si è ampiamente spiegato, in occasione dell'esame delle obiezioni antispiritualistiche, l'oggetto proprio della intelligenza nell'anima unita al corpo non è l'intelligibile puro, esistente fuori del mondo sensibi-

le, come sognava Platone, bensì l'intelligibile in quanto esiste nelle cose sensibili. Ed è da queste che deve attingere le sue conoscenze; è da queste che deve trarre i materiali del suo lavoro. Dipende quindi immediatamente dai sensi, che soli possono metterla in contatto col mondo sensibile; soli possono prepararle i materiali ch'essa deve elaborare. E poichè i sensi sono facoltà organiche, mediatamente dipende pure dall'organismo, e delle condizioni favorevoli o sfavorevoli di questo risente ad ogni momento le influenze e le ripercussioni.

Data l'unione dell'anima col corpo, questo coopera in qualche modo a tutte le operazioni della vita psichica superiore, e ne è una condizione indispensabile; ma non può dirsene, nè il principio, nè l'organo. I loro caratteri spirituali esigono un principio distinto dal corpo e al corpo immensamente superiore.

Certamente coloro che, disperdendo tutte le proprie energie nel mondo esteriore, non hanno mai sfogliato il libro della coscienza e fissata l'attenzione sui fenomeni più alti della vita psichica; coloro che si abbrutiscono nel lavoro e nel piacere materiale; coloro che non allentano mai la stretta dell'ingordigia del guadagno e della sensualità da cui sono soffocati, difficilmente possono immaginare una vita superiore a quella del corpo, e propendono a credere che la morte fisiologica segni la fine completa dell'uomo. Ma quanti vivono intensamente la vita interiore; quanti nelle elevazioni del pensiero e nelle sublimazioni dell'amore ai più nobili ideali intuiscono la distanza enorme che separa le facoltà razionali da quelle organiche; quanti nel pensiero e nell'amore, conquistatori e sovrani della natura fisica, sentono la forza che non è schiava della materia, non hanno difficoltà a capire che la vita spiri-

tuale rappresenta la vera grande realtà umana, e facilmente si convincono che l'anima intellettiva, che di questa realtà è la sorgente e il principio, non può essere schiava del fragile organismo in cui alberga e subirne la misera sorte.

7. La corruttibilità indiretta dell'anima è inconciliabile colla unità e identità dell'io.

La indipendenza dell'anima dal corpo, già così evidente alla luce delle operazioni dell'intelletto e della volontà, trova una efficace conferma nel contrasto tra la unità e identità dell'io e la molteplicità e mutabilità della materia organica.

Secondochè si è già accennato, il nostro corpo, a somiglianza di ogni altro organismo corporeo, consta d'innumerevoli cellule che, in un perpetuo processo di assimilazione e disassimilazione, si rinnovano continuamente.

« Il corpo — dice C. Flammarion (1) — è un'aggregazione di molecole, composte esse stesse di raggruppamenti di atomi. Gli atomi entrano a far parte dell'organismo per mezzo della respirazione e dell'alimentazione; rinnovano incessantemente i tessuti, sono rimpiazzati da altri, e, respinti dalla vita, se ne vanno a far parte di altri corpi.

In breve tempo il corpo umano è completamente rinnovato, sicchè, nè nel sangue, nè nella carne, nè nel cervello, nè nelle ossa resta più alcuno degli atomi che costituivano il corpo pochi mesi prima. Per il gran *me-*

(1) *Lumen*, tr. it., Paolucci, p. 8.

dium dell'atmosfera sopratutto, gli atomi viaggiano incessantemente da un corpo all'altro. La molecola di ferro è sempre la stessa, sia essa incorporata nel sangue che palpita sotto la tempia di un uomo illustre, sia essa appartenente ad un vile frammento di ferro arrugginito... I corpi attualmente viventi sono formati dalle ceneri de' morti... E durante la vita stessa molti cambi si operano, sia tra amici, come tra nemici, fra gli uomini, gli animali, le piante; e questi ricambi meraviglierebbero singolarmente l'occhio investigatore. Quello che si respira, si beve o si mangia è già stato respirato, bevuto e mangiato delle migliaia di volte. Tale è il corpo; una riunione di molecole materiali, che si rinnovano costantemente ».

Accanto a questo soggetto molteplice e mutabile ve n'è un altro — l'io — che si conserva identico ed immutato per tutta la nostra vita (1). Per convincersene basta interrogare la coscienza ed esaminare il fenomeno della memoria che ci permette di ricongiungere il nostro presente al nostro passato. E' su questa unità, identità ed immutabilità dell'io che si fonda il sentimento della nostra dignità personale e della nostra responsabilità morale. Senza di essa la vita intera con i suoi impegni, con i suoi doveri diventerebbe un errore, una menzogna, una commedia ridicola. Se questi due soggetti non fossero realmente distinti; se, come vogliono i materialisti, il corpo fosse tutto l'uomo, poichè il corpo, durante la vita, si rinnova più volte completamente, ognuno di noi cambierebbe più volte completamente, e invece di essere un solo individuo finirebbe per divenire una catena di individui.

---

(1) Vol. I, Cap. XI.

Il soggetto che permane identico ed immutato nel flusso delle successive mutazioni, non potendo essere il corpo, sarà necessariamente un principio distinto e indipendente da esso, e che noi chiamiamo anima. Ora se l'anima è distinta e indipendente dal corpo, perchè dovrebbe subirne la sorte? Se assiste immutata a tutte le successive mutazioni del corpo, che a guisa di una veste si fa e si disfa, si logora e si rinnova, perchè non dovrebbe assistere immutata al disfacimento definitivo di questa veste? Perchè se non subisce alcun danno dalla lotta che si combatte continuamente tra la vita e la morte nel corpo, dovrebbe subirlo proprio dalla lotta finale? « Se sopravvive a cinque o a dieci di quelle morti consecutive dell'organismo corporeo, che per essere più graduate e più lente, però non lascian nulla sussistere di esso organismo, non v'è ragione perchè non sopravviva, anzi non si vede come potrebbe non sopravvivere, a quella morte che si trae dietro la sparizione definitiva dell'organismo corporeo e chiude il ciclo » (1).

8. Una conferma degli argomenti precedenti.

Prendendo sempre come base la spiritualità, S. Tommaso, a provare che l'anima nostra non può corrompersi e perire neppure indirettamente, adduce un nuovo argomento fondato sull'analogia tra l'indebolimento e la corruzione (2).

L'indebolimento è una corruzione parziale, e quindi l'inizio di quella corruzione totale, che si chiama perdita dell'essere, morte. Allorchè l'olio della lampada va

---

(1) A. Graf, *Immortalità*, p. XXVIII
(2) *C. Gent.*, II, 79.

scemando, la luce s'indebolisce; e quando l'olio cessa del tutto, la luce si spenge. Alla stessa guisa quando, o per malattia incurabile, o per vecchiaia, l'organismo comincia ad avere fiaccate le proprie energie, cammina irreparabilmente verso lo sfacelo completo. A motivo di questi strettissimi nessi possiamo logicamente ragionare così: Se la corruzione totale o la morte del corpo portasse alla cessazione dell'essere dell'anima, l'indebolimento del corpo dovrebbe a sua volta portare all'indebolimento dell'essere stesso dell'anima. Ma questa seconda ipotesi non è ammissibile. Dunque neppure la prima.

Che l'anima intellettiva non venga indebolita nel suo essere, cioè intrinsecamente, si prova esaminando quanto accade nell'intelligenza. Se questa non può essere indebolita intrinsecamente dall'indebolimento del corpo, neppure potrà esserlo l'anima di cui essa è una facoltà. Per la proporzione che passa tra le facoltà razionali e l'anima intellettiva da cui emanano e nella quale esistono, ciò che si dice delle prime vale anche per la seconda.

Ora di fatto l'intelligenza non viene intrinsecamente indebolita, nè direttamente per sè stessa, nè indirettamente, per i suoi rapporti col corpo. Non direttamente, giacchè questo non si verifica di nessuna potenza dell'anima; neppure di quelle inferiori od organiche le quali vengono indebolite soltanto indirettamente, cioè a motivo degli organi ai quali sono legate. Quando così non fosse, non si spiegherebbe perchè riacquistino tutta la loro efficienza, appena l'organo ritorna sano ed integro.

Infatti se la luce, ad esempio, è indebolita per qualche guasto del filo conduttore o della lampada, basterà cam-

biare l'uno e l'altra, perchè torni a splendere in tutta la sua vivezza; ma se l'indebolimento è dovuto ad una diminuzione di energia elettrica, si avrà un bel cambiare filo e lampada; la luce continuerà ad esser fioca e scialba. Allo stesso modo nulla gioverebbe riparare l'organo se l'indebolimento della funzione provenisse dall'indebolimento del potere organico in se stesso. Se adunque dopo la guarigione di un organo la funzione ritorna normale, bisogna ammettere che il potere organico non s'indebolisce direttamente e in se stesso, ma indirettamente, per la sua dipendenza dall'organo corporeo.

Diremo che l'intelligenza può anch'essa indebolirsi indirettamente alla guisa delle facoltà sensitive? Lo vieta la sua spiritualità. Ella non dipende, come le facoltà sensitive, dal corpo; e non può quindi venire indebolita per l'influenza di questo.

L'esperienza del resto dimostra, che le facoltà razionali non hanno, come le sensitive, una proporzione rigorosa con l'organismo, e non seguono, come quelle le sue vicende. Secondo che si è già notato sopra (1), mentre l'indebolimento del nostro corpo implica necessariamente l'indebolimento delle potenze vegetativo-sensitive, non implica sempre necessariamente una diminuzione della vigoria intellettuale e volitiva.

Vi sono individui malati e vecchi i quali, tanto per la lucidità e prontezza della mente, quanto per la energia e fortezza del volere, superano i giovani e i sani. E perfino negli ultimi istanti della vita, allorchè le forze fisiche stanno per esaurirsi completamente, le energie superiori hanno spesso sprazzi così vivi di luce e

(1) Vol. I, c. III, n. 4

vampe così forti di affetto, da farci quasi toccar con mano che non sono per nulla schiave del corpo e soggette al suo misero destino.

Che se comunemente si parla della stanchezza e dell'indebolimento dell'intelligenza, la locuzione è certo impropria. Le manifestazioni dell'intelligenza non sono le stesse nelle condizioni normali del cervello, o in quelle anormali di una sua lesione o di un suo logoramento. Ma la lesione o il logoramento cerebrale non indeboliscono, a parlar propriamente, l'intelligenza, bensì le facoltà sensitive interne della memoria e dell'immaginazione, che sono cooperatrici indispensabili dell'intelligenza stessa, e che hanno nel cervello il loro organo.

E questo è tanto vero, che le manifestazioni intellettuali più facili a soffrire dall'indebolimento fisico del cervello, sono appunto quelle nelle quali la cooperazione delle predette facoltà sensitive interne coll'intelligenza è più attiva e intensa (1).

« L'apparente indebolimento dell'anima — dice Aristotele — proviene da quello che accade negli organi dei sensi. Se il vecchio avesse ancora l'occhio in un determinato stato, vedrebbe bene quanto il giovane. Nella stessa guisa la vecchiezza della intelligenza proviene, non da qualche modificazione dell'anima, ma dal cambiamento del corpo nel quale si trova; come accade del resto anche nello stato di ubbriachezza e nelle malattie. Il pensiero, la riflessione s'indeboliscono, perchè qualcosa (degli organi) viene ad esser distrutto internamente, ma il principio stesso (del pensiero) è impassibile » (2).

(1) L. c.

(2) *Dell'Anima*, I, 4.

9. Una nuova conferma.

S. Tommaso prova pure l'incorruttibilità dell'anima con un terzo argomento, ch'egli prende, ritoccandolo, da Platone (1). E' basato come i precedenti su di un fatto, che lumeggia a perfezione l'indipendenza dell'anima dal corpo e i nessi strettissimi che corrono tra la spiritualità e la sopravvivenza.

Oltre la totale separazione dell'anima dal corpo, costituente la dissoluzione del composto umano o la morte, avvi una separazione parziale, la quale si compie ogni volta che l'anima, spiegando la sua attività superiore, riesce a far tacere le esigenze più basse della vita nutritivo-animale, e a sottrarsi in qualche modo alla servitù del corpo. Tra queste due separazioni passa evidentemente una certa analogia, e quello che si dice dell'una, fatta la debita proporzione, deve dirsi dell'altra. Se quindi la separazione totale dal corpo rappresenta per l'anima un danno irreparabile, non è ammissibile che la separazione parziale costituisca un aumento di perfezione; e viceversa, se la separazione parziale rappresenta un benefizio, non è credibile che quella totale costituisca il danno massimo della rovina completa della distruzione.

Ora in realtà una certa separazione dell'anima dal corpo implica per l'anima stessa un aumento di perfezione.

Se ci fosse permesso, potremmo citare quei fenomeni, che sono conosciuti sotto il nome di estasi, e che nessuno — neppure coloro che ne impugnano la sopran-

---

(1) *Fedone*, XI, 66.

naturalità — può mettere in dubbio. Nell'estasi l'anima sembra proprio staccarsi dal corpo, il quale viene come paralizzato nelle sue funzioni organiche. L'estasi è l'arresto quasi completo delle energie fisiche, il sonno di quelle vitali più basse. Ebbene, quando tutto ciò che è dipendente dal corpo tace, quando tutto il febbrile movimento che al corpo si collega, cessa, è proprio allora che la vita superiore dell'anima raggiunge la sua massima intensità; è proprio allora che le facoltà più elevate toccano il massimo loro sviluppo. Quando tutte le finestre che per i sensi dànno sul mondo materiale, si chiudono, è allora che si spalancano quelle che dànno sul mondo spirituale; l'intelligenza naviga in un mare di luce, e la volontà si abbandona, nella più assoluta dedizione, all'oggetto del suo amore, per godere tutte le gioie e le dolcezze che si accompagnano all'ebbrezza dello spirito.

Coloro che, senza aver provato l'estasi propriamente detta, hanno conosciuto quei rari momenti nei quali istintivamente si chiude gli occhi e si frena quasi il respiro, per assaporare meglio la felicità sovrumana che dà uno sprazzo vivo di luce piovuto improvvisamente sulla mente, o una vampa pura di affetto che investe improvvisamente il cuore, comprendono senza difficoltà che cosa sia la vita piena dello spirito, che cosa sia il distacco dell'anima dal corpo, il quale spesso — troppo spesso — è più adatto a soffocarla ed opprimerla, che ad aiutarla ed elevarla.

Il rafforzamento di energia, che si verifica nelle nostre facoltà superiori, per una certa emancipazione dell'anima dal corpo, trova pure una conferma nei fenomeni costituenti la psicologia supernormale, i quali vanno sotto il nome di telepatia, ipnotismo e mediani-

smo. La eccezionale potenza della mente in simili fenomeni, come vedremo a suo luogo, si accompagna quasi sempre ad un'eccezionale impotenza fisica (*trance*, malattia mortale, ecc.).

Ma a provare come una certa separazione dal corpo costituisca per l'anima un vero beneficio, un vero accrescimento di perfezione, non occorre appellare ai fatti straordinari e rari; basta osservare quanto si verifica nella nostra vita intellettiva ordinaria e comune (1).

La perfezione ordinaria dell'anima intellettiva è costituita dalla scienza e dalla virtù. Ora queste implicano sempre un certo distacco dell'anima dal corpo e dalle cose corporee, e sono tanto più elevate quanto maggiore è il predetto distacco.

Oggetto della scienza propriamente detta è l'universale, e la mente per conquistarlo deve strapparlo, per così esprimermi, alle cose sensibili in cui è incluso, astraendo dalle note individuanti della materia che lo avviluppano. Perciò secondo gli Aristotelici le scienze vengono distribuite in tre distinte categorie, ordinate secondo il loro grado di astrazione dalla materia (2). Come si è già visto, stanno all'infimo grado le scienze fisiche che fanno soltanto astrazione dalla materia singolare (si occupano in modo generale dei vari corpi e delle varie energie corporee). Vengono poi in un grado più elevato le scienze matematiche, che fanno astrazione anche dalla materia sensibile, ma non da quella intelligibile (si occupano delle quantità). All'ultimo grado stanno le scienze metafisiche, che fanno astrazione da ogni materia, anche intelligibile (l'ente e le proprietà

(1) Vedi Vol. I, c. 3, nn. 3 e 4.
(2) *Sum. Theol.*, I, q. 85, a. 1.

dell'ente, di cui si occupano, sfuggono ad ogni figurazione sensibile, ad ogni misura quantitativa).

Come la scienza così la virtù esige un certo distacco dal corpo. Essa è quasi una lotta continua contro le nostre prave passioni, contro le prepotenze della carne, contro le ingiustificate esigenze della nostra sensibilità.

L'ideale più alto della perfezione è vivere nel corpo come se si fosse fuori del corpo.

Una vita fisica troppo esuberante, un'indulgenza eccessiva verso i bisogni spesso fittizi e artificiali del nostro corpo, non sono favorevoli, nè al progresso nel sapere, nè al progresso nel bene. Parlando dei due vizi più comuni, S. Tommaso fa queste belle osservazioni (1). « Il piacere ci spinge ad applicarci alle cose delle quali godiamo, onde il Filosofo dice che ognuno fa in modo perfetto le cose che gli procurano piacere; mentre, o non fa per nulla quelle che non glielo procurano, o le fa imperfettamente. Ora i vizi carnali della gola e della lussuria riguardano i piaceri del tatto, dei cibi cioè e delle cose veneree, che sono i più intensi fra tutti i piaceri corporali. In conseguenza questi vizi dirigono in sommo grado l'intenzione umana alle cose corporali, e per contraccolpo indeboliscono l'applicazione alle cose spirituali; e più la lussuria che la gola, di quanto l'intensità dei piaceri venerei supera quella dei piaceri della mensa. Dalla lussuria perciò ha origine la cecità della mente, che esclude quasi completamente la conoscenza delle cose spirituali; dalla gola invece l'ottusità, che solo la indebolisce. All'opposto le virtù contrarie, che sono l'astinenza e la castità, rendono

---

(1) *Sum. Theol.*, II, IIae, q. 15, a. 3.

l'uomo sommamente disposto alla perfezione della conoscenza intellettuale ».

E Platone, prima di S. Tommaso, avea detto: « Finchè avremo il nostro corpo e l'anima sarà impantanata nella sua corruzione, non riusciremo mai a possedere l'oggetto de' nostri desiderî, che è la verità. Il corpo ci oppone mille ostacoli, per la necessità che abbiamo di conservarlo e di guarirne le malattie... E peggio ancora, allorchè ci permette di darci all'acquisto della sapienza, interviene improvvisamente in mezzo alle nostre ricerche, c'imbarazza, ci turba e c'impedisce di discernere la verità. Se vogliamo conoscer davvero qualcosa, occorre che abbandoniamo il corpo e che l'anima sola esamini gli oggetti che desidera conoscere... Finchè siamo in questa vita di tanto ci avvicineremo alla verità, di quanto ci allontaneremo dal corpo, rinunziando ad ogni commercio — non assolutamente indispensabile — con esso, non permettendogli mai di riempirci della sua corruzione, e mantenendoci puri dalle sue sozzure, finchè Dio stesso non venga a liberarcene.

Purificare l'anima poi significa separarla dal corpo e abituarla a rinchiudersi e raccogliersi in se stessa, rinunziando, fin dove è possibile, al predetto commercio del corpo, e vivendo libera da questo, come da una catena... I veri filosofi lavorano dunque per la morte, e questa non può sembrare ad essi terribile... Un uomo che si turba e indietreggia al momento della morte, sicuramente non ama la sapienza, ma il corpo; e col corpo le ricchezze e gli onori (1) ».

Se il linguaggio di Platone rassomiglia molto a quel-

---

(1) *Fedone*, XI, 66 e seg.

lo di S. Tommaso, il concetto che lo ispira è ben diverso. Per il filosofo greco l'unione dell'anima col corpo è accidentale e contro natura. Il corpo è un carcere, una catena; e l'anima, tanto più si avvicina al suo stato connaturale e alla sua perfezione, quanto più completamente si libera da questo carcere e spezza questa catena.

Per il filosofo italiano invece l'unione dell'anima col corpo è essenziale. Anima e corpo sono due principî sostanziali destinati a compiersi a vicenda per costituire una sola natura. Nondimeno per ragioni, che egli non indica quale filosofo, ma ha indicato altrove quale teologo, di fatto il corpo spesso com'è ora (1), invece di subire le direttive dell'anima, le si ribella; invece di essere un suo prezioso cooperatore, l'ostacola e la danneggia. «Il corpo corruttibile, si legge nel libro della *Sapienza* (2), aggrava l'anima, e l'abitazione di fango tira indietro alla terra lo spirito che tende all'alto».

Qualche cosa di analogo allo sforzo mentale e morale si riscontra in quello artistico. L'arte vera è sempre pervasa dal desiderio, spesso così penoso, di oltrepassare i puri dati del senso e l'immediata impressione delle cose, per esprimere qualche cosa, che non si chiude nelle parole, nelle linee, nei suoni. E' dunque la potenza dello spirito, che trabocca dal piccolo vaso del corpo e investe, senza riuscire a portarli alle sue al-

---

(1) Se il corpo non portasse le conseguenze di un antico disastro morale, ma fosse un vero cooperatore dell'anima, la separazione non potrebbe più rappresentare un utile, bensì un danno. Cf. MERCIER, *Psicologia*, II, p. 240.

(2) IX, 15.

tezze, i segni sensibili che devono esternarla. Di qui il lamento del poeta (1)

> Era una nota del poema eterno
> quel ch'io sentivo, e picciol verso or'è.

Una *certa* separazione e una *certa* emancipazione dal corpo costituisce dunque per l'anima un vero benefizio, un vero aumento di perfezione. Benefizio e aumento che sarebbe assolutamente inesplicabile, se la separazione totale costituisse la sua rovina e il suo danno irreparabile.

10. Una grave difficoltà.

Contro gli argomenti basati sulla spiritualità o indipendenza dell'anima dal corpo, si oppone una grave difficoltà, che diventa anche più grave, supposte certe teorie di S. Tommaso.

Nessuna cosa — si dice — può sussistere senza l'operazione propria e specifica. Ora l'anima separata dal corpo dovrebbe restare priva dell'operazione intellettiva, che è appunto la sua operazione propria e specifica. L'intelletto umano infatti ha bisogno della cooperazione de' sensi, e non può intender nulla senza l'aiuto delle immagini somministrategli dalla fantasia. Una volta separata dal corpo, l'anima non potrebbe evidentemente fruire più della cooperazione di facoltà legate ad organi corporei. Sarebbe quindi una sostanza intellettiva incapace d'intendere; un vero controsenso. Così il Pomponazzi, e con lui, molti altri negatori della sopravvivenza.

L'obiezione già nota a S. Tommaso, non è di difficile soluzione, quando si ammetta come Platone che la

(1) Carducci, *Canto dell'amore.*

unione fra anima e corpo è accidentale e violenta. In questo caso la vita separata è per l'anima connaturale; e connaturale pure è per essa l'intendere senza la cooperazione de' sensi. La necessità di questa cooperazione è transitoria e relativa; permane cioè finchè dura lo stato violento dell'incarcerazione nel corpo.

Può ancora sciogliersi un po' più facilmente se si dica con non pochi psicologi moderni (scuola di Würzburg) che l'aiuto delle immagini della fantasia, necessario per l'acquisto di nuove idee, non lo è per l'uso di quelle già acquistate. In tale supposizione l'anima separata potrebbe sempre servirsi delle nozioni acquistate, e col loro aiuto, allargare ognor più la sfera delle proprie conoscenze.

Ma che rispondere all'obiezione, quando si ammetta con S. Tommaso, che l'anima si unisce al corpo come la forma alla materia; quando si affermi con lui che l'intelligenza abbisogna della cooperazione delle immagini, non solo per acquistare nuove idee, ma anche per far uso di quelle già acquistate? (1).

Il Bonnet (2), dopo Leibnitz (3), crede rispondere, ricorrendo ad una strana ipotesi, che oggi è stata ripresa, nel suo concetto generale, dagli spiritisti e dai teosofi. L'anima, secondo il Bonnet, oltre il corpo grossolano e terrestre che noi vediamo, possiede un corpo più sottile. Il primo soltanto cade sotto i colpi della morte. L'altro, che non può venire distrutto dalle cause seconde, l'accompagna nella nuova vita, e coopera con essa a tutte le sue operazioni.

---

(1) *Sum. Theol.*, I, q. 84, a. 7.
(2) *La palingénésie philosophique*, Genève, 1769.
(3) *Nouveaux essais*, l. II, c. 1.

« Il corpo — ha scritto recentemente O. Lodge — è parte della costituzione dell'uomo; siamo in realtà anima e corpo insieme. E così penso saremo sempre; quantunque i nostri corpi non abbisognino sempre di esser composti di particelle terrene » (1).

Quand'anche l'ipotesi non presentasse degli elementi poco conciliabili con le dottrine da noi accettate intorno alla natura dell'anima e della sua unione col corpo, è destituita di qualunque serio fondamento, meramente gratuita; e questo basta per rifiutarci di prenderla come base di una soluzione filosofica.

Ecco invece cosa possiamo rispondere, secondo il pensiero di S. Tommaso (2).

Nell'anima separata dal corpo non rimangono certamente le funzioni della vita vegetativa e sensitiva, che presuppongono degli organi corporei. Devono dunque rimanervi le operazioni della vita razionale, perocchè « nessuna sostanza può restare oziosa ». Anzi quello che essa perde della vita vegetativo-sensitiva va, in qualche modo, a benefizio della vita intellettiva. « Non più sviata dal peso del corpo, l'intelligenza diviene più libera nelle esplicazioni della sua attività » (3).

Per capire come questo si accordi con la sua dipendenza dalla immaginativa, occorre distinguere nella intellezione l'elemento essenziale o assolutamente necessario, e gli elementi accidentali, che hanno una necessità puramente relativa, dipendente cioè dalle speciali condizioni della vita terrena.

---

(1) Raymond, Lib. III, cap. VI.
(2) *De Anima*, a. XV; *Sum. Theol.*, I, q. 89.
(3) *Sum. Theol.*, I, q. 89, a. 2, ad 3um.

Elemento essenziale della intellezione è raggiungere ciò che è attualmente intelligibile, e quindi oggetti attualmente trascendenti la materia (1). Ogni conoscenza avviene per l'unione del potere conoscitivo con l'oggetto conosciuto, ed esige una rigorosa proporzione tra l'uno e l'altro. E poichè l'intelligenza è una facoltà immateriale, non può unirsi che ad oggetti attualmente immateriali. Il modo poi con cui l'intelligenza raggiunge gli oggetti attualmente intelligibili e immateriali, costituisce l'elemento accidentale e secondario dell'intellezione; l'elemento che cambia a seconda delle condizioni nelle quali l'anima intellettiva viene a trovarsi. Il modo di conoscere è sempre proporzionato al modo di esistere. Finchè l'anima è unita al corpo, l'intelligenza umana ha quale oggetto proporzionato l'intelligibile esistente nelle cose sensibili, e non può raggiungerlo che per mezzo della cooperazione de' sensi (2). Questo è il suo modo d'intendere connaturale; ma non è l'unico. Non tutto ciò che non è connaturale, può dirsi contrario alla natura, contradittorio e assurdo. Il grave tende di natura sua al basso e non all'alto; non implica però nessuna contradizione che si muova verso l'alto, spintovi da una forza la quale supplisca alla di lui impotenza naturale. Il vivere dunque come l'operare separatamente dal corpo, se non è connaturale all'anima, non è tuttavia neppure contrario alla sua natura e impossibile.

Illustriamo la cosa con un esempio tratto dalla biologia. Condizione essenziale alla conservazione dell'organismo umano è che esso si nutrisca per mezzo del sangue. Il modo invece per cui il sangue arriva all'or-

(1) *De Anima*, a. XV, ad 10um.
(2) *Sum Theol.*, I, q. 85, a. 1.

ganismo e lo nutrisce, rappresenta l'elemento accidentale e secondario, che può cambiare, e cambia di fatto, a seconda dello stato in cui l'organismo viene a trovarsi. Nella vita intrauterina esso riceve il prezioso alimento nutritivo direttamente dalla madre. Nella vita estrauterina invece, se lo deve procurare da sè, per mezzo dell'alimentazione e della respirazione. Perchè nel primo periodo della sua storia l'organismo umano ha bisogno del sangue della madre, e non può vivere separato da essa, si ha forse il diritto di affermare, che ne avrà sempre bisogno e non potrà mai conseguire una vita separata e propria? No certamente. In simil guisa, perchè l'anima ora è unita al corpo ed ha bisogno della sua cooperazione, non si ha il diritto di affermare che una esistenza od una operazione separata dal corpo è impossibile e inconcepibile (1).

Nell'obiezione del Pomponazzi e degli altri negatori della sopravvivenza « si cade — osserva giustamente il Galluppi — nel sofisma detto nelle scuole *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*. Essa suona così: l'anima unita al corpo, non può avere percezioni, che per mezzo del corpo; l'anima dunque in se stessa considerata e nella sua natura non può avere percezioni che per mezzo del corpo. Ognuno vede che si conclude assolutamente ciò che è vero condizionatamente, ed in certe circostanze.

Supponiamo un uomo racchiuso in una casa che domina una campagna: costui non potrà veder questa campagna, se le finestre della stanza in cui è racchiuso non saranno aperte; da ciò si può forse concludere, che quest'uomo fuori della casa non potrà veder la campa-

(1) A. Conti, *L'armonia delle cose*, c. 46, n. 11.

gna, perchè è privo delle finestre aperte? Si potrebbe tollerare un siffatto vizioso ragionare? Eppure così ragionano i nemici dell'immortalità dell'anima umana » (1).

Ma in qual maniera l'anima separata eserciterà la propria attività?

Potrà avanti tutto servirsi delle conoscenze già acquistate in terra, meglio penetrandole, sviluppandole, e servendosene per avanzare maggiormente nella via della verità. Potrà con più perfezione conoscere se stessa, la sua natura, le sue potenze, le sue operazioni, e, per mezzo di sè stessa, tutto il mondo spirituale. Potrà con maggiore facilità entrare in intimi rapporti con tutte le altre sostanze spirituali, e da questi rapporti trarre nuovi mezzi per accrescere il patrimonio delle sue conoscenze. Potrà infine da Dio stesso, sorgente di ogni verità, ricevere nuovi torrenti di luce, atti ad irrobustirla e ad allargarne senza limiti i meravigliosi orizzonti (2).

Per chi ammette l'esistenza di un Dio onnipotente e provvido, il dubbio che l'anima separata debba vedere arrestata la sua evoluzione spirituale, non può neppure spuntare nella mente. Dio, che, come vedremo in seguito, ha messo nell'anima nostra la fame del vero e del bene, non potrà non saziarla, e saprà trovare i mezzi per contentare tanto la intelligenza quanto la volontà, che le ubbidisce e la segue. E queste due facoltà superiori, le quali sole seguono l'anima nel suo distacco dal corpo, non che venir paralizzate o minorate, raggiungeranno una forza e un'altezza mai raggiunte sulla terra.

---

(1) *Lezioni di logica e metafisica*, Lez. 67.
(2) *Sum. Theol.*, q. 89.

Molto bene perciò il divino poeta canta (1):

E quando Lachesis non ha più lino,
Solvesi dalla carne, ed in virtute
Ne porta seco e l'umano e il divino:
L'altre potenze tutte quante mute;
Memoria, intelligenza e volontade,
In atto molto più che prima acute.

11. A proposito di un'osservazione di E. Kant.

M. Mendelssohn, nella sua opera intorno all'immortalità dell'anima (2), faceva osservare che il nostro spirito, a motivo della sua semplicità, non solamente non può perire per decomposizione o dissociazione, ma neppure per estinzione successiva. Un essere semplice, diceva, mancando di parti, e quindi di molteplicità, non può diminuire gradatamente, e, perdendo sempre qualche cosa del suo essere, ricadere nel nulla.

E. Kant, criticandolo, osservava: « Se anche accordiamo all'anima questa natura semplice, onde non contenga una molteplicità di elementi gli uni fuori degli altri, e quindi una quantità estensiva, tuttavia non le si può negare, come a nessun altro esistente, una quantità intensiva, cioè un grado di realtà rispetto a tutte le sue facoltà, anzi, in generale, a tutto ciò che ne costituisce l'esistenza, grado che può diminuire per infiniti gradi sempre più piccoli, e così la presunta sostanza... benchè non per decomposizione, pure per graduale diminuzione (*remissio*) delle sue forze (quindi per illanguidimento (*elanguescenz*), se mi è lecito servirmi di

---

(1) *Purg.*, XXV, 79 e seg.

(2) *Phädon oder Ueber die Unsterblichkeit der Seele.* — Berlin, 1766

questa espressione) può essere annullata. Anche la coscienza infatti, ha sempre un grado, che può scemare, e però anche la facoltà d'esser coscienti di sè e tutte le altre facoltà » (1).

Secondo E. Kant dunque l'anima può estinguersi completamente per illanguidimento successivo, giacchè, anche supponendola semplice, le si nega ogni quantità estensiva, non già quella intensiva o di grado.

Il filosofo di Königsberg in questa sua critica mostra di non avere un'idea esatta dell'anima e della sua semplicità.

L'essenza dell'anima, come del resto ogni essenza, implica soltanto ciò che è indispensabile a costituirla e non ammette più e meno. Non può in se stessa, nè perdere, nè acquistare alcunchè, senza cessare di essere quello che è, alla stessa guisa che un numero non può, nè acquistare, nè perdere una sola unità, senza diventare un altro.

Le potenze dell'anima pure che, sebbene non costituiscano l'essenza, la seguono necessariamente, non importano in se stesse maggiore o minore intensità. Questa si ha esclusivamente nell'esercizio dell'attività delle potenze, e riguarda propriamente gli atti e gli abiti di quest'ultime. Non è l'intelletto che diventa più o meno intelletto, non è la volontà che diventa più o meno volontà; è soltanto l'intellezione che diviene più o meno viva, o la volizione che diviene più o meno forte; è soltanto l'abito della scienza o della virtù, che si rafforza o s'indebolisce.

---

(1) *Critica della ragion pura*, tr. it. Gentile-Radice, p. 327.

La perfezione dell'anima è indubbiamente suscettibile di aumento e di diminuzione, ma unicamente nei suoi elementi accidentali. Per rapporto agli elementi essenziali, che noi distinguiamo nella sua natura semplice, e che sono fusi nella sua inscindibile unità, essa resta immutabile. Non è quindi ammissibile che l'anima perdendo piano piano i varî gradi della sua realtà, finisca nel nulla. Ciò che non tocca la sua intima natura, può languire e scemare; ma non quello che questa natura costituisce o necessariamente accompagna. Che se le malattie del corpo, indebolendo e distruggendo gli organi de' sensi, indeboliscono o distruggono le funzioni sensitive, non hanno che un'influenza, molto indiretta su quelle dell'intelletto e della volontà. Queste facoltà superiori, essendo intrinsecamente indipendenti dall'organismo, possono venire dalle malattie di questo, ostacolate nell'esercizio della propria attività; ma non possono, nè subire alcun intrinseco indebolimento (1), nè essere completamente paralizzate. Anche separate dal corpo, come si è visto nel rispondere all'obiezione precedente, sono sempre in grado di esplicare, sia pure in un modo differente, il proprio potere. Le malattie, per ordinario chiamate mentali, sono unicamente malattie delle facoltà sensitive che cooperano con l'intelletto e la volontà. Non vi è nessun morbo fisico che possa intaccare l'anima nelle sue facoltà specifiche, indebolirla, e, più o meno celermente, condurla alla morte, come fanno col corpo le malattie fisiche che così spesso lo tormentano. Tutti i mali fisici dell'uomo possono avere un'azione contraria alle manifestazioni dell'attività

(1) Vedi n. 7.

dell'anima, o alla sua permanenza nel corpo; ma non possono averne alcuna contro il suo stesso essere.

I mali proprî dell'anima, secondochè aveva già notato Platone (1), sono l' ignoranza, l' ingiustizia, l' intemperanza, la viltà, ecc. E questi mali, se ne oscurano la bellezza e ne intralciano la benefica operosità, non hanno però — come sappiamo per esperienza — il potere di alterarla intimamente nei suoi elementi essenziali e di prepararne la morte (2).

Quando si legge in scrittori cristiani, che il peccato uccide l'anima, l'espressione non deve essere presa alla lettera e nel suo senso materiale. Non si tratta della morte naturale e fisica, bensì della morte alla grazia e all'amicizia di Dio.

« Il peccato — dice S. Tommaso — toglie del tutto la grazia, ma non toglie nulla di quanto spetta all'essenza dell'anima; sebbene rimuova una parte della sua inclinazione e disposizione alla grazia. E solamente sotto questo rispetto, in quanto cioè introduce una disposizione contraria alla nostra capacità alla grazia, si può dire che il peccato sottrae qualcosa alla perfezione della natura. Mai tuttavia questa perfezione viene completamente tolta, perocchè, sotto le disposizioni contrarie, rimane sempre la potenza naturale, per quanto più e più lontana dall'atto » (3).

12. Lo spirito non muore.

Da quanto abbiamo detto fin qui risulta chiaramente che nessuno dei modi, per i quali le cose corruttibili so-

(1) *Repub.*, X, 608.
(2) S. Agostino, *De immortalitate animae*, XI.
(3) *De Anima*, n. XIV, ad 17.

no soggette al regno della morte, conviene alla nostra anima.

Non può cessare di esistere come i fenomeni, poichè essa non è, nè un fenomeno, nè una catena di fenomeni, bensì una vera e propria sostanza.

Non può cessare di esistere come le cose composte e divisibili che periscono per la dissociazione delle loro parti, sia che questa dissociazione avvenga per l'influenza di elementi contrari interni, sia che avvenga per l'azione di elementi contrari esterni. L'anima, quale sostanza semplice, non è soggetta a decomposizione di parti, e non ha, nè in sè, nè fuori di sè, forze contrarie capaci di colpirne direttamente l'essere.

Non può venir trascinata alla morte neppure dal corpo, e cessar così di esistere indirettamente. Quale sostanza spirituale, trascende il corpo, e come opera per se stessa indipendentemente da questo, così per se stessa indipendentemente da questo esiste. La dipendenza che ha dall'organismo, da essa vivificato, è puramente estrinseca, indiretta; e se è sufficiente ad intralciarne ed ostacolarne l'attività, non basta affatto ad impedirle di continuare a vivere ed operare anche dopo la separazione dall'organismo.

E l'anima non solamente, a motivo della sua spiritualità, non può perdere tutto il suo essere per l'azione del corpo, ma neppure può averlo indebolito. Le sue facoltà superiori e specifiche non sono soggette, nè ad indebolimento, nè a malattia. Che se ci serviamo a loro riguardo di questi termini, è solo impropriamente, in quanto si attribuisce ad esse quello che invece conviene alle facoltà sensitive della memoria e della fantasia, di cui si servono nelle loro operazioni.

Non è quindi il caso di supporre con E. Kant, che l'anima possa perire per un successivo e continuo illanguidimento dei suoi vari gradi di realtà. L'illanguidimento non può colpire, nè l'essenza dell'anima, nè le potenze che seguono necessariamente l'essenza, bensì unicamente l'esplicazione della sua attività; non la sua perfezione essenziale, bensì unicamente quella accidentale.

Che l'anima non segua, alla morte, le sorti del corpo, viene confermato dal fatto notissimo che spesso una certa separazione dal corpo, invece di rappresentare per l'anima un danno, costituisce un vero benefizio. Anche restando nell'ordine puramente naturale e nella sfera dell'attività normale, è certo che, tanto le vittorie della virtù, quanto le conquiste della scienza, implicano una qualche separazione dell' anima dal corpo. Non si capisce perciò come una separazione totale debba segnare la rovina totale dell'anima e l'arresto completo e definitivo della vita dell'intelligenza e del volere.

Il corpo è un cooperatore necessario dell'anima, finchè questa le resta unita, ma non è però un cooperatore assolutamente indispensabile. L'anima, anche separata dal corpo, avrà quanto occorre per conoscere ed amare. Le facoltà superiori non essendo potenze organiche, resteranno in essa nella loro attualità. Nè le mancheranno gli oggetti capaci di tenerne desta l'attività. Ella stessa, con tutto il patrimonio di conoscenze e di affetti già acquistati, le altre sostanze spirituali e Dio, con tutto il tesoro di conoscenze e di affetti che potrà attingervi, rappresenteranno altrettante ricche fonti che alimenteranno, con perpetua freschezza, la sua vita spirituale.

Se l'anima umana non ha in se stessa nulla che la conduca a perire col corpo, ed ha anzi quanto occorre per sopravvivergli, possiamo affermare senz'altro, che, tenuto conto della sua natura, essa è incorruttibile e non può subire il dominio della morte.

Guardiamo dunque senza timore innanzi a noi. La nostra via se ha degli ostacoli, non ha termini. La parte migliore di noi non discende, ma sale continuamente; non cammina verso le tenebre, ma s'inoltra nella pienezza luminosa di un giorno senza sera.

Allorchè il corpo cadrà per sempre sotto i ripetuti colpi di forze nemiche, l'anima che lo ha per qualche tempo vivificato e fatto partecipe dei frutti della sua grandezza e della sua forza, intonerà il canto della vittoria, l'inno della liberazione. Non sfiorata che di lontano dall'ala della morte, nascerà ad una nuova vita, alla vera vita dello spirito che non muore.

CAPITOLO VII.

La sopravvivenza e i bisogni superiori dell'anima

« Nec temere et fortuito sati et creati sumus, sed profecto fuit quaedam vis, quae generi consuleret humano: nec id gigneret aut aleret, quod quum exantlavisset omnes labores, tum incideret in mortis malum sempiternum; portum potius paratum nobis et perfugium putemus.

CICERONE, *Tuscul.* I, 47.

BIBLIOGRAFIA

M. T. CICERONE, *De Senectute*, XXIII.

S. TOMMASO, *Sum. Theol.*, I, q. 75, a. 6; *De Anima*, XIV; *c. gent.* II, 55, 79; III, 48.

S. BONAVENTURA, *Sent.* lib. II, dist. XIV

P. GALLUPPI, *Lezioni di filosofia*, LXVI.

C. PIAT, *La destinèe humaine*. — Paris, Alcan.

A. FRANCHI, *Ultima critica*, Vol. III.

M. GUYAU, *Esquisse d'une morale sans obbligation, ni sanction*. — Paris, Alcan.

A. GRAF, *Immortalità*. — Torino, Bocca.

A. ZACCHI, *Il problema del Dolore*. — Roma, 1920.

1. L'ordine teleologico nell'universo.

Abbiamo fin qui considerato l'anima umana nei suoi elementi costitutivi, nella sua intima essenza; e non vi abbiamo scorto nessuna parentela con le cose corruttibili. Ne abbiamo scrutato le più riposte fibre, e non vi abbiamo trovato nessun genere di dissoluzione e di morte. Essa ci è apparsa come un principio di vita, che non può perire, nè direttamente, nè indirettamente; come una luce, che, una volta accesa, più non si spenge.

Dallo studio della sua essenza passiamo ora a quello de' suoi bisogni e delle sue tendenze. Vediamo, se per caso, anche dà questo lato, non esiga di trionfare della morte, e di sopravvivere alla inevitabile rovina del corpo.

Tutte le prove della sopravvivenza, che si possono formolare su questa nuova base, partono da un presupposto comune, che è indispensabile chiaramente illustrare e solidamente stabilire. Questo presupposto è la razionalità della natura, che ha la sua espressione nell'ordine teleologico o finalistico dell'universo.

Ovunque — nelle singole cose come nel loro insieme — risplende la luce di un meraviglioso disegno, in cui tutto è disposto nel miglior modo possibile per la realizzazione di un bene e di un utile determinato. Ogni cosa ha un fine da conseguire, e i mezzi occorrenti per conseguirlo. Ognuna occupa un posto speciale nella scala degli esseri, e svolge la propria attività subordinatamente alle esigenze del tutto di cui fa parte, concorrendo così a quell'armonia universale, che ci entusiasma e ci rapisce.

Per coloro i quali ammettono l'esistenza di un Dio creatore, l'ordine teleologico del mondo si comprende facilmente. Dio sapientissimo, chiamando all'esistenza le cose, non poteva non prefiggersi uno scopo; non poteva non indirizzare le cose medesime allo scopo prefissosi; non poteva non dare ad esse i mezzi più adatti per raggiungerlo.

Se il mondo è opera di Dio, bisogna che sia degno di lui, e che porti impresso l'indelebile sigillo della sua infinita sapienza, bontà ed onnipotenza.

Anche a coloro però che non s'inchinano a Dio, è impossibile mettere in dubbio l'ordine teleologico dell'universo. Esso s'impone ad ogni intelligenza come un innegabile dato di fatto (1).

Secondo la bella frase biblica, tutto nell'universo è disposto in numero, peso e misura.

Gl'individui sono subordinati alle specie, le specie inferiori alle superiori, le singole parti al tutto. Nulla di vano e d'inutile; nulla che sia fuori di posto.

Senza l'ordine che risplende nell'universo, senza le leggi che lo proteggono, diventerebbe impossibile tanto la scienza quanto l'arte. Come potrebbe infatti l'uomo formulare delle leggi scientifiche, se queste non fossero l'espressione della realtà? Dove potrebbe attingere le sue armonie e copiare le sue bellezze, se la natura fosse un ammasso caotico di suoni e di voci, di linee e di colori?

Possiamo dunque dire con tutta verità che ogni nuovo trionfo della scienza e dell'arte è in qualche modo una nuova conferma dell'ordine cosmico. E poichè l'ordine è sempre figlio dell'intelligenza, tutto ciò

(1) S. Tom., *C. Gent.*, III, 48.

che serve a mettere in mostra l'ordine dell'universo, serve pure a farne risaltare la razionalità. Se è figlio dell'intelligenza l'ordine espresso nelle formule scientifiche, che chiamiamo leggi, perchè non dovrebbe esserlo l'ordine incarnato nelle cose? Se è figlia dell'intelligenza l'opera d'arte che copia la natura, perchè non dovrebbe esserlo la natura stessa che le serve di modello?

Coloro che si rifiutano di riconoscere quest'ordine e questa razionalità, non hanno mai alzato gli occhi al cielo stellato e capito il linguaggio di quelle migliaia e migliaia di mondi, che in tutte le direzioni si muovono a traverso le immensità celesti, con una esattezza e precisione stupefacente. Non li hanno neppure mai abbassati sul più piccolo fiore, sul più fragile insetto della terra, e capito il linguaggio del loro meraviglioso organismo e delle loro più meravigliose funzioni. Che se hanno studiato la natura, si sono sempre perduti, a motivo di una ricerca unilaterale e di una visione incompleta, nella polvere de' fatti, incapaci di costruire con essi una vera sintesi e di formarsi una concezione esatta dell'universo.

Impossibilitati ad afferrare l'ordine vero delle cose, hanno proiettato nella pienezza e nell'armonia del reale, le lacune del loro sapere, le dissonanze della loro intelligenza, chiamando disordine ciò che non capiscono, imperfezione ciò che non intendono.

Non vi è nulla nell'universo che ce lo faccia ritenere abbandonato a se stesso, in balìa del caso, sotto il dominio esclusivo di cieche forze meccaniche. Tutto invece c'induce a crederlo investito dalla luce della razionalità, guidato da una forza intelligente ad una meta determinata, verso fini previsti e voluti.

2. L'ordine teleologico nel mondo dei viventi.

Quantunque in tutte le cose si trovi l'impronta di una intelligenza ordinatrice, in nessuna classe di esseri è così chiara e profonda come in quella dei viventi (1).

I progressi delle scienze biologiche hanno messo sempre più in evidenza la legge di finalità.

Ogni organo implica una funzione corrispondente; e quando questa viene a cessare, anche l'organo finisce per atrofizzarsi e sparire. Se l'organo è perfetto e sano, esso ha attualmente la funzione propria; se atrofizzato o guasto, non l'ha attualmente, ma l'ebbe; se in via di formazione, non l'ha attualmente, ma l'avrà.

E come ogni organo implica una determinata funzione, così ogni funzione implica un oggetto, e un oggetto proporzionato. Se l'occhio suppone il vedere, e l'orecchio l'udire, il vedere a sua volta suppone i colori, e l'udire i suoni.

Tutti gli organismi sono in armonia coll'ambiente nel quale vivono, e gli si conformano perfettamente; di guisa che ogni modificazione introdotta in quest'ultimo provoca una corrispondente modificazione anche in essi. Così gli animali che vivono nella luce diurna hanno gli occhi costruiti in un modo del tutto diverso da quelli che si muovono abitualmente nella notte. E gli animali poi che si trovano nelle tenebre perpetue, quali sono i pesci viventi nelle grandi profondità marine, o hanno occhi rudimentali che possono ritenersi come prolungamenti del tatto, o sono provvisti di una

(1) C. Piat, *La destinée de l'homme*, Liv. III, n. 3.

specie di fanali elettrici, che servono a guidarli a traverso le loro oscure dimore.

A tutti i viventi senza eccezione, è assegnata una missione da compiere nell'economia universale della vita; tutti hanno una mèta da raggiungere, un fine da realizzare. E tutti pure posseggono i mezzi indispensabili per compiere la loro missione, per raggiungere la loro mèta e realizzare il loro fine.

Senza dubbio, perchè siano in grado di esplicare le proprie energie in ordine ai rispettivi fini, occorre che si verifichino certe condizioni le quali possono, per la influenza di cause speciali, non verificarsi; e quindi non è escluso che in via eccezionale il raggiungimento de' fini naturali, a certi determinati individui sia attraversato, o anche completamente impedito. Così non si esclude che in casi particolari un organo venga privato della sua funzione, o che la funzione non raggiunga il suo oggetto ; non si esclude che un determinato organismo venga a trovarsi in un ambiente al quale non può adattarsi e che perisca prima del suo pieno sviluppo.

Si esclude invece assolutamente che vi siano organi privi, per se stessi, di qualunque funzione; funzioni inette, per se stesse, a raggiungere il loro oggetto; specie viventi inadattabili all'ambiente in cui natura le ha collocate e incapaci di raggiungere il fine a cui natura le ha ordinate.

Si esclude che vi siano tendenze fondamentali condannate a non toccare mai il termine; bisogni naturali, che non saranno mai soddisfatti, viventi privi dei mezzi indispensabili all'esplicazione delle loro attitudini più essenziali.

Nel mondo della vita nulla è vano ed inutile.

La legge di finalità, che vuole ogni cosa destinata

ad uno scopo realizzabile con mezzi adeguati, vi regna sovrana. E' questa legge che, insieme a quella di causalità, serve di guida infallibile alle ricerche dello studioso, e gli permette di penetrare sempre più i segreti della natura. Come, senza incertezze, appena egli ha osservato un fenomeno, ne ricerca la causa, così, senza incertezze, appena ha scoperto un organo, ne ricerca la funzione, l'oggetto, le condizioni di esercizio. Se Harvey avesse dubitato della finalità delle valvole delle vene, non avrebbe mai scoperto la legge della circolazione del sangue!

Ma è inutile insistere maggiormente. L'ordine, e fuindi la razionalità del mondo vivente, è il fatto che più ci colpisce. Basta osservare la delicatezza e finezza degli organi vegetali e animali; basta esaminare il complicato meccanismo delle loro funzioni, per riconoscervi l'influsso di una mente ordinatrice. Chi conosce la maniera veramente meravigliosa con cui si compie la nutrizione e la riproduzione; chi conosce la sorprendente varietà e infallibilità degli istinti animali, non può fare a meno di ripetere la frase di Anassagora, che già aveva colpito Socrate, Platone ed Aristotele: Νοῦς πάντα διεκόσμησε; *l'intelligenza ha tutto ordinato* ».

3. L'ordine teleologico nell'uomo e la vita futura.

La razionalità che trionfa in tutto l'universo, e particolarmente nel mondo de' viventi, non può non trionfare anche nel mondo umano, che è l'ornamento più bello dell'universo, la parte più nobile del regno della vita. L'ordine teleologico, che ci apparisce così mani-

festo nelle funzioni della vita inferiore ed organica non può non esistere anche in quelle della vita superiore e razionale. Non v'è motivo per supporre un'eccezione. Anzi, siccome riscontriamo che l'ordine teleologico è tanto più perfetto quanto più saliamo nella scala degli esseri cosmici, l'uomo che di questa scala occupa la sommità, non solo deve possederlo, ma deve possederlo in un grado più alto di tutte le altre cose. L'importanza della legge di finalità verrebbe quasi completamente a cessare, se non fosse applicabile alla creatura più perfetta; e non potremmo più esaltare la razionalità dell'universo, se questa mancasse proprio in noi, dove avrebbe dovuto maggiormente affermarsi.

Che se al posto dell'impersonale natura, si ponga col teismo, il Dio personale, la necessità dell'ordine teleologico nell'uomo apparirà anche più chiaramente. Un Dio il quale, sia per impotenza, sia per insipienza o malizia, non avesse portato a compimento l'opera sua, e avesse rifiutato all'uomo quello che ha concesso a tanti esseri meno nobili di lui, non sarebbe più onnipotente, sapientissimo, sommamente buono; non sarebbe più Dio. Per il teista coerente l'uomo, non solo non si sottrae al governo di Dio, ma, a motivo della nobiltà della sua natura, è anzi oggetto di cure ed attenzioni speciali.

Non è dunque ammissibile che nella nostra vita superiore vi siano intrinseche contradizioni, deficienze irrimediabili, lacune incolmabili. Non è ammissibile che in questa vita superiore vi siano funzioni sterili, tendenze illusorie; e che mentre ci è permesso di contentare la fame e la sete del corpo, ci sia vietato di contentare la fame e la sete dello spirito.

Non è ammissibile che al nostro organismo psichico

razionale — chiamiamolo così — sia stato assegnato un ambiente inadatto, un ambiente che non gli permetta di vivere e svilupparsi completamente. Non è ammissibile che, mentre con tutti la natura è stata generosa, provvida e sapiente, con noi soli, e nella parte nostra più nobile, sia stata avara, insipiente e crudele, ingannandoci con falsi miraggi, spingendoci verso mète irraggiungibili, facendoci mancare i mezzi indispensabili alla soddisfazione di quei bisogni ch'essa medesima ci ha dato e di quei desiderî, ch'essa medesima ha acceso (1).

Se quindi ci troveremo nella impossibilità di compiere sulla terra tutta la nostra evoluzione spirituale, dovremo ritenere che questa evoluzione si compirà altrove, che altrove le nostre facoltà superiori raggiungeranno la pienezza del loro sviluppo. Se tutte le più ardenti aspirazioni e i più impellenti bisogni della natura razionale non potranno venir soddisfatti quaggiù, potremo logicamente conchiudere che dovranno essere soddisfatti in un ambiente più ampio, più proporzionato e favorevole. Se tante fatiche e tanti sacrifizi saranno perduti per la patria terrena, potremo dire che non lo saranno per una patria migliore. Se la breve vita del tempo, in una parola, risulterà monca ed incompiuta, avremo il diritto di ritenere che dovrà proseguire al di là della morte, integrarsi e compiersi nell'eternità.

La legge di finalità, la quale come governa tutti i viventi, governa anche l'uomo, ci autorizza pienamente a trarre simile conclusione.

Se vogliamo salvare la razionalità dell'universo, o nel linguaggio teistico, la sapienza di Dio, dobbiamo cancellare le deficienze, le lacune e i controsensi della

vita presente con la perfezione e pienezza di una vita futura.

Ma siamo davvero in grado di provare che esistono in noi bisogni e desiderî naturali, i quali non trovano il loro compimento sulla terra? Siamo davvero in grado di provare che, senza una vita futura, vi sarebbero in noi energie vane, sforzi inutili, sacrifizî sterili? Siamo davvero in grado di provare che la vita attuale, considerata esclusivamente in se stessa, sarebbe un'opera incompleta, inintelligibile, assurda, la quale giustificherebbe tutti i lamenti e le critiche de' pessimisti? Lo vedremo nelle pagine seguenti.

4. Il desiderio della perpetuità della vita.

Il primo desiderio naturale col quale l'anima umana dice chiaramente la parola della speranza nella sua sopravvivenza, e s'infutura nell'eternità, è quello dell'esistenza senza limiti, della vita senza termine (1).

Appena consapevoli della nostra esistenza, desideriamo istintivamente di conservarla, e di conservarla per sempre. L'idea della fine ci ripugna. Non possiamo neppure fermarci sul pensiero della cessazione della vita, senza provarne terrore. Il desiderio dell'annientamento è un desiderio contro natura; un'aberrazione che contrasta con tutto il nostro essere. La volontà di vivere è uno de' più profondi e invincibili istinti della nostra anima. E questa volontà di vivere, si noti bene, non ha per oggetto unicamente la vita del corpo, la

(1) S. Tom., *Sum. Theol.*, I, q. 75, a. 6; *De Anima*, XIV; *C. Gent*, II, 55, 79.

vita terrena. Essa ha per oggetto la vita in sè stessa, indipendentemente dalle sue forme.

Infatti non è propria unicamente di coloro, che limitano l'orizzonte de' loro desiderî ai beni della terra e vivono materializzati dai piaceri e dagli affari; è propria, in una forma più alta, anche di quelli che, pienamente consapevoli della meschinità della esistenza terrena, rinunziano, per un eroico sforzo di volontà, agli onori, alle ricchezze, ai piaceri de' sensi, per vivere nel corpo come fuori del corpo, e traversare la terra come estranei e pellegrini.

Non la possediamo soltanto quando — secondochè afferma il Guyau (1) — il fantasma della morte è troppo lontano, per preoccuparci; quando nella pienezza della gioventù, della salute e della forza, siamo completamente conquistati e assorbiti dalle gioie e dalle soddisfazioni, che la vita corporea e terrena ci offre senza riserve e senza restrizioni. No, la possediamo — e più viva, più intensa anzi — anche quando gli anni, le malattie fisiche e le sofferenze morali ci avvertono che camminiamo fatalmente, irresistibilmente verso la fine del breve viaggio (2).

---

(1) *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Alcan, p. 25.

(2) Parliamo di ciò che accade comunemente, e non escludiamo che in certi momenti — in coloro specialmente che sono minati da malattie croniche a lunghi periodi e insidiati dallo scetticismo, com'è il caso illustrato tanto eloquentemente dall'infelice Guyau (l. c., p. 25 e seg.) — il pensiero possa correre istintivamente alla morte totale. Quando il malato rassomiglia « ad un albero che vedesse strappare le sue stesse radici, o ad una montagna che assistesse al proprio crollo; quando la volontà dopo inutili

Che più? Al cospetto stesso della morte, quando, nella piena consapevolezza della fine imminente, il desiderio della vita del corpo non ha più senso, la volontà di vivere, invece d'illanguidire e spengersi, si riaccende anzi e si rinvigorisce in un modo sorprendente.

I sacerdoti che, per ragione del loro ministero, hanno assistito spesso all'ultima scena del dramma della esistenza, sanno quanto la fede nel di là diventi allora viva nei credenti, e come, sereni e tranquilli, parlino il linguaggio della speranza, quando tutto apparentemente indurrebbe a parlare quello della disperazione; come inneggino alla vita, quando tutto apparentemente indurrebbe a maledire il trionfo della morte. Essi sanno come anche coloro i quali sembravano aver rinunziato alla credenza nel di là, trovino in essa, al punto estremo, la luce che rischiara le tenebre, la forza che fa dire addio, senza ribellione, ai beni e ai piaceri della terra.

Pare proprio che, come si esprime il poeta Sully Prudhomme, un nuovo mondo si apra agli occhi che stanno per chiudersi definitivamente.

> Ouverts à quelque immense aurore
> Les yeux qu'on ferme voient encore (1).

---

sforzi per rialzarsi, ricade con tutto il suo peso sotto l'organismo come un cavallo sotto il suo carico; quando l'intelligenza si oscura e sente avvicinarsi il crepuscolo, avvicinarsi la sera »; in sì dolorose circostanze la fede può vacillare... Ma queste eccezioni non bastano a far dubitare del fatto universale del desiderio dell'immortalità. E perciò lo stesso Guyau conchiude: « Malgrado tutte le obiezioni de' filosofi, l'uomo aspirerà sempre, se non all'eternità, almeno ad una durata indefinita. »

(1) *Stances.*

Anche coloro però i quali ignorano i conforti della fede nella perpetuità della vita, affermano inconsciamente la invincibile volontà di vivere. Non sanno rassegnarsi a morir tutti, a sparire per sempre, senza lasciar traccia di se, e giurano fedeltà eterna, amore perpetuo ai loro cari, dai quali devono per sempre separarsi; parlano della loro perpetuità nella famiglia e nella razza; si compiacciono della loro sopravvivenza nella gratitudine e riconoscenza degli amici, nella memoria de' posteri (1). « Anch'essi, giunti al termine della vita — secondo che osserva giustamente A. Graf — dispongono delle cose proprie, provvedono a interessi altrui, e lo fanno come se di ciò che sarà dopo la morte loro dovessero esser consapevoli; come se ne dovesse importar loro; come se delle conseguenze dei loro atti dovessero ancora allietarsi o dolersi e in qualche modo rispondere (2) ».

Della invincibile volontà di vita non fa fede soltanto il modo con cui gli uomini si comportano dinanzi all'inevitabilità della morte, ma ancor quello che tengono dinanzi alla morte affrontata volontariamente, sia che venga affrontata per un atto di coraggio e in ossequio al dovere, o semplicemente per un atto di viltà, cedendo al peso dei dolori della vita.

La fermezza, la serenità, e perfino l'entusiasmo, con cui spesso gli uomini s'immolano sull'altare dell'ideale, per la religione, per la patria, per la famiglia,

---

(1) « Non farebbero tanto per appartenere alla memoria della posterità, se non prevedessero che la posterità pure apparterrà ad essi. » Così Catone in Cicerone, *De Senectute*, XXIII.

(2) *Immortalità*, p. XV.

per la scienza, diventerebbero inesplicabili, se non fosse in essi il desiderio, divenuto certezza, di trionfare colla morte della morte stessa.

E il suicida medesimo, come avea già fatto osservare S. Agostino, non cerca propriamente la morte, bensì un'esistenza più alta. Non odia la vita, ma la vita misera; non detesta l'esistenza, ma l'esistenza dolorosa. Se in un momento di aberrazione la sua mente può forse pensare il nulla, il suo cuore non aspira che alla pace, al riposo, alla felicità. Che cos'è infatti il tedio della vita, causa tanto frequente de' suicidî, se non il senso acuto del contrasto doloroso tra la cerchia angusta in cui viviamo e l'ampiezza de' desiderî, tra le meschinità che ne circondano e l'altezza delle aspirazioni?

Questa invincibile volontà di vita senza limiti, questo ardente desiderio di esistenza senza confini è il frutto spontaneo della nostra spiritualità, il portato naturale della trascendenza dell'intelligenza e della volontà.

I nostri desiderî razionali hanno sempre la via aperta dalla conoscenza intellettiva, e le si conformano nell'ampiezza. E poichè per mezzo della intelligenza conosciamo, come un bene grandissimo, l'esistenza senza limiti di tempo, verso di essa si dirige con volo spontaneo il nostro desiderio.

Un tale desiderio quindi è proprio soltanto dell'uomo e delle altre cause intelligenti, e non conviene in alcun modo alle creature irragionevoli. Il senso, di cui sono dotati gli animali, non si estende fino alla conoscenza dell'esistenza indipendente dai confini del tempo e dello spazio, perpetua. Le bestie conoscono solo l'esistenza concreta, determinata ad un certo luogo, ed è solo questa esistenza concreta e determinata ch'esse desiderano.

E appunto per questo sono incapaci di capire il valore della conservazione o della perdita della vita. Le bestie fuggono per istinto dinanzi alla morte o le vanno incontro inconsciamente. L'uomo solo l'affronta volontariamente e consapevolmente (1).

5. Il desiderio della perpetuità acceso in noi dalla natura non può essere illusorio.

Il desiderio della vita perpetua, è assoluto; non riguarda già un bene secondario, di cui possiamo fare a meno, un bene bramato sotto speciali condizioni, che possono anche non verificarsi, come è il caso del desiderio delle ricchezze, degli onori, dei piaceri, ecc. Ma riguarda un mezzo necessario al compimento dei nostri fini supremi, un bene bramato, senza condizioni e senza riserve. Per questo motivo il predetto desiderio deve ritenersi naturale, non solo nel senso che è in armonia con la natura e ad esso conforme; ma nel senso che è un vero desiderio della nostra natura razionale, un frutto della nostra stessa intima costituzione psichica, una conseguenza necessaria del meccanismo della nostra intelligenza e della nostra volontà.

Per convincersi di ciò basta ricordare, oltre i già accennati rapporti tra il conoscere e il volere, i caratteri che lo distinguono.

Esso è infatti universale. Dove si trova una mente capace di assurgere alla conoscenza della perpetuità della vita, ivi si trova pure una volontà capace di desiderarla. E alla stessa guisa che tutti gli uomini — sebbene non con la stessa chiarezza e fermezza — hanno

(1) S. Agostino, *De libero arbitrio*, III, 8; *De Civitate Dei*, XI, 27. — A. Rosmini *Psicologia*, lib. V, cap. 15.

l'idea della vita perpetua, così tutti — sebbene non colla stessa forza e vivezza — ne hanno il desiderio.

E' anche necessario. Non viene, come tanti altri desiderî, dal di fuori, sotto la pressione di circostanze mutevoli, dietro la suggestione dell'ambiente, per l'azione trasformatrice dell'educazione sociale. No, lo troviamo in uomini di diversi paesi, di diverse epoche, di diverse razze, di diversa cultura ed educazione; e sembra perciò sgorgare dalle più pure e profonde interiorità dell'anima, con quella spontaneità con cui dal suolo spuntano in primavera le erbe ed i fiori (1).

Nè, come avviene ai desiderî artificiali, è in poter nostro acquistarlo o perderlo, vestirlo o svestirlo; no, esso è insopprimibile. Le radici che ha nell'anima sono profonde e tenaci; e se può illanguidirsi, oscurarsi o pervertirsi, non può mai completamente estinguersi, completamente venir cancellato. Che cosa non si è fatto nel corso di tanti secoli e nell'urtarsi di tante passioni per strapparlo dal cuore dell'umanità ? Eppure è ancora vivo e potente nell'enorme maggioranza degli uomini, languido e dormiente, ma pronto sempre a balzare fuori con impeto irresistibile, alla prima occasione favorevole, in tutti gli altri. Conforto o tormento di tutte le anime, le segue sempre, compagno indivisibile, nel cammino ora lieto ed ora triste, ora piano ed ora difficile del loro pellegrinaggio terrestre.

Un desiderio universale, necessario e insopprimibile come questo, deve avere quale fondamento qualcosa che è in tutti gli uomini; qualcosa che non dipende dalla loro volontà; qualcosa di cui non possono spogliarsi; e questa non può essere che la loro natura medesima. E'

(1) Schneider, *l. c.* p. 166.

quindi veramente un desiderio naturale, un impulso impresso in noi dalla natura medesima, impresso da Dio che della natura è l'autore. E questo basta perchè non lo riteniamo vano ed illusorio (1).

La natura, secondo che si è già detto, non dà desiderî vani, aspirazioni illusorie, inclinazioni ad oggetti irreali. Dio, il quale è somma sapienza, non può averci indirizzato ad un fine che non sarà mai raggiunto. Dio, il quale è somma bontà, non può averci data una fame, che non sarà mai saziata.

Non è il caso di citare contro la logicità di questa nostra illazione il fatto che molti dei desiderî umani, per quanto naturali, non vengono soddisfatti, come, ad esempio, quello delle ricchezze, quello dei piaceri, degli onori, ecc.

Tali desiderî non possono dirsi naturali nel senso che rappresentino una emanazione necessaria della nostra costituzione psichica, e che siano stati impressi in noi dalla natura. Non sono, nè universali, nè necessari nè insopprimibili. Da molti le ricchezze, i piaceri, e gli onori, più che un mezzo per esser felici, vengono considerati un ostacolo alla felicità, e invece di esser amati e ricercati, sono disprezzati e fuggiti.

Se perciò ripugna che la natura ci faccia mancare quanto è indispensabile alla consecuzione del fine a cui ci ha destinato, non ripugna per nulla che essa non sem-

---

(1) Qui non si parla più del desiderio della perpetuità, come di un indizio della incorruttibilità dell'anima, secondoche si è fatto sopra nel capitolo precedente n. 2; se ne parla solo come di una aspirazione naturale, che esige di venir soddisfatta.

pre ci permetta di possedere queste cose, le quali, sebbene utili, non sono però necessarie alla perfezione e felicità umana.

Del resto, come osserva giustamente il Galluppi, gli esempi citati confermano il princípio generale che ciò che è completamente impossibile e irreale, non può essere oggetto de' desiderî umani e che quindi il desiderio della sopravvivenza non sarà totalmente vano. Non ci sarebbero i desiderî delle ricchezze, de' piaceri e degli onori, se tutte queste cose non esistessero realmente, e non potessero venir conquistate almeno da qualcuno.

Oppongono gli avversari:

Se a spiegare la mancata soddisfazione dei desiderî che hanno per oggetto i piaceri, gli onori e le ricchezze, è permesso rispondere che non si tratta di desiderî veramente naturali, che dire del desiderio della conservazione della vita del corpo? Questo desiderio indubbiamente deve ritenersi naturale, perchè universale, necessario e insopprimibile. Nondimeno non viene mai soddisfatto, chè tutti siamo soggetti alla morte.

A risolvere la difficoltà occorre notare che nel desiderio della vita perpetua ed immortale, come del resto in ogni desiderio naturale, altro è la sua sostanza, altro la sua modalità. Vivere per sempre, vivere senza limiti di tempo; ecco la sostanza. Vivere questa vita perpetua e illimitata nel corpo o fuori del corpo, sulla terra o fuori delle terra, nelle condizioni attuali o in condizioni del tutto diverse; ecco la modalità.

Il desiderio nella sua sostanza viene direttamente dalla natura; ma nelle modalità, che lo esprimono, nelle frange che lo adornano, nelle tinte che lo colorano,

è opera esclusivamente nostra. Nella sua sostanza e in quanto proviene dalla natura, non può esser vano e illusorio; e deve esistere perciò una continuazione della vita capace di soddisfarlo.

Ma nelle sue modalità, in quanto proviene da noi, dai nostri speciali gusti e dalle nostre speciali tendenze, può benissimo esser vano, e non raggiungere la meta.

Ora la brama della perpetuità della vita corporea — ardentissima in tutti coloro che non avendo mai curato lo sviluppo delle loro energie superiori, non hanno mai provato quaggiù il tormento dell'asfissia spirituale proprio delle grandi anime — costituisce appunto una forma ed un aspetto peculiare del desiderio dell'immortalità, e non fa meraviglia che non sia appagata e soddisfatta; non fa meraviglia che essa costituisca un sogno destinato a naufragare fatalmente sull'insidioso scoglio della morte; sogno degno dell'acerba rampogna leopardiana:

> . . . . . .Stolto
> Quel che nato a perir, nutrito in pene,
> Dice, « a goder son fatto »
> E di fetido orgoglio
> Empie le carte, eccelsi fati e nove
> Felicità, quali il Ciel tutto ignora,
> Non pur quest'orbe, promettendo in terra
> A popoli che un'onda
> Di mar commosso, un fiato
> D'aura maligna, un sotterraneo crollo
> Distrugge sì ch'avanza
> A gran pena di lor la rimembranza (1).

---

(1) *La Ginestra.*

6. Il desiderio della felicità perfetta.

Il desiderio della perpetuità della vita, che abbiamo già illustrato, è contenuto implicitamente in un desideri più ampio, nel desiderio della felicità perfetta (1).

Noi aspiriamo al possesso stabile di un bene, che soddisfi pienamente tutti i nostri bisogni; al possesso stabile di un bene, che sia tutto bene, senza ombra di male; di un bene, che dia ogni piacere esente da ogni dolore.

La nostra intelligenza che, trascendendo i confini dello spazio e del tempo, non è schiava del contingente, del transitorio e del finito, pensa questa felicità perfetta, e il cuore e la volontà, che entrano sempre nelle vie aperte dall'intelligenza, la bramano e la cercano. E la bramano sempre; la cercano ovunque. La bramano all'alba della vita; la bramano al suo tramonto; in mezzo ai trastulli dell'infanzia e alla spensieratezza della gioventù, come nella feconda operosità virile e nel melanconico raccoglimento della vecchiaia.

La cercano per tutte le regioni della realtà e del sogno. La cercano in alto, e la cercano in basso; nelle fredde e oscure sfere dela materia, come nelle pure e luminose sfere dello spirito. La domandano al piacere come al dovere; al godimento come alla rinunzia; alla ricchezza come alla povertà; alla neghittosità come al lavoro, alla lotta come al riposo, all'odio come all'amo-

---

(1) S Bonaventura, *Sentent.*, Lib. II, dist. XIV, a. 1, q. 1.; S. Tom., *Sum. Theol.*, I.ae, II.ae, q. 5, a. 3 et 5; *C. Gent.*, III, 48.

re, alla guerra come alla pace, al vizio come alla virtù, all'arte come alla scienza, alla filosofia, alla religione.

La realtà di un tale desiderio è così certa che con ragione Platone giudica esser ridicolo chieder ad alcuno se voglia essere felice (1). E Kant osserva giustamente: « Un precetto il quale comandasse a ciascuno di studiarsi di rendersi felice sarebbe una stoltezza, perchè non si comanda mai ad alcuno quello che irresistibilmente vuole » (2).

E questo desiderio della felicità perfetta non è un desiderio artificiale, proprio di alcuni individui più ambiziosi, frutto di fantasie sbrigliate e di temperamenti proclivi ai sogni. No, è un desiderio che sgorga spontaneo dalle profondità del nostro essere; un desiderio che, quantunque sotto diversa forma, tormenta tutte le anime; un desiderio che non possiamo, nè sopprimere, nè sradicare.

Spesso diventa una febbre che ci brucia, una febbre che ci tortura; ma non possiamo guarirne. Qualunque sia la strada che battiamo, è sempre per cedere alle lusinghe e agl'inviti della felicità, che si profila all'orizzonte delle nostre speranze. Qualunque sia l'impresa a cui ci dedichiamo, è sempre per ubbidire all'impulso di questo irresistibile propulsore di ogni nostra energia, per cedere alla spinta di questa infrangibile molla di ogni nostra attività. Perfino dinanzi alla morte, quando tutti i desiderî tacciono, quando tutte le speranze tramontano, quando tutti gl'ideali si eclissano, il desiderio della felicità, non che cessare, sembra riacquistare

---

(1) Eutidemo, VIII, 278.

(2) *Critica della ragione pratica.*

maggior vigore. Allora solo la speranza del bene sommo sembra riaccendersi maggiormente; solo l'ideale della pienezza della pace sembra brillare di luce più viva ed intensa. Questo desiderio inestinguibile della felicità è, come si è detto, conseguenza della nostra razionalità; la conseguenza della spiritualità dell'intelletto, il quale ascendendo fino alle regioni dell'immateriale, addita al nostro potere affettivo-volitivo l'ideale di un bene senza lacune, di una felicità senza ombre.

E' quindi un desiderio veramente naturale.

Se nelle modalità che assume, se negli aspetti che riveste, porta l'impronta dei gusti, delle inclinazioni e dell'educazione delle singole anime che l'albergano, nel suo fondo intimo, nella sua sostanza porta l'impronta dell'autore della natura, il sigillo di Dio. Come per impulso di natura la calamita non riposa che nel ferro, l'occhio nei colori, l'udito nei suoni, l'albero nei suoi frutti, così l'anima, la quale con tutta se stessa tende alla felicità, non riposa che nel bene perfetto, nel bene sommo (1).

---

(1) Ad evitare equivoci sarà bene tener presenti queste giuste osservazioni di A. Franchi: « La felicità a cui mira il desiderio naturale dell'uomo è *senza limiti*, ma solo in quanto esclude la possibilità di aver mai fine. E' *assoluta*, ma solo in quanto esclude ogni dipendenza da qualsiasi condizione che potesse rendere incerto, parziale e incompiuto il suo possesso. Ed è *infinita* in stretto senso per riguardo al suo oggetto ed in largo senso per riguardo al soggetto, in quanto non gli dee restar più nulla da desiderare. Ma poichè trattasi di felicità dell'uomo non può essere *illimitata*, *assoluta* e *infinita* se non umanamente, relativamente cioè alla capacità della natura umana, che è e sarà sempre immensamente inferiore a quella della natura divina. » *Ultima Critica*, III, 396.

7. La felicità irraggiungibile sulla terra deve essere possibile in un'altra vita.

Il desiderio della felicità, essendo il desiderio naturale per eccellenza, il desiderio che è al fondo di tutti gli altri desiderî naturali, non può esser vano (1).

Ammenochè non si dica che, mentre tutti gli altri esseri — dai più piccoli insetti della terra agli astri del firmamento — possono raggiungere la mèta verso cui camminano, solo l'uomo è destinato a non poterla mai toccare; ammenochè non si creda che la natura ci ha dato questo prepotente desiderio soltanto per prendersi gioco di noi e tormentarci, bisogna ammettere che la felicità non è una ridicola chimèra, un falso miraggio, e che si ha la possibilità di raggiungerla. Ma dove? Forse quaggiù sulla terra? Molti lo credono; anzi in certi momenti lo crediamo tutti. L'esperienza e il tempo però s'incaricano di disingannarci.

Tutti, più o meno a lungo, sogniamo quaggiù il sogno della felicità. Tutti, appena entriamo nell'agone della vita, scorgiamo in lontananza l'ideale del nostro sogno circonfuso di grazia e di bellezza. Tutti per la sua conquista ci lanciamo, pieni di entusiasmo, nelle ansie e nei sacrifizi della lotta. Spesso ci mancano le forze avanti di toccare la mèta, e cadiamo prima di aver piantato il vessillo della vittoria sulla posizione contesa. Non di rado però conosciamo le gioie del trionfo. Gli ostacoli vengono vinti, le difficoltà superate, i rivali sono eliminati, le avverse forze della natura dome. Il bene agognato è nostro. Volevamo l'amore, e l'amore ci

---

(1) Cf. la I Parte. Dio, *Argomento eudemonologico.*

carezza; volevamo la scienza, e la scienza c'illumina; volevamo il piacere, e il piacere c'innebrìa; volevamo la gloria, e la gloria ci corona la fronte.

Ma la gioia è breve. Per una terribile legge, che pesa su tutti gli uomini, le nostre feste sono belle soltanto... alla vigilia; tutti i fiori, appena colti, cominciano ad appassire e a perdere il loro profumo; ogni bene, che, protetto dalla lontananza e ingigantito dal desiderio, ci entusiasma, appena avvicinato, rimpiccolisce, e perde ogni fascino.

Come gocce di pioggia cadute sulle pietre riarse, tutte le gioie terrene svaporano appena toccano le infuocate regioni del cuore. Ritornano la noia, la stanchezza, l'amaro della delusione. E dalla delusione scaturisce, sotto nuove forme, il desiderio; e sul desiderio spunta, sotto la veste di nuovi colori, il fiore della speranza.

Di qui nuove corse, nuove lotte; e quindi nuove sconfitte, nuove effimere vittorie. E sempre delusi, sempre insaziabili, nelle vittorie come nelle sconfitte, anzi più nelle prime che nelle seconde, dobbiamo riconoscere che la felicità vera, la felicità piena non c'è mai data dai beni e piaceri terreni ai quali la domandiamo. Ciascun di noi, dopo aver avvicinato le labbra alla coppa del piacere, è costretto a confessare col poeta:

Si mon cœur fatigué du rêve, qui l'obsède
A la realité revient pour s'assouvir,
Au fond des vains plaisirs que j'appelle à mon aide,
Je trouve un tel dégoût que je me sens mourir (1).

---

(1) A. de Musset, *L'espoir en Dieu*.

E quanto accade negl'individui, si ripete in tutta la umanità. Anche per essa la sua storia è una catena ininterrotta di desiderî, di speranze e di... delusioni. Le generazioni, senza tener conto delle lezioni della storia, entrano sempre nella vita — come se questa cominciasse con loro — piene di entusiasmo per i grandi ideali, piene di fiducia nel progresso, sognando ricchezza, pace e prosperità per tutti.

Poi vengono gli scoraggiamenti, vengono i disinganni; e, mentre iniziando la lotta, avevano gridato: « il mondo migliora », l'abbandonano ripetendo: « il mondo peggiora! » E così si ripetono le stesse lotte, le stesse situazioni; e l'umanità, nell'eterna critica all'oggi e nell'eterna lode al domani, rimbalza, senza gioia stabile, senza conquiste sicure, fra democrazia e aristocrazia, fra monarchia e repubblica, fra liberismo e protezionismo, fra pacifismo e militarismo, fra prosa e... poesia, fra il culto del passato e quello... dell'avvenire.

« Vi era una donna — scrive il Guyau — che aveva l'innocente follia di credersi fidanzata e alla vigilia delle nozze. Al mattino, svegliandosi, domandava una veste bianca, una corona di sposa, e, sorridente, si abbigliava. « E' oggi — diceva — che esso deve venire ». Giunta alla sera, dopo una vana attesa, veniva presa da grande tristezza e si toglieva, desolata, la veste bianca. Ma il giorno dopo con l'alba ritornava la sua fiducia: e ripeteva: « è per oggi ». E passava la vita in questa fiducia sempre delusa e sempre viva, togliendo e rivestendo senza interruzione il vestito della speranza. La umanità rassomiglia a questa donna, dimentica di tutte le delusioni: essa aspetta ogni giorno l'arrivo del suo ideale; sono probabilmente centinaia di secoli che dice: « è per domani »; ogni generazione indossa a sua volta

la veste bianca. La fede è eterna come la primavera e i fiori! » (1).

Giacomo Leopardi per il quale

. . . . . Sotto
Ogni clima, ogni ciel si chiama indarno
Felicità; vive tristezza e regna (2).

dipinge in un modo terribilmente vivo questa triste sorte degli umani sulla terra:

Vecchierel bianco, infermo,
Mezzo vestito e scalzo,
Con gravissimo fascio in su le spalle,
Per montagna e per valle,
Per sassi acuti, ed alta rena e fratte,
Al vento, alla tempesta, e quando avvampa
L'ora, e quando poi gela
Corre via, corre, anela,
Varca torrenti e stagni,
Cade, risorge, e più e più s'affretta,
Senza posa o ristoro,
Lacero, sanguinoso; infin ch'arriva
Colà dove la via
E dove il tanto affaticar fu volto:
Abisso orrido, immenso,
Ov'ei precipitando, il tutto oblia.
Vergine luna, tale
E' la vita mortale (3).

La ragione di questa eterna scontentezza degl'individui e di tutta l'umanità, deve ricercarsi nella natura della nostra volontà e dei beni che la terra le offre.

---

(1) *Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction*, Introduction, C. I, n. 3

(2) *A C. Pepoli.*

(3) *Canto notturno.*

Noi aspiriamo ad un bene perfetto, ad un bene che sia tutto bene; ed invece i beni terreni sono limitati, imperfetti. Aspiriamo ad un bene che soddisfi tutti i nostri bisogni, contenti tutte le nostre aspirazioni; ed invece i beni terreni lasciano sempre nell'ombra della scontentezza qualche parte dell'anima.

Ne questo è il solo motivo.

Facciamo un'ipotesi irrealizzabile. Supponiamo che qualcuno arrivi a possedere tutti i beni della terra: dalla forza alla bellezza, dalla ricchezza alla salute, dal piacere alla virtù, dall'arte alla scienza, dalla stima agli onori e alla gloria. Anzi supponiamo che questi beni siano patrimonio comune a tutti gli uomini; che la gioia sia quaggiù come l'aria e il sole, in modo che tutti possano respirarla e goderla a piacere. Forse allora la felicità porrà la sua dimora in mezzo a noi? Neppur per sogno. Noi aspiriamo al possesso stabile e sicuro del bene perfetto; e nulla è stabile, nulla è sicuro sulla terra.

Anche quando, stanchi del cammino, vorremmo arrestarci un momento, il fiume del tempo c'investe e ci trascina verso la foce, dove sboccano tutte le sue onde. Allorchè nella corsa affannosa, a traverso il desolato deserto della terra, siamo riusciti a trovare l'ombra benefica, e, socchiusi gli occhi, vorremmo riposarci, un gelido soffio ci agghiaccia, il balenìo di un ferro ci atterrisce: è il soffio della morte, è il balenìo del ferro che recide lo stame della vita... Tutto l'edifizio della felicità terrena allora crolla per sempre. Tutti gli sforzi per sollevarci dal mare della sofferenza comune fino al bacio del sole della gioia, vengono allora annientati.

Tutti infelici! Che se c'è chi sale
e chi discende in questo fiottar lieve,
l'acqua ritorna, con la morte, uguale (1).

La ragione dell'impossibilità di conquistare la felicità perfetta sulla terra è dunque nascosta nelle pieghe più intime della nostra anima. Siamo fatti per l'infinito; e quaggiù tutto è finito. Siamo fatti per l'eterno; e quaggiù tutto è fugace. Non resta che cercar la felicità perfetta altrove: fuori della terra, in una vita più ampia, al di sopra dei confini dello spazio e del tempo, nel dominio dell'infinito e dell'eterno.

Il pastore leopardiano, dopo aver invidiata la sorte del suo gregge:

O greggia mia che posi, oh te beata,
Che la miseria tua, credo, non sai!
Quanta invidia ti porto —

prosegue, turbato dalla diversa sorte toccata all'uomo:

Se tu parlar sapessi, io chiederei:
Dimmi: perchè giacendo
A bell'agio, ozioso,
S'appaga ogni animale;
Me, s'io giaccio in riposo, il tedio assale?

La risposta che l'infelice poeta di Recanati, indossate le umili vesti pastorali, aspettava inutilmente dalla greggia, l'aveva già data un uomo, che, dopo aver cercato invano la pace e la felicità nelle lubriche vie del piacere, aveva finalmente trovato il sentiero che vi conduce dritto. Agostino d'Ippona con un grido potente che sembra quello dell'umanità dolorante, investita da un'ondata di luce divina, esclamava:

« O Signore ci hai fatto per te; e il nostro cuore non avrà pace finchè in te non si riposi! ».

(1) Pascoli, *Nel carcere di Ginevra.*

8. La legge morale esige sanzioni sufficienti.

Il conseguimento della felicità perfetta, sebbene sia possibile a tutti, è subordinato ad una condizione, che dipende da ciascun di noi il porre o non porre. Questa condizione è l'osservanza della legge morale.

Non tutti i mezzi sono ugualmente proporzionati al fine; non tutte le vie conducono ugualmente alla meta.

Se, ripiegandoci su noi stessi, tendiamo l'orecchio alle voci dell'anima, ci riuscirà facile afferrarne una chiara, netta e precisa, che ci comanda di fare il bene e di fuggire il male. E' voce di legge, e di legge suprema, assoluta. Essa non ammette appelli, non accetta scuse, non tollera pretesti. Ad essa tutti devono ubbidire; ad essa tutto deve essere sacrificato, compresa la vita.

La legge morale — tale è il nome che diamo alla predetta voce interiore — è legge naturale, perchè universale, necessaria, immutabile.

Prende delle forme diverse, a seconda dell'indole, dell'educazione e della cultura de' vari individui umani; ma esiste in tutti, senza eccezione. Dove risplende una coscienza umana, ivi infallibilmente sorge un altare al dovere. La sua voce può venir coperta dalle voci delle passioni, confusa da quelle dei pregiudizi, ma non estinta.

Gli uomini potranno falsarne i precetti secondari, modificarne i dettagli; ma nella sua sostanza, nei suoi precetti primari resta immutata e immutabile, anche per le intelligenze più rozze, anche per le menti più ottenebrate.

L'autore della natura, come ha dato una legge a

tutti i corpi del mondo fisico e a tutti gli organismi del mondo de' viventi, così ha dato pure una legge a tutte le creature ragionevoli, a tutte le creature libere; e questa è la legge del dovere. Essa è la legge umana per eccellenza; la legge imposta all'uomo, in quanto uomo; la legge destinata a proteggere le nostre doti più alte, i nostri tesori più preziosi.

Secondochè aveva già notato Socrate, possiamo fare a meno di tutti i beni, ma ci è impossibile fare a meno della virtù. Senza gli altri beni, pur scendendo molto in basso, resteremmo sempre uomini. Senza la virtù, l'uomo non differirebbe più dalle bestie.

Quando perciò il Nietzsche proclama, che il forte è al di là del bene e del male, e che non è tenuto ad una legge inventata dai deboli, sotto l'apparenza di glorificare i diritti della forza, glorifica la più miserabile delle debolezze: l'abdicazione delle spiritualità alle stolte e pazze esigenze della sensualità. Quando il D'Annunzio ed altri snobisti del neo-paganesimo dicono di voler riabilitare la carne e di volerla sottrarre alle catene della morale, sotto l'apparenza di favorire la libertà, favoriscono la peggiore delle schiavitù: la schiavitù delle più umilianti passioni.

Guai agl'individui, guai ai popoli, che perdono il rispetto alla legge morale e gettano questo scudo prezioso, atterrano questa diga protettrice! Essi pronunziano da se medesimi la propria sentenza di morte!

La legge morale, come ogni legge, deve essere accompagnata da sanzioni, che ne proteggano l'inviolabile sovranità. E poichè è legge naturale, legge imposta alla volontà libera dall'autore stesso della natura, deve essere protetta da sanzioni adeguate, da sanzioni veramente efficaci.

Se la natura ci ha imposto una legge così alta e così preziosa, deve averci somministrato tutti i mezzi per osservarla. « La battaglia, nella quale si combatte per esser buoni o cattivi, è una grande battaglia; più grande di quanto non si pensi » (1). Abbiamo di fronte i nemici più terribili: le nostre passioni, il nostro egoismo, il nostro orgoglio; e la battaglia non può non essere aspra e difficile. La natura non può averci fatto mancare le armi indispensabili a vincerla; e tra queste stanno al primo posto le sanzioni.

Per impedirci di cedere alle lusinghe del male, bisogna ch'essa ci faccia sentire il peso della minaccia di una punizione. Per spingerci a fare le dolorose rinunzie e gl'immensi sacrifizi, che esige spesso il dovere, bisogna ch'essa ci alletti con la promessa di un premio (2). Non dobbiamo certamente fare il bene per il premio, nè fuggire il male per il castigo — è la bellezza stessa del bene che ci deve attrarre, è la deformità stessa del male che ci deve frenare — ma chi conosce la nostra natura e le sue debolezze, sa che una legge morale non protetta dalle sanzioni diventerebbe il ludibrio di tutti i nostri cattivi istinti, e quindi praticamente inefficace e vana; sa che la morale del disinteresse assoluto ha solo qualche raro seguace nel mondo spopolato... degli eroi.

Allorchè si parla di sanzioni della legge morale, ci si rimprovera di confondere questa legge con « una ordinazione legale, che vuole essere eseguita per evitare

---

(1) Platone, *Repub.*, X, 609.
(2) S. Tom., *Sum. Theol.*, I.a II.ae, q. 99, a. 6.

una multa o guadagnare una mancia ». Ci si accusa di sostituire alla maestà del dovere un meschino calcolo d'interessi; di minare la morale con il tarlo dell'egoismo. Si tratta però di rimproveri immeritati.

Anche per noi l'uomo deve fare il bene e fuggire il male principalmente per amore del bene e per avversione al male. Il desiderio della ricompensa e il timore della pena sono unicamente motivi secondari destinati a corroborare quello primario. La sanzione non costituisce il principio e la base del dovere, ma soltanto un suo rafforzamento e compimento.

Che debba esistere questa sanzione non ce lo dice solo la logica della mente, che la deduce dalla natura stessa del dovere; ce lo dice pure la coscienza.

Quella medesima voce che ci comanda di fare sempre e in ogni occasione il bene, ci promette, quale ricompensa, il raggiungimento del fine nostro supremo, la felicità. Quella medesima voce che ci comanda di fuggir sempre e in ogni occasione il male, ci minaccia, se non sarà ubbidita, la perdita del fine supremo, l'infelicità. Perciò istintivamente noi concepiamo il perfetto bene fisico, come la conseguenza naturale del perfetto bene morale, e la pienezza del male fisico, come la conseguenza del disordine morale. E non c'è cosa che ci urti e ci scandalizzi profondamente, non c'è cosa che c'indispettisca e ci spinga alla ribellione, quanto la virtù infelice e il vizio trionfante.

L'autore della natura dunque, mentre, per mezzo della coscienza, c'impone la legge morale, ci promette un'adeguata ricompensa se l'osserveremo, e ci minaccia un adeguato castigo se la violeremo.

Ammenochè perciò non si dica che l'autore della natura dopo averci imposto questa preziosa legge, o non

si cura della sua osservanza, o non ha i mezzi per farcela osservare; ammenochè non si dica che le promesse e le minacce da lui fatte per mezzo della coscienza sono illusorie; ammenochè in una parola, non si dubiti della sapienza, onnipotenza, santità e veracità della causa suprema, dobbiamo credere che il rispetto della legge morale ha da essere adeguatamente ricompensato e la sua violazione adeguatamente punita.

9. Le insufficienti sanzioni morali della terra devono essere integrate da sanzioni sopraterrene.

Se la legge morale deve avere sanzioni adeguate, o queste sono possibili sulla terra, nella vita attuale del corpo, o altrove, in una vita fuori del corpo.

Ora non pare che esse siano possibili quaggiù nella vita terrena (1).

Riterremo forse sanzioni sufficienti quelle positive umane?

Ma se così fosse, soltanto una piccola parte delle nostre azioni verrebbe premiata o punita. Vi hanno infatti innumerevoli azioni — e forse le più importanti — le quali non sono e non posson neppure esser conosciute dalla giustizia umana. E quando anche sono conosciute vengono sottratte ad ogni sanzione, per la negligenza, malizia o viltà di coloro che dovrebbero applicarle. Che ne sa la giustizia umana di ciò che si passa nel santuario della coscienza, centro vero di ogni moralità? Che ne sa di quelle azioni che, sebbene esterne, non hanno nessun testimonio estraneo?

---

(1) Cf. Parte I, Dio, *Argomento deontologico.*

E allorchè la giustizia umana sa... quante volte le si chiede invano che colpisca il forte, il potente ? Quante volte il debole e l'innocente le domandono invano il riconoscimento de' proprî diritti ? Spesso, troppo spesso, chi meriterebbe il trionfo e la gloria ha dagli uomini persecuzioni od oblio. Spesso, troppo spesso, il successo e la fama coronano chi meriterebbe la gogna.

Ma supponendo pure che la giustizia umana sia oculata, zelante e integra in sommo grado, che cosa può fare di fronte agli atti più eroici e alle colpe più enormi ? Nulla. Essa non ha premi adeguati per premiare i primi; non ha castighi adeguati per punire le seconde. Qualunque cosa faccia, non potrà mai trovare una pena proporzionata per il tiranno che vive di delitti, per lo sfruttatore che si arricchisce del sangue de' suoi fratelli, per l'odioso traditore, il quale, cedendo allo spirito di vendetta o alle lusinghe di un vile guadagno, vende la sua patria. Qualunque cosa faccia, non potrà mai indennizzare il soldato, il medico, il sacerdote, che, nel compimento del loro dovere, hanno perduto irrimediabilmente la forza, la pace, la salute.

Riterremo forse sufficienti le sanzioni naturali della forza, della salute, dell'ingegno, delle ricchezze e degli altri beni dell'animo e del corpo ?

Non neghiamo che spesso una vita buona e virtuosa sia premiata dalla presenza di questi beni, e che una vita disordinata e viziosa sia punita colla loro privazione. Qualche volta il prepotente cade vittima della sua violenza, l'ambizioso del suo orgoglio, il libertino della sua sensualità. Ma per carità, non esageriamo. Ordinariamente questi beni vengono distribuiti tra gli uomini, senza distinzione di carattere morale; e buoni come cattivi, onesti come disonesti possono esserne privati. Una

tegola può spaccare la testa ad un fior di galantuomo, alla stessa guisa che ad un fior di farabutto. Anzi non è raro che le malattie e la miseria si accaniscano in modo speciale contro persone virtuosissime, e che de' veri delinquenti, sani e rubicondi, guazzino nell'abbondanza. Non è raro che il disonesto tragga ogni utile dalle sue disonestà, e che il virtuoso sia colpito da qualche disgrazia proprio nell'esercizio della virtù (1).

Diremo forse che tutte le precedenti sanzioni esterne vengono ad essere integrate in modo perfetto da quelle interne della coscienza? Diremo forse con gli Stoici, che la virtù è premio sufficiente a se stessa, e che il vizio pure è punizione adeguata di se medesimo?

La pace e il rimorso della coscienza costituiscono indubbiamente le sanzioni più universali e più importanti della nostra condotta morale. La tranquillità e la compiacenza interiore, quando la coscienza vive

Sotto l'osbergo del sentirsi pura (2)

sono qualche volta così profonde e letificanti, da far benedire tutti i più gravi sacrifizi affrontati per amore della virtù. E le torture del rimorso sono così spaventose e terribili, da espiare le colpe più gravi e da far maledire tutte le gioie peccaminose (3). Molti, non potendo sopportarle, hanno manifestato spontaneamente il loro delitto rimasto ignoto, o si sono dati volontariamente la

---

(1) Ho conosciuto un medico, il quale non si stancava mai di protestare contro la cosidetta giustizia immanente dell'universo, perchè si era rotta una gamba proprio mentre visitava gratuitamente una povera vedova. Chi sa quanti potrebbero fare lamenti consimili!

(2) DANTE, *Inferno*, XXVIII, 117

(3) SHAKESPEAR ha descritte in modo insuperabile queste torture nel suo *Macbeth*.

morte. Ma neppur qui troviamo la sufficienza assoluta.

Non bisogna dimenticare che queste sanzioni, se hanno molta efficacia in anime dotate di squisita sensibilità morale, non ne hanno che pochissima in quelle nelle quali tale sensibilità è più ottusa. Non bisogna dimenticare che il rimorso, acuto e profondo all'inizio della... carriera del male, invece di crescere, scema quanto più numerose sono le colpe che si accumulano nella coscienza. Non bisogna dimenticare che una gran parte della loro forza queste sanzioni interne la traggono dalla credenza in sanzioni future e sopraterrene. Il rimorso è tanto più acuto, quanto più si associa al timore di castighi inevitabili e terribili; e la compiacenza è tanto più grande, quanto più si associa alla speranza di premi dati da una giustizia infallibile.

La formula già citata dagli Stoici è — se bene si considera — vuota e falsa. La virtù calunniata e perseguitata non può dirsi davvero sempre associata alla felicità. Un galantuomo condannato ingiustamente al carcere o alla morte, non è davvero felice sol perchè si sente innocente (1).

Eppoi — come osserva acutamente il Galluppi — mentre l'uomo perverso, chiuso nel suo egoismo, soffre solo per i mali proprî, l'uomo virtuoso e benefico invece, essendo legato ai suoi simili da vincoli di affetto o di simpatia, sente anche le pene altrui, come se fossero proprie.

Le sanzioni terrene, che abbiamo passato in rivista, non sembrano quindi sufficienti a premiare o punire adeguatamente tutte le azioni morali degli uomini. Che se esse potessero essere in qualche modo sufficienti per

---

(2) *Lezioni di filosofia*, Lez. LXVI.

quelle azioni, che si svolgono fuori della sfera tragica della morte, non lo sarebbero assolutamente mai per quelle che hanno quale epilogo la morte stessa; per quelle nelle quali si ha la soppressione dello stesso soggetto morale.

Quale castigo può avere la terra per colui che volontariamente, come il suicida, o involontariamente, come altri, muore nel momento in cui commette un delitto? Qual bene possono togliere gli uomini a chi, con la morte, ha perduto tutto? Qual rimorso potrà torturare una coscienza, che si suppone estinta per sempre?

E d'altro lato quale premio può dare la terra a tutti i nobili eroi, i quali sull'altare del dovere fanno il sacrifizio della vita? Colla vita terrena — se questa è tutta la vita — essi hanno perduto ogni bene, compresa la capacità a godere qualunque gioia, venga essa dal fuori, o salga dalle misteriose profondità della coscienza.

Se non vogliamo perciò che i sacrifizi silenziosi della virtù, che si nasconde, e gli sforzi sublimi dell'eroismo sfortunato, restino senza alcuna ricompensa; se non vogliamo che tutti i delitti commessi nell'ombra e i soprusi della prepotenza o dell'ambizione fortunata rimangano senza alcun castigo; se non vogliamo che ogni virtuoso, di fronte alla sconfitta dal suo ideale, debba bestemmiare come Bruto:

O virtù, tu non sei, che un nome!

se non vogliamo che i martiri del dovere, dinanzi ai quali c'inchiniamo commossi e riverenti, debbano apparirci quali poveri insensati; se non vogliamo che la voce interiore, la quale ci comanda di fare il bene colla promessa della felicità, debba esser disprezzata come un trucco odioso inventato per imporci dei sacrifizi e delle rinunzie; se non vogliamo che il fatto scandaloso

della virtù perseguitata e del vizio trionfante diventi la legge stessa della vita, è necessario che le inadeguate sanzioni terrene siano l'inizio e la preparazione delle sanzioni adeguate, che una giustizia infallibile ci prepara nella nuova vita, a cui nasciamo colla morte.

. . . . . Nei gorghi infetti
di questa terra le dorate mani
del delitto sviar pon la giustizia;
e spesso vedi compra con l'infame
prezzo d'iniquità la legge istessa.
Ma tal non è lassù. Là non è inganno
là, nuda e vera, come nacque, è l'opra;
là stretti, con fremito di denti,
con la vergogna in fronte, a far noi stessi
di nostre colpe testimonio (1).

10. Caratteri opposti dell'evoluzione delle potenze organiche e spirituali.

Un ultimo bisogno dell'anima umana, che è come la sintesi o l'esponente di tutti gli altri, è quello insito ad ogni principio vitale: il bisogno di esplicare tutte le proprie energie; il bisogno di raggiungere la pienezza dello sviluppo, di compiere la propria evoluzione. A differenza degli esseri privi di vita, tutti i viventi sono soggetti ad un continuo e incessante processo di assimilazione e di disassimilazione, che permette ad essi, non solo di conservarsi, ma anche di crescere e svilupparsi,

(1) Shakepear, *Amleto*, atto III, scen. 3. — Tutte le anime, quale si sia il grado del loro sviluppo morale, otterranno l'immortalità, perchè così esige la loro natura spirituale; ma le condizioni di questa immortalità saranno proporzionate al loro merito, che solo Dio è in grado di apprezzare esattamente. Nè una pena immeritata sarà da esso inflitta, nè un premio meritato rifiutato.

fino a raggiungere quella pienezza della vita, che è consentita dalla loro natura. L'anima umana, nelle sue potenze superiori, non è esclusa da questa legge, e tende a svilupparsi, raggiungendo gradi sempre più alti di perfezione. Prima però d'indicare le esigenze di questa evoluzione delle potenze razionali dell'anima umana, è necessario accennare ai caratteri che la distinguono dall'evoluzione delle potenze vitali più basse.

L'evoluzione delle potenze superiori dell'anima possiede caratteri completamente opposti a quelli che distinguono l'evoluzione delle potenze inferiori tanto vegetative che sensitive, le quali hanno l'organismo come strumento e come soggetto.

Tutte le potenze inferiori della vita vegetativa e sensitiva, per ciò stesso che sono strettamente legate ad uno speciale organo, subiscono sempre le sorti di questo; e con questo salgono o scendono, crescono o diminuiscono, si rafforzano o s'indeboliscono. Esse hanno dei limiti, che non possono oltrepassare, senza che vengano ad essere menomate o anche paralizzate le loro funzioni. Come lo stomaco mentre è in grado di digerire pochi chili di cibo, non può digerirne un quintale, così l'occhio, mentre è in grado di fissare la luce di una candela, non può fissare quella del sole. La perfezione di queste potenze, che fino ad un certo punto è in proporzione diretta con la perfezione del loro oggetto, dopo è in proporzione inversa. Passato il limite estremo nel potere digestivo dello stomaco, ogni aumento di cibo si risolve in danno della funzione nutritiva. Passato il limite estremo della potenza visiva dell'occhio, ogni aumento di luce si risolve in danno della funzione della vista. A motivo della loro dipendenza dai rispettivi organi tutte le potenze inferiori hanno un'evoluzione ben

limitata e definita. Come non potremmo neppur pensare che un organo del nostro corpo si sviluppasse continuamente, senza raggiungere mai la sua perfezione, così non potremmo neppur pensare che una funzione organica qualunque fosse in grado di perfezionarsi ininterrottamente sempre più, senza riuscire mai a toccare l'estremo limite del suo sviluppo.

Ogni organo, come ogni funzione organica, raggiunto un massimo grado di evoluzione, si arresta, per declinare poi fatalmente fino a raggiungere, più o meno celermente, la morte.

Nella sfera delle potenze superiori dell'anima invece avviene l'opposto. Le loro azioni sono tanto più perfette quanto più perfetti sono gli oggetti ai quali terminano. Non vi è un limite nella eccellenza dei rispettivi oggetti, il quale non possa venire oltrepassato senza pregiudizio dell'attività delle stesse potenze. Noi non conosciamo un bene, il quale, a motivo della sua grandezza, rappresenti un danno per la volontà; nè una verità, la quale, a motivo della sua altezza, costituisca un danno per l'intelligenza. La nostra evoluzione psicologica, tanto intellettuale che morale, non ha confini determinati, limiti fissi. Essa incontra ostacoli, incontra difficoltà; ma non possiamo dire che siano ostacoli insormontabili, difficoltà insuperabili. Vi sono muri e veli che si frappongono tra noi e la luce del vero; ma col tempo i muri crollano, i veli cadono, e la luce, non più arrestata, inonda gioiosamente la intelligenza.

Vi sono basse passioni ed istinti violenti, che ci trascinano lungi dalla virtù; ma con la tenacia e la perseveranza degli sforzi le passioni vengono ridotte al silenzio, gl'istinti vengono frenati, e la volontà cammina libera e spedita per le vie del bene. Tutta la storia degli

individui, non meno di quella dell'umanità, è intrecciata dei trofei delle vittorie riportate nel campo del sapere e della virtù. Noi possiamo guardare innanzi a noi, senza scorgere l'estremo limite segnato al nostro progresso. L'intelligenza e il volere non hanno che un termine: tutta la verità, tutto il bene.

11. Incompiutezza della evoluzione intellettuale.

Mentre l'evoluzione organica, a motivo de' suoi limiti, può facilmente raggiungere il suo termine, l'evoluzione spirituale, a motivo della sua illimitata ampiezza, non può mai compiersi quaggiù integralmente. La vita dello spirito, come si svolge sulla terra, ci apparisce sempre iniziale e imperfetta. Nell'ordine intellettivo, quanto in quello volitivo, nessuno riesce ad entrare nel porto desiderato; nessuno è in grado di toccare la meta sospirata. Non vi è un solo uomo così fortunato da vedere il termine dell'opera iniziata; così fortunato da avere il conforto di gustare tutti i frutti del suo lavoro.

Rileggiamo la storia de' nostri sforzi intellettuali.

Con quanto entusiasmo si parte in gioventù verso la luce! Con quanta ingenua fiducia si crede allora di dar presto fondo a tutto l'universo! Con quanto schietto ardore ci mettiamo a costruire dentro di noi l'edifizio, che deve costituire la gloria e il riposo dello spirito! Non si guarda a fatiche, a sforzi, a sacrifizi, disposti ad immolare al bel sogno piaceri e divertimenti, libertà e riposo.

Non si risparmiano diligenti ricerche, affannose e lunghe meditazioni, pronti sempre a rafforzare i nostri sensi con nuovi strumenti, e la nostra mente con nuovi metodi. Dov'è una voce da afferrare, un segreto da svelare, una legge da scoprire, in noi o fuori di noi, nelle

profondità della terra o nelle altezze de' cieli, ivi corre avido e ansioso l'occhio vigile e scrutatore della intelligenza. Raccolti da ogni parte i materiali, si sbozzano, si squadrano e si affinano; poi si ordinano secondo un determinato disegno, e l'edifizio comincia a spuntare, a prendere forma e consistenza, ad allargarsi ed ingrandirsi sempre più, a sempre più spingersi verso l'alto, verso l'azzurro. La via della verità si fa continuamente più larga, più libera, più luminosa. La natura fatta docile getta uno dopo l'altro i suoi veli, manifesta uno dopo l'altro i suoi segreti, e la visione diventa più vasta, più profonda.

Dai fatti risaliamo ai princîpî, dalle leggi particolari a quelle generali, e diamo vita alle grandi sintesi scientifiche. Dai ponti gettati tra i diversi campi del sapere la mente estasiata ammira gl'immensi panorami dell'universo, e ne ascolta le divine armonie.

E' su queste altezze, toccate solo da pochi, che si acquista la piena consapevolezza delle deficienze del sapere umano. Finchè si è in basso, dentro una sfera ristretta, di fronte ad un orizzonte molto limitato, si può avere l'illusione di afferrare tutta la realtà; ma in alto, sui più eminenti osservatorî del vero, cade ogni presunzione, e si fa vivo il sentimento della nostra impotenza e della nostra piccolezza per rapporto alle immensurabili vastità e alle insondabili profondità dei misteri dell'universo.

« In verità — diceva il grande Newton — io non so nulla, e mi sembra di essere come un fanciullo, che gioca sulla riva del mare e gode se trova un ciottolo liscio o una conchiglia più grande del solito, intanto che l'oceano della verità si distende davanti inesplora-

to » (1). Ma sulle altezze del sapere umano non cessa la sete del vero; essa si fa anzi più ardente e tormentosa. Il desiderio di condurre a termine l'edifizio della scienza diventa allora più assillante.

Vorremmo riempire i vuoti, colmare le lacune, dissipare le ombre, correggere gli errori... Ma la vita dell'uomo è troppo breve per un'opera così ardua. Quando si è raggiunta la maturità intellettuale, si è raggiunta pure la... maturità degli anni, e bisogna rassegnarsi a veder indebolite le forze, logorati gli strumenti del lavoro; bisogna aspettare da un momento all'altro l'epilogo di ogni vita: la morte. Ogni lavoratore del pensiero, ogni soldato dell'idea muore sull'impalcatura dell'edifizio cominciato con tanta tenacia di sforzi e continuato con tanta costanza di propositi; muore prima di aver cantato l'inno della vittoria, prima di aver realizzato l'aspirazione continua di tutta la sua vita: il riposo dell'intelligenza nella pienezza del vero.

12. Incompiutezza della evoluzione morale.

Non diversa è la storia della nostra evoluzione morale (2). Anche qui sforzi continui e lotte senza tregua, ascensioni lente e faticose. Anzi la via della virtù è molto più difficile di quella della verità. Le lotte che vi si combattono sono molto più aspre e dure di quelle combattute per le conquiste del sapere. Noi stessi siamo il campo di queste lotte. In noi stessi sta il nemico che dobbiamo vincere. Misterioso impasto di materia e di spirito, sentiamo ad ogni ora, ad ogni momento il terribile contrasto di luce e di tenebre, di fango e di pu-

(1) Brewster, *The Life of Newton.*
(2) Cf. il mio *Problema del dolore*, Par. II, C. 5.

rezza, di sereno e di torbido che divide fino alle sue più profonde radici il nostro essere.

Gli sforzi per mantenersi in equilibrio, gli sforzi per impedire che la razionalità venga sopraffatta dalla sensualità, e l'angelo ceda il posto alla bestia, devono essere grandisimi e continui. I sacrifizi che ci si chiedono in nome del dovere sono enormi e spesso dolorosi. Per questo, alle ascese succedono le stasi o gl'indietreggiamenti; le cadute si alternano con i voli, le sconfitte con le vittorie.

Malgrado però le sconfitte, continuiamo a combattere; malgrado le cadute, non rinunziamo ai voli; malgrado i sacrifizi, la perfezione morale continua a conquistare il nostro cuore. Chi può far tacere completamente la voce interiore che ci stimola al bene e ci rimprovera l'ignavia e la viltà? Chi non ha i suoi momenti di zelo e di fervore morale? Chi non sente, almeno qualche volta, la nostalgia della virtù, delle sue dolci paci, delle sue letificanti serenità? Anche quando non si ha la forza di conquistarla, se ne ha il desiderio; anche quando non siamo capaci di offrirle l'omaggio delle nostre opere, le offriamo quello di una sincera ammirazione.

E' questo sforzo morale che ci permette di moderare certi impulsi, di purificare certe inclinazioni, di vincere certe passioni, e di assicurare così all'anima tutta la sua bellezza, tutta la sua forza. E' questo sforzo che ci permette di affinare i nostri poteri di azione, e di favorire le ascensioni che ci aprono le porte di un mondo immensamente più grande e più ricco di quello de' sensi. E' questo sforzo finalmente che ci permette di portare un valido contributo al progresso della civiltà vera, che deve rendere gli uomini sempre più tranquil-

li, sempre più tolleranti, sempre più uniti e solidali nelle dure lotte dell'esistenza.

Nello sforzo morale, come nello sforzo intellettuale, vi è una gerarchia d'intensità e di tenacia, e quindi di valore, di merito. Non tutti si spingono ugualmente lontano, non tutti si elevano ugualmente in alto. Accanto ai lottatori alacri, perseveranti e coraggiosi vi sono i pigri, gl'incostanti, i vili, che non riescono mai a staccarsi dalla terra, ad abbandonare le bassure della mediocrità. Le massime altezze vengono raggiunte da quelle creature di elezione, che si chiamano santi. Essi sono, nel mondo della virtù, quello che, nel mondo del sapere, sono i genî. Come raggi di sole camminano sul fango delle miserie e debolezze umane, senza esserne macchiati. Visioni fugaci di un mondo ignoto, pare che respirino la luce e l'aria pura di una ignota patria.

Tempre adamantine, non piegano mai dinanzi ai pericoli, dinanzi agli ostacoli, ignari d'ogni viltà. Cuori generosi sempre pronti a prodigarsi per il bene de' fratelli e per l'elevazione dell'umanità, colla soppressione dell'egoismo sacrificato sull'altare degl'ideali più nobili, s'ingigantiscono e si universalizzano quasi, fino a divenire figli di ogni età, membri di ogni razza, cittadini del mondo.

E nondimeno neppure essi raggiungono il termine estremo dell'evoluzione morale, neppur essi riescono a realizzare interamente l'ideale della perfezione. Essi sentono vivamente, che non ancora tutte le debolezze sono sparite, non ancora sono colmate tutte le lacune, fugate tutte le ombre, mondate tutte le impurità della terra. Essi conoscono ancora le torture, le ansie e le incertezze della lotta tremenda; ancora vibrano al soffio malefico che l'investe da ogni parte. E vorrebbero

ancora purificarsi, rafforzarsi; vorrebbero ancora avanzare, ancora salire.... ma la morte non lo permette. Come i soldati del sapere cadono anch'essi sul campo del lavoro, sull'edifizio incompiuto della loro perfezione. Cadono prima di aver toccata l'ultima vetta della dura e ripida salita. Cadono prima di aver realizzato l'ardente aspirazione di tutta la vita: il riposo della volontà e del cuore nella pienezza del vero bene.

13. La vita presente deve essere integrata da una vita ulteriore.

Ecco dunque un fatto innegabile: la vita umana su questa terra ha un carattere iniziale, un carattere di assoluta incompiutezza.

Nessuno — per quanto grande sia l'ardore con cui lo desidera — riesce a compiere la sua evoluzione spirituale, ad esplicare tutte le energie delle sue facoltà superiori, a soddisfare tutti i bisogni e tutte le esigenze dell'intelligenza, della volontà, del cuore. I nostri occhi possono trovare ad esuberanza la luce, i nostri orecchi possono trovare ad esuberanza i suoni, il nostro stomaco può trovare al esuberanza l'alimento...; solo l'anima rimane insaziata e insaziabile; solo l'anima è impossibilitata a trovare il cibo che ne sazi la fame e la bevanda che ne estingua la sete. Per quanto si corra, non tocchiamo mai la mèta; per quanto si lotti, non conquistiamo mai la vittoria definitiva; per quanto febbrile sia l'attività, per quanto lunga la vita e favorevoli le circostanze, non riusciamo a portare in fondo l'opera cominciata.

E questa non è la sorte di un solo individuo o di alcuni individui — in ogni ordine di cause se ne trovano

alcune che vengono impedite di esplicare tutta la loro attività e di raggiungere il loro fine — ma è la sorte di tutti gli uomini, senza alcuna eccezione. Non tutti, come si è notato, raggiungono lo stesso grado di sviluppo intellettuale e morale; non tutti si spingono ugualmente lontano; non tutti portano la loro opera allo stesso livello. Vi sono coloro che sanno raddoppiare i talenti ricevuti in dono, e coloro che li nascondono sotto terra per timore di perderli. Vi sono coloro che toccano le altezze, e coloro che non sanno mai staccarsi dal suolo. Vi sono coloro che abbozzano degli splendidi edifizi ,e coloro che non vanno più in là dei fondamenti. Tutti però si trovano accomunati nell'impotenza di raggiungere il compimento, la fine.

Le ragioni di questa impotenza sono intrinseche alla nostra stessa natura. Mentre gli altri viventi trovano facilmente quanto occorre per supplire ai proprî limitati bisogni, in noi i mezzi disponibili sono terribilmente scarsi e inadeguati alle necessità. I nostri bisogni superiori hanno dell'eterno, hanno dell'infinito, e l'anima che li alberga è imprigionata nella materia, chiusa nei confini dello spazio e del tempo. Noi ci troviamo a disagio in un ambiente, che non è fatto per il nostro psichismo superiore. Quando ci ricordiamo di esser uomini; quando ci ricordiamo che

> Fatti non fummo a viver come bruti,
> Ma per seguir virtute e conoscenza (1).

non possiamo non sentire la incompiutezza radicale della nostra vita terrena e le sue irrimediabili deficienze. Come il seme imprigionato nel suolo tenta, appena scosso dai fremiti dell'impulso vitale, di uscire per tut-

(1) Dante, *Inferno*, XXVI, 119.

te le vie faticosamente aperte dai suoi conati all'aria e alla luce; come le onde di un fiume in piena battono impetuosamente sulle rive per aprirsi un varco a traverso gli argini che le stringono e le comprimono, così l'anima umana per le vie aperte dalla mente e dal cuore, con le onde frementi del pensiero e dell'amore, tenta sciogliersi dalle catene che la inchiodano alla terra, e, sfuggendo a questa stretta, angusta e oscura prigione del mondo de' sensi, sboccare nelle immensità luminose e sconfinate dell'eterno e dell'infinito. Questa insufficienza della nostra esistenza terrena — tormento acuto e incessante delle anime nobili — è sentita, più o meno, da tutti.

Chi può affermare senza mentire: non vi è sforzo di cui non abbia visto il risultato, non diritto di cui non abbia visto il trionfo, non desiderio, nè bisogno di cui non abbia visto l'adempimento e la soddisfazione?

A nessuno può sfuggire la terribile legge che ci condanna ad innalzare con enorme fatica, pezzo per pezzo, un edifizio che il soffio della morte fa crollare miseramente. Perciò nessun sentimento è forse più vivo e diffuso di quello della incompiutezza della vita. Tutte le grandi religioni, come osserva il Piat, lo prendono quale punto di partenza delle rispettive concezioni dell'universo. Quando poi si rifiuta di prenderlo quale punto di partenza, diventa inevitabilmente punto di arrivo. Ogni esagerata esaltazione della vita — la storia contemporanea insegna — finisce in un non meno esagerato disgusto della vita (1).

Come giudicare questo fatto innegabile, questa legge universale della vita umana? Dobbiamo forse dire

(1) *La destinée de l'homme*, L. III, C. 3.

che l'autore della natura, il quale ha saputo condurre a termine tutte le altre opere, non è riuscito a condurre a termine l'uomo, che tutte le doveva coronare? Dobbiamo dire che mentre è stato generoso con tutti gli altri esseri, solo con noi è stato avaro? Dobbiamo dire che mentre si cura della realizzazione de' fini più bassi, si disinteressa di quella de' fini più nobili ed alti? No, tutto ciò sarebbe in aperta opposizione con la sua sapienza, con la sua potenza, con la sua bontà, che risplendono meravigliosamente in tutto l'universo. No, noi non possiamo rappresentare una nota stonata nelle divine armonie del cosmo. Non è ammissibile che le nostre potenze superiori ci siano state date per un lusso inutile, e peggio ancora per nostro danno. Non è credibile che proprio quello che ci mette al di sopra di tutti gli altri viventi sia la cagione della nostra infelicità, che noi siamo inferiori, perchè... superiori.

Resta quindi che la vita attuale non sia che il preambolo di una vita futura; che il nostro mondo non sia che il vestibolo di un mondo superiore. Resta che l'edifizio, rimasto in tronco quaggiù, sia terminato altrove; che l'evoluzione, rimasta incompiuta sulla terra, si compia al di sopra di essa.

Come la natura dà all'embrione umano i polmoni, che se inutili nel seno materno, gli serviranno quando ne uscirà per entrare nel mondo esterno, così la natura dà al nostro organismo psichico attitudini e funzioni, che se inutili ora, non lo saranno nell'ambiente più ampio e vasto al quale è destinato. In questo ambiente il respiro dell'anima non sarà più soffocato. Essa vi si muoverà liberamente, e vi troverà quanto ha cercato invano sulla terra: il riposo nella pienezza del vero, il riposo nella pienezza del bene.

Ma finchè rimarremo sulla terra dovremo, per ogni aspirazione superiore delusa, ripeter col poeta (1):

Troppo in alto è la mèta, indarno i cuori
Ardon per lei di spasimate ebbrezze...
Esuli siam da gl'ideali amori,
Esuli siam da l'ideali altezze.

14. La sopravvivenza è condizione necessaria della conservazione dei valori spirituali.

Per quanto l'anima umana sia impedita di compiere sulla terra tutta la sua evoluzione, è sempre un centro di forza, grandezza e bellezza, che non ha uguali nel mondo sensibile.

Anche nelle condizioni più favorevoli è impedita di veder il termine dell'edifizio spirituale da lei cominciato; impedita di vedere la vittoria definitiva della battaglia da lei ingaggiata; impedita di vedere tutti i risultati de' suoi sforzi, tutti i frutti delle sue fatiche. Ma nondimeno la parte dell'edifizio, che le è dato compiere, è davvero meravigliosa; i successi, che le è dato ottenere, sono sommamente brillanti; i risultati, che le è dato conseguire, splendidi; i frutti, che le è dato cogliere, preziosissimi.

Qual cosa più bella delle conquiste e delle vittorie che l'anima raggiunge per mezzo dell'intelligenza e della volontà? Non vi è nulla che possa paragonarsi allo spettacolo meraviglioso del genio umano, avanzante sulle vie della vittoria. Esso strappa, uno dopo l'altro, i veli con cui l'eterna sfinge della natura ama coprirsi,

---

(1) Bertacchi, *Canzoniere delle Alpi, Alba della partenza.*

entra a parte de' suoi segreti, piega e doma, una dopo l'altra, le sue mirabili energie.

Esso vede gli orizzonti della sua luce farsi sempre più aperti, i dominî del suo potere e della sua influenza sempre più vasti.

Per il suo corpo l'uomo è un piccolo gruppo di atomi, ma la intelligenza e il volere lo fanno più grande delle montagne, più grande perfino di tutto l'universo materiale. Egli con l'intelligenza scandaglia gli abissi, fruga le viscere della terra, corre per le immensità degli spazi siderali e ne misura le incalcolabili distanze.

Alla luce poi della mente che tutto rischiara con i suoi bagliori, l'uomo aggiunge la fiamma del cuore che tutto riscalda e tutto purifica col suo calore. E se belle sono le pagine scritte dal genio umano, ancor più belle sono quelle scritte dalla virtù. Se le vittorie de' grandi pensatori ci entusiasmano, strappandoci l'ammirazione, le vittorie de' santi e di tutti gli eroi del bene ci entusiasmano, strappandoci la riconoscenza.

Tutte le anime senza distinzione rappresentano de' centri di luce, dei centri di calore, sebbene non tutte abbiano lo stesso splendore, la stessa vivezza. Vi sono i grandi soli e le piccole lampade; le grandi fiamme e i piccoli fuochi. Ma nessuna lampada è completamente spenta. Da ogni anima si sprigionano le scintille che mantengono desta la grande fiamma dell'amore umano; da ogni anima emanano i raggi che mantengono viva la grande luce dell'umano sapere. E sono questi centri di luce, sono questi centri di calore che dànno alla terra il suo più alto significato, il suo massimo valore, e fanno del piccolo ed oscuro pianeta in cui abitiamo, il degno rivale degl'immensi soli roteanti sopra il nostro capo.

Che ne sarebbe di tutte queste luci e di tutte queste fiamme, se la morte del corpo fosse pure la morte dell'anima? Esse andrebbero miseramente disperse. Dico più: andrebbero completamente perdute, annientate.

Alcune anime più umili — e sono l'immensa maggioranza — non lascerebbero dietro di sè che il fugace ricordo di un giorno. Incapaci di stampare un'impronta profonda sul libro della storia, o su quello del cuore, passerebbero quaggiù come la nave passa sul mare...: la scia di un momento, e... poi più nulla! Alcune anime più grandi lascerebbero ai posteri una parte della loro luce, una parte della loro fiamma; ma sarebbe sempre ben poco a paragone di quanto possedevano. Resterebbe solo, e parzialmente, quel tanto che fu esternato in un libro, in un'opera d'arte, in un gesto, in un'istituzione. Ma le parole che non furon dette o non furon udite e comprese, le idee che non poteron essere manifestate, la piena degli affetti che non trovaron una via di uscita, le iniziative che abortirono, le imprese che non ebbero successo... tutto questo non avrebbe altro destino che il nulla.

Ma anche quello che resta, per quanto tempo resterà?

Ah, quando pensiamo alle rovine delle grandi civiltà antiche; quando pensiamo ai miseri frammenti che sono giunti a noi di potenze e di culture che destarono la meraviglia delle generazioni più remote; quando pensiamo alla facilità con cui dopo qualche tempo, si abbandonano le tradizioni e si mutano gl'ideali, non possiamo non sentire tutta la labilità, che i valori umani hanno sulla terra!

Eppoi, siamo almeno sicuri di questa permanenza anche parziale? Neppure.

Secondo le fosche previsioni della scienza la sorte dell'umanità sulla terra è precaria. O che il sole possa perire lentamente perdendo la sua fluidità e incandescenza, come pensano i più; o che possa perire improvvisamente, come pensa qualcuno, per una formidabile esplosione che trascini nella rovina l'intero sistema dei corpi celesti ad esso appoggiati, è certo che un giorno le sue irradiazioni non saranno più in grado di mantenere sulla terra il calore necessario alla vita. In quel giorno, per quanto lontano, l'esistenza della umanità diventerà impossibile, e tutti i valori spirituali spariranno senza lasciar traccia di sè, mentre quelli materiali, pur subendo le più radicali trasformazioni, potranno sopravvivere in qualche modo alla catastrofe cosmica.

Che rimarrebbe allora di tutta l'energia spirituale sprigionatasi dalle anime? Che rimarrebbe di tanta luce di pensiero, di tanta fiamma di affetti? Nulla.

Che rimarrebbe di tanti uomini di genio, di tanti santi, di tanti eroi, che hanno reso grande l'umanità?

Del loro corpo resterebbero gli elementi dispersi nei detriti materiali del cosmo, ma dello spirito, sorgente prima della loro grandezza, nulla, nulla. Se Amleto potesse allora far udir la sua voce... a qualcuno, ripeterebbe gli strani versi:

> Alessandro è sepolto, e tornò in polve:
> la polve è terra: e della terra istessa
> si fa l'argilla. Non potrebbe forse
> codesta argilla in ch'egli fu converso,
> fesso baril di birra aver turato?
> — Cesare imperador, fatto cemento,
> ora un breve pertugio appena serra:
> la creta che tremar fece la terra
> difende un muro dal fischiar del vento!

Tutti i valori spirituali, senza la sopravvivenza delle anime, o presto o tardi andrebbero dunque miseramente perduti; non solo per gl'individui che li hanno prodotti, ma anche per gli altri e in sè stessi.

Per credere ad una distruzione così completa di quanto di più grande e di più bello possiede il mondo, bisognerebbe ritenersi abbandonati ad un cieco destino, governati da una cieca fatalità (1). Ma se abbiamo fede nella razionalità della natura, se ci crediamo governati da una suprema intelligenza, dobbiamo ammettere che la lampada divina dello spirito, una volta accesa, più non si spengerà. Dobbiamo ammettere che nulla andrà perduto di quanto spunta nella intelligenza, di quanto fiorisce nel cuore. Anche quello che nessuno vede ed ode; anche quello che nessuno intende e capisce; anche quello che gli uomini condannano all'oblio, verrà un giorno alla luce e brillerà di tutto il suo splendore.

Tutti i valori spirituali, sconfinando dal tempo, che è il regno della morte, passeranno allora vittoriosi in quella eternità, che conosce soltanto i palpiti gioiosi della vita.

---

(1) Lo stesso Charles Darwin — secondo che racconta il figlio Francesco nel libro dedicato alla memoria del padre, p. 16 — osservava: « A chi crede che l'uomo nel lontano avvenire sarà una creatura ben più perfetta che oggi non sia, è un pensiero intollerabile quello di una completa estinzione dopo un così lungo, continuo e graduale elevamento ».

CAPITOLO VIII.

La vita presente senza la speranza della futura

« Chi non ha speranza nella vita futura, non vive nemmeno in questa ».
LORENZO IL MAGNIFICO.

1. Come le conseguenze della negazione della sopravvivenza possono condurre alla sua affermazione.

Chi conosce le prove positive e dirette della sopravvivenza, può facilmente comprendere quale sarebbe il valore della vita presente, se fosse tutta la vita, e non venisse compiuta ed integrata da una vita ulteriore. Non sarà tuttavia inutile alla nostra fede il considerare la esistenza terrena priva di ogni rapporto con un'altra vita e spoglia della luce della speranza.

Se infatti la vita terrena considerata in questo modo ci apparirà, non solo essenzialmente monca e imperfetta, ma addirittura contraddittoria, assurda e irrazionale, avremo il diritto di affermare, in nome della teleologia universale, in nome della razionalità della natura, che essa deve esser ricollegata ad una vita sopraterrena, destinata a compierla e spiegarla. Non è ammissibile che essa sola, fra tutte le perfettissime opere del creato, sia imperfetta; che essa sola, fra tutte le mera-

viglie disseminate nel mondo da una intelligenza infinita, sia irrazionale ed assurda.

Se non vogliamo affermare che l'uomo fa eccezione all'ordine dell'universo, che esso solo è fuori delle sue armonie e abbandonato ai capricci del caso, dobbiamo riconoscere nella sua breve e meschina vita terrena una piccolissima parte di tutta la sua vita; un semplice periodo di un lungo libro, che verrà scritto altrove; una monca frase musicale di una sinfonia, che si prolungherà senza fine; una battaglia, che avrà il suo epilogo in un campo più vasto; una semente, che maturerà in messe al sole dell'eternità. Bisogna leggere il libro, perchè il periodo abbia senso; ascoltare la sinfonia, perchè la frase non sembri una stonatura; aspettare l'epilogo, perchè la battaglia non si creda perduta; guardare alla messe, perchè la semente non sia ritenuta vana.

Ancora se la vita terrena non illuminata dalla speranza perde in bellezza, vigore e fecondità; se il dubbio sul di là ha ripercussioni deleterie sulla mente e sul cuore, sul pensiero e sull'azione, *se la negazione dell'esistenza futura si risolve nella negazione di quella presente*, noi abbiamo il diritto di proclamare che, nè il dubbio, nè la negazione aperta possono rappresentare la voce della verità. L'errore solo uccide; la verità invece salva. I frutti non sono l'unico criterio per giudicare della verità o falsità di una dottrina, come pretende il pragmatismo; ma sono tuttavia un criterio importante, di cui possiamo e dobbiamo tener conto. Un albero buono non può dare cattivi frutti; nè un albero cattivo frutti buoni (1). Dottrine perniciose, dottrine fatali agli interessi della nostra vita non possono deri

(1) Matt. VII, 18.

vare dalla sorgente limpida e pura del vero; esse devono sgorgare invece da quella torbida e inquinata dell'errore.

2. La negazione della sopravvivenza favorisce l'ateismo e lo scetticismo.

A chi nega la vita futura quella presente deve inevitabilmente apparire come un groviglio di terribili interrogativi, come un nodo insolubile di enigmi, come un ammasso caotico di non sensi. Tutti gli argomenti da noi addotti a favore della sopravvivenza costituiscono altrettanti formidabili problemi, che i suoi avversari sono impotenti a spiegare.

Per questi avversari la sopravvivenza è una chimera; eppure l'umanità da secoli e secoli la crede, senza che nulla riesca a scuotere tale sua fede. E' un'illusione; eppure è da una tale illusione che tutti gli uomini traggono luce, forza, conforto.

Tutto l'uomo è mortale, e non è per nulla diversa da quella dell'organismo la sorte dell'anima; eppure questa, a motivo della sua semplicità, non ha nessuna affinità con il corpo, e, a motivo della sua spiritualità, lo trascende, e può senza di esso esistere ed operare. L'anima è schiava dell'organismo, corruttibile come questo; eppure conosce ed ama le cose incorruttibili; è soggetto, e insieme causa, di valori eterni; trova la propria perfezione intellettuale e morale nell'emancipazione dalle esigenze e dai bisogni dell'organismo. L'anima, come il corpo, ha l'esistenza di pochi anni, come il corpo cammina velocemente verso la morte; eppure aspira con tutte le sue forze alla perpetuità dell'esistenza, alla immortalità; e vi aspira anche quando

le malattie e la vecchiaia l'avvertono che il viaggio sulla terra volge al termine; vi aspira, e con più ardore anzi, perfino nelle ore estreme, quando il viaggio è davvero compito, e la vita del corpo con tutte le gioie e i beni della terra stanno per sfuggirle irreparabilmente. La sua storia non varca i confini della breve ora, che è destinata a vivere quaggiù, la sua attività non esce dall'angusta sfera della terra; eppure sogna il possesso perpetuo del bene perfetto ed assoluto. Immersa nel finito, nel fugace e nel contingente, ha fame del necessario, dell'eterno, dell'infinito.

Ogni funzione vitale ha un oggetto reale, ogni tendenza naturale ha un termine reale. Solo le funzioni superiori dell'anima sarebbero destinate ad agire nel vuoto; solo le aspirazioni più alte dell'anima resterebbero vane, irrealizzabili. Ogni forma di vita è proporzionata all'ambiente, nel quale la natura l'ha collocata. Solo la vita razionale dovrebbe svolgersi in un ambiente inadatto, in un ambiente che la intralcia, la comprime e la soffoca. Ogni vivente ha i mezzi indispensabili per compiere la missione affidatagli dalla natura, i mezzi per raggiungere il fine a cui natura l'ha destinato. Unica eccezione, l'uomo verrebbe condannato al terribile destino di non raggiunger mai la mèta, di non entrare mai in porto, di non poter mai ultimare l'opera incominciata. Unico fra tutti i viventi, sarebbe privato del conforto di svolgere tutte le sue energie più preziose e di toccare il grado supremo della sua evoluzione.

Tale la visione della vita presente per coloro che non credono alla sua continuazione nel di là. Tale lo spettacolo, che questa nostra breve corsa sulla terra

offre alla intelligenza, nella quale si è spenta la luce della fede nell'immortalità dell'anima.

E dinanzi a tante lacune e deficienze, dinanzi a tanti enigmi e controsensi, com'è possibile credersi figli della sapienza, vigilati da una provvidenza? La negazione della vita futura conduce fatalmente alla negazione della suprema intelligenza, all'ateismo.

Di fronte a tutte le contradizioni di cui la vita terrena, considerata in sè stessa, è materiata, di fronte a tutti i tenebrosi misteri che l'oscurano, com'è possibile aver fiducia nelle forze della nostra ragione, fiducia nella conoscenza piena e sicura del vero? Il dubbio che preclude le rassicuranti visioni di una vita futura, non potrà non diffondere la sua ombra su tutte le visioni intellettuali della vita presente e gettarci fatalmente nelle braccia del più desolante scetticismo... Ed una società di atei e di scettici coerenti — come confessa F. Le Dantec — « finirait naturellement par une épidemie de suicide anesthésique » (1).

La negazione della vita futura si risolve dunque logicamente nella negazione di quella presente.

3. La negazione della sopravvivenza conduce al pessimismo.

La vita presente non ricollegata ad una vita d'oltretomba, oltrechè contradittoria e incomprensibile, apparisce pure priva di ogni pregio e valore, non meritevole di esser vissuta.

La vita terrena, per sè stessa, è incapace di contentare i nostri più impellenti bisogni, incapace di soddisfare le nostre più ardenti aspirazioni.

---

(1) *L'Atheisme.* — Paris, 1907.

Spaventosamente breve, lascia del tutto inappagato il desiderio di perpetuità, che la natura ha deposto nel più profondo dell'anima. Ai bei giorni della nostra primavera, con gli occhi fissi all'avvenire, e tutti compresi del lungo cammino che ancora ci resta a fare, non abbiamo vivo il senso della velocità del nostro passo. Ma quando, ormai innanzi negli anni, ci volgiamo indietro a misurare la strada fatta, non possiamo non provare un brivido di terrore per la fugacità del tempo; non possiamo non lasciarci sfuggire il grido accorato del rimpianto; com'è passato presto, mi sembra ieri! Il passo che battiamo per le vie della terra non è passo di marcia; è passo di corsa, e di corsa vertiginosa, di corsa che mai si arresta, mai si modera, mai allenta! Come le onde del mare gli uomini si spingono, si premono, si urtano, per frangersi poi, senza eccezione, sugli scogli della morte.

E se questa corsa fosse almeno piacevole, per sentieri piani e facili, a traverso prati fioriti e profumati, sotto l'incanto di un cielo azzurro; se fosse almeno deliziosa come un bel sogno, potremmo perdonarle anche la sua fugacità.

Ma alla velocità si aggiunge il disagio e la fatica. Noi dobbiamo percorrere sentieri stretti ,ripidi, sassosi; costeggiare burroni e precipizî; sostenere dure lotte ed aspre battaglie; affrontare pericoli, superare ostacoli; seminare sui nostri passi sospiri, sudori, lacrime, sangue. « Come i miei tormenti — fa dire il Tolstoi all'infelice Ivan Iliitch — vanno aumentando senza posa, così tutta la mia vita non ha fatto che peggiorare di giorno in giorno. Un punto luminoso, laggiù, lontano al principio della vita; e poi... sempre più nero, sempre più nero, sempre più presto, sempre più presto, in ra-

gione inversa del quadrato delle distanze dalla morte » (1).

Potessimo almeno dopo tante corse toccare la mèta, dopo tante tempeste raggiungere il porto, dopo tante lotte e battaglie cantare l'inno della vittoria! Potessimo almeno vedere i frutti delle nostre fatiche, i risultati dei nostri sforzi! Ma no. Non v'è un solo uomo che giunga al termine agognato; che veda coronati i suoi sforzi dal successo. Non v'è un solo uomo che riesca a compiere tutti i suoi desiderî, a realizzare tutte le sue speranze.

Non ostante tutte le cure e tutte le attenzioni, nessuno riesce ad impedire che il nostro corpo, insidiato da mille malattie, tormentato da mille dolori, lentamente s'indebolisca, si logori, e cada sotto i colpi inesorabili della morte. Nessuno, malgrado tutti gli sforzi e tutte le fatiche, può impedire che l'anima sia amareggiata dalle delusioni, disorientata dagl'insuccessi, avvilita dalle sconfitte. Nessuno è in grado di dichiararsi pienamente soddisfatto, pienamente felice. Vorremmo la pienezza della verità, e siamo immersi in profondissime tenebre, solcate appena da qualche sprazzo di luce. Vorremmo la pienezza dell'amore, e non riceviamo che meschine soddisfazioni, le quali spariscono negli abissi del cuore, senza mai riempirne il vuoto immenso. Vorremmo la pienezza del bello, e non siamo rallegrati che per un breve momento da qualche visione fugace. Abbiamo sete di giustizia; e assistiamo continuamente al trionfo dell'astuzia, della ipocrisia, della violenza. Aspiriamo alla perfezione morale, all'aria limpida e pura; e veniamo trascinati miseramente in basso, avvelenati dai miasmi della colpa. Vorremmo la stabilità

(1) *La Morte*, tr. it. di A. Madonna, Chieti, 1906, p. 79.

nella gioia, nel godimento; e invece tutto ci sfugge, tutto si dilegua con una rapidità che spaventa.

Quando la negazione del di là ci tolga la possibilità di riempire il vuoto della vita presente, la possibilità di farne scomparire le lacune e le deficienze, come si potrà apprezzarla, amarla e viverla con entusiasmo e con frutto?

Com'è possibile apprezzare ed attuare una cosa tanto ardua, e nel tempo stesso così breve e sterile? Com'è possibile affrontare lietamente e coraggiosamente una battaglia, che non sarà mai coronata dalla vittoria; darsi a costruire un edifizio destinato fatalmente a crollare prima di essere terminato? L'uomo ancora ignaro delle dure lezioni dell'esperienza, potrà entrare fiducioso nelle lotte dell'esistenza e illudersi d'incontrare la felicità nelle vie della scienza e dell'arte, della ricchezza o del piacere, dell'amore o della gloria. Ma allorchè, alla scuola della delusione e del disinganno, avrà imparato a conoscere a fondo la vita ed i suoi beni, non potrà non sentirne la vacuità, la vanità.

« Nella stagione delle speranze la fantasia si stende con ali audacissime per l'immenso, ma un breve spazio le basta, allorchè tutte le venture, una dopo l'altra, se n'andarono naufraghe nel gorgo del tempo » (1).

Se non la ricollegherà ad un'altra vita, che la compia e la spieghi, non potrà non disprezzarla come una meschinità, odiarla come un detestabile inganno, o sopprimerla magari come un peso insopportabile.

« Se la vita umana non faccia parte d'una economia più universale, non si vede perchè il disertare spontaneamente da essa, quando il protrarla non giovi, nè

(1) Goethe, *Faust*.

a sè, nè ad altri, possa parer riprovevole. Quando la vita non sembra degna di esser vissuta; quando io non sia in grado di giovare altrui, nè colla parola, nè coll'opera, perchè io non dovrei anticiparne la fine, se questo è il mio desiderio ? E se io mi trovo in uno stato di dolorosa ed immedicabile infermità, che renda la vita un peso a me e agli altri, non che riprovevole, il solo partito ragionevole che mi rimanga è il porre fine alla mia vita. Attaccarmi tenacemente ad essa sarebbe inumano, e forse anche continuata opera di egoismo » (1). La negazione della vita futura conduce inevitabilmente alla svalutazione della vita presente, e getta nelle braccia del più nero e sconfortante pessimismo.

Per chi non crede, dinanzi ai terribili disinganni, che ci preparano spesso le brutte sorprese dell'esistenza non rimane che l'invettiva di Macbeth:

« Così il domani ci sorprende e tutti i giorni passati non fecero che rischiarare agl'incauti il sentiero che guida alla sepoltura. Oh, spengiti, spengiti, lampada ingannatrice! La vita altro non è che un'ombra incerta, che offusca brev'ora gli oggetti, poi si dilegua. E' una favola narrata da un idiota con enfasi di gesti e di suoni, e che alla fine non significa nulla ! » (2).

4. La negazione della sopravvivenza orienta la vita verso l'edonismo.

Una volta che tutta la nostra esistenza si creda ridotta alla vita presente, alcuni, convinti della vanità

---

(1) A. Chiappelli, *La crisi del pensiero moderno*, pagina 307.

(2) Atto V, scena 5ª.

de' nostri sforzi e delle nostre lotte, disprezzeranno tutte le pretese gioie di quaggiù, e, in una disperata e dolorosa rinunzia, vivranno una vita satura di pessimismo, che è morte anticipata; altri però più proclivi ai piaceri, terranno una condotta del tutto opposta.

La fugacità e labilità della vita li spingerà a viverla il più intensamente possibile. Essi cercheranno, con avidità sempre crescente, tutti i beni che la vita può dare; s'inebrieranno del profumo di tutti i fiori, che riusciranno a cogliere nella breve loro corsa, e non si lasceranno sfuggire occasione alcuna per godere, senza preoccuparsi della sorgente a cui berranno, della coppa a cui accosteranno le loro labbra. « L'idea che il solo tempo a noi conceduto sia, tra il nulla di ieri e il nulla di domani, l'oggi che dilegua, genererà in molti un'insensata smania di far presto, sempre più presto; onde un correre, un affannarsi, un pigiarsi senza requie e senza pace; creato un vortice inghiottitore di corpi e di anime, nel quale infiniti altri, anche riluttanti, anche meglio consigliati, saranno irresistibilmente travolti. Diventeranno virtù ignote quella calma e quella longanimità che così naturalmente persuade agli spiriti la certezza di una vita futura, e quella securtà che sola può regolare ponderatamente il ritmo della vita. La preoccupazione di una utilità illusoria, di un tornaconto che dissimula uno scapito, renderà increscioso e spregevole quanto non possa, o paia non potere conciliarsi con quel tornaconto e quell'utile. Gl'interessi veri dello spirito, cioè di una cosa che non è, dovranno dar luogo ad altri, stimati ben più reali » (1).

---

(1) A. Graf, *Immortalità*, p. XX.

Negata la vita futura, i desiderî degli uomini non drizzeranno più il volo verso l'alto, le loro aspirazioni non si orienteranno più verso le grandi idealità. I beni superiori delle facoltà razionali saranno posposti a quelli più bassi delle potenze sensitive. L'animalità sopraffarrà inevitabilmente la razionalità. Perchè affannarci dietro beni tanto difficili; dietro beni che, non ostante i più enormi e dolorosi sacrifizi, non vengono mai raggiunti pienamente? Perchè tormentarci nel sogno di un'evoluzione intellettuale e morale, che nessuno è mai riuscito a condurre a termine? Perchè alimentare aspirazioni, che ci torturano e rodono il cuore, senza speranza di mai appagarle? Perchè aggiungere ai mali, che affliggono il corpo, questa febbre della altezza, che ci tiene continuamente agitati e ci sfibra, ci consuma, ci uccide prima del tempo? Se identica è la sorte che attende buoni e cattivi, dotti ed ignoranti, intelligenti e idioti, meglio vale restringere la visuale delle aspirazioni e togliere le ali ai desiderî. Se l'uomo nasce e muore come l'animale, non vi è motivo che tenga una condotta diversa. Meglio contentarsi come esso di soddisfare i due grandi istinti della conservazione e della riproduzione. Meglio trovare come esso la felicità nel piacere de' sensi, e lavorare unicamente per la conquista della ricchezza che lo può procurare.

E così l'uomo sarà ineluttabilmente trascinato in basso, e « si servirà del barlume della luce celeste, che chiama ragione, per imbestiarsi più di qualunque bestia. Come torbido torrente imperverserà giù di balza in balza, anelando all'abisso » (1). Tutti faranno proprie le parole de' gaudenti descritti dalla Sapienza:

(1) Goethe, *Faust*.

« Corto e tedioso è il tempo di nostra vita, e non v'è riparo per l'uomo dopo la sua fine. Noi siamo nati dal nulla, e poscia saremo come se non fossimo stati giammai. Il nostro corpo diventerà cenere, e lo spirito si dissiperà come aere leggiero, e la nostra vita passerà come la traccia di una nuvola e si scioglierà come nebbia battuta dai raggi del sole. E il nome nostro sarà dimenticato col tempo, e nessuno avrà memoria delle opere nostre. Perocchè il nostro tempo è un'ombra che passa, e, finiti che siamo, non si torna da capo: si mette il sigillo, e nessuno ritorna indietro. Su via adunque, godiamo de' beni presenti e delle creature facciamo uso frettolosamente, giovani come siamo. Empiamoci di vino prezioso e di unguenti; e non si lasci sfuggire il fiore della stagione. Coroniamoci di rose prima che appasssiscano; non siavi prato per cui non passi la nostra cupidità. Lascinsi in ogni luogo i segni della nostra baldoria, perocchè questa è la nostra porzione, la nostra sorte » (1).

Alle parole terranno dietro i fatti, e per le lubriche vie dei sensi, l'umanità scivolerà nel fango, e si renderà incapace di sottrarsi alla tirannia delle passioni più grossolane. Il piacere diventerà il fine ultimo, l'aspirazione suprema; e quanto direttamente o indirettamente non giova alla sua conquista, perderà ogni stima, ogni valore. La virtù che s'impone rinunzie e sacrifizi per purificarsi e affinarsi, la religione che tenta allargare gli orizzonti della vita, sublimandola fino alle sfere dell'infinito e dell'assoluto, la fame del sapere che si affanna per dissipare le ombre del mistero, l'aspirazione ad un'arte che sollevi in alto e non si umilî

(1) Cap. II, v. 1 e seg.

a carezzare la morbosa sensibilità erotica, quanto insomma ha fatto sempre la nostra gloria e il nostro orgoglio, quanto ha sempre alzato il tono della vita, verrà ad essere trascurato e disprezzato. E tutti coloro che avranno il torto di tener sempre fede a questo mondo, quanti continueranno a dare ad esso la luce del loro ingegno, la fiamma del loro cuore e la tenacia della loro volontà, saranno trattati quali parassiti ed illusi, disprezzati come un peso morto gravante sulla società, come un ostacolo alla visione reale della vita.

5. La negazione della sopravvivenza si ripercuote dannosamente sulla condotta morale.

« Se gli uomini — scrive A. Russel Wallace — si persuadessero che non esiste altra vita, all'infuori della terrena, e venissero educati alla credenza che l'unica felicità che si possa godere si trova in terra, non vi sarebbe più ragione di agire conforme alla giustizia, alla lealtà, al disinteresse; nè l'indigente, l'egoista, il malvagio avrebbero più motivo sufficiente per non cercare sistematicamente il proprio benessere a scapito degli altri. La forza sola costituirebbe il diritto, e i più deboli sarebbero sempre e inevitabilmente schiacciati. Il mondo verrebbe dominato dalle passioni sbrigliate de' più forti e de' più egoisti » (1).

Lo scrittore inglese ha perfettamente ragione. Se soltanto i piaceri della terra possono dare la felicità che è raggiungibile dall'uomo, tutti si sforzeranno di conquistarli, senza preoccuparsi troppo delle vie da seguire e dei mezzi da adoprare.

---

(1) *Esiste un'altra vita?* tr. it. Introduzione.

Perciò i ricordati gaudenti descritti dalla *Sapienza*, dopo avere inneggiato alle gioie e alle voluttà della terra, conchiudono: « Si opprima il giusto che è povero, e non si abbia pietà della vedova, e non si abbia rispetto alla canizie de' vecchi. E il nostro potere sia nostra legge di giustizia; chi non ha forza non ha diritto » (1). Negata la sopravvivenza, ognuno farà se stesso centro unico della vita, e non si curerà degl'interessi e dei diritti altrui, se non in quanto collimano con i proprî. Perchè dovrebbe tener conto degl'interessi e dei diritti altrui, se in qualche modo non concorrono ad assicurargli il possesso di quella felicità alla quale aspira ardentemente e alla quale sente di dover subordinare ogni altra cosa? (2). Perciò coloro che già posseggono i mezzi del piacere, si sforzeranno di conservarli ad ogni costo; e coloro che ne sono privi, ad ogni costo si sforzeranno di conquistarli. I fortunati, che già siedono al banchetto delle gioie della terra, si circonderanno, per non esser disturbati, di una fitta rete di leggi, e quando le leggi non basteranno più, innalzeranno il muro della forza. Gli esclusi a loro volta chiederanno di essere ammessi, e se non verranno ascoltati, passeranno a traverso i buchi praticati senza scrupoli nella rete delle leggi. Che se si sentiranno forti abbastanza, ricorreranno volentieri alla violenza; reti e muri crolleranno sotto i colpi degli assalitori, i quali si slance-

(1) *l. c.*

(2) « L'uomo — scrive il Galluppi — oltre della legge che gli comanda il dovere, ha una tendenza per la felicità, ed io non saprei quanti uomini ,nel caso di non avere alcuna speranza di premio o di esser felici, si risolverebbero a sacrificare il proprio interesse al dovere. » *Lezioni di logica e metafisica*, LXVII.

ranno alla conquista di un posto, senza curarsi se nel parapiglia molti degli antichi banchettanti ruzzoleranno per non più rialzarsi sotto la tavola. E' semplicemente ridicolo pensare che dei poveri affamati si rassegnino a lasciarsi torturare dalla fame, per non disturbare coloro che stanno allegramente banchettando ad una lauta mensa.

L'idea di una giustizia futura che punisca adeguatamente ogni violazione della legge morale, e adeguatamente ne premi il rispetto e l'osservanza, costituisce, come si è già veduto, una salvaguardia del dovere, e la sua eliminazione non può non influire dannosamente sulla condotta umana. Per ottenere che povere e deboli creature, quali siamo tutti noi, facciano gli enormi sacrifizi che richiede l'adempimento del proprio dovere, è necessario che entri in gioco la speranza della ricompensa; e per ottenere che esse non cedano alle terribili tentazioni e alle pericolose lusinghe del male, è necessario che entri in gioco il timore della pena. Supporre che tutti gli uomini camminino sempre sulla via del dovere, unicamente per amore del bene e per odio del male, è dar prova della più imperdonabile ignoranza della natura umana. « L'obbligazione morale perderebbe ogni sua ragione se noi dovessimo essere falciati dalla morte come l'erba dei prati... Le leggi morali si convertono, ove non siano sostenute da un ordine più alto di valori, in mere convenzionin umane e sociali, che la prudenza bensì mi costringerà ad osservare, ma non oltre i termini da essa segnati » (1).

---

(1) A. Chiappelli, *La crisi del pensiero moderno*, pagina 307.

Quando poi non si ha più fede in una infallibile giustizia trascendente, come si potrà averla in una giustizia immanente al mondo? La storia di tutti i giorni, che ci fa assistere al trionfo del vizio e alla sconfitta della virtù, non è forse fatta apposta per scuotere la nostra fede nella giustizia terrena? Non senza esagerazione, ma neppure senza fondamento, il Leopardi poteva cantare:

> Sempre il buono in tristezza, il vile in festa
> Sempre e il ribaldo; incontro all'alme eccelse
> In arme tutti congiurati i mondi
> Fieno in perpetuo: al vero onor seguaci
> Calunnia, odio e livor; cibo de' forti
> Il debole; cultor de' ricchi e servo
> Il digiuno mendico (1).

Se la imperfetta giustizia terrena non si supporrà integrata da una giustizia sovraterrena, il male non sufficientemente punito incoraggerà i malvagi a proseguire nelle vie della colpa, e il bene non sufficientemente premiato farà vacillare i buoni sulla via della virtù.

La legge morale, non più protetta contro la furia devastatrice delle passioni, vedrà ben presto i suoi altari rovesciati e il suo culto abbandonato. Perciò lo stesso scettico D. Hume, parlando di quelli che si adoprano a provare l'inesistenza delle sanzioni future, scrive: « Coloro che si sforzano di disingannare l'uman genere da questa sorta di pregiudizi, sono forse buoni ragionatori; ma io non saprei riconoscerli per buoni cittadini, nè per buoni politici, poichè tolgono agli uomini uno de' freni delle loro passioni, e rendono l'infra-

(1) *Palinodia.*

zione delle leggi dell'equità e della società più facile e più certa » (1).

Se c'interessa la vita morale dell'umanità, non dobbiamo mai stancarci di ripetere col divino Poeta (2):

O superbi cristian, miseri lassi,
Che della vita della mente infermi,
Fidanza avete nei ritrosi passi;
Non v'accorgete voi, che noi siam vermi
Nati a formar l'angelica farfalla,
Che vola alla giustizia senza schermi?

6. La negazione della sopravvivenza ci lascia senza protezione di fronte al dolore.

Finchè la nostra vita scorre placida e tranquilla sotto un cielo sereno, e in mezzo a prati sempre fioriti di gioie, noi possiamo inneggiare alla terra e non sentire il bisogno di una esistenza d'oltretomba.

Ma la vita non ci offre sempre quello che desideriamo. Spesso scoppiano uragani tremendi, che devastano spietatamente il fragile edifizio della nostra felicità. Spesso cerchiamo la gioia, e troviamo la tristezza; cerchiamo la pace, e troviamo la guerra; cerchiamo il godimento, il piacere, e troviamo la sofferenza, il dolore. Le malattie si accaniscono alla rovina del nostro corpo; i tradimenti e le ingratitudini ci trafiggono il cuore; gl'insuccessi e le delusioni ci amareggiano l'anima. E, colmo di sventura, di quando in quando la morte s'introduce nelle nostre famiglie, nel gruppo de' no-

---

(1) *On human Understanding*, XI. Per le ripercussioni della negazione della sopravvivenza nella vita sociale vedasi A. Franchi, *Ultima Critica*, III, p. 378 e seg.

(2) *Purgatorio*, X, 121.

stri amici, e, mietendo le vite che ci sono più care, fa il vuoto che più non si colma, il deserto che più non si ripopola, le ferite che più non si richiudono.

Non di rado possiamo attraversare con successo la via alle sofferenze e ai dolori, specialmente quando hanno la loro causa principale in noi stessi: nella nostra freddezza o nel nostro ardore eccessivo, nell'apatia o nell'abuso delle nostre energie vitali. Ma spesso, non ostante tutte le precauzioni prese, non ostante tutte le diligenze usate, non ostante tutti gli sforzi fatti, il dolore avanza irresistibile, travolge ogni ostacolo e si annida da padrone nelle nostre povere anime, nei nostri poveri corpi.

Non di rado pure, anche allorchè il dolore è riuscito a sottometterci al suo dominio e a farci sentire il peso della sua tirannia, possiamo ingaggiare con esso una lotta vittoriosa, con le forze nostre e con quelle de' nostri fratelli di sventura, con l'aiuto della scienza e dell'amore. Ma spesso il dolore è più forte di noi, de' nostri parenti, de' nostri amici; più forte del nostro coraggio e della nostra tenacia; più forte della scienza e dell'amore. Le malattie morali o fisiche diventano incurabili, le rovine irreparabili, la morte — dolore di tutti i dolori — inevitabile!... E allora rimaniamo come poveri fiori senza riparo nell'imperversar della tempesta, flagellati dalla pioggia, tormentati dalle raffiche del vento. Non un lembo di azzurro, non un raggio di sole, non la carezza di... un canto!

Che faremo in questi terribili e critici momenti della vita?

Può darsi che non sempre le nostre forze morali ci abbandonino, non sempre il coraggio venga meno e la speranza tramonti. La tempesta spesso tempera l'ec-

cessiva aridità della terra, e il fiore, sognando un nuovo affluire benefico di linfa e di freschezza, può quasi benedire la pioggia, benedire il vento, ed aspettare, fidente, il ritorno del sereno, del sole e del canto degli uccelli. Noi possiamo qualche volta restare impavidi sotto i colpi della sventura e vedere nel dolore il grande plasmatore delle anime, l'impareggiabile educatore della mente e del cuore, il santo fermento di ogni eroismo, l'indispensabile propulsore di ogni energia di bene, la forza divina che purifica, trasfigura, sublima.

Ma che faremo allorchè non riusciamo più a trovare una finalità alle nostre sofferenze, uno scopo alle nostre lotte? Che faremo allorchè non vediamo più quali frutti benefici siano a sperare dal nostro coraggio e dalla nostra resistenza? Che faremo allorchè il dolore ci apparisce completamente vano ed inutile; non più quale forza di elevazione e di sublimazione, ma quale forza di depressione e di rovina; non più quale elemento di vita, ma quale elemento di morte? Metteremo forse la maschera dell'orgoglio, e con lo stoicismo diremo al dolore: tu non sei un male, e non hai il potere di turbare la mia tranquillità interiore; io disprezzo le tue sferzate, come disprezzo le carezze del piacere? — Gli diremo con Marco Aurelio: « io sono immobile come un promontorio, su cui invano si accanisce l'ira delle onde? ».

Ma questa impassibilità antiumana, questa indifferenza innaturale non può durare a lungo. Viene il momento in cui il dolore trionfa di ogni resistenza; la maschera cade, e l'orgoglio più ribelle deve confessarsi vinto.

E allora?

Allora — quando non si sia sorretti dalla speranza

di una vita futura, in cui tutte le lagrime saranno asciugate, tutti i sacrifizi ricompensati, tutti i dolori convertiti in gioia — non resta che la disperazione.

Per chi ne ha il coraggio, il suicidio diventerà l'epilogo inevitabile di ogni tragedia umana; la porta, come dicono gli stoici, della liberazione. Per gli altri rimarrà la ribellione vana del fato, l'odio sterile della esistenza, la maledizione blasfema pel

. . . . . brutto
Poter che, ascoso, a comun danno impera
E l'infinita vanità del tutto (1).

Quando con l'infelice Leopardi si ritiene che

. . . . . è tutta indarno
L'umana speme . . . . . (2);

quando si crede con lui che

. . . . presso la culla
Immoto siede, e su la tomba, il nulla (3)

il giorno, nel quale perisce « l'inganno estremo », non resta che ripetere pure con lui la terribile invettiva alla vita:

Posa per sempre. Assai
Palpitasti. Non val cosa nessuna
I moti tuoi, nè di sospiri è degna
La terra. Amaro e noia
La vita, altro mai nulla; e fango è il mondo.
T'acqueta omai. Dispera
L'ultima volta. Al gener nostro il fato
Non donò che il morire (4).

---

(1) G. Leopardi, *A se stesso.*
(2) *Il sogno.*
(3) *Ad A. Mai.*
(4) *A se stesso.*

7. Le lezioni della storia contemporanea.

Tenendo conto dei nostri bisogni più profondi e delle nostre aspirazioni più vive, abbiamo veduto che la negazione della sopravvivenza porta logicamente alla paralisi progressiva di tutte le energie superiori, alla dissoluzione di ogni vita veramente spirituale. Lo scetticismo, l'edonismo, il pessimismo, l'immoralismo e l'odio stesso dell'esistenza diventano inevitabili, quando si rinunzi alla speranza di una vita superiore nella quale verranno colmate le lacune, supplite le deficienze e guariti i mali fisici e morali, che rendono in certi momenti grigia e triste la vita presente. Potremmo giungere alla medesima conclusione appellando agli ammaestramenti della storia, soprattutto di quella contemporanea.

Senza dubbio anche storicamente si hanno rapporti strettissimi tra il declinare della fede nella vita futura e tutte le forme patologiche dello spirito, che minano la sanità, la vigoria e la bellezza della vita terrena.

Per provarlo basterebbe rifare la storia della decadenza greca, quella del basso impero romano, quella del filosofismo francese. Mentre imperversava lo scetticismo demolitore di ogni fede religiosa, imperversava pure la più sozza sensualità, la più brutale e sanguinaria violenza, il più nero e sconsolante pessimismo.

Si paragoni, ad esempio, il linguaggio demoralizzante dello scettico Orazio con quello che Cicerone mette in bocca al vecchio Catone, assertore convinto della sopravvivenza. Per il Venosino non v'è altro ideale che quello del *carpe diem*. Per Catone invece bisogna vivere in maniera di esser degni della immortalità che

ci aspetta. « Come avrei potuto sopportare — egli dice — tante fatiche e di notte e di giorno, e in pace e in guerra, se avessi creduto che la mia gloria dovesse avere gli stessi confini della vita di quaggiù? Non sarebbe stato meglio allora condurre un'esistenza oziosa e tranquilla senza sforzi e lotte? Ma l'animo, guardando all'avvenire, sentiva che sarebbe sopravvissuto alla morte... Ora non mi pento di esser venuto alla vita, perchè ho vissuto in modo da non ritenermi inutilmente nato » (1).

Furono questi sentimenti che fecero Roma grande; fu la loro mancanza che la perdette.

Ma lasciamo il passato, e guardiamo il presente. Studiamo un poco questa nostra civiltà... a fior di pelle, di cui si è tanto orgogliosi.

Non si dirà certo che oggi sia ignoto il più basso e grossolano edonismo. Per tutti i seguaci del sensismo e del materialismo esso è l'unico vangelo della vita. I neo-pagani non vogliono rinunzie, non vogliono freni. Vari anni fa G. D'Annunzio, per non citare che uno dei tanti, dopo aver bestemmiato contro « la croce del Galileo » che desiderava gettata « nelle oscure favisse del Campidoglio », e contro « la vergine madre vestita di cupa doglianza », che si augurava svanisse come nube innanzi a Venere, inneggiava come ad una divinità alla

Nudrita
di rai, Voluttà; calda e ascosa
come sotto il pampino l'uva (2).

---

(1) *De Senectute*, XXIII.
(2) *Laus vitae.*

E questi sentimenti non sono proprî soltanto dei romanzieri e dei poeti della scuola realistica. Essi sono ormai diffusi in tutte le classi sociali, dalle più alte alle più umili. Tutta la rumorosa vita moderna è orientata verso il piacere e la ricchezza, come verso i due poli dell'esistenza. Produrre e consumare i beni materiali, ecco la sintesi di tutta l'attività odierna. Trovare nuovi mezzi per soddisfare le crescenti esigenze del lusso e della lussuria, per eccitare l'ottusa sensibilità dell'esercito sempre più numeroso de' gaudenti, ecco la grande preoccupazione dell'arte e della letteratura, come dell'industria e del commercio. Lo stomaco e il ventre per la consumazione, i muscoli per la produzione sono diventati le parti principali della macchina umana. I valori dello spirito, retrocessi dalla democrazia e dalla borghesia imbevuta di pensiero materialistico, all'ultimo posto, hanno ceduto il primato ai valori economici. Solo il lavoro materiale ha diritto alla stima, al rispetto e... alle laute ricompense; e siamo arrivati insensibilmente all'assurdo, che il tipografo vien ad esser anteposto allo scrittore, il muratore all'architetto, il meccanico all'ingegnere, il bidello al professore, il... piede o la mano alla testa. Il che faceva dire ad un arguto uomo politico: « La ricompensa del lavoro è oggi tanto maggiore quanto più grande è la distanza dell'organo produttore dal... cervello! ».

E questo trionfo dell'edonismo non ha certo concorso ad elevare il livello morale. Nella febbre dei piaceri, come nella corsa sfrenata alla ricchezza e al potere che possono procurarli, non si è certo molto scrupolosi. La teoria di Max Stirner, che nel suo *Unico* inneggiava all'egoismo più feroce, e la teoria di F. Nietzsche che esaltava nel suo *Superuomo* i diritti sovrani

della forza e della prepotenza, sono passate dal mondo delle idee in quello de' fatti. Le esortazioni dei neopagani a riabilitare i peccati anatematizzati dal cristianesimo, gl'incitamenti degli anarchici alla violenza, non sono restati inascoltati. Tutta l'odierna vita morale e sociale — deve riconoscerlo chiunque non chiuda gli occhi su i fatti di ogni giorno — è profondamente inquinata.

A dispetto della insistente propaganda umanitaria e pacifista degli ultimi anni, abbiamo assistito ad una delle più terribili e feroci guerre che la storia ricordi. A dispetto degl'inni ormai più che secolari alla libertà, il forcaiolismo e l'intolleranza imperversano nel modo più odioso. Malgrado si lavori da tanto tempo all'uguaglianza universale, i dislivelli negl'individui e nelle classi sono sempre fortissimi. Gli arbitri della grande finanza non hanno nulla da invidiare ai satrapi e ai re del passato. I partiti politici, che si affannano a chiedere parità di diritti, quando sono deboli, aspirano senz'altro alla dittatura, appena si sentono forti. Nonostante l'uso di tutti i mezzi moralizzatori messi in azione dalla moderna civiltà — libri, giornali, istruzione obbligatoria, propaganda igienica, provvedimenti legislativi, ecc. — le statistiche segnano un aumento continuo e infrenabile della criminalità.

Di pari passo con l'edonismo e l'immoralismo procede il pessimismo.

E' un fatto sintomatico e impressionantissimo per gli osservatori più attenti e acuti dei fenomeni sociali, che tutti i mezzi adoprati per accrescere la gioia, sembrano avere avuto per effetto di aumentare la tristezza. Tutti gli sforzi fatti per abbellire la vita, per renderla deliziosa e piacevole, sembrano aver condotto ad un suo

deprezzamento e svalutamento. Mai forse come oggi ha imperversato il pessimismo più sconsolato nel pensiero, nell'arte e nella vita. Schopenhauer e Von Hartmann, emuli del Buddha, lo hanno ridotto ad un vero sistema filosofico. Tutta la letteratura moderna ne è pervasa, da Leopardi a Pascoli, da Heine a Gorki, da De Musset a Guyau, da Shelley a Ibsen. I lamenti per la durezza delle lotte della vita hanno raggiunto il loro tono più alto, e ogni giorno migliaia d'individui di ogni sesso, età e condizione troncano volontariamente il filo della loro esistenza. L'esaltazione della vita terrena, fatta con tanto lirismo dai sacerdoti del materialismo e del positivismo umanitario, termina miseramente nelle invettive delle vittime del pessimismo.

L'umanità odierna, che vuole come Fausto viver tutta la vita nella pienezza della scienza, della potenza, dell'amore, stanca poi e delusa, come lui grida anatema a tutti gl'idoli dinanzi ai quali si era prima inginocchiata.

« Maledetto il gran pregio nel quale la nostra mente tiene se medesima! Maledetti gl'inganni dell'apparenza che mai non cessano di sopraffare il nostro intelletto! Maledetto tutto ciò che si maschera di bontà per indurre in noi riverenza; — ciò che ne par bello e santo, — i sogni fallaci del nome e il vento della gloria! Maledetto quanto ne par soave di possedere, donna e figliuolo, servo ed aratro! Maledetto Mammone, che con tesori ne stimola a fatti temerari, o ne adagia per pigre voluttà su morbidi letti! Maledetto il balsamo de' grappoli! Maledetti i supremi favori dell'amore! Maledetta la speranza! Maledetta la fede e, sopra ogni cosa, maledetta la pazienza! ».

Il grido e il gesto della disperazione, ecco il termine di un'umanità, che ha rivolto i suoi occhi unicamente alla terra!

Ora noi, come non pretendiamo affermare che la fede nella sopravvivenza sia l'unica energia moralizzatrice, l'unica sorgente di gioia e di forza spirituale, così non pretendiamo affermare che la mancanza di questa fede sia la sola causa dell'edonismo, dell'immoralismo e del pessimismo, che affliggono la nostra società. Riteniamo però fermamente — e con noi debbono ritenerlo tutti gli studiosi spassionati de' fenomeni sociali — che l'incredulità ne è una delle cause, e non certo delle minori.

Siamo arrivati dove si doveva arrivare per la logica immanente, che guida gli eventi umani. Siamo arrivati dove doveva condurci l'errata concezione della vita.

Non si sfugge all'edonismo, quando non si può dire a chi lotta e lavora: quel che conta sono i beni incorruttibili dell'anima. Non si sfugge all'immoralismo, quando a chi si dibatte tra le tentazioni del mondo e le ingiustizie degli uomini non si può dire: niente si nasconde all'occhio del giudice onniveggente, nulla sarà dimenticato dalla sua giustizia infallibile. Non si sfugge al pessimismo e alla disperazione, quando a chi soffre e piange non si può dire: coraggio, ancora un poco, e poi le lagrime saranno asciugate, le sofferenze soppresse, la tristezza cambiata in gioia sempiterna!

8. Un'obiezione.
I pretesi succedanei della sopravvivenza.

Allorchè insistiamo sulle tristi conseguenze alle quali conduce la negazione della sopravvivenza, oppongono i nostri avversari:

Voi esagerate l'importanza dell'idea del di là. Alla stessa guisa che l'ammetterla non conduce necessariamente alla moralità, all'idealismo e all'ottimismo, così il negarla non porta necessariamente all'edonismo, all'immoralità e al pessimismo. Vi sono individui i quali, pur credendo ad una vita futura, non si occupano che dell'acquisto e del godimento de' beni materiali; pur ammettendo una giustizia sovraterrena, hanno poco timore d'incorrerne le sanzioni; pur aspettando le gioie celesti, non sanno darsi pace quando perdono le terrestri (1). E viceversa vi sono individui i quali, pur negando la sopravvivenza, sono profondamente idealisti ed esuberanti di gioia e di forza morale.

E tutto questo si capisce benissimo, quando si rifletta che molti altri, oltre la conquista di una ipotetica felicità futura, sono gl'ideali capaci di stimolare le energie della vita e di rendere la nostra esistenza terrena lieta e feconda. L'arte, la scienza, la gloria, la bellezza divina della virtù disinteressata, la redenzione degli umili, e sopratutto il progresso umano e la felicità delle future generazioni (2), sono tutti scopi altissimi ben degni di conquistare la mente e il cuore degli uomini e di procurar loro una perfetta sanità spirituale.

Già un secolo e mezzo fa M. Mendelssohn si lasciava andare alle più fosche previsioni sulle sorti dell'Europa avvelenata dall'incredulità demolitrice della speranza nel di là; eppure queste non si sono per nulla verificate. Dunque la fede nel di là non è necessaria, nè per gl'individui, nè per i popoli.

---

(1) D. Strauss, *Der alte und der neue Glaube*, Lpz. 1872, p. 294.

(2) Idem. *l. c.*

Per stabilire esattamente l'importanza che l'idea della sopravvivenza può avere per la vita, non basta fare attenzione ai casi nei quali essa sembra non esercitarvi alcuna influenza; bisogna pure tener conto di quelli nei quali certamente ve la esercita e grandissima. Ogni legge ha le sue eccezioni, e quantunque l'idea della sopravvivenza abbia per legge l'importanza che le abbiamo attribuito, non si vede perchè in qualche caso particolare, per ragioni ad essa estranee, non possa perderla. Il citare quindi alcuni fatti apparentemente contrarî alle nostre affermazioni, non è sufficiente per smentirle.

Del resto non è difficile spiegare certe eccezioni. Si parla spesso di credenti e non credenti, senza andar troppo per le fini; senza curarsi se, per avventura, certe denominazioni abbiano o no un fondamento nella realtà. La fede o l'incredulità sono sentimenti interni, che si possono facilmente nascondere o simulare. Perchè il paragone tra chi crede e non crede valga, bisogna metter di fronte la fede viva e sincera con l'incredulità convinta ed assoluta; dato, si capisce, che quest'ultima esista. Una fede languida e moribonda ha sempre poca influenza nella condotta; e una fede finta non ne ha alcuna.

Inoltre la condotta degli uomini non è sempre logica e coerente. E se si dànno quelli che, per una dolorosa incoerenza, sono peggiori delle loro idee, si dànno pure quelli che, per una benefica incoerenza, sono di esse migliori.

Ancora, la fede nella sopravvivenza non è l'unico fattore della sana vita spirituale, nè la negazione della sopravvivenza l'unico fattore della decadenza e rovina morale. Per vivere una vita umana piena e perfetta,

si richiede pure la cooperazione di altri fattori, quali una buona indole, una illuminata educazione e un ambiente sano. Non è perciò difficile che qualche volta il credente veda neutralizzata l'efficacia benefica della sua fede dai fattori sfavorevoli, o che l'incredulo, nonostante la malefica influenza delle sue negazioni, possa beneficiare dei fattori favorevoli.

Ma se l'idea della sopravvivenza può essere aiutata od ostacolata da altri elementi, non può essere completamente sostituita nella sua benefica efficacia. Essa non ha veri succedanei ed equivalenti.

Credono gli avversari di potere sostituire con successo gl'ideali della gloria, della scienza, dell'arte, del progresso, ecc.; ma s'illudono completamente. Questi ideali, più che veri equivalenti dell'immortalità, ne sono la caricatura. Noi non diremo col poeta di Recanati:

> . . . . . Fantasmi, intendo,
> Son la gloria e l'onor; diletti e beni
> Mero desio; non ha la vita un frutto
> Inutile miseria . . . . . (1).

No, la vita terrena ha de' beni preziosissimi, e tra essi occupano un posto eminente quelli accennati. Questi però non possono costituire il fine supremo dell'umanità. Sono avanti tutto troppo alti, per venir raggiunti dalla comune degli uomini; rappresentano degli articoli di lusso riservati a pochi. Ed è bene che sia così. Guai a noi se tutti si mettessero in testa di toccare le cime dell'arte e della scienza, o di passare alla storia quali insigni benefattori dell'umanità! Il lavoro umile e modesto non troverebbe più operai, e noi dovremmo... morire di fame o di freddo.

---

(1) *Ricordanze.*

Eppoi quantunque fossero accessibili a tutti, non potrebbero mai farci felici. Nessuno di essi nella sua limitazione e nella sua instabilità e fugacità, può saziare quella fame d'infinito e di eterno che ci divora.

Nè le deficienze e le delusioni che incontriamo nei beni messi a nostra disposizione dall'ora che fugge, possono esser compensate dall'ideale del progresso umano, dall'ideale della felicità che noi stiamo preparando per le future generazioni.

Anche se questo radioso avvenire dell'umanità non fosse un sogno, per quanto generoso, come potrebbe conquistarci e pienamente contentarci? Se ci commoviamo così poco per i fratelli di oggi viventi fuori della sfera ordinaria della nostra attività — chi pensa ai nostri simili viventi al di là de' confini del nostro paese? Come potremmo commuoverci per i fratelli... di là d'avvenire? E' possibile che ci sacrifichiamo lietamente e con entusiasmo per la felicità di generazioni che ignoriamo, e che c'ignoreranno; di generazioni che — data la precarietà dell'umanità sulla terra — restano sempre puramente ipotetiche? No, non si sacrifica la propria felicità per quella di estranei. Non abbiamo forse alla nostra egual diritto che gli altri alla loro? Non si sacrifica il presente sicuro per un avvenire incerto; non ci si espone a perdere l'attuale benessere nostro per quello molto problematico delle generazioni future.

« Coloro — scrive A. Graf (1) — che ostentano di rallegrarsi della presunta beatitudine di un'umanità futura e lontana, e, nel tempo medesimo, si suppongono interamente eliminati dal mondo quando quella avverrà, pare a me che fingano un compiacimento e una gioia

(1) *Per una fede*, p. 46.

che veramente non sentono, o che con la fantasia, e senza avvedersene, si rifaccian vivi dopo esser morti, e presenti dove non potrebbero più esser presenti ».

All'osservazione poi che non si sono ancora verificate le tristi conseguenze minacciate alla società incredula dai profeti pessimisti del passato, mi piace rispondere con le sensate parole dello stesso autore: « Quanto alle previsioni che M. Mendelssohn veniva facendo gli è quasi un secolo e mezzo, si può chiedere se proprio, in qualche misura, non siansi avverate, o se, data la lentezza con cui le cause operano, e gli effetti si producono, nell'organismo sociale e nella vita storica de' popoli, non si siano anche troppo avverate. Chi ha occhi, vegga; chi ha orecchi, intenda. E teniam conto del fatto che i più di coloro che si professan increduli, sono tali piuttosto alla superficie che nell'intimo; che una vaga apprensione perdura in essi e che tale apprensione, se non molto opera, non è però come se punto non fosse » (1).

Per dare dunque alla vita un senso ed un valore, per farcela sopportare ed amare, per renderla bella, feconda, felice, è necessario ricongiungerla ad una vita futura. Ricongiungiamola a questa vita futura; e ne comprenderemo le oscurità e le ombre, le deficienze e le incompiutezze. Consideriamola come l'inizio, la preparazione, il sospiro di una vita migliore; e non ci verrà meno la forza e l'entusiasmo per viverla in tutta la sua pienezza.

Non ci spaventeranno le tempeste, se potremo scorgere, a traverso le tenebre ed i marosi, il porto beato della pace. Non ci mancherà il coraggio nelle battaglie,

(1) *Immortalità*, p. XVIII.

se ci sorriderà la speranza della vittoria. Getteremo volentieri il seme del lavoro e dell'operosità nei solchi penosamente aperti sulla terra e bagnati dal nostro sudore, se ci rallegrerà la visione di una ricca messe. Lotteremo e soffriremo, con rassegnazione e costanza, anche nell'oscurità della nostra casa, anche nel silenzio del nostro cuore, se ci sosterrà il pensiero che nulla sarà vano, nulla sarà inutile per i nostri supremi destini, e che la breve storia del nostro dolore, sarà cancellata da una esistenza interminabile di gioia nella sfera della Verità e del Bene.

9. Uno sguardo retrospettivo alle prove della sopravvivenza.

Giunti al termine dell'esposizione degli argomenti in favore della sopravvivenza, non sarà inutile dare uno sguardo al cammino percorso.

Abbiamo interrogato l'umanità intorno al grave problema, e l'abbiamo trovata concorde nel proclamare l'esistesza di una vita avvenire. Il suo pensiero è stato scrutato nella storia antica e in quella moderna, in mezzo ai popoli selvaggi e in mezzo ai popoli civili, nelle religioni e nelle filosofie, e dappertutto abbiamo udito parole ardenti di fede. L'umanità assiste alla morte di tutte le cose, alla scomparsa dei suoi stessi membri; vive in un grande cimitero, cammina sulla cenere dei morti; eppure la sua fede non vacilla. E' circondata di sepolcri; ma sopra di essi l'Angelo della speranza agita la fiaccola della vita e canta il peana della vittoria.

Abbiamo investigato le ragioni di questa fede costante ed universale nella vita futura, e le abbiamo tro-

vate nella natura stessa dell'anima, nei suoi caratteri specifici, nelle sue attitudini essenziali.

L'anima vive ed opera nella sfera delle cose materiali; ma non ha nessuna parentela con esse. Semplice e indivisibile non può come le cose materiali, perire per separazione delle parti; non può, come le cose materiali, essere soggetta all' azione dissolvitrice di forze contrarie.

Nè gli uomini, nè gli elementi possono nulla su di essa. Nessuna creatura è in grado di forzare le porte del nostro mondo interiore. Se si può incatenare il corpo e piegarne o spezzarne le membra, non s'incatena il pensiero, non si piega, nè si spezza la volontà.

L'anima, per quanto intimamente unita al corpo, non ne dipende intrinsecamente. Il modo di agire delle sue facoltà superiori, prova ch'essa è sostanza spirituale, capace di vivere ed operare anche senza l'aiuto del corpo; prova che essa non può essere trascinata nella rovina irreparabile di questo.

Sulle ali del pensiero e dell'amore l'anima raggiunge altezze che nessun corpo può raggiungere, scandaglia abissi che nessun corpo può scandagliare. Vede anche ciò che gli occhi del corpo non vedono; ode anche ciò che gli orecchi del corpo non odono. Per essa non vi hanno, come per il corpo, confini di tempo e limiti di spazio; e suo ambiente proprio e connaturale, sembrano esere le regioni dell'eterno e dell'infinito. Che se opera anche nelle basse regioni delle cose materiali, le investe però sempre con una luce superiore, la quale le idealizza, le sublima, le trasfigura, e v'imprime il sigillo della necessità e incorruttibilità. Come potrebbe gustare le cose che non muoiono, se essa fosse condannata a morire? Come potrebbe eser sorgente

di fattori incorruttibili, di valori immortali, se doves se esser vittima della corruzione?

Colpiti dalle rovine che la morte semina sul nostro organismo, dimentichiamo che accanto ad esso vi è un principio superiore e trascendente sul quale nulla possono i colpi della morte. Dimentichiamo che questo principio superiore e trascendente, senza riceverne danno, assiste per anni e anni alle successive trasformazioni del corpo — come prova la coscienza dell'unità e identità dell'io — e che quindi senza danno assisterà anche all'ultima trasformazione della morte.

Il corpo è un prezioso cooperatore dell'anima, ma non è un cooperatore indispensabile; è un suo compagno di lotta, ma non ha con essa identità di natura e quindi di sorte. Il parallelismo tra anima e corpo non è mai perfetto, e la ricchezza della prima trabocca dai ristretti confini del secondo. Le malattie organiche non colpiscono direttamente l'anima; e se ostacolano l'esplicazione della sua attività, non ne intaccano le più preziose energie. Anche quando l'organismo deperisce e si logora, e con esso decadono le forze della vita nutritiva e sensitiva, l'intelletto e la volontà possono rimanere nella loro piena efficacia, nel loro pieno vigore.

Il distacco parziale dell'anima dal corpo, preludio di quello totale costituente la morte, non che rappresentare un danno, sembra anzi indispensabile alle più alte manifestazioni spirituali. Soltanto quando, chiuse tutte le porte de' sensi e fatto il silenzio nella folla degli istinti e de' bisogni inferiori ,sembriamo dimenticare di avere un corpo ,l'anima spicca i suoi voli più robusti e tocca le vette più eccelse, le cime più luminose. E' appunto nel sonno del corpo e delle sue esigen-

ze ch'essa può raggiungere quaggiù sulla terra quella pienezza di vita interiore costituente l'estasi dell'amore, della contemplazione intellettuale, del godimento estetico; pienezza di vita che sola può darci un'idea di ciò che sarà la nostra esistenza, allorchè, crollato il muro che imprigiona l'anima, questa entrerà nella nuova e definitiva sua patria.

Un altro ordine di prove della sopravvivenza dell'anima è stato tratto dai bisogni che la tormentano e dai desiderî che l'agitano.

Per analogia con quanto accade fuori di noi nel mondo fisico ,si deve ritenere che nessuna nostra tendenza naturale può dirsi vana; che nessuna nostra necessità superiore può restare insoddisfatta; che nessun prezioso valore può andare toltalmente perduto. La bontà e la sapienza dell'autore della natura, così evidenti nel mondo fisico, non possono venire a mancare in quello umano che lo compie e lo integra. Ora se non esistesse una vita avvenire, continuazione e corona della presente, l'autore della natura ci avrebbe dato desiderî e bisogni che non verrebbero mai soddisfatti, tendenze e aspirazioni che non raggiungerebbero mai la mèta, e lascerebbe che andassero irremissibilmente perduti i beni più alti e preziosi dell'esistenza. Senza una vita sopraterrena quella della terra ci apparirebbe del tutto incomprensibile, vana, assurda; del tutto indegna dell'infinita sapienza che governa il mondo.

Se scendiamo infatti nel fondo della nostra anima vi troviamo il desiderio di una vita perpetua, il desiderio di una felicità perfetta, di una perfetta giustizia. Sono desiderî comuni a tutti gli uomini di qualunque tempo, di qualunque luogo, di qualunque condizione.

Sono desiderî più o meno tormentosi, più o meno vivi, che se cambiano forma ed aspetto, non muoiono però mai. Essi sono scolpiti profondamente nella nostra intima essenza, sgorgano necessariamente dal nostro stesso meccanismo psichico, e non possono aver altra sorgente che la natura e il suo supremo autore. Ma quale uomo può sperare di veder soddisfatti pienamente tali desiderî sulla terra? Possiamo prolungare di qualche anno la nostra permanenza quaggiù, non già restarvi per sempre. Possiamo intravedere la felicità, mai possederla. Possiamo assistere a qualche successo della giustizia, mai al suo trionfo finale. Se non vogliamo quindi credere che questi desiderî siano del tutto vani e non vengano mai soddisfatti, dobbiamo ammettere che potranno venir soddisfatti in una vita superiore la quale terrà dietro a quella presente.

Se questa vita superiore fosse una chimera, la nostra evoluzione spirituale non raggiungerebbe mai la sua pienezza; e cuore, volontà, intelletto resterebbero per sempre inappagati. Le più alte aspirazoini, condannate a rimanere sterili, non ci sarebbero state date che per tormentarci con sogni irrealizzabili. La morte, chiudendo la nostra breve storia cancellerebbe stupidamente tutti i nostri sforzi spirituali. Appena qualche sprazzo di luce, di nessuna utilità per noi, resterebbe per breve ora sul nostro cammino. E quando, come prevede la scienza, il nostro povero pianeta non potesse più ospitare l'uomo, tutti i valori spirituali ammassati in migliaia e migliaia di anni da milioni e milioni di lavoratori sparirebbero — meno fortunati delle energie materiali — nei gorghi oscuri del nulla.

Di fronte ad una vita così assurda e incomprensibi-

le nessuno potrebbe salvarci dallo scetticismo. La vanità delle nostre corse alla conquista de' beni superiori dello spirito ci getterebbe nelle braccia del sensualismo più grossolano; mentre la nostra impotenza dinanzi alla tirannia del dolore ci porterebbe alla disperazione. Gl'insuccessi della virtù e i trionfi dell'iniquità ci farebbero perdere ogni fiducia nella sovranità e nella bellezza dell'ordine morale. Tutto il sublime mondo ideale crollerebbe minato alla sua base; l'uomo, amareggiato dalle delusioni, maledirebbe ai più preziosi doni della natura e invidierebbe forse l'animale che, vivendo momento per momento immerso nei piaceri del senso, non conosce, nè le ansie del domani, nè i rimpianti del passato, e ignora la fame inappagabile della virtù, della verità, della giustizia.

Se vogliamo adunque capire l'altissima dignità dell'anima; se vogliamo salvare la razionalità della natura umana e la sapienza del suo autore; se vogliamo dare un senso e un valore all'esistenza, dobbiamo guardare con fiducia all'avvenire. Noi troveremo un giorno quello che inutilmente abbiamo cercato quaggiù. Dopo l'inverno triste della terra fiorirà la nostra eterna primavera. Dopo le torride aridità del deserto incontreremo l'oasi benedetta della pace; dopo le ansie della tempesta entreremo nel porto sicuro della tranquillità, dopo le tristezze della battaglia verrà la gioia della vittoria.

Questa dolce speranza poggia su di un cumulo tale di argomenti, da renderla assolutamente incrollabile. Ed ognuno, nei giorni tristi dello sconforto così numerosi nel nostro calendario, dovrebbe ripetere a se stesso questa calda ed eloquente pagina scritta da G. Maz-

zini ad una donna, che piangeva sopra la tomba di persona diletta (1):

« Dall'intelletto scientifico, che non conosce morte, ma solamente trasformazioni; dal grido di tutta quanta l'umanità; dall'istinto del cuore, che è l'intuizione dell'individuo; dal culto che noi, credenti o no, tributiamo alle tombe, dalle forme accennanti tutte ad eternità, che il nostro linguaggio assume spontaneo, quando, fatti migliori e più prossimi al Vero, versiamo in momenti supremi di amore o di virtù; dall'ultime parole del Genio morente; dal raggio di fede che illumina la fronte del Martire; dalla pace serena che ho spesso veduto assidersi sul volto degli esseri ai quali lo spegnersi costò più dolori; dall'impossibilità di credere gli affetti più santi un'amara ironia, i più santi sacrifici una delusione ,l'onnipotenza del Genio una fiamma fatua, che il primo fenomeno di materia può spegnere; da ogni contemplazione, da ogni studio, da ogni presentimento ho raccolto che noi siamo immortali...; ho raccolto che l'amore è promessa da compiersi altrove, la speranza un frutto in germoglio, il feretro una culla di nuova vita ».

---

(1) *Lettera ad Elisa Ferrari per la morte del fratello.*

CAPITOLO IX.

L'anima non sarà annientata

« Imparai che tutte le opere fatte da Dio durano perpetuamente ».

ECCLESIASTE III, 14.

« Nought we know, dies. Shall that alone which knows
Be as a sword consumed before the sheat
By sightless lightning? »

SHELLEY, *Adonais*, 20.

BIBLIOGRAFIA

S. TOMMASO, *Sum. Theol.* I, q. 104; *De Potentia*, V.
D. MERCIER, *Psicologia*, P. III, c. II.
W. SCHNEIDER, *L'altra vita*, II.
T. PESCH, *Institutiones Psychologicae*, III.
T. COCONNIER, *L'âme humaine*, ch. XI.
C. PIAT, *La destinée de l'homme*, l. III.

1. Dio, se lo volesse, potrebbe annientare le anime umane.

Affinchè gli argomenti addotti a favore della sopravvivenza conservino tutta la loro forza ed efficacia dimostrativa, è indispensabile che venga dissipato un dubbio, il quale sorge spontaneo in questo grave problema.

In base ai caratteri specifici dell'anima, si è concluso che essa non può cessare di esistere per ragioni intrinseche alla sua natura. Quale sostanza semplice,

non può perdere l'esistenza direttamente, come i corpi composti, per la separazione delle parti, o per l'azione di elementi contrari. Quale sostanza spirituale poi, non può perdere l'esistenza indirettamente, come tutti i principî vitali inferiori, per la dissoluzione del corpo a cui si unisce. E' forma del corpo, ma lo trascende; le è compagna, ma non schiava. Finchè gli resta congiunta, ha bisogno della sua cooperazione; ma non vi è motivo di credere che ne abbia bisogno sempre e che non possa conoscere ed amare senza di esso.

Se l'anima non può cessare di esistere per ragioni intrinseche alla di lei natura, non lo potrebbe forse per l'intervento di una causa ad essa superiore e di essa più potente? Se non può perire per la morte parziale che si chiama corruzione, non potrebbe forse perire per quella totale che si dice annientamento?

Una simile questione non ha senso che per rapporto alla causa suprema ed infinita, per rapporto a Dio. La distanza e la sproporzione che passa tra l'essere e il non essere è infinita, e solo una potenza infinita può superarla. Le cause finite, se possono modificare e trasmutare le cose, non possono, nè crearle, nè annientarle. Come il passaggio dal non essere all'essere, così quello dall'essere al non essere, è al di sopra delle loro forze. Non che il potere di annientare l'anima, esse non hanno neppur quello di annientare il più meschino granello di sabbia, il più piccolo atomo.

Dio invece, quando lo volesse, potrebbe indubbiamente ricondurre l'anima umana nel nulla da cui l'ha tratta. Tutte le cose create, tanto nell'esistere quanto nell'operare, dipendono strettamente da lui. Nell'universo intero ogni movimento si ricongiunge al primo motore immobile, ogni causalità efficiente alla causa non

causata, ogni esistenza contingente all'ente necessario, ogni ente finito all'infinito, ogni ordine ad una suprema intelligenza ordinatrice. L'essere di tutte le creature dipende quindi sempre da Dio, e come senza di lui queste non sono in grado di acquistarlo, così senza di lui non sono in grado di conservarlo. Egli è la sorgente a cui continuamente attingono, la base su cui continuamente si appoggiano. Se le creature potessero, anche per un solo momento, non aver più bisogno di questa sorgente e di questa base, non sarebbero più creature, e Dio non sarebbe più il loro creatore.

Secondo una bella similitudine di S. Tommaso, ogni creatura sta a Dio come l'aria sta al sole, che la illumina. (1) Alla stessa guisa che l'aria è luminosa unicamente perchè partecipa la luce del sole, il quale è risplendente di sua natura, così le creature esistono unicamente perchè partecipano l'essere da Dio, che è lo stesso essere. Per un medesimo influsso del sole si produce e si conserva la luce; per un medesimo influsso di Dio si produce e si conserva l'essere. La conservazione delle cose non è che una continuata creazione.

Ora se Dio fosse necessitato a chiamare le creature all'esistenza, sia per esigenze intrinseche alla loro natura, sia per esigenze intrinseche alla propria, una volta prodottele, non avrebbe più il potere di ricondurle nel nulla. Ma così non è. Tutte le creature sono contingenti, e non postulano affatto di esistere in forza della propria natura; come esistono, possono anche, senza alcuna contradizione, non esistere. Nè Dio ha in se medesimo alcuna esigenza a produrle. Infinitamente per-

(1) *Sum. Theol.* I, q. 104, a. 1 .

fetto e beato, nulla acquista quando le chiama all'esistenza, e può fare sempre a meno di esse.

Se di fronte alle creature egli è sempre libero, come, avanti che fossero, potè non comunicar loro l'essere, e non crearle, così, dopochè già sono, può sottrarre loro l'essere, e annientarle. Nè per annientarle occorre un suo atto positivo avente per oggetto il nulla — Dio che è l'essere per se sussistente, non può avere quale oggetto diretto delle sue azioni il non essere — ma basta ch'egli sospenda la sua opera conservatrice. Alla stessa guisa che tutte le cose senza l'azione divina causatrice dell'essere sarebbero rimaste nel nulla, così senza l'azione divina conservatrice dell'essere tutte tornerebbero nel nulla (1).

Quanto si è detto delle creature in generale, vale naturalmente anche per le anime umane. A somiglianza di tutte le altre creature sono contingenti, e non possono, nè acquistare, nè conservare l'esistenza senza l'azione creatrice e conservatrice di Dio. Una volta create, in forza della natura spirituale ad esse data, dal creatore, postulano necessariamente di sempre esistere, come — per riprendere il paragone già usato con S. Tommaso — l'aria diafana, una volta investita dal sole, necessariamente risplende. Ma alla stessa guisa che l'aria non può risplendere senza il continuo influsso della luce solare, così le anime non possono esistere senza il continuo influsso della conservazione divina.

Non ripugna dunque che le anime nostre vengano annientate; e siccome Dio, attesa la sua potenza assoluta, può fare quanto non ripugna, Dio, attesa la sua potenza assoluta, potrebbe certamente annientarle.

(1) l. c. a. 3.

2. L'annientamento delle anime non fa parte del corso naturale delle cose.

Se è permesso conchiudere dai fatti alla possibilità, non è però permesso seguire la via opposta. Non tutto ciò che è possibile avviene realmente; non tutto ciò che non ripugna si verifica e compie di fatto. Perchè Dio, assolutamente parlando, tenuto conto cioè della sua onnipotenza, può annientare le anime umane, non è detto che di fatto le annienti.

Per determinare quello che realmente Dio farà o non farà, non basta perciò basarsi sulla mera possibilità di una cosa; occorre tener conto di altri elementi.

Dio — dice S. Tommaso (1) — nei suoi rapporti con le creature, od opera secondo il corso naturale delle cose, conformandosi alle leggi ch'egli ha ad esse liberamente imposte, od opera al di sopra del corso naturale delle cose, derogando alle leggi che le governano. Per sapere ciò che farà secondo il corso naturale delle cose, bisogna tener conto della natura stessa di queste cose e delle leggi a cui sono soggette. Per sapere poi ciò che farà al di sopra della natura e delle leggi, occorre aver presenti gli scopi superiori che Dio si prefigge in questi interventi eccezionali, e le ragioni che motivano queste derogazioni.

Per quanto riguarda il primo punto, è certo che la volontà onnipossente e immutabile di Dio non può mancare ai suoi scopi e venire ostacolata od impedita nel-

---

(1) l. c. a. 4. — Dato il carattere puramente razionale del mio lavoro, non posso tener conto degli elementi rivelati, che ci fanno conoscere i disegni divini sulla sorte

l'attuazione de' suoi decreti. Le cose quindi saranno come ha voluto che fossero. Se ha voluto che avessero ragione di mezzo in ordine ad un fine temporaneo, non avranno che una durata determinata, limitata cioè al tempo occorrente per raggiungere lo scopo voluto. Tale è il caso di tutti e singoli i viventi inferiori destinati al bene di quelli superiori. Se al contrario Dio ha assegnato ad esse un fine che esorbita dai confini del tempo, avranno una durata illimitata, una durata perpetua. Tale è il caso dell'anima umana, che ha quale oggetto delle sue aspirazioni naturali la felicità perfetta, vale a dire il possesso stabile e perpetuo di un bene capace di soddisfarne tutti i bisogni.

Inoltre l'annientamento è di certo apertamente contrario alla natura dell'anima umana. Per la sua immaterialità, come si è dimostrato a lungo, tende a conservare l'essere, ed esclude positivamente tutti gli elementi capaci di sopprimerla.

Ora se la continuazione dell'esistenza è la legge naturale che governa le anime, come mai Dio, che ne è l'autore, potrebbe violarla con l'annientamento? Non è forse assurdo che l'autore della natura agisca contro la natura, vale a dire contro se medesimo? Come non è ammissibile, dice S. Tommaso, che Dio tolga alla fiamma la proprietà naturale, per cui tende all'alto, così non è ammissibile che sopprima nell'anima la proprietà naturale della perpetuità, per cui tende a vincere la morte (1).

Queste ragioni provano che, secondo il corso ordina-

---

delle nostre anime meglio di qualunque induzione filosofica.

(1) *De Potentia*, q. V, a. 4.

rio delle cose, Dio non annienta le anime umane. Ma non potrebbe Dio almeno annientarle in via eccezionale, derogando alle leggi liberamente imposte, operando al di sopra dell'ordine naturale? Non produce egli forse qualche volta dei fenomeni che nessuna causa cosmica è in grado di produrre? Non sospende forse, in qualche caso particolare, l'esercizio delle leggi che governano la natura fisica?

Questi interventi eccezionali di Dio nel corso naturale delle cause cosmiche hanno sempre ragioni e motivi di ordine superiore. In linea generale sono destinati a manifestare, in un modo più vivo e più atto a colpire l'attenzione, gli attributi divini, e a condurre gli uomini ad attuare più facilmente i mirabili disegni divini. Possiamo affermare che vi sono simili ragioni superiori per motivare in via eccezionale, l'annientamento delle anime?

Dopo quanto si è detto fin qui, la risposta non può essere dubbia. Non solo l'annientamento delle anime non sembra in alcun modo atto a manifestare meglio le perfezioni divine, ma sarebbe in contrasto con esse. Per noi l'annientamento delle anime non potrebbe che proiettare una grave ombra sopra tutti gli attributi della causa suprema; sopra la sua infinita sapienza, come sopra la sua infinita bontà; sopra la sua ineffabile santità, come sopra la sua infallibile giustizia.

3. L'annientamento delle anime è contrario alla sapienza e bontà divina.

Dio è il signore supremo di ogni cosa. Tutti gli esseri — i più nobili come i più umili, i viventi come i non viventi — sono soggetti al suo potere. Nulla può

rendere vani i suoi decreti, ostacolare i suoi voleri. Quale sorgente prima dell'essere, egli è il padrone assoluto della vita e della morte.

Nell'esercizio della sua potenza però Dio non si fa guidare, come accade spesso ai despoti della terra, dal capriccio o dagl'impulsi di cieche passioni. Egli non non ha altri impulsi che quelli della sua infinita bontà e misericordia. E la sua sapienza, come la sua bontà e misericordia, ci sono sicura garanzia che egli non si servirà in alcun modo della sua onnipotenza per annientare le nostre anime.

Dio sapientissimo non fa mai nulla che sia vano ed inutile. Nelle sue opere, mirabili per ordine e per armonia, non vi sono superfluità e lussi ingiustificati. Ora, creando la nostre anime spirituali, le ha fatte capaci di esistere ed operare indipendentemente dal corpo, capaci di sopravvivere alla sua dissoluzione. Ma a che scopo dar loro questa capacità, se non dovesse mai attuarsi? A che scopo farle capaci di sopravvivere al corpo, se alla morte di questo, le riconducesse, con un atto della sua onnipotenza, nel buio del nulla?

Dio sapientissimo, come non ammette nelle sue opere lussi vani, così non vi ammette deficienze e lacune: come non fa nulla di superfluo, così non fa nulla d'imperfetto ed incompiuto. Ma se la vita presente, a motivo dell'annientamento delle anime, fosse tutta la nostra vita; se non si prolungasse al di là delle soglie della morte fisiologica, non potrebbe che apparirci senza senso, radicalmente monca ed incompiuta, indegna dell'infinita sapienza divina.

Secondo che si è diffusamente provato nei capitoli precedenti, la vita terrena in se stesa, spoglia de' suoi rapporti con una vita futura diventerebbe per noi un

cumulo di enigmi indecifrabili. Saremmo impotenti a spiegare la natura spirituale dell'anima come le sue tendenze e i suoi bisogni. Non comprenderemmo mai perchè, avendo una storia sì breve e meschina, alberga ambizioni così alte, desiderî così vasti; perchè, mentre è destinata a compiere la sua missione nella sfera del finito, sogna l'infinito; mentre è destinata alla morte, sospira l'immortalità.

Spoglia de' suoi rapporti con una vita futura, la vita presente ci apparirebbe pure radicalmente imperfetta. La nostra anima possederebbe bisogni che non sarebbero mai soddisfatti, aspirazioni che non verrebbero mai realizzate. Inizierebbe l'edifizio della sua perfezione e della sua felicità, e non potrebbe mai mai condurlo a termine. Aspirerebbe alla perpetuità, e — meno fortunata di tanti esseri ad essa inferiori — dovrebbe perire dopo pochi anni. Aspirerebbe alla felicità perfetta, e — meno fortunata degli stessi animali — non raggiungerebbe mai il riposo, la tranquillità.

Irrisa nel desiderio della pienezza del vero, dovrebbe contentarsi di qualche pallido e fioco raggio di luce. Irrisa nel desiderio della pienezza dell'amore, dovrebbe cibarsi di poche briciole impotenti a saziarne la fame. Irrisa nel desiderio della pienezza della virtù, dovrebbe sforzarsi inutilmente di cavare i piedi dal fango della colpa. Irrisa nel desiderio della pienezza della giustizia, dovrebbe assistere impotente al trionfo dei malvagi e alla sconfitta de' buoni.

Se la potenza divina è veramente guidata e regolata da una intelligenza perfettissima, non è possibile che abbia fatto dell'uomo un essere così imperfetto. Le incompiutezze della vita terrena devono sparire in una nuova vita, nella quale l'opera iniziata quaggiù venga

condotta a termine, e i desiderî quaggiù insoddisfatti trovino il loro compimento.

E questo non è postulato soltanto dalla sapienza divina, bensì anche dalla sua bontà e misericordia. Le incompiutezze della vita terrena sono sorgente inesausta d'ineffabili sofferenze. L'impossibilità di soddisfare le più alte e prepotenti aspirazioni dell'anima accresce immensamente la nostra capacità di soffrire, e ci fa conoscere angustie e torture, che sono del tutto ignote agli animali. Noi potremo tener testa al dolore e sopportarlo coraggiosamente, se saremo confortati dal pensiero, che è in poter nostro conquistare nella vita futura una felicità ignara di lacrime e di sofferenze; ma se Dio, annientando le anime, ci togliesse il conforto e il coraggio che dà la speranza; se dovessimo credere che ci fa soffrire senza scopo, senza motivo, e proprio per quei suoi doni che riteniamo più preziosi; se fossimo costretti a maledire questi doni e ad invidiare gli animali che ne sono privi, noi resteremmo del tutto indifesi di fronte al dolore; non avremmo altro scopo che l'inutile disperazione; non potremmo vedere più in Dio il padre buono e misericordioso, bensì il tiranno crudele, il despota senza cuore, senza pietà.

4. L'annientamento delle anime è contrario alla santità e giustizia divina.

La legge morale, palladio di ogni vita sociale, sostegno di ogni condotta veramente umana, non è sulla terra sufficientemente protetta e garantita da adeguate sanzioni. Come si è provato, non viene sufficientemente protetta dalle sanzioni positive, poichè la giustizia umana miope, debole e vile, o non conosce tutte le

azioni morali, o, quando le conosce, non ha i mezzi e il buon volere di premiarle o punirle. Troppo spesso le più gravi colpe, come le più sublimi azioni, rimangono coperte dal segreto del silenzio e dell'oscurità. Troppo spesso chi dovrebbe punire o premiare cede alle lusinghe o alle minacce, al timore o all'interesse. Troppo spesso gli uomini s'inchinano dinanzi alla prepotenza trionfante; troppo spesso s'inveleniscono vigliaccamente sopra la virtù sfortunata.

Nè la legge morale viene sufficientemente protetta dalle sanzioni naturali.

Quelle interne della pace e del rimorso della coscienza perdono col tempo una grande parte della loro efficacia. L' innocente calunniato e perseguitato, al quale la malizia umana non concede respiro, e al quale è strappata perfino l' ultima speranza di una riparazione, non può trovare nella sola consapevolezza della sua innocenza una ricompensa adeguata per le angustie e le torture morali a cui l'ingiustizia degli uomini lo ha condannato. Il delinquente che è andato molto lontano sulla via del male, non prova più le punture del rimorso, o non le sente più acute e tormentose come immediatamente dopo la prima colpa. Sotto il peso dei delitti la sua coscienza ha finito per perdere la primitiva delicatezza, la primitiva sensibilità; e non vibra più di orrore dinanzi alle lacrime e alla disperazione de' suoi simili; non trema più di spavento dinanzi ai fantasmi delle sue vittime, che nelle tenebre della notte si affollano intorno al letto de' suoi sonni.

Le sensazioni naturali esterne poi sono ancor meno efficaci e sufficienti. La ricchezza, la forza, la sanità, i successi, tutti i beni insomma costituenti la prospe-

rità umana, non preferiscono le vie del bene più di quelle del male. La miseria, le malattie, le disgrazie non sono sempre la conseguenza delle violazioni della legge morale, ma colpiscono indistintamente buoni e cattivi. Anzi saremmo quasi tentati ad affermare che di preferenza colpiscono i più buoni. Nella lotta per la conquista de' beni terreni, la delicatezza di coscienza, lo spirito di equità e giustizia, la moderazione, la modestia, la lealtà, e tante altre nobili virtù sembrano quasi costituire un elemento d'inferiorità, mentre la mancanza di ogni scrupolo, l'astuzia, la prepotenza, e l'orgoglio, l'ipocrisia e tanti altri odiosi vizî sembrano all'opposto rappresentare una garanzia di successo.

Se Dio, annientando le anime, togliesse agli uomini la speranza di sanzioni sopraterrene, capaci d'integrare e corroborare quelle insufficienti della terra, lascerebbe la legge morale senza difesa, senza protezione. I buoni non troverebbero più un motivo capace di giustificare completamente i sacrifizi che impone il dovere, non troverebbero più la spinta capace di aiutarli a salire la ripida erta della virtù. I cattivi non troverebbero più una ragione capace di spingerli a non cedere alle lusinghe del male, non troverebbero più il freno capace di arrestarli sul ripido pendio della colpa. In tal guisa Dio, dopo aver imposto agli uomini la legge morale, non si curerebbe più della sua osservanza. Dopo aver loro comandato di fare il bene e vietato di fare il male, rimarrebbe indifferente all'uno come all'altro. Non resterebbe più ai nostri occhi il legislatore sapiente e santo, che l'umanità adora.

Se Dio, annientando le anime, non compisse con una giustizia superiore l'insufficiente e imperfetta giu-

stizia terrena, uguale sarebbe la sorte della virtù e del vizio, del lavoro e dell'ozio, della carità e dell'egoismo, dell'onestà e della frode, della purezza e del libertinaggio, dell'umiltà e dell'orgoglio, della pietà e dell'empietà; uguale la sorte di Paolo di Tarso e di Nerone, di Caterina da Siena e di Messalina, di Vincenzo de' Paoli e di Attila, di Francesco di Assisi e di Robespierre.

Anzi i cattivi, che senza scrupoli tentano la conquista della terra, verrebbero a trovarsi in condizioni migliori dei buoni, che sull'altare del dovere sacrificano piaceri ed interessi individuali.

Dio non manterrebbe, nè le minacce che per mezzo della coscienza morale fa ai violatori della legge, nè le promesse che per mezzo della stessa coscienza fa ai fedeli esecutori de' suoi ordini. Il virtuoso dovrebbe chiuder gli occhi, maledicendo all'inganno; e il malvagio potrebbe chiuderli, irridendo per l'ultima volta al vano spauracchio della giustizia divina. Dio, lasciando in tal guisa il male senza un castigo adeguato, e il bene senza un'adeguata ricompensa, non meriterebbe più di essere benedetto e venerato come il Dio della giustizia.

5. L'annientamento delle anime viene escluso dal contegno di Dio colle altre cose.

L'analogia conferma efficacemente l'improbabilità di un annientamento delle anime. Si ammette concordemente che nella natura sensibile non si dànno veri e proprî annientamenti. Secondo la legge della con-

servazione dell'energia, questa nel cosmo si trasforma, cambia cioè di qualità, ma nella quantità rimane costante, rimane immutata.

Ogni cosa è soggetta a continue mutazioni più o meno profonde, per le quali cambia aspetto e forma; ma nulla viene annientato, nulla va totalmente perduto. Ogni essere, se non permane nella sua individualità, permane in qualche cosa di equivalente. Colle rovine di un vecchio edificio se ne costruisce uno nuovo; il disgregamento e la morte di una cosa diventano la produzione e la nascita di un'altra.

Di fronte al perenne flusso delle cose possiamo davvero ripeter coll'autore del *Canto dell'amore*:

« *Tutto trapassa e nulla può morir* ».

Le nuove idee sulla costituzione della materia, che prendono le mosse dallo studio dei corpi radioattivi, tendono ad ammettere che la disgregazione dei corpi è più rapida e profonda di quanto non si credesse fin qui; ma escludono anch'esse l'annientamento propriamente detto. Non si crede più che permanga la materia intesa nel senso tradizionale; non si ritiene più che l'atomo sia l'ultimo termine delle trasformazioni corporee; agli atomi si sostituiscono gli elettroni, alla massa materiale i vortici eterei. Ma vi è sempre qualcosa che resta. Coloro che parlano del nulla, come dell'ultimo termine della disintegrazione della materia cosmica, evidentemente non comprendono il significato reale di una tale parola.

Alla legge della conservazione dell'energia pure si oppone oggi quella della degradazione dell'energia. Però la degradazione non implica una diminuzione della energia in sè stessa, bensì solo dell'energia utile a noi (lavoro meccanico o energia cinetica); non im-

porta un annientamento, bensì solo l'impossibilità di un'inversione completa della energia medesima.

Tutti, oggi, come in passato, distinguono la mutazione o trasformazione che è distruzione parziale dall'annichilamento, che è distruzione totale; tutti ritengono che la prima, e non la seconda, è legge del cosmo.

La diversità di opinioni si ha unicamente quando si tratta di determinare la natura di ciò che resta quale sostrato delle mutazioni cosmiche. Evidentemente l'elemento ritenuto immutabile varia a seconda de' diversi concetti che si hanno intorno alla costituzione intima degli esseri del mondo sensibile. Per gli atomisti è l'atomo; per i dinamisti moderni l'elettrone; per i seguaci del peripatetismo la materia prima (1).

Ora, escluso l'annientamento per tutti gli altri esseri del mondo sensibile, è legittimo escluderlo pure per l'anima umana. Anche se l'annientamento dell'anima non si potesse rigettare, come si è fatto, in base alle sue caratteristiche specifiche e ai suoi bisogni essenziali ,lo si potrebbe sempre rigettare in base all'ana-

(1) S. Tommaso, dopo aver provato che Dio non annienta nulla, si oppone questa obiezione: Se nelle mutazioni resta solo immutata la materia, le forme e gli accidenti che non hanno materia devono necessariamente cessare del tutto, ritornare nel nulla. Egli così risponde: — Le forme e gli accidenti non sono enti completi, bensì parti dell'ente. Nondimeno non vengono mai annientati, ma in certo modo permangono; non in qualche parte di sè stessi, bensì nella potenza e virtualità della materia e del soggetto. Infatti, sebbene non implichino la materia come loro parte, come loro principio, l'implicano però come soggetto in cui esistono e da cui vengono tratti. *Sum Theol.* I, q. 104, a. 4, ad 3.um; *De Potentia*, q. 5, a 4, ad 9.um.

logia con gli altri esseri, in base a quanto accade fuori del mondo spirituale.

Quando si rifletta che Dio non fa nulla per capriccio, ma è sempre guidato dalla sua sapienza; quando si rifletta che Dio, il quale ne è l'autore, tiene conto della gerarchia delle cose, sarà facile capire che se non annienta le cose inferiori all'anima, *a fortiori* non annienterà l'anima medesima. « Il permanere — scrive giustamente il De Sarlo — è essere e compiutezza di essere, e lo sparire e il dileguarsi è sempre indizio di debole resistenza alle forze opposte » (1). Se quindi fosse negato all'anima quello che è concesso perfino ai semplici corpi anorganici, si avrebbe questo controsenso: il più perfetto sarebbe il meno durevole, il meno resistente, il meno perfetto; e il più imperfetto all'opposto sarebbe il più durevole, il più resistente, il più perfetto.

Si aggiunga che se Dio chiudesse la breve e ardua vita terrena dell'anima con l'annientamento, l'immenso valore spirituale rappresentato dall'anima e dalle ricchezze in essa accumulate dalla sua evoluzione intellettuale e morale costituirebbe un lusso senza ragione sufficiente, uno spreco non conciliabile colla sapienza del creatore. Come si è già visto, le mirabili energie di cui è dotata l'anima sono assolutamente sproporzionate alla missione affidatale sulla terra, dove nessuna potenza superiore può esplicarsi completamente, dove di nessuno sforzo vediamo tutto il risultato, di nessuna semente tutto il frutto. E poichè non è il caso di pensare che questa incompiutezza possa venir ricompensata da ciò che di noi resta in mezzo all'uma-

(1) *Psicologia e filosofia* II, p. 84.

nità — il più spesso non resta nulla o quasi nulla — bisogna concludere che Dio sapientissimo non può, annientando le anime, usare coi valori spirituali un trattamento che non usa neppure con quelli sensibili e materiali. Le creature irragionevoli infatti, non solo, a motivo delle più modeste esigenze, possono con maggiore facilità esplicare tutte le loro energie, ma anche quando spariscono nella loro individualità, rimangono, come si è detto, in qualcosa di equivalente, e così godono di una perpetuità che verrebbe senza nessun motivo serio negata alle nostre anime.

Non è credibile che Dio sapienza infinita conceda a creature prive della luce dell'intelligenza e prive perfino della forza vitale il potere di perpetuarsi in qualche modo senza confini di tempo, e che poi annienti soltanto dopo pochi anni — spesso anzi soltanto dopo pochi mesi o giorni — il principio più alto della vita, la sostanza che più di ogni altra manifesta le diverse perfezioni; la forza mirabile che domina tutta la natura sensibile, e ai suoi voleri piega e sottomette tutte le energie della materia.

> Nulla di ciò che conosciamo muore;
> Sol chi conosce, a guisa d'una spada
> Del suo fodero pria, sparir dovrebbe
> Da folgore invisibile colpito (1)?

« Voi, grandi e nobili personaggi, che con la celebrità delle vostre opere riempite tutto il mondo e collo splendore delle vostre virtù brillate come stelle, voi che sarete nominati con ammirazione e gratitudine da tutte le generazioni, più non siete? Voi, cari morti indimenticati e indimenticabili, cessaste di esistere? Il no-

(1) Shelley, *Adonais*, 20

me vostro dura tuttavia nei nostri cuori, e voi più non vivete? Venir gettati fuori improvvisamente da tutto il numero de' viventi, scendere al di sotto di ogni essere che ha vita, non esistere assolutamente più, inferiori al verme della polvere, al filo d'erba della via! Qual mostruoso pensiero! » (1).

Indubbiamente dunque la esperienza che non conosce alcun fatto di annientamento, come la ragione che non sa trovare motivi per giustificare un'eccezione alla legge generale nei riguardi dell'anima umana, concordano nel confermare la nostra fede nella sopravvivenza. Il mirabile equilibrio degli attributi divini, come la fedeltà di Dio alle leggi liberamente imposte alle cose, ci sono garanzia che la parola la quale ha creato le nostre anime, non sarà smentita da una parola onnipotente, che le riconduca nell'oscuro vuoto del nulla.

---

(1) Schneider, *L'altra Vita*, p. 68.

CAPITOLO X.

La prova empirica della sopravvivenza.

« Io sono spiritoalista convinto, ma l'ipotesi spiritica m'ispira una diffidenza istintiva troppo inonrabile perchè io l'accetti prima che essa abbia offerto prove irrecusabili.

FLOURNOY, *Spiritismo e psicologia*, XV.

BIBLIOGRAFIA

'S. TOMMASO, *Sum. Theol.* I, q. 117, a. 4; IIa IIae, q. 95, a. 3 e 4.

L. JACOLLIOT, *Le spiritisme dans le monde.* — Paris, Flammarion.

W. CROOCKES, *Researches in the phenomena of Spiritualism.* — London, 1874.

ALLAN KARDEC (Rivail), *Le livre des esprits.* — Paris, 1857.

— *Le livre des mediums.* — Paris, 1861.

A. BROFFERIO, *Per lo spiritismo.* — Torino, 1903.

E. BOZZANO, *Ipotesi spiritica e teorie scientifiche.* — Genova, 1903.

L. DENIS, *Après la mort.* — Paris, 1903.

J. BOIS, *L'Au-Delà et les forces inconnues.* — Paris, 1903.

G. DELANNE, Le phénomène spirite. — Paris, 1893.

— *L'évolution animique.* — Paris, 1897.

— *Le spiritisme devant la science.* — Paris, 1904.

— *L'âme est immortelle, demonstration experimentale.* — Paris, 1906.

A. AKSAKOF, *Animisme et Spiritisme.* tr. fr. — Paris, 1895.

E. MORSELLI, *Psicologia e Spiritismo.* — Torino, 1908.

C. Du Prel, *La mort*, tr. fr. — Paris, 1904.
J. A. Bisson, *Les phénomènes dits de materialisation*. — Paris, 1914.
M. H. Durville, *Le Fantôme des vivants*. — Paris, 1909.
H. Baraduc, *La force vitale, notre corps fluidique*. — Paris, 1893.
— *L'âme humaine, ses mouvements, ses lumières*, ecc., 1896.
P. Joire, *Les Phénomènes psychiques et supernormaux*. — — Paris, 1909.
F. Myers, *La personalità umana e la sua sopravvivenza*, tr. it. — Roma, 1909.
Ch. Richet, *Les hallucinations telépathiques*. — Paris, 1892.
A. Benezech, *Les phenomènes psychiques et la question de l'au de là*. — Paris, 1912.
P. Gibier, *Le spiritisme*. — Paris, 1887.
Surbled, *Spirites et mediums*. — Paris, 1901.
M. Remy, *Spirites e illusionistes*. — Paris, 1911.
F. Davis, *La fin du monde des esprits*. — Paris.
F. Maxwell, *Les phenomènes psychiques*. — Paris, 1903.
E. Boirac, *La psychologie inconnue* — Paris, 1912.
J. Grasset, *Le spiritisme devant la science*. — Paris, 1904.
— *Le psychisme inférieur*. — Paris, 1906.
— *L'occultisme hier et aujourd'hui*. — Paris, 1907.
O. Lodge, *La survivance humaine*, tr. fr. — Paris, 1912.
— *Raymond or Life and Death*. — London, 1917.
C. Lombroso, *Hypnotisme et spiritisme* , tr. fr. — Paris, 1910.
T. Flournoy, *Spiritismo e psicologia*, tr. it. — Roma, 1913.
G. Dwelshauvers, *L'inconscient*. — Paris, 1919.
G. Lapponi, *Ipnotismo e spiritismo*. — Roma, 1906.
V. Cavalli, *A colloquio coi morti*. — Napoli, 1916.
Ch. Flammarion, *L'ignoto*, tr. it., Bari, Laterza.
G. Antonelli, *Lo spiritismo*. — Roma, Pustet.
G. Franco, *Lo spiritismo*. — Roma, 1893.
C. Gutberlet, *Der Spiritismus* — Lpz, 1885

P. Mainage, *La Religion Spirite.* — Paris, 1921.
L. Roure, *Le Merveilleux Spirite.* — Paris, 1919.
A. Lepicier, *Il mondo invisibile.* — Vicenza, 1920.

---

1. Lo spiritismo e la prova empirica della sopravvivenza.

Alle precedenti prove razionali, da noi diffusamente illustrate, molti vorrebbero oggi aggiungere la cosidetta prova empirica basata sui fatti e sulla esperienza. Si pretende cioè che le anime dei morti possano entrare in comunicazione con i viventi e dare ad essi, per mezzo de' più svariati fenomeni, la certezza della loro sopravvivenza. E' la tesi di tutti i seguaci dello spiritismo.

Per essi la comunicazione col mondo de' morti si può ottenere con la massima facilità. Basta consultare dei *medium*, cioè degli individui i quali per le loro doti fisico-psichiche sono in grado di funzionare da intermediari, permettendo alle anime dei defunti di ricevere i messaggi dei viventi e trasmettendo a questi le loro risposte. Tutte le sale destinate alle esperienze spiritiche diventerebbero in tal guisa vere centrali telefoniche tra il mondo visibile e quello invisibile. E non è a meravigliarsi che il famoso giornalista Stead, morto nel disastro del « Titanic », abbia da uomo pratico, fondato a Londra nel 1905 un vero e proprio ufficio per i rapporti regolari col di là, il *Julia's Bureau.*

Lo spiritismo nella sua forma attuale ci viene dall'America del Nord. L'anno 1848 a Hydesville (New Jork), nella casa abitata dala famiglia di J. Fox, co-

minciarono a farsi sentire de' rumori strani. Un giorno per chiarire il mistero, la maggiore delle figlie di J. Fox, giovanetta di quindici anni, ebbe l'idea di chiedere all'agente invisibile di rispondere con colpi convenzionali alle domande che gli sarebbero state rivolte. La proposta fu accettata, e le risposte vennero chiare e precise. Si seppe così che si trattava dello spirito di un antico inquilino, Charles Rayan, il quale in quella stessa casa era stato ucciso e seppellito. In seguito si perfezionò di comune accordo l'alfabeto tiptologico, e le conversazioni con lo spirito si fecero più nette e frequenti. Quando la famiglia Fox da Hydesville andò a stabilirsi a Rochester, lo spirito sgombrò con essa e la seguì nel nuovo domicilio. Col tempo le sorelle Fox furono in grado di evocare anche altri spiriti, e divennero perfetti medium. Allo scopo di esercitare con maggior frutto questa nuova loro professione, si stabilirono a New York, e vi ottennero il più grande successo. Il loro esempio fu imitato da altri; i medium si moltiplicarono, e ben presto le pratiche spiritiche divennero comuni in tutti gli Stati Uniti, di dove passarono in Inghilterra, Germania, Francia, Italia e in tutti gli altri paesi d'Europa e del mondo.

Nel 1900 l'Associazione spiritualistica degli Stati Uniti e del Canadà annunziava che colà i medium tra pubblici e privati salivano alla rispettabile cifra di 10,000. Vi erano inoltre 350 oratori propagandisti, 300 società spiritiche, 82 chiese spiritualistiche (1)! Al momento attuale è tutt'altro che facile il dare delle statistiche esatte; ma non sarebbe, credo, esagerato l'affermare, che se le pubblicazioni spiritiche si contano

(1) Morselli, *Psicologia e spiritismo*, Vol. I, p. 91.

a centinaia, le società spiritiche debbono contarsi ormai a migliaia, e coloro che vi aderiscono a milioni (1). La guerra, con la sua triste messe di dolori, ha portato ad una intensificazione delle pratiche dello spiritismo. Molti, nell'illusione di comunicare con le anime de' loro cari defunti, vi cercano un conforto al dolore della separazione e una conferma della speranza nel ricongiungimento.

2. I fenomeni spiritici.

I fenomeni spiritici, detti anche medianici, in base ai quali si dovrebbe ammettere la sopravvivenza delle anime, sono più o meno noti. Alcuni sono di ordine fisico, altri di ordine psichico.

Appartengono alla prima categoria: i colpi (*raps*), i rumori, o i suoni prodotti senza l'intervento di nessuna causa visibile; le levitazioni o sollevamenti spontanei di corpi anche pesantissimi; lo spostamento di corpi distanti senza nessun contatto; i movimenti impressi a macchine, istrumenti musicali ecc. lontani dai medium; i cambiamenti di peso o di temperatura; i fenomeni luminosi; l'apparizione di fantasmi; le materializzazioni di mani, di piedi, teste ecc., ottenute per mezzo di una materia fluida che si dice emessa dal *medium;* le impronte lasciate sulla paraffina liquida o sulla creta molle; i toccamenti, le carezze, gli scherzi... più o meno piacevoli fatti ai presenti da mani... ignote.

Appartengono alla categoria de' fenomeni psichici sensitivi: la trasposizione de' sensi, per la quale il

(1) L. Roure, *Le merveilleux spirite*, ch. XII.

medium è in grado di riconoscere una fotografia o leggere una scrittura ad occhi bendati col mezzo delle dita; la visione nell'oscurità, o a distanza; l'esteriorizzazione o allargamento della sensibilità, per cui il medium sente, come fatte immediatamente sul proprio corpo, tutte quelle azioni, che invece sono fatte ad una certa distanza da esso (*telestesia*).

Sono poi fenomeni psichici intellettuali: le risposte date dal medium a precise domande rivoltegli dai presenti; la conoscenza di dati storici, scientifici, filosofici ecc. superiori alla competenza dottrinale dei medium stessi; l'uso di lingue ignote (*xenoglossia*); la conoscenza dei pensieri o sentimenti altrui; la manifestazione di eventi od oggetti segreti, lontani.

Tutte le precedenti manifestazioni intellettuali si ottengono in vari modi: per mezzo dell'alfabeto tiptologico, costituito da speciali colpi dati da una tavola; per mezzo della *planchette a ecrire*, formata da un triangolo, destinato ad indicare le lettere segnate su di un apposito quadrante; per mezzo della scrittura automatica, nella quale il medium si sente come trascinato da una forza superiore; per mezzo della parola parlata con cui il medium sembra esprimere quanto gli suggerisce un agente invisibile. Qualche volta nella voce e nei gesti egli piglia con tanta efficacia e vivacità i modi di questo agente, da apparire come trasfigurato. Un tale fenomeno si suol chiamare in gergo spiritico incarnazione o trasfigurazione.

Questi i fenomeni spiritici. Non bisogna credere però che si verifichino tutti in ogni singola seduta. Alcuni accadono più frequentemente: tali le risposte date per mezzo dei colpi del tavolino, o della scrittura automatica. Altri invece, come le materializzazioni,

non avvengono che di rado, e con medium molto potenti. I fenomeni ottenuti con la celebre Eusapia Paladino comprendono tutti quelli da noi accennati. Secondo Lombroso, che li ha studiati, ammontano a ben quarantaquattro sorta, che egli distribuisce in sei classi (1).

Accanto ai fenomeni qui indicati potremmo aggiungerne altri più strabilianti, che si leggono in qualche libro di spiritismo. Tali sarebbero le *smaterializzazioni*, per le quali un corpo si disgregherebbe, per ricomporsi poi nuovamente. Si racconta di alcuni medium ,per esempio, di Mlle D'Espérance (2), che quando si formano delle materializzazioni, qualche parte del loro corpo si dissolve e sparisce, per ricomporsi e riapparire appena le prime cessano. Sarebbero probabilmente casi di smaterializzazione l'entrata di un cerchio chiuso dentro un altro ugualmente chiuso senza rottura; l'*apporto* o l'apparire improvviso di oggetti in una stanza ermeticamente chiusa ecc.

Non terrò conto di questi... prodigi, sia perchè non rientrano nella sfera del medianismo comune di cui soltanto è parola; sia perchè la loro autenticità è tutt'altro che sicura. Basterà rileggere i verbali della seduta — scrive il Morselli a proposito del caso di materializzazioni delle gambe di Mlle D'Espérance — per condividere il dubbio espresso da uno dei testimoni della indimenticabile scena, che cioè si fossero cercate le gambe della D'Espérance dove non erano, nè potevano essere, per la semplicissima ragione che essa...

---

(1) *Hypnotisme et spiritisme*, ch. II.

(2) A. Aksakoff, *Un cas de dématérialisation partiélle du corps d'un medium*, tr. fr. — Paris, 1896.

sedeva astutamente, o per puro caso si era voltata, dall'altra parte della seggiola (1)!

3. Opposte opinioni sulla realtà de' fenomeni. Difficoltà di controllo.

La prima questione, che ha da esser risolta in ordine ai fenomeni spiritici, è quella della loro esistenza. Dopo le migliaia e migliaia di esperienze fatte ovunque, con l'intervento degli uomini più illustri del mondo scientifico, una tale questione parrebbe del tutto vana; ed invece non è così. L'incertezza, non ostante tanta abbondanza di testimonianze, permane.

Per ordinario, da questo punto di vista, si cade con molta facilità in due eccessi opposti ugualmente riprovevoli. Per quanto tutti si protestino spassionati ed obbiettivi, in realtà anche dinanzi ai fatti tutti portano le loro idee, le loro prevenzioni, i loro pregiudizi.

I seguaci più fanatici dello spiritismo, in gran parte reclutati oggi tra le file degli ex positivisti, sono proclivi ad accettare ad occhi chiusi i fenomeni più strani e meno controllati. Nel leggere i loro libri e le loro riviste si è colpiti sfavorevolmente dalla facilità con cui dànno come sicuri fatti molto dubbî, e accettano i più inverosimili racconti, senza nessuna seria garanzia. Lo spirito critico, malgrado certe minuziosità che dovrebbero garantirne l'onore, lascia molto a desiderare. E non sono soltanto i più umili ed oscuri gregari, che ne mancano; ne mancano pure i più autorevoli capi. Per convincersene basta leggere la famosa relazione di W. Crookes sulle apparizioni di Katie

(1) *Psicologia e spiritismo* Vol. II, p. 296.

King (1) e il non meno famoso libro di O. Lodge sulle manifestazioni spiritiche di suo figlio Raimondo (2).

Altri all'opposto, o per sembrare più furbi, o per tener fede ad ogni costo alle loro idee, impugnano ostinatamente i fatti più sicuri e meglio provati. Per questi i fenomeni spiritici non sono reali, perchè non possono esserlo. Non si può parlare di fenomeni dovuti a cause spirituali ad un materialista, perchè lo spirito è una chimera; non si può parlare dell'azione di determinate anime separate ad un panteista, perchè l'io individuale non sopravvive al corpo. Per questo motivo, o rifiutano di studiare i fatti, o li studiano con tale ipercritica diffidenza, da svisarli e falsarli completamente. Se per disgrazia, ad esempio, in qualche seduta medianica, a cui siano stati trascinati dalla propria curiosità o dagli amici, non si sono verificati tutti i fenomeni che aspettavano, si chiudono nel loro cieco scetticismo e, generalizzando, sentenziano che tutto è inganno, tutto è illusione.

Questo intransigente scetticismo travolge anche uomini stimati per la serietà de' loro studi e per l'equilibrio dei loro giudizi. « Quando si tratta di sapere — scrive il Münsterberg — se gli spiriti dei trapassati entrino in comunicazione coi viventi per mezzo dei medium, lo psicologo respinge di prima giunta e senza eccezioni ogni idea di questo genere; su questo punto non ammette alcun compromesso, e respinge apertamente la possibilità stessa d'una simile cosa » (3).

.Il Wundt spiega perchè anch'egli rifiuti ogni im-

---

(1) *Researches in the phenomena of spiritualism.*
(2) *Raymond, or Life and Death.*
(3) *Psychology and Life*, Westminster 1899.

portanza a simili fatti. « Se ci occupassimo di essi, il mondo che ne circonda diverrebbe in realtà composto di due mondi assolutamente diversi. Da una parte quello di Copernico, di Galileo, di Newton, di Leibnitz e di Kant, retto da leggi eternamente immutabili, e in cui le minime cose come le più vaste s'uniscono in un tutto armonico. D'altra parte a lato di questo grandioso universo... un altro piccolo mondo di spiriti folletti, di maghe e di medium, il quale sarebbe il completo rovescio del primo, le cui leggi si troverebbero sospese a profitto di persone fra le più volgari e spesso isteriche » (1).

Nè l'una, nè l'altra di queste due attitudini estreme sembra ragionevole e ammissibile.

Indubbiamente non è possibile accettare ad occhi chiusi quanto ci viene raccontato dai più fanatici apostoli dello spiritismo. Una certa diffidenza, non che lecita, deve ritenersi doverosa. I fenomeni in parola sono difficilmente controllabili, tanto per le disposizioni soggettive degli spettatori, quanto per le condizioni oggettive in cui ordinariamente si compiono.

Il meraviglioso — è innegabile — esercita su tutti, anche sopra i più scettici, un'influenza speciale, e nessuno è in grado di sottrarsi alla sua eccezionale forza suggestiva. Esso costituisce il campo più favorevole a quelle profonde emozioni, che turbano la serenità e il sangue freddo, indispensabili alla visione esatta delle cose. La lunga attesa, la quale, nella eccessiva tensione dell'animo, sembra eterna, finisce per stancare e produrre quel torpore e quella sonnolenza

(1) *Hypnotismus und Suggestion*, Phil. Studien, 1893, p. 6.

de' sensi, che si prestano alle più strane allucinazioni. Il desiderio, se non la certezza, de' soliti fenomeni fa sì che al più lieve accenno di movimento, o al più leggero scricchiolìo del tavolino, si crede di esser già in pieno medianismo. Chi si è trovato in una notte insonne ed agitata in qualche stanza deserta, e, sebbene fasciato dal più assoluto silenzio e dalle tenebre più profonde, si è sentito soffocato da una folla di strani fantasmi e di più strane voci, sa quanto sia difficile, anche alle persone scevre di pregiudizi, salvarsi dai trucchi e dagli inganni di quella terribile illusionista, che è la nostra immaginazione.

Per capire le difficoltà di un severo controllo, bisogna pur tener presente che i fenomeni non possono ottenersi sempre, a nostra volontà, in ogni circostanza, sotto le condizioni da noi imposte. Invece di poter imporre delle condizioni, noi dobbiamo subirle. Perchè i fenomeni si verifichino occorrono dei *medium*, i quali hanno pretese che non possono non destare i nostri sospetti e alimentare la nostra diffidenza.

Gli spettatori sono selezionati, sotto il pretesto che non tutti posseggono il fluido... simpatico con quello del medium. Le sedute hanno luogo in una sala immersa in una oscurità o semioscurità, che viene aumentata appena gli occhi degli intervenuti cominciano ad abituarvisi. La parola d'ordine di tutti i medium, durante la loro *trance*, è sempre la stessa: meno luce, meno luce! Per le materializzazioni poi è obbligatorio un gabinetto oscuro chiuso da tende. Il controllo degli spettatori sopra il medium si compie colle mani e coi piedi, che non ne sono certo gli strumenti più adatti e sicuri. Gli spettatori vengono invitati a conversare o cantare; il che indubbiamente non favorisce punto

la loro attenzione. La catena poi che essi devono formare per accrescere con il loro fluido quello del medium, costituisce un vero impaccio, che li immobilizza. E questa immobilità è tanto più pericolosa, in quanto che non pochi medium, appena cominciano i primi fenomeni, diventano di una irrequietezza allarmante, e cambiano continuamente posto. E in tali condizioni — ognuno può facilmente comprenderlo — non deve riuscire difficile al medium liberare un piede od una mano, e fare quello che nessun fluido medianico potrebbe fare.

A vincere la nostra diffidenza e ad allontanare ogni sospetto d'inganno, gli spiritisti fanno osservare che non è il caso di meravigliarsi di tutte queste strane pretese dei medium. Anche i fenomeni fisici, che pur si compiono in modo costante ed uniforme e de' quali nessuno dubita, presuppongono determinate condizioni di cui non è possibile fare a meno. Ci si meraviglia — essi dicono — che le materializzazioni si formino esclusivamente in un gabineto oscuro, ma non è forse pure indispensabile una camera oscura per impressionare lastre o pellicole fotografiche?

Per amore della logica dobbiamo rispondere con un reciso *nego paritatem*. Nei fenomeni medianici non entrano in gioco, come nei fenomeni materiali, soltanto delle forze fisiche, chimiche e meccaniche. Accanto a queste forze vi è pure una forza intelligente e libera. La camera oscura per le materializzazioni non è vuota come quella fotografica. In essa opera un medium, che può approfittare delle circostanze favorevolissime all'inganno e burlarsi della nostra credulità.

4. Le frodi dei medium.

La supposizione che i medium ingannino non è una supposizione campata in aria, una supposizione gratuita, frutto di animo eccessivamente sospettoso e diffidente. Secondo E. Morselli quattro sono le caratteristiche che il medianismo ha comuni con l'istero-psicosi: emotività, suggestibilità, vanitosità, mendacio (1). La storia poi tutt'altro che edificante dello spiritismo autorizza ogni diffidenza, e impone la massima vigilanza. Senza pericolo di smentita possiamo affermare che un gran numero di medium professionisti sono stati colti, come suol dirsi colle mani nel sacco e denunziati quali ciarlatani senza scrupoli (2). Per riuscire si erano provvisti di un ricco macchinario, di un vero arsenale di barbe posticce, maschere, vestiti di mussolina fine, veli di ogni sorta, corpi fosforescenti, seggiole vuote, per avere a portata di mano gli strumenti... del mestiere, sgabelli a molla, per fingere le levitazioni ecc. E la disavventura... professionale dello smascheramento non è toccata solo ai più oscuri; è toccata pure ai più celebri e fortunati.

Così, per cominciare dai più antichi, miss Florence Cook, medium di W. Crookes, con molta probabilità, si prese gioco dell'illustre scienziato nelle sedute avute con lui l'anno 1874 (3). Un famoso collega in medianismo D .D. Home lo affermava senza reti-

---

(1) *l. c.*, I, p. 97.

(2) F. Marrayat, *There is no death*, Lpz., 1892.

(3) B. de Laversay, *Spiritisme moderne*, *Katie King*. — Paris, 1899.

cenze. Il Volkmann, che assistè varie volte alle esperienze, affermò la grande rassomiglianza tra il fantasma e il medium. Il Crookes assicurava del contrario e chiedeva di essere creduto perchè aveva avuto agio di fare sopra Katie King — tale è il nome del fantasma — tutte le prove; l'aveva toccata, abbracciata. misurata, fotografata. Qualcuno però mormorava a Londra che l'apparizione fosse simulata dalla Cook o da una sua sorella. In ogni modo anche dai processi delle sedute non è facile capire se la signorina Cook e il suo spirito guida fossero veramente distinti. Quando infatti appariva miss Cook, Katie King diventava invisibile; e viceversa, quando quest'ultima si dava a vedere, si eclissava la prima. Una volta, è vero, Crookes asserisce di aver visto accanto al medium un... fantasma bianco. Ma era proprio sicuro che non si trattasse di un fantoccio preparato dalla furba miss? Il compiacente spirito si è lasciato perfino fotografare; ma allora per un caso... strano, il medium aveva la faccia avvolta in uno scialle o nascosta agli spettatori da Katie King che gli stava davanti. I sospetti sono avvalorati dal fatto che sei anni dopo miss Cook, divenuta mrs. Corner, fu convinta d'inganno nelle sedute tenute alla *British National association of spiritualists* (1).

Anche un altro famoso medium, di cui si era servito lo stesso W. Crookes, e che passava per un vero prodigio di medianità, D. D. Home, fu convinto di trucco; la pretesa mano dello spirito, che distribuiva strette e carezze, non era altro che il piede del medium calzato con un guanto speciale.

---

(1) Questo ultimo fatto viene da qualcuno smentito.

Vennero pure pubblicamente smascherati Slade, che dai giudici di Londra fu condannato per scrocconeria a tre mesi di lavori forzati; i fratelli Davenport, A. Abbott, Eglinton, Rothe, Eldred, Cadwed ecc. (1).

Per venire ai più recenti ricorderemo il medium romano Carancini e la famosa Eusapia Paladino. Carancini che era stato chiamato a Ginevra dal Flournoy, venne sorpreso in flagrante mistificazione dal Claparède. Per ingannare gli sperimentatori si serviva di tutta una ingegnosa macchina di piccoli trucchi (2).

Eusapia Paladino, il più discusso medium de' nostri giorni, nel 1892 in varie sedute che ebbero luogo a Cambridge sotto la direzione del Myers, approfittando dell'oscurità e dell'insufficiente controllo, trovava il modo di liberare una mano per muovere così alcuni oggetti e pizzicare i vicini.

Nelle sedute che ebbero luogo all'*Istituto generale pisicologico* di Parigi negli anni 1905, 1906 e 1907, alla presenza di Branly, d'Arsonval, Richet, Bergson, Curie ecc., la Paladino non riuscì a dissipare tutti i sospetti, a motivo di alcuni piccoli incidenti molto significativi. Pare infatti che per ottenere il movimento di qualche oggetto senza contatto si servisse di un capello. Una fotografia presa a tradimento mostra le mani di Eusapia vicine all'orlo della tavola che poggia sui due piedi. Essa, invece di avere l'aria stanca della *trance*, è mezzo sorridente e in atto di chi scruta attentamente coloro che la controllano. L'impronta della pretesa mano fluidica ottenuta durante la seduta rassomiglia manifestamente a quella ottenuta fuori di

(1) Morselli, *l. c.*, Vol. I, p. 98 e seg.

(2) *Annales des Sciences psychiques*, 1913, p. 243 e seg.

essa. In una di queste impronte i diti sembrano avvolti in una benda di tessuto sottile, chiamato da Eusapia il velo degli spiriti. Un pezzo di *chiffon* lasciato casualmente cadere sul tappeto, fece capire agli sperimentatori, che questi veli diafani non esistevano soltanto nel mondo degli spiriti (1). Anche il Le Bon e M. Dartu assicurano di aver constatato, grazie ad una illuminazione laterale, che le mani... materializzate del preteso spirito guida non differivano da quelle della Paladino, che era riuscita a liberarle dalla stretta dei controllori. Faihofer l'ha vista cogliere dei fiori per simulare nell'oscurità della seduta un apporto. Il Münsterberg pure asserisce di essersi accertato che la Paladino produceva la maggior parte dei pretesi fenomeni spiritici per mezzo di un piede, che essa, per la insufficienza del controllo, poteva muovere a suo talento. L'ultimo viaggio in America del medium pugliese, fatto nell'autunno del 1909 in compagnia del Carrington, fu disastroso per la sua fama. Gli osservatori americani non trovarono in lei che frode e simulazione (2).

Per premunirsi contro ogni pericolo d'illusione e di frode si è pensato di ricorrere alle fotografie o alle impronte sulla creta e sulla paraffina. In questo caso, trattandosi di cose che restano, si avrebbe dovuto essere al sicuro dalle allucinazioni.

Anche qui però la raffinata malizia umana ha reso in gran parte vana la lodevole precauzione.

Ho già accennato ai trucchi relativi alle impronte. Per le fotografie poi basterebbe ricordare il caso del

(1) Roure l. c. p. 95.

(2) Flournoy, *Spiritismo e psicologia*, p. 398.

fotografo parigino Buguet, che W. Crookes aveva chiamato a Londra allo scopo di servirsi dell'opera sua nelle sedute così emozionanti per le apparizioni di Katie King. Buguet si era specializzato nel fotografare i fantasmi spiritici, e bastava rivolgersi a lui per avere immediatamente il ritratto di qualunque spirito. Le cose andavano a vele gonfie, con grande benefizio economico dell'intraprendente fotografo; ma alcuni grossi equivoci portarono la polizia ad occuparsi dell'affare, e Buguet, trascinato dinanzi al banco de' giudici, apparve, qual'era in realtà, un emerito imbroglione, che sfruttava la stupida curiosità dei creduloni.

Non si può quindi dubitare della realtà delle impronte e delle fotografie; esse sono qualcosa di realmente oggettivo. Resta però a sapere come sono state ottenute. Resta a determinare se le mani sono state affondate nella paraffina dallo spirito, o non piuttosto dal medium; se la lastra è stata impressionata da un vero fantasma, o non piuttosto da una *poupée* abilmente preparata, come avveniva nel gabinetto spiritico del Buguet.

5. Non è lecito dubitare della realtà di tutti i fenomeni spiritici.

Per tutte le esposte ragioni molti non riescono a convincersi pienamente della realtà oggettiva dei fenomeni spiritici, e ritengono che questi, quando non sono il prodotto di un raffinato ciarlatanismo, sono creati dall'esaltata fantasia degli spettatori. Anche scienziati seri ,ben lontani dai pregiudizi e dalle prevenzioni aprioristiche, quantunque abbiano preso parte a lunghe e serie esperienze, sono rimasti perplessi. E'

noto il giudizio espresso dall'illustre Branly dopo aver assistito alle sedute di Eusapia Paladino. « Sì ho visto — egli diceva — la tavola sollevarsi... ma non mi è stato provato che ciò non sia dovuto ad inganno... Per parte mia, non nego nulla, aspetto ». E' noto pure che lo stesso Hyslop, il quale ha avuto più di cinquecento sedute con la Piper, parla dell'« enigma psichico », perchè, se ha la prova per « credere », non ha quella per « sapere ».

Un'attitudine di assoluto scetticismo però, per quanto abbia un qualche fondamento, non può venire del tutto giustificata. Le ragioni accennate autorizzano la diffidenza, ma non autorizzano la negazione. In forza di esse dobbiamo stare all'erta, per non ingannarci e non farci ingannare; dobbiamo procedere al più rigoroso esame dei fatti, alla loro più scrupolosa selezione; ma non possiamo rigettare questi fatti in massa, come se non avessero altra origine che la illusione e l'inganno.

Non si tratta di fatti rari, bensì di fatti frequentissimi. Non vengono attestati solo da un piccolo numero di testimoni di dubbia fede e di scarsa autorità. Li attestano innumerevoli individui, reclutati in tutti i campi della vita e della cultura. Se alcuni fenomeni si verificano esclusivamente all'oscuro e in condizioni poco favorevoli ad un severo controllo, altri invece accadono in piena luce, con tutte le garanzie che può esigere la critica più severa.

Il sospetto che giustamente può pesare sopra i medium di professione, i quali si servono della pretesa loro forza medianica a scopo di *reclame* e di lucro, non può toccare coloro che si trovano possessori di una tale forza contro ogni loro volontà, e la considerano

più come una sventura, che come un favore. Non bisogna infatti dimenticare che accanto ai medium, i quali si mettono a disposizione della curiosità del pubblico, ve ne hanno non pochi — e sono spesso fanciulli o altre persone ingenue ed ignoranti — i quali si sono accorti di esserlo soltanto dopo il verificarsi spontaneo di fenomeni eccezionali, che hanno portato il turbamento nelle loro anime e in quelle dei loro cari.

Anche per quanto riguarda i medium di professione, non dobbiamo esagerare; e sarebbe di certo un esagerare il metterli tutti, senza eccezione, nel mazzo dei ciarlatani. Dal nulla nasce nulla; ed essi non avrebbero mai potuto mettersi in vista ed imporsi, perfino agli uomini di scienza abituati alle più severe e scrupolose indagini, se non fossero dotati di qualche speciale potere fisico e psichico, di cui è priva la comune degli uomini. D'altra parte non bisogna ignorare che gli sperimentatori sono spesso uomini di scienza o scettici, decisi a non omettere nessuna delle precauzioni destinate ad impedire qualunque frode. E queste precauzioni spesso hanno passato ogni misura. Alcuni medium sono stati avviluppati in fili elettrici; altri hanno avuto mani e piedi legati e sigillati. Mlle d'Espérance venne messa in una rete, e Politi a Milano fu senz'altro spogliato dei suoi abiti e rinchiuso nudo in un sacco di lana.

Al fatto che qualche volta i medium sono stati convinti di frode, non bisogna dare un'importanza maggiore di quella che esso ha. Eusapia Paladino e altri medium hanno sempre cercato di giustificarsi in questo modo. I fenomeni spiritici — essi dicono — suppongono una determinata tensione della forza medianica, che non si può avere ogni volta che dobbiamo conten-

tare le esigenze degli scienziati e dei curiosi; specialmente quando le esperienze si succedono con troppa frequenza. D'altra parte dal successo dipende, insieme con la nostra riputazione, il nostro pane. Messi al bivio tra l'insuccesso e la frode, preferiamo la seconda. La frode non entra nei fenomeni spiritici che come eccezione; come l'aiuto o il supplemento della forza medianica, che ne è la condizione principale...

Senza accettare ciecamente una tale spiegazione, io credo che abbia un certo fondamento. Il trucco e la frode in Eusapia Paladino, per esempio, non sono stati constatati che qualche rara volta, sebbene essa abbia tenuto centinaia e centinaia di sedute con tutti i dotti del mondo. Per salvare la sua fama, pregiudicata da certi incidenti, si è sottomessa alle prove più difficili, e ne è uscita vittoriosa (1). Tre anni dopo che il Myers ne aveva scoperto le piccole frodi, procurò in ogni modo di riabilitarsi di fronte al famoso psicologo, e vi riuscì pienamente. Non solo accettò che i nuovi esperimenti fossero fatti in una buona mezza luce, e che le si tenessero i polsi e le caviglie, ma avvertiva in precedenza di tutto quello che avrebbe fatto. Anche il Claparède, che pur tanto facilmente scoprì i trucchi del Carancini, confessa che la Paladino ha resistito a tutte le più difficili e rigorose prove. Sono della stessa opinione il Maxwell (2), il Lombroso (3), il Mor-

(1) Non c'era nulla che la facesse montare in bestia quanto l'accusa di frode. Aveva una grande idea de' suoi poteri nedianici, e, come racconta Lombroso, soleva dire: « Vi sono parecchi re e imperatori, ma delle Eusapie ve n'è una sola! »

(2) *Les Phénomènes psychiques.*

(3) *Ipnotismo e spiritismo.*

selli (1) e innumerevoli altri scienziati che l'hanno coscienziosamente studiata.

Nelle sedute tenute per tre anni di seguito all'*Istituto generale di psicologia* a Parigi furono due o tre volte elevati dei sospetti fondatisimi sui trucchi del medium pugliese, ma non mi sembra serio insistere, come fanno il Roure o il Le Bon, su pochi casi dubbî, e per questi rigettare tutti gli altri constatati nelle numerosissime sedute. Il trucco paladiniano veramente accertato si riduceva a quello di movimenti o toccamenti fatti per mezzo di un piede sottratto al controllo. Il Flournoy però, che ha assistito due volte alle esperienze della Paladino, osserva che un simile trucco ben noto al Richet, prima ancora che fosse scoperto dal Myers, non può spiegare in nessun modo tutti i fenomeni che si ottenevano nelle sedute. Perchè questo povero piede, data la posizione del medium, potesse, a dispetto di tutte le leggi anatomiche e fisiologiche, produrre i movimenti e i toccamenti verificatisi nelle sedute di Eusapia, avrebbe dovuto essere addirittura un piede miracoloso (2). Anche Morselli scrive: « Ho dovuto riconoscere che la E. Paladino froda; non così spesso come si pretende, ma froda. Però i suoi stratagemmi le servono soltanto per i piccoli fenomeni: sono affatto incapaci di spiegare la sua complessa fenomenologia » (3).

Dal momento che i medium ingannano, è lecito esser sommamente diffidenti e vigilanti, poichè chi ha ingannato può ancora ingannare. Ma perchè i medium

---

(1) *Psicologia e spiritismo.*
(2) *Spiritismo e psicologia*, p. 389.
(3) l. c. Vol. II, p. 541.

qualche volta ingannano, non è lecito dedurre che ingannano sempre. Perfino gli imbroglioni di professione — non foss'altro per imbrogliar meglio — non di rado fanno i galantuomini. E non è provato di certo che tutti i medium siano imbroglioni di professione.

D'altra parte non è credibile che se i fenomeni fossero dovuti a trucchi ben organizzati, questi non venissero scoperti dai presenti, che fanno il possibile per conoscere la verità. In mezzo a coloro che prendono parte alle sedute non mancano di certo gli uomini avveduti e astuti, capaci di scoprire i trucchi più abili.

Nè vale opporre che i trucchi della prestidigitazione, sebbene fatti in piena luce, non sono capiti e svelati che dai competenti. Non vale dico; sia perchè i prestigiatori, per riuscire, hanno bisogno che nessuno esamini i loro preparativi e imponga loro delle previe condizioni, sia perchè mi par abbastanza ridicolo parlare di prestidigitazione, quando si tratta di medium non professionali.

Non bisogna poi credere che gl'illusionisti non si siano occupati della cosa. Se ne sono occupati con diligenza, e hanno concluso per la realtà dei fenomeni spiritici. Alle undici sedute, per esempio, tenute dalla Paladino a Napoli nel novembre e dicembre del 1908, hanno sempre assistito Carrington, Bagally e Feilding, tutti competentissimi in fatto di prestidigitazione e di trucchi medianici. Eppure non riuscirono a trovare traccia di frode (1). Famosi prestidigitatori quali Bellacchini e Bosco, hanno confessato di non poter imitare tutti i fenomeni spiritici. Un noto illusionista francese — M. Remy — che ha studiato espressamente il pro-

(1) Flournoy, l. c. p. 389.

blema, afferma che alla frode consapevole o inconsapevole dei medium si può attribuire soltanto la metà circa dei fenomeni spiritici (1).

Se persone tanto competenti dànno simili giudizi, non vi è ragione di ostinarsi nel dubbio assoluto.

Molto spesso si è scettici, o perchè personalmente non si è mai constatato alcun fenomeno, o perchè non si sono constatati quelli che avremmo voluto. Ma questo contegno tradisce chiaramente un'eccessiva stima della propria avvedutezza ed onestà, accompagnata ad un'eccessiva svalutazione dell'avvedutezza ed onestà altrui. Sarebbe più sensato invece ripetere con Teodoro Flournoy: « Per ciò che riguarda i fenomeni, ai quali non ho personalmente assistito, potrei ripetere che vi crederò quando li avrò veduti, o, come tante persone dicono, che non vi crederei nemmeno se li vedessi. Ma trovo inutile mercanteggiare così il mio assenso alla testimonianza di tanti scienziati, ai quali certo io non mi credo superiore in perspicacia. Senza dubbio se io avessi assistito alle medesime sedute, avrei visto press'a poco gli stessi fenomeni: se gli altri sono stati ingannati, lo sarei stato io pure al loro posto » (2).

6. I fenomeni spiritici del passato.

La realtà di fenomeni spiritici trova pure una efficace conferma nella loro antichità ed universalità.

Essi non sono — come pensa qualcuno — patrimonio esclusivo di alcuni popoli civili moderni. Sotto

(1) *Spirites et illusionistes*, citato dal Roure, l. c., p. 245.

(2) l. c. p. 353.

diversi nomi e diverse forme, li troviamo presso i popoli più barbari, presso i popoli più antichi.

Quello che oggi si chiama spiritismo, una volta si chiamava *necromanzia*. La necromanzia, o divinazione per mezzo dei morti, era usatissima in mezzo ai Persiani, Babilonesi, Etruschi, Egiziani, Greci e Romani. Presso questi due ultimi popoli l'evocazione de' morti si faceva ordinariamente in caverne situate in vicinanza di laghi o fiumi, dove la comunicazione col mondo delle ombre sembrava più facile. Erano famosi per questo motivo, in Grecia l'oracolo di Thesprotia (*Vajelizi*) presso il fiume Acheronte, e in Italia quello di Cuma presso il lago Averno. Delle pratiche necromantiche, parlano gli scrittori pagani, Erodoto (1), Pausania (2), Plutarco (3), Cicerone (4), Orazio (5), Lucanio (6), Plinio (7), Tacito (8); non che gli scrittori cristiani Tertulliano (9), Clemente Alessandrino (10), Lattanzio (11), Gregorio Nazianzeno (12) ecc.

Secondo Tertulliano molti dei prodigi magici non erano altro che giochi di prestidigitazione; ma molti

---

(1) V, 92.
(2) III, 17.
(3) *De sera numinis vindicta*, X, XVII; *Vita Cimonis*, VI; *Consolatio ad Apollonium*, XIV.
(4) *Tuscul.*, I, 16; *In Vatinium*, VI.
(5) *Satire*, I, 8.
(6) *Pharsalia*, VI
(7) *Hist. nat.*, XXX, 5.
(8) *Annal.*, II, 28.
(9) *Apol.* XXIII.
(10) *Protrept.*, II.
(11) *Div. instit.*, IV, 27 .
(12) *C. Julian.*, XCII.

erano veramente reali. Tra questi ultimi egli indica, la produzione di fantasmi, l'apparizione dei morti e le risposte divinatorie ottenute per mezzo di capre e di *tavole*. Tutti sanno quanto fanatici per le meraviglie dell'occultismo fossero i neo-platonici Giamblico e Porfirio.

La legge mosaica probiva espressamente la necromanzia, come cosa riprovata da Dio e degna dei più severi castighi. « Non sia tra voi — si legge espressamente nel Deuteronomio — chi interroghi gli indovini e dia retta ai sogni e agli augurî; nè chi faccia uso dei malefizî e de' sortilegi; nè chi consulti i pitonici o gli astrologhi; nè chi cerchi di sapere dai morti la verità: imperocchè il Signore ha in abominazione tutte queste cose (1) ». Non ostante questa chiara ed energica probizione, gli Ebrei, trascinati dall'esempio dei popoli pagani con i quali confinavano, praticavano la necromanzia, come si apprende da non pochi luoghi della bibbia (2).

L'esempio più caratteristico si ha nella storia del re Saul. Allorchè questo re accampato in Gelboe scorse il grande esercito che i Filistei avevano radunato contro di lui, fu colto da grave timore, e consultò il Signore per conoscere l'esito della battaglia. Non avendo ottenuto alcuna risposta, egli — che pur avea scacciato dai confini d'Israele tutti i maghi e gl'indovini — si recò in Endor per interrogarvi una pitonessa. Le chiese di evocare il defunto Samuele; ma prima ancora ch'ella cominciasse i suoi scongiuri, improvvisamente lo spirito di Samuele apparve, e, rimproverato Saul di averlo

(1) XIX, 10 e seg.
(2) Isaia, VIII, 19; XIX, 3; XXIX 4.

disturbato nel suo riposo, gli annunziò l'abbandono di Dio e la sconfitta. « Il Signore darà Israele con te nelle mani de' Filistei; domani tu e i tuoi figliuoli sarete con me (1) ».

Le severe leggi emanate contro la necromanzia, prima dagli imperatori cristiani e poi dai papi e concilî, testimoniano della tenace persistenza di questa eredità del paganesimo anche in mezzo ai seguaci del cristianesimo. Come tutte le superstizioni pagane, la necromanzia rifiorì al tempo del Rinascimento, secondo che si può vedere nelle opere di Cardano, Cornelio Agrippa e Benvenuto Cellini (2).

Le persecuzioni mosse nei secoli XVI e XVII ai cosidetti stregoni sotto l'accusa di commercio col demonio, avendo condotto ad eccessi spaventosi ed a vere orgie di sangue, provocarono una reazione contro l'occultismo; reazione accentuata dai grandi progressi scientifici. Ma le avventure del conte di S. Germano e di Cagliostro, i successi di Mesmer in Europa e di A. Jackson Davis in America mostrano che la società.... civile era ben preparata alla ripresa dell'occultismo che s'inizia con i fenomeni di Hydesville.

Se lo spiritismo è stato sempre diffuso tra i popoli mediterranei, non lo è stato meno tra quelli dell'estre-occultistiche. Yoghi e Fakiri non la cedono in nulla ai nostri medium più famosi.

Presso gli stessi popoli selvaggi dell'Africa, dell'Australia e dell'America le pratiche spiritiche sono comunissime; e non vi è orda, non v'è tribù, che non abbia

---

(1) I *Re*, XXVIII.
(2) *Autobiografia*, XIII.

i suoi maghi, i suoi stregoni, rivali fortunati nel produrre fenomeni meravigliosi delle moderne pitonesse americane ed europee.

7. Le spiegazioni de' fenomeni spiritici.

La critica più severa può ridurre di numero i fatti spiritici, ma non è in grado di negarli. Essi, o pochi o molti che siano, debbono ritenersi veramente reali. Se reali, come si spiegano? Qual'è la causa che li produce? Il Morselli nei due grossi volumi sullo spiritismo, dopo aver protestato il suo amore alla brevità, indica ben trentaquattro ipotesi.... principali. Vi sono dunque per lui più generi d'interpretazioni, che generi di fatti da interpretare.

Non si spaventi il lettore; io sarò molto più semplice, e ridurrò tutte le ipotesi a tre principali. Le altre potranno ad esse ricollegarsi senza molta difficoltà.

Un punto, sul quale credo tutti debban trovarsi d'accordo, è quello della natura intellettuale de' fenomeni spiritici e quindi delle loro cause. Anche i fenomeni cosidetti fisici, come i rumori, le levitazioni e le materializzazioni, sono prodotti almeno per ordinario, intenzionalmente; suppongono in conseguenza un essere intelligente capace di conoscere e realizzare un fine determinato.

E' proprio nel definire la natura di queste cause intelligenti che manca l'accordo e sorgono le seguenti ipotesi.

La prima è la *spiritica*, comune ai seguaci dello spiritismo.

Secondo questi, oltre il corpo materiale, esiste in ognuno di noi un corpo più sottile detto astrale, fluidico o perispirito, che è come l'involucro immediato dell'anima e lo strumento ad essa indispensabile per agire nella sfera sensibile ed entrare in contatto con gli esseri corporei. Al momento della morte fisiologica l'anima, che lascia alla terra il corpo materiale, si porta dietro quello astrale, che è più o meno sottile, più o meno luminoso, a seconda del grado di evoluzione spirituale a cui ella è giunta. Le anime poco sviluppate tanto intellettualmente che moralmente hanno un corpo astrale molto denso e pesante, che le tiene vicine alla terra. Sono queste anime, che ordinariamente si manifestano ai viventi. Perchè ciò avvenga è indispensabile che trovino uno strumento adatto e proporzionato; e questo è il corpo astrale di certi individui. La *trance* medianica, la catena che si fa al tavolino ecc. non avrebbero altro scopo che quello di mettere a disposizione delle anime disincarnate la quantità di fluido simpatico e intonato indispensabile a facilitarne le manifestazioni con segni, gesti, movimenti, fantasmi ecc.

La seconda ipotesi accettata, almeno in passato, da non pochi scrittori tanto protestanti che cattolici, è quella che potremmo chiamare *diabolica*.

In questa ipotesi, come si può vedere in De Mirville, De Mousseau, Cowan, Jones, Antonelli, .Franco, De Bonniot, Lepicier ecc., la causa vera de' fenomeni spiritici deve ricercarsi in quella sfera di spiriti puri ribelli a Dio, che sotto le apparenze spesso più lusinghiere lavorano ai danni del genere umano. I caratteri fisici dei fenomeni in parola esigono l'intervento di cause intelligenti superumane; mentre quelli morali fanno chiaramente comprendere che tali cause intelli-

genti devono essere perverse, nemiche del bene e della verità.

L'ultima ipotesi, che si potrebbe indicare col nome generico di *scientifico naturalistica*, ritiene che tutti i fenomeni spiritici siano dovuti a cause naturali immanenti tanto fisiche che psichiche.

L'ipotesi non viene accettata soltanto da coloro che, in forza delle proprie dottrine materialistiche e panteistiche, sono condotti a rigettare ogni intervento di esseri spirituali, ma anche da non pochi che, come il Flournoy, si dichiarano sinceramente spiritualisti ed ammettono l'esistenza di una vita futura e di un mondo invisibile.

Per alcuni la facoltà medianica sarebbe un genere di attività vitale in via di estinzione, perchè non è stata utilizzata nel decorso dell'evoluzione umana pei bisogni della lotta per l'esistenza. Secondo altri sarebbe invece una forza che, rimasta fin qui latente, sta sviluppandosi e preparando all'umanità un nuovo e meraviglioso campo di attività.

Quale di queste ipotesi ha da esser preferita? Per accettare quella proposta dagli spiritisti e riconoscere che si ha davvero il mezzo di provare positivamente la sopravvivenza delle anime, bisogna essere in grado di escludere, come del tutto infondate, le altre due.

In forza di un principio comunemente ammesso, non si deve mai moltiplicare le cause senza necessità, nè attribuire a cause preternaturali quello che si può spiegare per mezzo delle cause naturali. Per ritenere quindi che solo degli esseri intelligenti superiori sono la causa dei fenomeni delle sedute medianiche, è assolutamente indispensabile provare che questi fenomeni

non possono attribuirsi alle forze psico-fisiche dei viventi.

Quand'anche però si potesse ottenere un simile risultato non saremmo ancora che a mezza strada. Provata la necessità dell'intervento d'intelligenze superiori, occorrerebbe dimostrare ulteriormente che queste intelligenze superiori sono le anime disincarnate, gli spiriti de' defunti rivestiti del loro corpo fluidico.

Vediamo serenamente se allo stato attuale delle nostre conoscenze possiamo arrivare tanto oltre. Prima d'iniziare nondimeno un tale esame, è necessario ricordare una distinzione, alla quale abbiamo già accennato; voglio dire la distinzione tra fenomeni medianici comuni, che si verificano, più o meno spesso, nelle sedute ordinarie, e quelli del tutto eccezionali, che si dicono accaduti qualche rarissima volta. Come ho già avvertito, non possiamo occuparci che de' primi. Soltanto questi sembrano rigorosamente provati; e soltanto questi possono essere oggetto di affermazioni d'indole generale. I secondi, dato che risultino rigorosamente provati — cosa questa tutt'altro che facile — hanno da essere esaminati volta per volta e formare oggetto di giudizi e conclusioni speciali.

8. Alcuni indizi dell'origine naturale dei fenomeni spiritici.

I fautori dell'interpretazione scientifica credono scorgere un indizio del carattere naturale dei fenomeni medianici nel modo stesso come avvengono.

Essi si producono, a somiglianza dei fenomeni nei quali sono in gioco le leggi psico-fisiche, in modo piutto-

sto costante ed uniforme. Se i loro dettagli variano moltissimo, i loro tipi, secondo che riconosce la stesso Russel-Wallace (1), si mantengono uniformi. Poste le stesse circostanze, si hanno, più o meno, gli stessi fenomeni. Basta con un discreto medium far la catena ad un tavolino, perchè comincino i soliti colpi, i soliti movimenti. Basta servirsi di medium più potenti, perchè si verifichino i fenomeni più impressionanti delle materializzazioni, della chiaroveggenza ecc.

Non è quindi esatto il dire che i fenomeni spiritici « non hanno luogo che sotto circostanze convenzionali e dietro un consenso implicito od esplicito dato riguardo a certe misteriose pratiche ». La loro costanza indubbiamente, trattandosi di fatti di carattere misto cioè fisico-psichici, non è, e non può essere, assoluta, come quella dei fatti puramente fisici o meccanici. Non sono forse naturali e soggetti ad un certo determinismo tutti i movimenti di un cane, di un cavallo e di un uccello? Eppure nessuno si sogna di supporre in essi l'influenza « d'intelligenze sottili e nascoste agli occhi nostri », solo perchè sembrano « aver luogo a caccio (2) ».

Un altro indizio dell'origine naturale e puramente umana dei fatti medianici sembra doversi vedere nella natura stessa delle comunicazioni spiritiche.

Queste, almeno ordinariamente, sembrano davvero poco degne d'intelligenze superiori; poco degne di spiriti immersi nella luce e usciti ormai fuori delle brume e delle nebbie dei sensi.

---

(1) *Esiste un'altra vita?* p. 34.

(2) Lepicier, *Il mondo invisibile*, Cap. II, sez. I, § X.

Non di rado esse contengono delle inesattezze, delle contraddizioni, e perfino delle aperte menzogne. Quante volte non confondono nomi e cose; quante volte svisano fatti e falsano date; quante non dànno i morti come vivi e i vivi come morti!

Se con i messaggi spiritici si tentasse costruire un corpo di dottrine, otterremmo un'ibrida accozzaglia di affermazioni tra loro inconciliabili. I pretesi spiriti non si trovano d'accordo neppure nelle cose più fondamentali, neppure nella descrizione di quella vita futura che pur dovrebbe esser loro ben nota. Per alcuni vi si conduce una esistenza del tutto spirituale, immune dalle preoccupazioni materiali della terra. Per altri vi si mangia, beve, dorme e... veste panni, come quaggiù. Per gli anglo-sassoni la vita del di là si prolunga senza confini ed ha una forma evolutiva, che porta gli spiriti a salire sempre più in alto, ad allontanarsi sempre più dalla terra, e quindi a vedere sempre più diminuita la possibilità di comunicare con noi (1). Il personaggio più antico, che abbia dato notizia di sè, sarebbe un cappellano di Cromwell morto nel 1677. Secondo lo spiritismo classico invece, confermato dai recenti messaggi degli spiriti di altre nazionalità, dopo un certo tempo passato nel mondo di là, le anime tornano a rincarnarsi (2). La possibilità di comunicare anche con gli spiriti dei più antichi personaggi resta sempre, e Cesare, Cicerone, Platone, S. Agostino, Dante ecc., non mancano di quando in quando di dar notizia di sè ai curiosi che lo desiderano.

---

(1) O. Lodge, *Raymond.*
(2) Allan Kardec, *Le livre des esprits.*

I messaggi non di rado contengono ancora puerilità e financo scurrilità, che, per colmo d'ironia, vengono attribuite a personaggi famosi e santi. Anche quando poi non hanno alcuna cosa che urti i nostri sentimenti più elevati, non presentano nulla che sia veramente nobile, alto, utile. Il loro tono non sembra salire mai oltre il limite a cui possono giungere le intelligenze del medium e degli spettatori. L'umanità non ha conosciuto per mezzo di essi nessuna cosa che potesse farla avanzare di un sol passo sulla via della verità. Nulla che le facesse scoprire qualcuna delle tante energie naturali ancora nascoste. Nulla che la mettesse sulla via di ritrovare qualcuno di quei segreti scientifici letterari e artistici degli antichi, che sono andati perduti. Nulla che l'aiutasse a vincere qualcuna delle tante malattie refrattarie ad ogni cura!

Ogni volta che un ingenuo si è azzardato a chiedere cose veramente nuove e veramente utili, si è avuto delle risposte evasive, rafforzate da ragioni fatte proprio per spezzare ogni insistenza. Si vorrebbe da noi — dicono i pretesi spiriti — che si facessero ritrovare tanti tesori perduti? Mai e poi mai; le ricchezze sono più dannose che utili all'uomo! Si desidererebbero delle scoperte scientifiche? Mai più; la scienza deve essere frutto del lavoro del genio! Si pretenderebbe che si facesse conoscere l'avvenire? Mai più; se l'uomo conoscesse l'avvenire, finirebbe per dimenticare il presente! E così via di questo tono... tutt'altro che incoraggiante!

E le comunicazioni non sono soltanto vaghe, banali, infeconde; esse sono in modo davvero impressionante, intonate all'ambiente, proporzionate ai gusti, all'educazione, alle attitudini e alle capacità intellettuali del medium e dei suoi cooperatori. Religiose o scettiche,

serie o leggere, raffinate o rozze, a seconda del genere dell'assistenza in cui avvengono, sembrano proprio costituire l'esponente esatto di questa, l'espressione genuina dei suoi desideri, delle sue emozioni, delle sue idee. Su quest'ultimo fatto, che è d'importanza vitale, non s'insisterà mai abbastanza da chi vuol conoscere l'origine naturale dei messaggi spiritici.

Un terzo ed ultimo indizio del carattere naturale dei fenomeni spiritici viene suggerito dall' analogia con altri fenomeni ai quali nessuno attribuisce una origine trascendente. Il ragionamento che fanno a questo proposito i fautori dell'interpretazione o ipotesi scientifica è molto semplice. I principali fenomeni — essi dicono — che si verificano ordinariamente nelle sedute medianiche, si verificano pure in modo analogo fuori di queste. Se adunque nessuno pensa ad attribuirli a cause extranaturali, allorchè si ottengono fuori del medianismo, non v'è motivo di attribuirli a tali cause proprio quando avvengono dentro di esso. Che poi fuori del medianismo si diano fenomeni analoghi a quelli spiritici, lo si può provare, appellando ai più recenti studi della psicologia sperimentale e delle scienze ausiliari.

Quest'ultimo argomento dei fautori della teoria scientifico-naturalistica è indubbiamente il più forte, e ai fini della questione di cui ci occupiamo, è della massima importanza stabilire il valore della affermazione di fatto ch'esso implica. Vediamo dunque se questa realmente corrisponde a verità. Vediamo se realmente la osservazione scientifica ci presenta dei fatti fisici e psichici, che possano far luce su quelli medianici e provarne l'origine naturale. Cominciamo dallo studio comparato dei fenomeni medianici d'ordine intellet-

tuale, per passare poi allo studio comparato di quelli di ordine fisico.

9. Il medianismo e il polimorfismo dell'io.

I fatti di ordine intellettuale, che più ci colpiscono nel medianismo, sono principalmente tre:

Il medium presenta un meraviglioso polimorfismo, che gli permette di rappresentare con grande precisione le varie persone defunte con le quali si dice in comunicazione.

Esso mostra pure di possedere conoscenze superiori alla sua capacità intellettuale e culturale.

Riesce infine a conoscere cose lontane e segrete. Ora, in base all'analogia con quanto avviene fuori del medianismo, pare che nessuno di questi fatti possa ritenersi veramente trascendente, veramente superiore alle ordinarie leggi psichiche che regolano i fenomeni umani.

Esaminiamoli separatamente, cominciando dal primo.

Il medium nelle sedute spiritiche prende realmente attitudini e pose del tutto diverse e lontane da quelle della vita normale e ordinaria. La sua fisionomia psichica e perfino fisica cambia talmente, da far supporre che egli sia divenuto lo strumento cieco e passivo di una personalità distinta, la quale si è sostituita alla sua. Nelle parole e nei gesti, nelle idee e nei sentimenti rappresenta così bene questa personalità, da far credere a chi l'ha conosciuta di trovarsi davvero alla sua presenza. E cosa più sorprendente; questa sostituzione di personalità non avviene una sola volta, o per un solo individuo. Essa sembra invece illimitata.

Vi sono — se crediamo ad Allan Kardec — dei medium scriventi, che possono cambiare scrittura anche venti volte di seguito, adoprando per ogni volta quella propria del determinato personaggio da cui si dicono guidati. Randone — racconta Lombroso — prende successivamente le maniere e il tono di un idiota, di un predicatore, di un paralitico generale.

Un tale fatto, per quanto sorprendente, non ci meraviglia più molto, dopo i recenti studi sull'ipnotismo, sulla dissociazione della personalità e in generale sull'influenza del subcosciente.

E' cosa ben nota oggi che l'ipnotizzato, per quanto non ne conservi poi il minimo ricordo, può assumere e rappresentare le parti più lontane dal suo carattere, dalla sua educazione, dalla sua cultura, dal suo sesso, dalla sua età. Una volta che per l'ipnosi si trova sotto l'influenza dell'ipnotizzatore, ne subisce ciecamente le suggestioni, pronto a credersi, volta a volta, uomo o donna, fanciullo o vecchio, soldato o sacerdote, dotto od ignorante, sano o malato, essere ragionevole o... animale, G. Cesare o Napoleone.

Perchè le pretese incarnazioni spiritiche del medium non potrebbero avere la stessa origine? — Non ha forse la *trance* medianica strettissima affinità con la ipnosi? — Perchè quanto accade all'ipnotizzato, che subisce le suggestioni dell'iponizzante, non si ripeterebbe nel medium sotto la suggestione dell'ambiente e degli assistenti, che aspettano per suo mezzo la manifestazione dello spirito di un personaggio defunto? Se l'ipnotizzato può credersi con piena convinzione un Napoleone o un G. Cesare, non si vede perchè il medium non possa nello stato di *trance* credersi l'organo prescelto dagli spiriti di questi due grandi, per mani-

festarsi ai viventi. Se l'ipnotizato, sotto la forza della suggestione, sa così bene *giocare al vivo*, perchè il medium, sotto la stessa forza, non potrebbe essere in grado di *giocare* ugualmente bene *al morto?*

Che l'attitudine del medium a rappresentare nel modo più vivo vari personaggi defunti sia naturale, viene confermato dai cosidetti fenomeni di molteplicità della personalità, per cui un individuo successivamente, e perfino simultaneamente, può presentare tale diversità di condotta, da far ritenere che invece di un solo vivente sia piuttosto... una associazione di viventi (1). Molti di questi casi sono stati illustrati minutamente dagli psicologi. Notissimi sono quelli di miss Beauchamp e di Ansel Bourne. La prima, oltre la personalità normale, ne presentava altre tre completamente differenti e perfino ostili. Il secondo, che era un predicatore protestante, per sei settimane divenne il padrone di una piccola drogheria sotto il nome di Brown. Alla fine di questo periodo si ritrovò Ansel Bourne, senza ricordar più nulla di Brown. Dopo tre anni, essendo stato ipnotizzato, divenne nell'ipnosi nuovamente Brown, perfettamente dimenticato di Ansel Bourne.

« Come un cristallo — scrive il Flournoy — si spezza sotto il martello, seguendo nella fenditura certe determinate linee, così pure l'essere umano, sotto la scossa delle emozioni eccessive, si fraziona talvolta, seguendo certe linee di resistenza minore, ossia le grandi linee strutturali del suo temperamento: una scissura si produce fra quelle opposte qualità, che in condizione di armonico equilibrio costituirebbero lo stato normale ideale... Ora questi fenomeni di contrasto, di polariz-

(1) Cf. Vol. I, Cap. XI.

zazione psichica, sono precisamente quelli che spesso ci colpiscono nelle manifestazioni medianiche comparate al temperamento abituale del medium; di modo che le differenze, nelle quali gli spiritisti vedono la prova lampante di una distinzione assoluta fra gli spiriti e i cosidetti strumenti, svegliano al contrario nel psicologo l'irresistibile sospetto che questi pretesi spiriti non siano che prodotti diversi del medium stesso » (1).

« Lo stato medianico — cice Abramowski — può provocare una sistematizzazione dei gruppi dissociati parziali, di ricordi e di tendenze emozionali, rivelare quello che era latente, e formare con tutti questi frammenti sparsi l'abbozzo di una nuova efimera personatità sconosciuta alla persona normale (2).

Il polimorfismo e la complessità della nostra anima, che tanta luce proiettano sui fenomeni di cui ci occupiamo, non sono attestati soltanto dai fatti supernormali; lo sono anche da quelli normali. Basta fare attenzione a quanto accade in quella regione piuttosto oscura del nostro mondo interiore, che si suol chiamare subcoscienza. In questa misteriosa regione si agita una moltitudine di elementi, i quali, o sfuggono del tutto alla coscienza, o le si mostrano in modo fugace: pensieri confusi, desiderî vaghi, tendenze contradittorie, aspirazioni indistinte, ricordi sbiaditi. Tutti questi elementi ubbidiscono indubbiamente a leggi a noi ignote, e, sotto la loro guida, tendono ad unirsi e fondersi in modo da costituire delle unità a parvenza personale. Queste personalità secondarie, effimere ed

(1) *l. c.* p. 465.

(2) *Le subconscient normal.* Paris, Alcan, p. 142.

ondeggianti, in qualche momento di allentamento mentale, possono, in un modo che resta misterioso, uscire momentaneamente dalle nebbie della subcoscienza ed estrinsecarsi (1) ».

La scuola di Freud, pur esagerando, ha fatto molta luce intorno all'influenza che sulla vita hanno le nostre preoccupazioni e i nostri bisogni latenti. Preoccupazioni e bisogni che soffocati e compressi dalla volontà erompono e si estrinsecano appena la forza che li vigila e li domina si allenta un momento. Allorchè l'io cosciente perde il controllo sulla vita psichica, questa agisce per conto proprio, ed appaiono o riappaiono alla luce tutti i suoi più oscuri o dimenticati elementi. « Lo stato di passività o d'abbandono, l'abdicazione della personalità normale, il rilassamento della volontaria verificazione dei movimenti muscolari e le associazioni d'idee — tutta questa disposizione psicofisiologica speciale in cui il soggetto si pone nell'attesa e nella speranza di comunicare con i trapassati — favorisce in lui la dissociazione mentale ed una specie di regresso infantile, ove la sua immaginazione puerile si mette naturalmente a rappresentare la parte di spirito disincarnato, utilizzando le risorse della subcoscienza (complessi emotivi, ricordi latenti, tendenze istintive represse ecc. (2) ».

L'attento esame di non poche pretese incarnazioni medianiche ci fa sospettare, che certi spiriti non abbiano di spiriti altro che il nome; e che tutti gli elementi psichici di cui sono vestiti, più che dal mondo di là,

---

(1) Abramowski (*l. c.* p. 147 e seg.) indica tutto questo col nome di subcosciente normale.

(2) Flournoy, *l. c.*, p. XIII.

escano dal mondo interiore del medium, che con la sua attitudine si presta inconsapevolmente alle più strane creazioni subcoscienti (1).

10. Il medianismo e la criptomnesia.

Quanto abbiamo detto precedentemente sembra smentito dal contenuto delle comunicazioni medianiche. Questo contenuto è superiore alla capacità intellettuale dei medium, superiore alle loro conoscenze; non può in conseguenza essere una emanazione dei medium stessi, ma deve provenire da una personalità distinta e superiore a cui servono di strumento e di canale. In tali comunicazioni, fatte a nome degli spiriti, i medium parlano e scrivono come non sarebbero mai capaci di parlare e scrivere allo stato normale ed ordinario. Individui mediocrissimi e dal lato intellettuale affatto insignificanti, nelle sedute medianiche acquistano un tale vigore mentale, una tale perspicacia, una tale eloquenza, da far ritenere fermamente, che siano investiti da qualche forza estranea, la quale ne corrobora ed eleva l'intelligenza. Spesso poi nelle sedute non si ha soltanto una maggiore acutezza della mente, un tono più alto e un accento più caldo; si hanno pure conoscenze del tutto nuove. Medium di limitata cultura dànno prova di una competenza, mai in essi sospettata, nei più diversi campi del sapere: nella filologia come nella storia, nelle scienze positive come nelle filosofia.

---

(1) La dissociazione psichica che si produce nel medium può spiegare il contrasto che qualche volta sembra esistere tra la volontà del medium e il cosidetto spirito guida. Vedansi i casi citati da Lombroso, *l. c.*, 151 e seg.

Se non si ammette la presenza d'intelligenze estranee e superiori, come spiegare che parlino, per esempio, lingue ignote; che rivelino avvenimenti storici mai conosciuti?

E' noto il fatto avvenuto qualche anno fa in sedute, che si tenevano a Nancy. Una sera il medium annunziò la presenza di uno spirito vissuto nientemeno nel secolo undicesimo. Lo spirito dichiarò di essere un signore fiammingo, Bertolf de Ghistelles, il quale, dopo aver ucciso sua moglie, si era fatto monaco per espiare la propria colpa. Nessuno avea mai udito parlare di questo personaggio. Fatte però le relative ricerche storiche, fu accertata la verità delle informazioni date. Chi altri mai, se non lo spirito stesso, poteva far conoscere a coloro che l'ignoravano la strana storia di questo misterioso personaggio medievale?

Di fatti simili ve ne sono moltissimi come si può vedere in C. Lombroso (1).

Ecco come i fautori dell'interpretazione scientifica rispondono all'esposta obiezione, la quale, se è speciosa per tutti, deve sembrare insolubile a coloro che non conoscono i segreti della psicologia.

Che l'intelligenza dei medium acquisti nelle sedute medianiche una maggior forza, e che sia generalmente capace di agire in un modo molto superiore a quello ordinario, sembra assai discutibile. La loro eccitata fantasia si abbandona indubbiamente a corse sfrenate, e ci regala una ricca messe di strampalerie, come è dato vedere nei romanzi marziani della signorina Smith e della signora Smead; nelle descrizioni della vita futura fatte dal medium Mrs. Leonard per uso e consumo

(1) *l. c.* p. 201.

di O. Lodge (1). Il valore intellettuale però di simili strane produzioni è così scadente, da far credere che l'intelligenza nello stato medianico, invece di guadagnare d'intensità, la perda. « I due romanzi marziani — scrive il Flournoy — pur senza offrire la minima corrispondenza nei particolari, hanno la stessa intonazione infantile, la stessa impronta di puerile ingenuità. Sembrerebbe che il medium, mentre scrive o compone, non sia più quella personalità seria ed evoluta, che vediamo in lui allo stato normale di veglia, ma una personalità inferiore, come se lo stato di medianismo costituisse una diminuzione mentale, una specie di regresso di tutto l'essere, o di ritorno ad un livello oltrepassato da molto tempo.... Come i tumori organici risultano probabilmente dalla impropria proliferazione di cellule rimaste o ritornate allo stato embrionale, così nella stessa maniera, i romanzi sonnambolici sembrano essere escrecenze anormali della personalità del medium, la quale, ritornata ad uno stato primitivo, ritrova tutta l'esuberanza d'immaginazione propria della fanciullezza » (2).

C. Du Prel, benchè convinto spiritista, arriva a dire che le stupidaggini intellettuali così frequenti nelle comunicazioni provano evidentemente ch'esse vengono da anime disincarnate di poveri mortali! (3).

Ma concediamo pure che almeno in alcuni casi le facoltà conoscitive dei medium si rafforzino e superino il livello normale. Ammettiamo, per esempio, che le terzine dettate da.... Dante al medium Scaramuzza non

---

(1) *Raymond*, p. 191, 197 e seg.
(2) *l. c.*, 477.
(3) *La mort, l'Au-delà*, etc. tr. fr., p. 114.

siano del tutto indegne del grande poeta. Questo non sembra provar molto a favore dell'intervento di esseri intelligenti estranei e superiori. Nessuno ritiene necessario l'intervento di questi esseri per spiegare quanto avviene nello stato ipnotico e in tutti i molteplici stati di sovraeccitazione psichica. Eppure è indubitato che in simili stati le intelligenze si elevano e si rafforzano, in modo da superare addirittura se stesse. E perchè adunque si dovrebbe ritener necessario un tale intervento per spiegare il momentaneo rafforzamento e la momentanea elevazione del tono psichico nei medium? Esso potrebbe ritenersi assolutamente indispensabile in un solo caso: nel caso cioè in cui gli elementi delle comunicazioni fossero davvero superiori ad ogni conoscenza umana. Se il medium desse prova di conoscere ciò che mai, nè da sè, nè per mezzo di altri uomini, ha conosciuto, allora evidentemente, in forza del principio di causalità che esige per ogni effetto una causa proporzionata, si dovrebbe presupporre l'influenza di un'intelligenza estranea al mondo de' viventi.

Gli spiritisti non mancano di affermare che questo caso si verifica, e spesso, nelle sedute medianiche: allorchè però esaminiamo attentamente i fatti sui quali insistono, o siamo costretti a dubitare con fondatezza della loro verità, o troviamo il modo di spiegarli naturalmente.

Ma come si spiega — essi dicono — che i medium parlano qualche volta lingue a loro ignote, o dànno indicazioni esatte intorno ed eventi storici a loro completamente sconosciuti?

Prima di spiegare i fatti indicati — rispondono gli antispiritisti — dovremmo esser sicuri della loro real-

tà; dovremmo esser sicuri che le lingue parlate erano proprio ignote, e che gli eventi storici indicati erano proprio sconosciuti. Occorre insistere su questo punto, non solo perchè di fronte ad individui che tanto spesso, si sono burlati della illimitata credulità umana, un po' di diffidenza non fa mai male; ma anche per un'altra grave ragione. Siamo disposti ad ammettere — almeno condizionatamente — che qualche volta i fenomeni in parola si siano verificati, e che la buona fede dei medium sia su questo punto fuori causa. Insistiamo ciononostante perchè si può, in tutta buona fede, credere d'ignorare quello che invece non ignoriamo affatto. Questo è pienamente provato dai fenomeni della cosidetta *criptomnesia* o memoria latente.

La quantità degli elementi che la vita accumula nella memoria è enorme. Chi può contare le pagine che abbiamo in passato letto, i discorsi che abbiamo udito, le scene a cui abbiamo assistito, le emozioni che abbiamo provato, i... sogni che abbiamo fatto ad occhi chiusi e ad... occhi aperti? Accanto poi agli elementi accumulati volontariamente e consapevolmente, dobbiamo aggiungere quelli assorbiti involontariamente e inconsapevolmente: cose udite con orecchio distratto, pagine lette senza alcuna seria attenzione, romanzi imbastiti, senza che ce ne accorgessimo, dalla fantasia. Ora questa quantità enorme di idee e d'immagini, di nomi e di cose, di ragionamenti e di fatti, di cifre e di date, gli elementi di cui disponiamo nella memoria viva delle lotte quotidiane, sono pochissimi. Tutti gli altri, per quanto sembrino spariti e morti, senza aver lasciato alcuna traccia, dormono nel fondo di noi medesimi, e possono, quando siano scossi efficacemente, risvegliarsi e risalire alla superficie della

vita cosciente. Chi non sa gli scherzi curiosissimi a cui si abbandona questa memoria latente, allorchè è eccitata nei casi d'intossicazione, di febbri, di accidenti cerebrali, di sonnambolismo spontaneo o provocato?

E' nota la storia della domestica di un sacerdote, la quale, quantunque analfabeta, si mise un giorno a recitare degl'interi brani della bibbia in ebraico. Sebbene non sapesse leggerli, li aveva uditi recitare ad alta voce dal suo padrone. A forza di udirli, si erano impressi inconsapevolmente nella sua memoria; e questa venuto il momento opportuno, li aveva automaticamente riprodotti (1).

E' nota la storia della domestica di un pastore, la glese, la quale nel delirio della febbre causata da una polmonite, cominciò a parlare una lingua ignota, che fu poi conosciuta come indostano. Fino all'età di quattro anni ella era rimasta nelle Indie. Ricondotta in Inghilterra, vi aveva passato il resto della vita, e non vi aveva mai più parlato l'indostano. Bastò il delirio della febbre, perchè questa lingua, ch'ella credeva certamente di aver dimenticato, le ritornasse sulle labbra come nella lontana sua infanzia (2).

Se queste due brave donne avessero funzionato da medium, e, durante la *trance* medianica, si fossero messe improvvisamente a parlare, l'una ebraico e l'altra indostano, non vi è nessun dubbio che gli spiritisti avrebbero creduto all'incarnazione di qualche dotto Rabbino e di qualche monaco bramano.

Prima di proclamare adunque che un medium ha

(1) Mainage, *l. c.*, pag. 146.
(2) *The Lancet*, 14 giugno, 1902.

parlato una lingua ignota, bisogna accertarsi che l'abbia veramente parlata, e che gli fosse davvero sconosciuta. Per parlare poi una lingua non basta ripetere qualche parola o qualche frase, come la può ripetere un grammofono. Bisogna servirsi delle parole e delle frasi in modo conforme a determinate leggi, e con piena consapevolezza di questa conformità. Perchè la lingua debba ritenersi ignota, non basta che non si ricordi chiaramente, occorre che non sia mai stata imparata, e che non sia impressa neppure nella memoria... latente.

Se sotto l'influenza di peculiari condizioni psicofisiologiche si può parlare, sia pure imperfettamente, una lingua, che si credeva, o mai imparata, o per lo meno completamente dimenticata, sotto l'influenza di queste stesse condizioni, si può ben narrare, con maggiore o minore esattezza, un fatto, che si credeva non aver mai conosciuto. Se quasi inconsapevolmente si può acquistare la conoscenza di una parola o di una frase, si potrà pure quasi inconsapevolmente acquistare la notizia di un evento. E se questa notizia così acquistata, un giorno riapparirà nella luce dell'io pienamente cosciente, nessuna meraviglia che non venga più riconosciuta come cosa nostra, e che si abbia l'illusione della sua origine trascendente.

Per spiegare la comunicazione di carattere storico avuta nelle citate sedute di Nancy, non è quindi punto necessario che lo spirito del vecchio signore fiammingo Bertolf de Ghistelles si sia incomodato a dar notizia di se. Dal momento che i dati storici della comunicazione furono riscontrati esatti, esistevano in determinati documenti; e in questi potevano essere stati attinti, sia pure distrattamente, dal medium e dai

suoi cooperatori. Il dire che essi non ricordavano di averne mai in precedenza avuto notizia, non basta a provare che realmente non l'avessero avuta. Come si è spiegato, troppe son le cose che dormono nel nostro io interiore, senza che noi lo sospettiamo.

11. Il medianismo e la telepatia.

Il polimorfismo dell'io e la criptomnesia, sebbene possano spiegare molti fenomeni intellettuali del medianesimo, non sono in grado di spiegarli tutti. Le comunicazioni dei medium non contengono soltanto creazioni fantastiche o fatti usciti dalla folla dei ricordi dormienti da molto tempo nella memoria. Spesso riguardano fatti che certamente ai medium erano del tutto sconosciuti. Vi si parla, per esempio, di particolarità della vita privata di qualche individuo o di qualche famiglia, che nessuno estraneo era in condizione di conoscere. Così O. Lodge ci racconta che i medium da lui interrogati, non solo hanno fatto subito il nome di suo figlio Raimondo, ma hanno dato non pochi dettagli della vita di questo; dettagli che erano noti unicamente alla sua famiglia. Soltanto questa conosceva il nomignolo con cui il defunto veniva chiamato in casa. Soltanto questa aveva notizia di una tenda e di una barca a vela che al tempo de' bagni Raimondo aveva costruite insieme ai fratelli (1).

P. Bourget racconta che avendo dato, senza esserne conosciuto, un suo piccolo orologio al famoso medium di Boston Mrs. Piper, ricevette i più esatti rag-

---

(1) *l. c.*, p. 140, 250.

guagli, tanto sulla provenienza dell'orologio quanto sulla tragica morte del suo precedente proprietario (1).

Se i medium possono parlare di cose da essi certamente ignorate, da chi possono averle conosciute, se non dagli spiriti, che si dicono presenti alle sedute?

Così tutti gli spiritisti.

Questa illazione però agli antispiritisti sembra andare illogicamente oltre le premesse dalle quali si vorrebbe far discendere. Se le informazioni contenute nei cosidetti messaggi scritti od orali delle sedute medianiche non fossero precedentemente noti, nè al medium, ne' ad altri uomini, dovrebbero senza dubbio aver un origine superumana. Ma se, per quanto ignoti al medium, sono invece conosciuti da altri, ad esempio, dai presenti alle sedute, perchè questi ultimi non potrebbero comunicarli al primo?

Non è il caso di rispondere che i presenti alle sedute, alieni da ogni trucco, escludono qualunque manifestazione volontaria dei loro segreti. Non si parla di trucchi o di comunicazioni volontarie; in una simile ipotesi il... mistero sarebbe presto svelato. Si parla di comunicazioni fatte dai presenti involontariamente, inconsapevolmente.

Gli studi sulla cosidetta lettura del pensiero provano, fino all'evidenza, che, anche quando crediamo di aver chiuso ermeticamente tutte le finestre e le porte del nostro mondo interiore e di esser riusciti a celarne i segreti agli estranei, rimangono sempre innumerevoli vie per le quali questi segreti possono esser conosciuti e svelati.

---

(1) Flournoy, *l. c.*, p. 479.

Perchè coloro che prendono parte alle sedute medianiche non potrebbero inconsapevolmente far conoscere molti dei loro segreti al medium per mezzo d'involontarî bisbigli e d'involontarie pressioni alla tavola, per mezzo delle varie espressioni del loro volto o delle contrazioni de' loro muscoli; per mezzo in una parola di quegl' indizi che servono ordinariamente a tradire noi stessi?

I fenomeni telepatici poi provano che la distanza non è un ostacolo alla trasmissione anche involontaria de' nostri pensieri, de' nostri desiderî, de' nostri sentimenti; provano che oltre i mezzi di trasmissione ordinari, costituiti dal linguaggio e dagli elementi che lo sussidiano, ne esistono altri eccezionali molto più efficaci e potenti.

Col nome di telepatia s'indica l'intercomunicazione d'individui posti ad una certa distanza ottenuta in un modo diverso da quello ordinario, che si compie per mezzo de' sensi (1).

La telepatia spontanea importa comunemente una intensa impressione sensibile, che si ha improvvisamente nella veglia o nel sonno, in correlazione ad un evento lontano, senza conoscere il veicolo per cui ci arriva.

La forma più semplice e comune di telepatia spontanea è quella dei presentimenti, i quali non sono altro che intuizioni talora fugaci e talora insistenti, che ci

---

(1) Oggi da molti ogni trasmissione di pensiero, ottenuta indipendentemente dai sensi, dicesi telepatia, anche se si ottiene tra persone vicine. E. Morselli, *I fenomeni teelpatici*, 1898; G. B. Ermacora, *La telepatia*, 1898.

annunziano per lo più il pericolo corso da qualche persona cara.

Nella forma più rara e complessa di telepatia l' impressione ammonitrice di un fatto lontano si accompagna ad una sensazione uditiva, visiva e perfino tattile, che ci fa assistere in qualche modo allo svolgimento del fatto in parola.

Di questi casi se ne raccontano moltissimi, e non pare che sia permesso negarne la realtà.

L'inchiesta intrapresa dalla « *Society for Psychical Research* », secondo i suoi relatori, avrebbe dato questi risultati (1):

L'esperienza prova che la telepatia, vale a dire la trasmissione dei pensieri e dei sentimenti da uno spirito all'altro senza l'intermediario degli organi de' sensi, è un fatto. Le testimonianze provano che alcune persone, le quali traversano qualche grande crisi o stanno per morire, appariscono ai loro amici e ai loro parenti, o si fanno sentire da essi con una tale frequenza di escludere che il caso solo possa spiegare simili fatti. Alcuni di questi potranno spiegarsi unicamente per una coincidenza fortuita, o in forza di quel parallelismo e sincronismo d' idee e di sentimenti che passa tra individui avvicinati da una forte e profonda affinità psichica. Molti però implicano una vera e propria trasmissione di sensazioni a distanza.

Vi sono non pochi i quali sostengono che, per escludere l'ipotesi della coincidenza fortuita, bisognerebbe prima provare che i casi nei quali le impressioni telepatiche sono risultate vere, superano di molto quel-

(1) Gurney, Myers, Podmore, *Phantasms of the living*, 1886.

li nei quali sono risultate false. Ora questo — essi dicono — è impossibile, giacchè, mentre tutti fanno attenzione alle predette impressioni, allorchè appaiono vere, nessuno vi bada, quando risultano false. Quante donne durante la guerra europea non hanno sognato che i loro mariti erano morti al fronte? E' bastato che qualcuno di questi sogni fosse constatato vero, perchè subito si gridasse alla realtà de' fatti telepatici.

Il Bergson, esaminando l'obiezione, fa osservare che in essa sofisticamente si sostituisce l'astratto al concreto. Quello che colpisce nelle allucinazioni telepatiche non è la visione di un fatto astrattamente considerato, ma di un fatto concreto, di un fatto cioè rivestito di tutte le circostanze di luogo, di tempo ecc., che l'accompagnavano. Non colpisce che una moglie abbia avuto l'impressione che suo marito cadesse; colpisce che essa abbia assistito in qualche modo alla morte nel momento stesso in cui questa avveniva e che l'abbia veduta in tutti i suoi particolari. Non vi è nessuna coincidenza fortuita al mondo, che possa permetterci di costruire colla nostra fantasia una scena lontana, nell'ora esatta in cui si svolge, e con tutti i dettagli che l'accompagnano (1).

Alla telepatia spontanea dobbiamo aggiungere quella volontaria. Tentativi di trasmettere, senza il sussidio de' sensi, idee, imagini, sentimenti, comandi, e perfino fantasmi, sono stati fatti ripetutamente da molti studiosi. Le esperienze, come si può vedere nei processi della « *Society for Psychical Research* » hanno dato risultati soddisfacenti .Da essi risulta che que-

(1) *L'énergie spirituelle,* p. 74.

sta trasmissione volontaria si ottiene più facilmente quando il soggetto paziente si trova nello stato ipnotico.

Abramowski, che ha fatto delle esperienze sopra individui normali allo stato di veglia, scrive queste recise parole: « La telepatia è un fenomeno universale, frequente, che si può constatare nei soggetti più differenti. Il potere telepatico è suscettibile di sviluppo, come ogni altro potere psichico, per mezzo di esercizio e per abitudine » (1).

La maniera secondo cui la trasmissione telepatica, sia spontanea, sia volontaria, si compie, ancora non è perfettamente conosciuta.

Non pochi credono di trovare qualcosa di analogo nella telegrafia senza fili. L'intercomunicazione degli spiriti si otterrebbe per mezzo della intercomunicazione de' cervelli, che funzionerebbero come due apparecchi Marconi; uno farebbe da trasmettitore, l'altro da ricevitore.

Il cervello, secondo Boirac, quando funziona, emetterebbe delle vibrazioni o irradiazioni correlative a determinate immagini, che a loro volta sarebbero correlative a determinate idee o a determinati sentimenti e desiderî. Le vibrazioni del cervello si trasmetterebbero all'etere, e, solcando l'etere, andrebbero a risvegliare in altri cervelli analoghe idee. Anzi non è improbabile che simili vibrazioni e onde siano pure capaci d'impressionare degli oggetti materiali e d'immagazzinarvisi come le vibrazioni sonore s'immagazzinano nei dischi di un grammofono (2).

---

(1) *l. c.*, p. 352.

(2) Così si spiegherebbe la *psicometria*, per la quale si conoscerebbero le caratteristiche e le vicende di persone

In tutto questo processo non si avrebbe, come suppone Lombroso con tutti i materialisti (1), una trasformazione di energia —l'energia psichica che diventa motrice, e l'energia motrice che poi si trasforma nuovamente in psichica — ma soltanto una concomitanza tra fenomeni psichici e fisici. Il pensiero si accompagna all'immagine; e questa a vibrazioni del cervello, a onde eteree ecc.

Se tutti i cervelli però sono buoni trasmettitori, non tutti sono ugualmente buoni ricevitori e intercettatori. Per ricevere e intercettare le onde partite da un determinato cervello ci vuole un cervello perfettamente intonato con esso, come ci vuole un ricevitore radiotelegrafico intonato con quello trasmettitore per intercettare le onde hertziane, che solcano ad ogni momento le libere vie dell'aria.

In questa ipotesi i fantasmi dei moribondi o dei pericolanti, che appariscono in certe speciali contingenze, non sarebbero altro che immagini ricostruite e oggettivate, in allucinazioni visive e uditive, dal soggetto ricevitore dell'impressione telepatica trasmessa dal moribondo o dal pericolante stesso nel modo ora spiegato. Come nella telefonia per udire il suono della voce occorre un apparecchio ricevitore, che trasformi l'onda in vibrazioni sonore; come nella telegrafia occorre all'arrivo un apparecchio, capace di ricostituire l'immagine fisica spedita di lontano, così nel ca-

---

viventi o defunte, presenti o lontane col solo aiuto degli oggetti di loro pertinenza. Le presunte radiazioni del pensiero s'imprimerebbero nelle cose e potrebbero essere risvegliate e riattivate da individui dotati di poteri speciali. Cf. Morselli, *l. c.*, I, 83.

(1) *l. c.* p. 148.

so della telepatia, accompagnata da sensazioni visive od uditive, ne' l'udizione, ne' la visione sono trasmesse tali e quali, ma suppongono un apparecchio psichico ricevitore capace di trasformare le irradiazioni e di restituire nuovamente ad esse il loro valore primitivo di visione e udizione (1).

Questa specie di radiotelegrafia psichica non è certo la cosa più chiara del mondo; ma non sembra troppo più oscura di quella fisica. Se i corpi inanimati possono emettere delle onde di ampiezza illimitata (onde hertziane), perchè non potranno fare lo stesso i corpi animati come il nostro da un principio vitale superiore? La natura può ben aver costruito prima dell' uomo apparecchi trasmettitori e ricevitori infinitamente più perfetti di quelli inventati dal genio umano. Indipendentemente tuttavia da ogni spiegazione le telepatia resta come fatto. I viventi possono comunicare tra loro senza l'aiuto degli organi sensibili di comunicazione. Pensieri e sensazioni, desiderii e sentimenti possono, consapevolmente o inconsapevolmente, trasmettersi da un soggetto ad un altro anche a distanze grandissime. Se questa trasmissione è possibile tra persone separate da enormi distanze, a maggior ragione è possibile tra persone vicine, e la cosidetta lettura del pensiero rientrerebbe così nelle forme di telepatia (2).

---

(1) Quando si hanno visioni — del resto rarissime — di defunti qualche tempo dopo la loro morte, l'immagine verrebbe trasmessa da qualche vivente, che avendo avuto dei rapporti con i defunti stessi, ha avuto anche il modo di acquistare e conservare la loro immagine.

(2) Non vi sarebbe vera lettura del pensiero, bensì trasmissione di un'immagine ricostruita dal paziente.

Ciò supposto, diciamo: perchè le rivelazioni di segreti e di cose ignote che avvengono nelle sedute medianiche, invece di essere dovute ad intelligenze estranee, secondo vogliono gli spiritisti, non potrebbero invece essere il risultato di semplici trasmissioni telepatiche? Perchè il medium in *trance* non potrebbe essere un ottimo ricevitore psichico capace d'intercettare le comunicazioni fatte dai presenti o da altri consapevolmente o inconsapevolmente? Una volta ammessa la trasmissione telepatica tra i viventi, non vi è motivo di fissarne arbitrariamente i limiti e di escluderne l'influenza nei rapporti tra il medium e coloro che lo interrogano.

« Pensando fortemente — racconta C. Lombroso a proposito di una seduta paladiniana — di rivedere mia madre, la tavola acconsente con i suoi colpi al mio desiderio inespresso, e l'apparizione ha luogo. Becker desidera mentalmente che gli si tolga la cravatta, ed è subito fatto. Il dott. Suroda domanda col pensiero che John King (lo spirito guida di Eusapia) versi l'acqua di una bottiglia in un bicchiere e gliela porti, e il desiderio si compie immediatamente. Una borsa cucita ai vestiti della contessa d'A. e un suo gioiello nascosto sono portati ad Eusapia dietro preghiera mentale della contessa (1) ».

Si deve proprio credere che fosse il vecchio corsaro John King ad indovinare questi pensieri e desidederî? Non è forse più ovvio ritenere che Eusapia, come tanti altri... fortunati o... sfortunati mortali, avesse, durante la *trance*, la conoscenza telepatica dei pensieri degli assistenti alla seduta?

---

(1) *l. c.*, p. 85-6.

12. La fenomenologia fisica dello spiritismo.

La fenomenologia intellettuale spiritica, per quanto oscura, trova delle spiegazioni plausibili e soddisfacenti nei fatti di polimorfismo dell'io, di criptomnesia e telepatia, che si verificano anche fuori dello spiritismo. Ma che dire della fenomenologia fisica? Che dire de' movimenti ritmici delle tavole, delle levitazioni, degli spostamenti di oggetti senza contatto, delle apparizioni luminose, delle materializzazioni?

Gli spiritisti attribuiscono tutti questi fenomeni fisici agli spiriti disincarnati, i quali li produrrebbero per mezzo del corpo astrale a cui sono uniti, rafforzato dal corpo astrale del medium e degli astanti.

Questo corpo astrale, secondo le descrizioni degli spiritisti, apparisce piuttosto... stranuccio, perocchè, malgrado il suo carattere fluidico, può diventare resistente, plasmabile, del tutto identico a quello materiale (1). Non sembra inoltre che possa conciliarsi — inteso come del tutto distinto da quello materiale — con la perfetta unità sostanziale del composto umano (2). Quand'anche però non implicasse in se stesso nessuna difficoltà, prima di ammetterlo, dovremmo aver le prove della sua reale esistenza; e queste purtroppo non ci sono ancora state date.

---

(1) E. E. Fournier D'Albe, *L'Immortalità*, tr. it., pag. 312.

(2) Cf. Vol. I, c. XIII; *Sum. Theol.* I, q. 76, a. 7.

Ma ammettiamo pure, almeno come ipotesi, che ogni anima sia vestita del corpo astrale; ammettiamo pure che ad esso debbano attribuirsi i fenomeni spiritici di carattere fisico. Non sono soltanto le anime disincarnate che si accompagnano al corpo astrale; vi si accompagnano pure quelle ancora unite al corpo materiale. E allora come sappiamo che i fenomeni medianici fisici sono dovuti al corpo astrale delle anime disincarnate, e non a quello del medium e degli astanti? Un effetto che può indifferentemente essere prodotto da due cause della medesima natura, di per se stesso, non ci dice a quale di esse debba attribuirsi.

Non è il caso di rispondere che il corpo astrale dei disincarnati, essendo separato dall'organismo materiale, possiede maggiore forza ed efficacia.

Avanti tutto è difficile capire come il corpo astrale, per esercitare con maggiore efficacia la sua azione sopra i corpi materiali, debba separarsi dall'organismo fisico che è l'istrumento scelto dalla natura per mettere l'anima in contatto col mondo sensibile. Se l'anima, quando ormai è entrata in una sfera superiore e per le sue nuove condizioni incontra le più grandi difficoltà ad avere dei rapporti col nostro basso mondo sensibile — gli spiritisti non si stancano mai di far risaltare tali difficoltà — può sempre esser capace di produrre i fenomeni materiali dello spiritismo, a maggior ragione deve esserne capace finchè resta unita al corpo e per mezzo di esso si trova nelle condizioni più favorevoli ad esplicare il suo potere sopra tutto ciò che col corpo ha attinenza.

In secondo luogo poi, giusta la dottrina degli stessi spiritisti, la separazione dal corpo fisico non è una proprietà riservata al corpo astrale dei disincarnati;

compete pure a quello dei viventi. Se crediamo alle rivelazioni ottenute dal De Rochas col medium Mireille e da M. Corniller col medium Reine, durante lo stato di *trance*, lo spirito del medium, accompagnato dal fedele perispirito, può permettersi il lusso di librarsi nell'aria come e meglio di un aviatore, e di arrivare perfino — chi il sospetterebbe? — alla sfera... marziana. Anzi, secondo le confidenze fatte dallo spirito di Raimondo Lodge ai suoi genitori, anche coloro che non sono medium, durante il sonno, possono fare simili gite, sebbene — e questo certo è deplorevole — non ne serbino più al risvegliarsi alcun ricordo.

I fautori della interpretazione scientifico-naturalistica procedono in un modo diverso. Ecco come essi ragionano.

Molti fenomeni fisici, e proprio quelli che più ci colpiscono, sono, per la loro labilità e inconsistenza, difficilmente controllabili. Se non si può quindi rigettare quanto attestano le relazioni autentiche degli sperimenti più seri, non si può neppure accettare ciecamente tutte quelle storie impressionanti di fantasmi, che le riviste occultistiche, e oggi perfino alcuni quotidiani, ammanniscono ai loro creduli lettori.

Dei fenomeni debitamente accertati poi quelli più comuni, come, per esempio, i movimenti ritmici della tavola, non presentano molta difficoltà, dopo quanto è stato detto fin qui. Essi si spiegano, a somiglianza della scrittura automatica, appellando alla subcoscienza. Il medium nel caso si sdoppierebbe, e inconsapevolmenute regolerebbe i movimenti della tavola, come regola quelli del braccio. La subcoscienza, che è un potere intellettivo, spiegherebbe perchè i movimenti rivestano un carattere intenzionale e perchè nel

tempo stesso il medium non ne sia consapevole e si creda strumento di un potere estraneo (1).

A spiegare finalmente i fenomeni più difficili, come le levitazioni, gli spostamenti di oggetti lontani e soprattutto le materializzazioni bisogna ricorrere ad ipotesi le quali ancora non hanno ricevuto una formulazione esatta e precisa, e si trovano sempre nella fase, come suol dirsi, prescientifica.

Non è improbabile che essi siano dovuti ad una forza peculiare esistente in quantità maggiore in alcuni determinati soggetti, i medium. Questa forza, esteriorizzabile sotto forma di energia cinetica, luminosa e fantasmogenetica, dipenderebbe dalle nostre forze psichiche, e potrebbe essere messa a loro servizio, sia consapevolmente, sia inconsapevolmente (2).

Se non abbiamo prove sicure della sua realtà, non manchiamo però d'indizi.

Sta di fatto che il potere medianico non si acquista con lo sforzo libero, ma sembra un... dono largito dalla natura ad individui delle più diverse categorie. Esso si riscontra in fanciulli come in adulti, in donne come in uomini, in persone colte come in analfabeti; in individui cioè che sembrano non aver di comune che pe-

---

(1) Tutto ciò è illustrato benissimo nel citato libro del Flournoy, *Spiritismo e Psicologia*.

(1) Non deve confondersi una tale forza con il corpo astrale degli spiritisti. Questi è un corpo distinto completamente da quello materiale, di cui costituisce il doppio. La forza in parola invece, dato che esista, potrebbe ben sgorgare dall'organismo e costituirne una parte, non essendovi nessun motivo plausibile per darle un centro diverso da quello degli altri effluvi fisici del calore, del magnetismo, ecc.

culiari condizioni fisio-psichiche costituenti la nevropatia, o almeno la ipertensione nervosa.

Come non dipende esclusivamente dalla libera volontà il possederlo, così non dipende esclusivamente da essa il servirsene. Una volta stimolato e attuato, può esplicarsi anche contro volontà, e dar luogo ai più strani fenomeni in momenti e circostanze sfavorevolissime. E' per questa ragione che un tale potere in determinati individui può diventare un dono pericoloso, una vera sventura. D'altra parte coloro che lo possiedono non si trovano sempre in grado di potersene servire. Le sedute medianiche non si possono tenere — almeno proficuamente — quando piace, nè possono prolungarsi senza limiti. L'organismo del medium entrato in *trance* dà l'impressione di un accumulatore di energia, che si scarica progressivamente; di una molla, che si allenta gradatamente. Esso sembra perdere qualche cosa di vitale. Di qui le sofferenze che l'opprimono durante la seduta; di qui l'enorme stanchezza e lo spossamento profondo che lo colpiscono dopo di essa. Tutto questo non trova una spiegazione adeguata nella sola tensione nervosa prodotta dallo sforzo della seduta. Dopo una o più sedute infatti il meccanismo psico-fisico del medium diventa incapace di funzionare e di dare i risultati che si pretendono dagli sperimentatori. Ed è questa incapacità di funzionamento che, secondo la loro stessa confessione, spinge i medium a ricorrere in certi momenti ad alcune frodi, e a sostituire le risorse della furberia a quelle spontanee della natura.

Una forza che non si acquista, nè si adopra a piacere; una forza che come si accumula ed entra in azione contro il nostro volere, così contro il nostro vo-

lere si esaurisce e ci abbandona, non può essere che una forza sgorgante dalla nostra stessa intima costituzione e soggetta al determinismo universale, una delle tante forze che si nascondono in quell'inesauribile serbatoio di energie che è il regno della vita.

Gli sforzi fatti fino ad ora per individuare e determinare esattamente l'energia, a cui si ricollegano i fenomeni fisici dello spiritismo, non hanno dato — bisogna confessarlo — i risultati attesi. Non possiamo dire però che siano stati del tutto inutili. Le esperienze di Reichenbach, De Rochas, Baraduc, Durville, Maxwell, Puyfontaine, Joire, Fayol, Geley ecc., intorno all'esistenza di un fluido umano in vari modi esteriorizzabile, per quanto non decisive, ce ne dànno degl' indizi molto efficaci (1).

Più significativi sembrano i rapporti constatati tra i fenomeni in parola e le condizioni dell'organismo dei medium.

Alcuni di questi, secondo le osservazioni di Ochorowicz, attirano con le dita gli oggetti, e li tengono sospesi in aria come fa la calamita col ferro (2). E. Paladino a due metri di distanza traeva scintille da una macchina elettrica. Traeva pure scintille dai capelli e dalle mani dei presenti alle sedute. Avvicinando le dita ad un elettroscopio, lo scaricava lentamente (3). Poteva impressionare con la mano una lastra fotografica avvolta in carta nera. Intorno alle dita aveva una diafaneità che formava come un secondo contorno de-

(1) L'esteriorizzazione della motricità e sensibilità secondo tali esperienze sarebbe stata accertata in soggetti ipnotizzati e magnetizzati.

(2) Lombroso *l. c.* p. 86.

(3) *l. c.* p. 62.

formato di esse. E questo per lei era il segno sicuro della riuscita nelle sedute (1). Durante il sonno profondissimo, che succedeva alla *trance*, usciva dal suo corpo un fluido caldo sensibile al tatto (2).

Tutti i medium capaci di ottenere delle materializzazioni emettono una materia fluidica da tutto il loro corpo, ma specialmente dalle estremità e dalla bocca. Sarebbe questa la materia che verrebbe plasmata e prenderebbe le forme più svariate. Il principio vitale, come plasma e organizza il corpo fisico, sarebbe capace di organare e plasmare questa sostanza che emana dal corpo fisico e ne è come un prolungamento (3). Un tale potere fantasmogenico o ideoplastico poi non apparterrebbe esclusivamente al medium, ma si sarebbe constatato nel sonno ipnotico e magnetico anche fuori della *trance* medianica.

Che il fluido destinato a formare i fantasmi sia preso principalmente dall'organismo dei medium sembra confermato, oltrechè dalla stanchezza che li opprime dopo le sedute, e a cui si è già accennato, da due fatti importantissimi. Il peso dei medium diminuisce durante la *trance*, e soprattutto durante le materializzazioni, per ridivenire normale appena i fenomeni cessano. Il peso perduto dal medium, come si è constatato in moltissimi casi, va a beneficio del fantasma o dei corpi influenzati dal medium stesso (4). Tra i fantasmi e il medium vi è corrispondenza di caratteri fisici, di movimenti e di sensazioni. Il fantasma, secondo

(1) *l. c.* p. 750.

(2) *l. c.* p. 78.

(3) G. Geley, *De l'Inconscient au Conscient.* — Paris, 1919.

(4) *l. c.* p. 167.

le osservazioni di Crookes e di Richet, ha come il corpo vivente la temperatura, i battiti del cuore e delle arterie, la respirazione, ecc. « Quando apparisce il fantasma — diceva Mlle d'Espérance — riesco appena a raccogliere le mie idee e le mie forze, sono come in un sogno e non posso fiatare. Allorchè Jolanda (lo spirito che s'incarnava) si muove, mi stanca più che se mi muovessi io stessa; se tocca qualche cosa, i miei muscoli si contraggono; se mette la mano nella paraffina sciolta, mi sento bruciare ecc. (1). In tutti i medium poi si è accertato il sincronismo tra i loro movimenti e il prodursi de' fenomeni fisici.

Quanto si è detto sui rapporti tra le condizioni dell'organismo del medium e la fenomenologia fisica, fa molta luce sui fenomeni psichici della trasposizione de' sensi e della visione in distanza, nella oscurità, a traverso corpi opachi ecc. Quello che sarebbe impossibile per il corpo materiale, non lo sarebbe più per quello fluidico, che ne è come un'estrinsecazione e un prolungamento. L'allargamento dell'area della sensibilità, accertato anche nell'ipnosi, permetterebbe al medium di ottenere tutti gli accennati fenomeni di sensazione supernormale.

Ma è inutile insistere ancora nei tentativi di spiegazione dei fenomeni fisici dello spiritismo.

Siamo nel campo delle ipotesi, e non bisogna dare a queste un valore dimostrativo che loro manca, e che nessun studioso serio intende loro dare.

Inoltre dal punto di vista psicologico i fenomeni fisici non hanno importanza in se stessi, bensì in quanto intenzionali, in quanto regolati da una forza psichica.

---

(1) *l. c.*, p. 82.

Poco interessa sapere, come si formino i fantasmi. Quello che desta in sommo grado la nostra curiosità è la determinazione dell'essere intelligente, il quale li plasma, li guida, li fa agire. Questo essere intelligente è il medium, o un'entità psichica distinta e trascendente, come vogliono gli spiritisti? La risposta non ce la può dare che lo studio de' caratteri psichici di questa... ignota intelligenza; e un tale studio — l'abbiamo veduto — non sembra favorevole alla interpretazione spiritica.

« Una sera — racconta Cesare Lombroso — avendo chiesto ad Eusapia mezzo ubriaca di far muovere in piena luce un pesante calamaio, mi rispose nel suo linguaggio volgare: « a che servono certe bagattelle? Io sono capace di mostrarti tua madre. » Poco dopo nella mezza oscurità di una lampada a vetri rossi, vedo distaccarsi dalla tenda una figura velata assai piccola, come era la mia povera madre. Essa fa il giro completo della tavola fino a me, sorridendomi e dicendomi delle parole che gli altri sentono, ma che io non afferro, a motivo della mia sordità. Fortemente commosso, la supplico a ripetere, ed ella dice: *Cesar, fio mio*, il che — lo confesso — mi sorprende assai, perocchè era solita dire nel suo linguaggio veneziano: *mio fiol.* (1) »

Se Lombroso, invece di farsi impressionare dal fenomeno fisico della piccola figura velata, che pareva muoversi nella sala immersa nell'oscurità, avesse dato più importanza al fatto di carattere psichico, che la figura non parlava veneto, ma... meridionale, forse non

---

(1) *l. c.* p. 59.

avrebbe creduto tanto facilmente di trovarsi di fronte alla sua povera mamma.

13. Tentativi d'identificazione dei disincarnati.

Riepilogando, i fatti psichici su cui insistono i fautori della interpretazione spiritistica sono principalmente tre.

Nè il medium, nè coloro che lo assistono hanno coscienza di essere autori dei messaggi dati con le parole, con lo scritto, o con i movimenti ritmici della tavola.

Il medium parla ed agisce in un modo del tutto diverso da quello ordinario, ed esprime esattamente la personalità del defunto da cui si crede ispirato.

Le risposte che il medium dà, durante le sedute medianiche, sono evidentemente superiori alle sue capacità intellettuali e alle sue conoscenze.

Queste ragioni, che una volta erano ritenute tanto solide ed efficaci dagli spiritisti, oggi, dopo i più recenti studi sui fenomeni subcoscienti e telepatici, sembrano perdere quasi tutto il loro valore.

E' provato che si possono compiere le azioni più complesse, dire e scrivere le cose più sensate ed alte, senza esserne per nulla consapevoli.

E' provato che, date certe condizioni, un individuo può subire una dissociazione psichica, più o meno profonda, più o meno lunga; assumere quindi degli atteggiamenti del tutto diversi da quelli ordinari, e rappresentare perfettamente le parti più difficili e aliene dalla sua abituale condotta.

E' provato che anche fuori del medianismo si possono ricavare dalla memoria latente elementi e dati, che non avremmo mai sospettato di trovarvi; elementi

i quali, sia per la data lontana in cui vennero raccolti, sia per l'inavvertenza con cui furono acquistati, non sono neppure riconosciuti come nostri.

E' provato finalmente che innumerevoli sono i mezzi per i quali, tanto volontariamente quanto involontariamente, possiamo svelare agli altri, senza la via ordinaria delle facoltà sensitive, i segreti del nostro mondo interiore. E questo, non solo quando gl'individui intercomunicanti si trovano vicini, bensì anche quando sono separati dalle più grandi distanze.

Gli spiritisti però non si sono disanimati, e hanno procurato di ottenere dalle pretese anime disincarnate prove sempre più sicure e convincenti della loro identità. La letteratura spiritica presenta una ricca messe di queste prove. (1)

Sono degne di nota le costanti ricerche fatte su questa direttiva da eminenti osservatori anglo-americani.

Così, ad esempio, Hodgson e Hyslop, dopo quattordici anni di esperienze avute con Mrs. Piper, crederono di poter affermare con ogni sicurezza che si erano davvero trovati in rapporto con spiriti di defunti da loro precedentemente conosciuti. Dal rapporto di Hodgson intorno alle manifestazioni di G. Pelham risulta, che questi ha potuto riconoscere e chiamare per nome tutti gli amici venuti a consultare il medium, indicare cose che quest'ultimo ignorava — per esempio i regali fatti a conoscenti; — riprendere la conversazione con essi al punto dove era rimasta nell'ultimo loro incontro;

(1) Delanne, *De l'identité des Esprits*, Revue du spiritisme, giugno 1902 e seg.

Bozzano, *Des cas d'identification spirite*, Annales des sc. psychiques, giugno 1909.

fare perfino alcune traduzioni dal greco, lingua del tutto ignorata dalla Piper.

Questo medium sembra avere un' attitudine tutta speciale alla forma di comunicazioni, che si suol chiamare *sintesi elettiva*, e consiste nel ricostruire la personalità di un defunto con i dettagli e i particolari posseduti da parecchie persone.

Hodgson nelle sue frequenti visite a Mrs. Piper ripeteva ridendo, che se fosse morto prima di lei avrebbe approfittato delle sue facoltà medianiche per entrare — quando fosse stato possibile — in comunicazione con i viventi, e dar loro prove indubitate della sua sopravvivenza. Ora egli morì difatto prima della Piper il 20 dicembre 1905, nella pienezza della sua virilità, e otto giorni dopo cominciò a manifestarsi nelle *trances* della sua amica, in modo del tutto riconoscibile per quelli con cui aveva avuto in vita dei rapporti.

Essendo andata la Piper a Londra, si cercò di stabilire se il sedicente Hodgson ricordava e riconosceva gli amici, che aveva in Inghilterra; ma le prove non riuscirono per nulla, e dettero un risultato affatto negativo.

Anche recentemente O. Lodge, secondo che si può vedere nel libro dedicato alla memoria di suo figlio Raimondo, crede di aver avuto prove indubitabili della presenza dello spirito del caro defunto, sia nelle sedute tenute in famiglia, sia in quelle avute con vari medium londinesi. Il preteso Raimondo, non solo avrebbe riconosciuto i genitori e i fratelli, ma avrebbe indicato alcuni dettagli della vita famigliare, che nessun medium era in grado di conoscere.

Sfortunatamente in tutte queste relazioni troviamo non pochi errori, non poche contradizioni, incertezze

e banalità, che gettano il discredito sugli altri fatti più seri e sicuri. Ai messaggi che si suppongono venuti dagli spiriti disincarnati si mescolano evidentemente, per confessione di tutti gli spiritisti, idee e sentimenti proprî esclusivamente dei medium.

Come fare per isolare ciò che si pretende trascendente, da ciò che non lo è?

Ma anche se questa eliminazione fosse possibile, non riuscirebbe difficile provare come pure gli elementi, che si dicono derivati dai sedicenti spiriti disincarnati, rientrano nella sfera della capacità psichica dei medium, e possono spiegarsi appellando alle leggi psicologiche precedentemente illustrate. Noi possiamo dire per ognuno di questi messaggi quello che W. James disse dei messaggi ottenuti per mezzo della Piper dal defunto Hodgson: Se si ammette la esistenza degli interventi del di là, nulla impedisce di considerare le comunicazioni di Hodgson come provenienti, almeno all'ingrosso, da lui. I messaggi in sè stessi però non forniscono alcuna prova decisiva della loro autenticità, e possono spiegarsi nei più piccoli dettagli come il risultato della frode, della personificazione subcosciente, delle fortuite coincidenze e della telepatia. E' quest'ultima soprattutto, che può darci la chiave per capire come Mrs. Piper abbia — ignorando il greco — fatta qualche traduzione da questa lingua. Il senso delle parole greche le sarebbe stato trasmesso telepaticamente da qualche ellenista presente alla seduta. E' pure la telepatia che può spiegare le *sintesi elettive*, nelle quali Mrs. Piper eccelle. Queste sarebbero dovute alla trasmissione telepatica dei ricordi del defunto posseduti da distinti individui.

Fra tutti i fenomeni intellettuali dello spiritismo, quelli che più colpiscono, sono i cosidetti messaggi complementari o comunicazioni incrociate (*cross correspondence*), messi in rilievo la prima volta dalla segretaria della *Society for Psychical Research* di Londra, Miss A. Johnson.

Ecco in che consistono.

Varî medium simultaneamente, o a breve distanza, ricevono dei messaggi frammentari, che, presi isolatamente, rimangono inesplicabili. Se al contrario questi messaggi vengono riuniti, acquistano un senso completo ed esprimono un unico pensiero.

I medium, favoriti da tali messaggi, sono spesso separati da distanze grandissime; e, cosa più sorprendente, i messaggi si riferiscono ad una persona defunta determinata, e di essa riproducono esattamente le idee, i gusti e le tendenze.

I messaggi più importanti del genere sono quelli che si pretendono dovuti al Myers, il quale, aiutato dai suoi antichi amici e collaboratori Hodgson, Sidgwick e Gurney, avrebbe trovato questo nuovo ingegnoso modo di comunicazione, per fare accettare agli ostinati e agli increduli la realtà della vita futura.

Eccone un esempio.

Il giorno 8 aprile del 1907 Mrs. Piper, durante la *trance*, pronunzia a Londra le parole: *Luce all'occidente*. Lo stesso giorno a Cambridge, tre ore più tardi, Mrs. Verral scrive automaticamente un messaggio, in cui si legge fra l'altro: *Roseo è l'oriente* ecc. Pure in quel giorno, un po' più tardi ,a Calcutta Mrs. Holland riceve una comunicazione, nella quale si parla di *quel cielo magnifico ove il crepuscolo rese l'oriente bello e radioso quanto l'occidente*: *Marta divenne co-*

me Maria e Lia come Rachele. Quest'ultimo messaggio, riunendo i due primi tra loro opposti, sembra costituirne una intenzionale e voluta sintesi.

Flournoy (1), Mangin, Pigou pensano che la pretesa personalità distinta ed indipendente ispiratrice dei messaggi sia il prodotto collettivo della subcoscienza dei medium; o meglio ancora la creazione inconsapevole di uno di essi, che poi telepaticamente l'avrebbe trasmessa agli altri. Tutti i medium, specialmente Mrs. Verral, avevano una certa intimità con Myers o con le sue opere.

« Il cervello dove si elaborano i messaggi — osserva M. Mangin — appartiene ad una persona molto erudita nella letteratura. E' quindi assai probabile che sia — almeno il più delle volte — quello della professoressa Mrs. Verrall, autrice di scritti greci e latini, appassionata per gli studî psichici e grande ammiratrice del Myers...

Leggendo le opere del Myers — dove si trovano i primi germi de' messaggi complementari — essa le ha profondamente assimilate. Ella condivide la fede del Maestro, e quando questi viene a morire, non vede certamente in questo fatto che un allontanamento. Il desiderio di comunicare con lui la invade. Occorre tuttavia un certo tempo, perchè si compia il lavoro subliminale: è solo il giorno 8 maggio che il medianismo si è abbastanza sviluppato sì che le comunicazioni possano incominciare... (2) ».

---

(1) *l. c.* p. 444.

(2) *Les communications croisées*, Annal. Sc. Psych, ottobre 1909.

Questa supposizione verrebbe ad essere confermata dal fatto messo in luce dal Pigou (1). Il dott. Verrall marito del medium aveva cercato, a titolo di esperienza, di trasmettere mentalmente alla moglie una citazione greca, che si riattaccava a ricordi d'infanzia a lei sconosciuti. Il risultato fu l'apparizione, nelle posteriori scritture automatiche di Mrs. Verrall, di frammenti relativi alla predetta suggestione. Ora comparando questo insieme di frammenti con i messaggi complementari ottenuti da diversi medium in casi nei quali s'era proposta una citazione analoga al preteso Myers, per vedere che cosa egli direbbe, non si trova alcuna differenza di forma, di stile, d'aspetto generale fra il primo gruppo dovuto a una suggestione di persona vivente, e il secondo gruppo dovuto, come si dice, all'intervento di un trapassato.

Senza pretendere di criticare come del tutto infondata una simile spiegazione, credo che prima di parlare di messaggi complementari, dovuti alla intelligenza de' viventi o de' morti, sarebbe opportuno aspettare che questi... divenissero più chiari e precisi. Finchè restano tanto vaghi e imprecisi, non meritano che si dia loro troppa importanza. Possibile che l'intelligenza superiore del Myers non trovasse, per farsi riconoscere, nulla di meglio degli oscuri e sibillini messaggi ad essa attribuiti! Non mi sembra poi improbabile che una semplice fortunata coincidenza abbia fatto usare a tre distinti medium espressioni così comuni come quelle contenute nel saggio di *cross correspondence* da noi citato.

---

(1) *Psychical Researches and Survival*, Proc. S. R. P. Vol. XXIII, p. 295.

14. L'intervento d'intelligenze superiori nel medianismo non è rigorosamente provato.

Mancherebbe di sincerità e di serietà chi affermasse che le ragioni della interpretazione scientico-naturalistica da noi precedentemente illustrati risolvono definitivamente lo spinoso ed arduo problema, e fanno piena luce sulla natura e sull'origine di tutti i fenomeni medianici. Purtroppo bisogna confessare che, allo stato attuale delle nostre conoscenze psico-fisiche, la questione, dal punto di vista teorico, non è affatto matura per la soluzione.

Si conclude al carattere naturale de' fenomeni in base all'analogia. Essi — si dice — hanno qualcosa di equivalente fuori dello spiritismo; e poichè nessuno si sogna di attribuirli all'intervento di cause intelligenti estranee, allorchè avvengono fuori delle sedute medianiche, non v'è ragione di attribuirli a questo intervento se avvengono durante le stesse sedute. Ma l'equivalenza tra fenomeni spiritici ed extra spiritici — osservano gli spiritisti — non è perfetta.

Chi oserebbe negare che alle scienze positive siano ignoti gli strani fenomeni fisici dello spiritismo? Non sono forse essi in contrasto con le leggi da queste scienze accertate nel mondo corporeo?

E anche restringendo l'analogia ai fenomeni intellettuali, dobbiamo riconoscere che essa è molto debole.

Vi è, per esempio, uno sdoppiamento pure nell'ipnotismo, che permette all'ipnotizzato di rappresentare una personalità distinta. Ma altro è rappresentare, dietro l'influsso di una esplicita suggestione, una persona non determinata, o una persona determinata in qualche

modo conosciuta — un G. Cesare, un Napoleone — secondo che accade nell'ipnotismo; altro invece rappresentare esattamente una persona determinata, di cui non si è mai sentito parlare, secondo che accade nel medianismo.

Si comprende parimente che, in un momento di sovraeccitazione psichica, si possa ricavare dal nostro mondo interiore quello che in qualche guisa vi è entrato per le vie della conoscenza. Non si comprende però come un medium, che non ha mai fatto studi storici, filologici e filosofici, possa trattare con competenza rara problemi relativi a questi studi; parlare una lingua che non ha mai imparata, svelare avvenimenti di cui non ha mai avuto anteriormente notizia.

Per spiegare i fenomeni intellettuali più sorprendenti si ricorre alla telepatia. Ma chi può negare le difficoltà che presenta una tale spiegazione? Come capire questa misteriosa intercomunicazione delle anime senza il tramite de' sensi? E perchè anche la telepatia a grandi distanze non potrebbe, secondo accennano alcuni spiritualisti, essere dovuta all'intervento di entità distinte dai viventi umani?

Si fa pure appello all'influenza della subcoscienza. Ma come nascondere una certa diffidenza dinanzi a tutto quello che si esige da essa?

Il medium rappresenta nel modo più perfetto una personalità defunta; e non ne ha coscienza. Muove ritmicamente la tavola, plasma fantasmi, dipinge, scolpisce ecc.; e senza avvedersene. Dà delle esattissime risposte alle questioni più difficili, parla lingue ignorate, informa su oscuri eventi storici; e non ne sa nulla. Ricava dal fondo della sua memoria le cose più lontane, le impressioni più fugaci o superficiali; e senza

il minimo sforzo. Raccoglie e intercetta de' messaggi spediti dai luoghi più remoti, legge nell'anima altrui come sopra di un libro; e... dormendo.

Via, confessiamolo; l'ipotesi, per quanto ingegnosa, è troppo comoda, perchè si possa accettare senza incertezze e titubanze. Come mai nell'incoscienza si può fare così facilmente e così perfettamente quello che nello stato di consapevolezza, o non si può in alcun modo fare, o non si può fare con uguale perfezione e facilità?

Concludendo, la interpretazione scientifico-naturalistica spiega dei fatti oscuri per mezzo di leggi anche più oscure.

Queste osservazioni non mancano di fondamento. La soluzione scientifico-naturalistica indubbiamente presenta delle difficoltà e delle lacune. I fenomeni spiritici intellettuali, e anche più quelli fisici, alla sua luce rimangono sempre misteriosi. Non bisogna però esagerare.

Quale problema psico-fisico anche normale può sciogliersi in modo così chiaro e assoluto da dissipare ogni ombra di dubbio, ogni accenno d'incertezza? E allora come pretendere una soluzione chiara e definitiva per i problemi supernormali dello spiritismo, implicanti fatti tanto difficili a controllare e studiare?

Ma se la soluzione predetta non ha i requisiti per uscire dal campo puramente ipotetico; se non può darci tutta la luce che noi vorremmo, non può neppure ritenersi completamente infondata. Almeno per alcuni fenomeni — per quelli cioè che sono più comuni nelle sedute medianiche — presenta delle spiegazioni soddisfacenti, delle spiegazioni che la rendono probabile.

E' senza dubbio molto significativo il fatto che tutti i fenomeni spiritici sono strettamente collegati alle forze fisiche e psichiche dei medium e de' loro cooperatori. I pretesi spiriti non hanno nulla di veramente proprio ed autonomo; nulla che c'induca a ritenerli entità davvero distinte e indipendenti.

Non il corpo di cui qualche volta si vestirebbero, poichè i fantasmi sono plasmati col fluido tratto dai medium. Non il potere motore e sensitivo, giacchè tutti i movimenti medianici, anche quelli più impressionanti, sembrano il prodotto di una supernormale esteriorizzazione della motricità de' medium, come tutte le sensazioni medianiche sembrano il prodotto di una supernormale estensione della loro area di sensibilità.

Le impressioni provate dai fantasmi fluidici si ripercuotono esattamente sui corpi fisici dei medium, proprio come se si producessero direttamente su questo. Che se gli organi apparenti del fantasma sono soli a provare delle sensazioni, gli organi sensorî del corpo fisico diventano allora insensibili. (1)

E neppure i pretesi spiriti sembrano indipendenti nei loro poteri intellettuali. Come si è visto, i messaggi spiritici nella forma, nello stile, nel contenuto sono perfettamente intonati all'ambiente nel quale vengono dati.

Elevati o pedestri, seri o frivoli, scientifici o volgari, a seconda de' gusti, delle inclinazioni e delle attitudini de' convenuti alle sedute, appaiono sempre l'esatto riflesso delle cognizioni e de' sentimenti di questi. Non presentano nulla che sia veramente fuori della portata del potere intellettivo del medium e degli speri-

(1) Lombroso *l. c.* p. 218.

mentatori; nulla che essi non possano conoscere direttamente o indirettamente; nulla di cui la loro psiche non sia consapevolmente o inconsapevolmente, in possesso. Se qualche volta sembra che parlino ed operino in un modo del tutto superiore, ciò è dovuto al fatto che durante la *trance* le loro facoltà sono portate al massimo grado di rendimento, ed essi sono influenzati, come confessava Eusapia Paladino a C. Lombroso, dai presenti (1).

Per queste ragioni i messaggi spiritici hanno tutte le deficienze, tutte le lacune, tutte le ombre de' prodotti intellettuali umani. Non presentano nulla di veramente nuovo, di veramente utile al progresso. Per essi l'umanità non ha mai visto aprirsi più larghi orizzonti; non ha mai aumentato, neppure in minima parte, il suo patrimonio ideale, con la soluzione di qualche grave problema, con la scoperta di qualche preziosa legge, con la conquista di qualche potente energia; non ha fatto mai un solo passo innanzi sulla via della verità, del bene, del bello. E perciò non a torto possiamo affermare, che la maggior parte di essi non valgono il tempo necessario per leggerli.

Non meno eloquente dei precedenti poi è il fatto che i pretesi spiriti, malgrado i tentativi di migliaia e migliaia di sedute medianiche, non sono riusciti a manifestarsi in modo così chiaro ed evidente da rimuovere ogni nostro dubbio e ogni nostra incertezza sulla loro identità, e conseguentemente sulla sopravvivenza delle nostre anime.

Che più? Le comunicazioni spiritiche sono così strettamente dipendenti dalla intelligenza del medium, che

(1) *l. c.* p. 292.

quando questi, sia per il prolungarsi della seduta, sia ... per la difficoltà dei quesiti, che gli sono proposti, comincia a stancarsi, immediatamente il preteso spirito accusa pure stanchezza, e, battendo abilmente in ritirata, si chiude fieramente in un ostinato silenzio, che obbliga gli sperimentatori a... riaccendere i lumi e a... svegliare il medium.

Ora tutti questi fatti — è impossibile negarlo — sono difficilmente conciliabili con il preteso intervento d'intelligenze estranee. Se queste intelligenze intervenissero davvero nelle sedute medianiche, essendo superiori a noi, o per la loro natura, o almeno per il loro modo di esistenza, non dovrebbero sentirsi così schiave dell'ambiente medianico, e potrebbero senza difficoltà mettere un linguaggio elevato e scientifico anche sulla bocca del medium più volgare e ignorante. Se il medium è un semplice automa nelle loro mani, non dovrebbero così visibilmente risentire di tutti i suoi difetti, di tutti i suoi guasti. Se essi comunicano con noi per il nostro bene, perchè non mettono a nostro servizio i poteri superiori di cui dispongono, e non fanno in modo che le loro comunicazioni siano più degne di così alta origine, e quindi più feconde, più proficue, più utili? Non è poi assolutamente comprensibile come queste intelligenze estranee e superiori — dato che comunichino davvero con noi per mezzo dei medium — manchino d'iniziativa e di risorse e non riescano a darci prove serie e indubitate del loro intervento.

D'altra parte che i fenomeni più importanti del medianismo si verifichino anche fuori di esso, è indubitato. Parliamo — si capisce — della sostanza di questi fenomeni e non de' loro dettagli. I fenomeni di dissociazione psichica, di criptomnesia, di telepatia, di te-

lestesia, telecinesia e fantasmogenia non sono per nulla patrimonio esclusivo dello spiritismo. Essi certamente sono per noi molto oscuri. Il segreto meccanismo del loro funzionamento non ci si è ancora perfettamente svelato. Ma nessun uomo sensato può credere sul serio che l'ingegno umano abbia raggiunto l'ultima mèta del suo cammino, e che su ogni questione abbia pronunziato l'ultima parola.

Tutta la storia delle scienze sta a dimostrare che avanziamo in mezzo a misteri che ci si svelano solo lentamente; che siamo circondati da energie, che solo lentamente riusciamo a conquistare. L'inesplicato non deve confondersi con l'inesplicabile. I fatti che attualmente rimangono tanto oscuri e misteriosi, un giorno potranno esser chiariti e spiegati.

In ogni modo l'oscurità de' fatti non è una ragione sufficiente per negarne la esistenza. Inutile opporre che non si comprende come si possa trasmettere senza il canale de' sensi i segreti del mondo interiore, quando una tale trasmissione esiste di fatto. Inutile meravigliarsi tanto che si possano fare le cose più difficili, senza averne coscienza; inutile protestare contro l'importanza che in tutti i fenomeni medianici si dà al subcosciente, quando i fatti del sonnambolismo naturale, dell'isterismo e dell'ipnotismo stanno a dimostrare che si può parlare e agire nel modo più perfetto, e anche più alto, senza esserne consapevoli.

Sarà esagerare il dire con C. Lombroso che « il massimo della fecondità geniale concide col minimo di coscienza » (1); ma è storicamente accertato, che molti uomini celebri hanno avuto nel sogno l'impulso

(1) *l. c.* p. 304.

alle creazioni più geniali. Goethe confessa di avere in sogno trovato de' bellissimi versi; Giovanni Duprè in sogno ha concepito il gruppo della Pietà, e Tartini, pure in sogno, ha avuto l'ispirazione della sua famosa *Sonata del diavolo*.

I fenomeni medianici dunque — almeno ordinari — hanno qualcosa di equivalente anche fuori del medianismo; e questo costituisce indubbiamente una forte presunzione in favore della loro origine naturale. Che se i fenomeni predetti possono probabilmente spiegarsi per mezzo delle forze psico-fisiche operanti nel nostro mondo sensibile, l'intervento di esseri intelligenti estranei nello spiritismo non è, per ciò stesso, rigorosamente provato.

15. Non esistono serie ragioni per attribuire i fenomeni medianici alle anime disincarnate.

Allo stato attuale delle ricerche psichiche una interpretazione puramente naturalistica de' fenomeni spiritici non può escludersi, e non è quindi rigorosamente provato che siano dovuti all'intervento di esseri intelligenti distinti da noi. Ma supponiamo che sia vero il contrario. Supponiamo che gli argomenti tratti dalla natura e dalle modalità de' fenomeni, nonchè dall'analogia che questi hanno con consimili fenomeni extraspiritici, non offrano alcun serio valore, e che si debba riconoscere la necessità dell'influenza di intelligenze extranaturali. Come sappiamo che queste sono proprio le anime dei defunti?

Per coloro i quali con il vecchio spiritismo ufficiale di marca kardechista non ammettono altre sostanze spirituali che le anime umane, la cosa è molto chiara

e semplice. Se i fenomeni spiritici sono dovuti a cause spirituali, e queste non possono identificarsi con le anime ancora prigioniere della carne, resta che essi siano dovuti alle anime disincarnate.

Ma che non vi siano altri spiriti che le anime umane non è evidente per se stesso, e gli spiritisti onesti e serî non possono ignorare che vi è un'opinione diversa, la quale per lo meno è rispettabile quanto la loro. E' la dottrina del cristianesimo e di quasi tutte le grandi religioni, condivisa del resto da non pochi illustri spiritisti, per esempio da O. Lodge. (1)

Secondo una tale dottrina l'anima umana è all'infimo posto della scala delle sostanze spirituali, scala che si prolunga per innumerevoli gradini fino a Dio spirito perfettissimo e fonte suprema di ogni realtà. Questi spiriti non sono destinati ad informare e governare un corpo determinato come le anime umane, ma come queste si dividono in due categorie: buoni e cattivi, benefici e malefici, militi della luce e figli delle tenebre.

Per ammettere che le anime disincarnate e non altri esseri spirituali intervengono nello spiritismo, dobbiamo dunque averne le prove.

Ce le dànno gli spiritisti?

Essi non possono offrircene che una sola. Dobbiamo — dicono — ritenere che sono anime disincarnate perchè si presentano sempre come tali. Espressamente in migliaia e migliaia di sedute medianiche dichiarano di essere le anime de' nostri morti, che hanno cessato di lottare sulla terra, e vengono a darci con la loro presenza la consolante certezza della sopravvivenza in una vita futura.

(1) Raymond, l. III, cap. XVI.

Ora noi non mettiamo in dubbio il fatto. Veramente i presupposti spiriti, che si dicono cause invisibili de' fenomeni spiritici, affermano di essere anime disincarnate. Qualche volta si ostinano a mantenere l'incognito e a nascondersi sotto dei pseudonimi, come quelli di Imperator, Rector alle sedute di S. Moses, e di Finoit e Pelham a quelle di Msr. Piper.

Il più spesso però gentilmente declinano le loro generalità, e sono ordinariamente le anime che si desiderano. Se il medium è interrogato da una vedova, sarà il marito che si dirà presente; se da un orfano, il padre o la madre, e così via.

Non di rado poi, anche senza esserne richiesti, intervengono alle sedute le anime de' più illustri defunti. Se spogliamo le innumerevoli relazioni di queste sedute, constatiamo con meraviglia, che tutto il panteon della santità e del genio si degna di quando in quando entrare in rapporto con i cultori dello spiritismo e far loro gustare de' saggi di filosofia o di ascetica, di teologia o di storia, di astronomia o di letteratura, e perfino di musica e di pittura. S. Agostino, S. Tommaso, Dante, Francesco Bacone, Newton, Galileo, Cromwell, Napoleone, Goethe, Victor Hugo, tutte le celebrità insomma, si mettono gentilmente a disposizione dei curiosi avidi di appetitose novità trascendenti.

Tutti i medium poi, come si sa, vantano uno spirito guida che avendo ormai acquistato molta pratica nella telegrafia o telefonia medianica, aiuta gli spiriti novellini e poco pratici che desiderano darci notizie di se.

Non dubitiamo dunque che i presunti spiriti si dicano anime disincarnate. Il nostro dubbio riguarda invece il valore della loro affermazione. Quando si pre-

sentano quali spiriti di defunti, dicono il vero, o mentiscono?

Ecco il vero punto della questione.

La domanda non deve parere offensiva, neppure agli spiritisti più fanatici. Tutti infatti riconoscono che tra gli spiriti disincarnati, insieme ai buoni, serî e veritieri, ve ne sono di cattivi, frivoli, menzogneri. Gli spiriti che si comunicano a noi sono ordinariamente i più bassi, e si può esser quasi sicuri, che quando si presentano con grandi nomi, mentiscono. Perciò gli spiritisti non si stancano mai di racconmandare la massima oculatezza e prudenza, per non divenire vittima e zimbello degli spiriti cattivi. « Si sappia da tutti — scrive il Cavalli — che gli spiriti superiori ben di rado si comunicano direttamente. Gli spiriti disincarnati, non meno degl'incarnati, possono enunciare, in buona o mala fede, idee false, emettere giudizi fallaci, formulare prognostici fallibili; insomma, com'era già noto agli antichi investigatori, *et falluntur et fallunt.* (1) »

Sempre poi secondo gli stessi spiritisti, la media degli spiriti di cui non possiamo fidarci è piuttosto alta; forse del cinquanta per cento.

Naturalmente in queste condizioni il conoscere quali spiriti sono veritieri e quali no, diventa un'impresa disperata. I cultori di spiritismo raccomandano di tener conto del modo di comportarsi degli spiriti. Ma come sappiamo per esperienza, questo è un criterio incerto e fallace.

Se gli spiriti disincarnati si comportano allo stesso modo di quelli ancora prigionieri della carne... sono

(1) *Parlando coi morti*, p. 10 ,11.

guai! Gl'imbroglioni più emeriti — tutti lo sanno — riescono spesso a prendere la veste di galantuomini; ed è proprio quando tentano qualche grosso tiro, che diventano... fiori di onestà. Chi avesse la sventura di trovarsi in mezzo a cento individui, di cui almeno cinquanta fossero canaglie emerite, come potrebbe, senza una lunga dimestichezza e un accurato studio, distinguere il buon grano dalla zizzania? E come si può dunque pretendere che a colpo sicuro si faccia la distinzione tra spiriti menzogneri e veritieri, per mezzo dei contatti fugaci e... oscuri che si hanno con essi nelle sedute medianiche?

Esistono dunque degli spiriti menzogneri; e non siamo in grado di riconoscerli con ogni sicurezza. Essi c'ingannano; e non sappiamo quando.

Ora, poichè chi inganna e mentisce in una occasione può ugualmente ingannare e mentire pure in un'altra, non possiamo esser sicuri che i presunti spiriti non c'ingannino allorchè indicano la loro qualità di disincarnati. Se mentiscono quando si dicono — senza esserlo — santi o scienziati, genitori e figli, spose o mariti, perchè non mentirebbero quando si dicono anime disincarnate amanti del nostro bene? Perchè, invece di essere realmente anime disincarnate, non potrebbero essere quegli spiriti superiori cattivi e malefici che, secondo il cristianesimo e tutte le grandi religioni, lavorano, sotto false apparenze, ai nostri danni?

Non è il caso, per rigettare una simile supposizione, di appellare alle prove d'identità? Queste, secondo che si è detto sopra, mancano di valore probativo; quand'anche però lo avessero, quand'anche fossero tali da togliere ogni dubbio, resterebbe sempre il sospetto di esser vittime di questi spiriti maligni, i quali, per la

loro intelligenza superiore, sono in grado di conoscere quanto conoscono le anime disincarnate e molto di più; in grado d'indicare i più piccoli dettagli di una vita e di comporre i più ingegnosi messaggi complementari.

Sembra dunque chiaro ed evidente, qualunque cosa in contrario dicano i seguaci dello spiritismo, che non esistono ragioni serie per identificare i presunti spiriti delle pratiche medianiche con le anime disincarnate.

16. Esistono serie ragioni per non attribuire i fenomeni medianici alle anime disincarnate.

Se non vi sono ragioni gravi per credere all'intervento delle anime disincarnate nello spiritismo, ve ne sono invece per non credervi.

La prima ragione è basata sulle condizioni stesse della vita futura. Come si è già visto, l'anima, essendo forma del corpo e costituendo con esso una sola natura e persona, gli si unisce immediatamente. (1) Il corpo astrale o perispirito di cui parlano gli spiritisti, oltrechè affermato gratuitamente, sembra inconciliabile con l'unità del corpo umano. (2) L'anima separata dal corpo fisico non si accompagna a nessun altro corpo, e non ha quindi più nessun mezzo di comunicazione col mondo sensibile. Essendo gli organi corporei i ponti che uniscono l' anima al mondo fisico, come questa non può più raggiungere una parte degli oggetti sensibili, appena per qualche malattia o altro accidente, perde il contatto con l'organo destinato ad apprenderli, così non può più raggiungere alcuna par-

(1) Vol. I, cap. XIII.
(2) S. Tommaso, *Sum Thcol.* I, p. 76, a. 7.

te del mondo sensibile, appena, per la morte, perde ogni contatto col suo corpo. Alla morte l'anima entra in altra sfera di esistenza diversa da quella della terra. Per la morte tra l'anima e il mondo degli esseri corporei si stabilisce una soluzione di continuità, un vuoto che da sola essa non può superare. Le anime de' defunti di per se stesse non sono più capaci, nè di vedere, nè di sentire, nè di muovere le cose sensibili. E viceversa noi, ancora schiavi del corpo e immersi nella sfera delle cose sensibili, non siamo più capaci, colle nostre proprie forze, di vedere o sentire coloro che sono morti.

Perciò Farinata dice a Dante (1):

> Noi veggiam come quei che ha mala luce,
> Le cose — disse — che ne son lontano ;
> Quando s'appressano o son, tutto è vano
> Nostro intelletto; e s'altri non ci apporta,
> Nulla sapem di vostro stato umano.

Affinchè i morti possano sensibilmente entrare in rapporto con i vivi, si richiede una concessione speciale di Dio che, derogando alle leggi governanti la vita delle anime separate, supplisca alla impotenza naturale di queste.

Ora noi non neghiamo questa eccezionale comunicazione dei morti con i viventi, nè come possibilità, nè come fatto. Crediamo che Dio possa permetterla e che qualche volta realmente la permetta; quando cioè vi sono ragioni gravi e degne della sua sapienza, della sua santità e misericordia.

Dobbiamo dire che tale è il caso delle pratiche spiritiche? Non pare davvero.

---

(1) *Inferno*, X, 100 e seg.

Non è davvero credibile che le anime le quali si purificano — e sono queste che anche secondo gli spiritisti si manifestano a noi — ottengano da Dio di favorire con la loro presenza delle pratiche, nè serie, nè utili, ma anzi dannose alla salute fisica e pericolose per la morale e la religione.

Per capire la poca serietà delle sedute spiritiche basta tener conto, sia di coloro che le presenziano, sia del modo con cui si svolgono.

I medium, tanto per i loro caratteri intellettuali quanto per i loro caratteri morali non sembrano davvero i più adatti ad una funzione così delicata, ad una missione così alta com'è quella di servire da intermediari tra i vivi e i morti. Fatte poche eccezioni, sono rozzi e ignoranti; e prestandosi ad esercitare un ufficio tanto pietoso per denaro, non rifuggono, ne' dall'inganno più grossolano, ne' dall'astuzia più raffinata.

Fisiologicamente e psichicamente anormali, quando non hanno ancora le stigmate dell'isteria, vi si avvicinano a gran passi.

C. Lombroso, il quale per il suo entusiasmo di neofita dello spiritismo, non può esser certo sospettato di ostilità e malvolenza, dopo averci informato che i medium per esplicare il loro potere hanno bisogno di canti, suoni, gridi ed altri eccitanti, non escluso l'alcool, afferma che « la più gran parte di essi sono di una volgarità, che contrasta in modo strano con le manifestazioni soprannaturali di cui sembrano dare la prova (1) ».

---

(1) *l. c.* p. 85.293.

Per ciò che riguarda i frequentatori delle sedute, eccezione fatta per gli scienziati, che vi prendono parte spinti da ragioni superiori, e eccezione fatta pure per coloro che sperano trovarvi un conforto nella perdita di qualche persona cara — ogni dolore merita rispetto e compassione anche quando aberra e sragiona — tutti gli altri sono oziosi e superficiali che obbediscono ad una curiosità malsana, ad un bisogno morboso di eccitanti nuovi e di emozioni rare.

E queste emozioni non possono mancare. Gli spiriti dei morti, che a detta de 'competenti non sono meno burloni e mattacchioni dei vivi, non procurano soltanto i brividi con le tragiche apparizioni di fantasmi, bensì anche le più grasse risate con gli scherzi più comici. Pugni, schiaffi, calci e pizzicotti si alternano alle carezze. Si fruga nelle tasche, per fare dei graziosissimi scambi di proprietà. In una seduta a cui prendeva parte un mio amico, lo spirito cavò abilmente di tasca ad un signore una scatola di caramelle e le distribuì, senza domandarne il permesso, a tutti i presenti! — Si toglie la cravatta ai signori, il cappello alle signore, e — scherzo più pericoloso — perfino la sedia di dietro, in modo che non è raro di trovarsi... tra i piedi chi prima ci stava accanto (1).

Come tutto questo sia serio; come possa conciliarsi con la sapienza di Dio e con quel culto, fatto di amore e di rispetto, col quale circondiamo i nostri cari morti, non è facile comprenderlo.

Se le pratiche spiritiche non possono dirsi serie, molto meno possono dirsi utili.

---

(1) Lombroso, *l. c.* p. 85 e seg.

Si è già accennato alla sterilità e infecondità de' messaggi spiritici, in ordine al progresso scientifico o filosofico. Tutte queste migliaia di spiriti, che si sono degnati manifestarsi ai nostri tempi, non hanno detto nulla che ci aiutasse a risolvere uno de' tanti problemi che tormentano l' umanità, a sollevare una delle tante miserie che l'affliggono.

Con ragione perciò E. Morselli scrive: « Tutta la enorme farraginosa produzione spiritico-medianica non vale generalmente la carta su cui è stata impressa! ».

Questa infecondità e sterilità dei messaggi spiritici ha una ragione intrinseca, che gli spiritisti più seri non si nascondono.

Per i superficiali dello spirtismo è cosa facilissima trovare un ottimo medium, e più facile ancora ottenere col suo aiuto messaggi chiari e precisi dai morti, di cui c'interessiamo. Per gli spiritisti più competenti all'opposto è difficilissimo trovare un buon medium, e più difficile servirsene con profitto. I medium mescolano alle comunicazioni del di là le loro idee, i loro sogni, le loro produzioni subliminali, e — peggio ancora — le idee, i sogni e le produzioni subliminali degli assistenti, che agiscono su di essi telepaticamente. D'altra parte le anime disincarnate, nonostante gli aiuti loro offerti dallo spirito guida del medium, non riescono che con estrema difficoltà ad esprimere i proprî pensieri.

Per questo motivo l'Hodgson, che pur disponeva di un medium così eccezionale com'è Mrs. Piper, paragonava le comunicazioni avute con i defunti alla conversazione che potrebbero aver tra loro, sulla nostra terra, due persone lontane le quali dovessero scambiare le loro parole con il tramite di due messaggeri com-

pletamente ubriachi (1). Il Graham dichiara che tentare di ottenere dai defunti una risposta equivale press'a poco « a scrivere una lettera nell'oscurità e consegnarla ad un fattorino, che non può stare in piedi dal sonno e che la porterà poi attraverso un paese sconosciuto, pieno di ostacoli e di barriere daziarie... e ne riporterà delle risposte dettate a un segretario semianalfabeta, il quale non comprende sempre il senso di ciò che scrive (2) ».

Lodge ci dice che le comunicazioni con i defunti sono simili a quelle che si possono avere tra due individui che si servissero di un telefono guasto e di qualità scadente (3). C. Lombroso a sua volta avverte che « lo spirito e chi lo consulta sono come due prigionieri, l'uno cieco e l'altro sordo, i quali vogliono comunicare a traverso una porta (4) ».

In queste condizioni che cosa si può sperare di utile e di proficuo dallo spiritismo? Nulla, assolutamente nulla? Chi può avere la sicurezza di comunicare realmente con un defunto determinato e di raccoglierne le parole esatte? Nessuno, eccettuati quei creduloni, i quali s'illudono che tutte le belle e... consolanti comunicazioni da essi ottenute appena si siedono ad un tavolino con un medium qualunque, provengano davvero dal mondo di là e siano i genuini messaggi di luce e di affetto spediti dai trapassati per sostegno e conforto dei viventi.

---

(1) Citato dal Flournoy *l.* c. p. 450.
(2) *New facts on our survival*, Hibbert Journal, 1909.
(3) *Raymond*, p. 87.
(4) *l. c.* p. 287.

E se le anime de' defunti non possono compiere nessuna proficua missione a mezzo delle pratiche spiritiche, com'è concepibile che la sapienza divina permetta ad esse di servirsene?

Ma vi è di peggio.

Lo spiritismo non presenta soltanto un'insanabile sterilità; non enumera unicamente degl'insuccessi. Esso presenta pure de' gravissimi inconvenienti, implica dannosissime conseguenze.

17. Pericoli e danni dello spiritismo.

Eccezionalmente lo spiritismo, potrà confortare qualche infelice, ridare la speranza ad un'anima desolata, richiamare alla fede nella sopravvivenza qualche vittima del materialismo contemporaneo; ma di regola generale farà più male che bene. Se noi potessimo esporre esattamente e scrupolosamente il suo bilancio, ci accorgeremmo, senza molta difficoltà, che il passivo supera di gran lunga l'attivo.

Intellettualmente lo spiritismo è uno de' fattori più potenti del confusionismo, soprattutto nel campo religioso. Si è tentato, prima nei libri (Kardec e Davis) e poi nei congressi, di ridurre la sostanza delle comunicazioni o rivelazioni spiritiche ad un armonico corpo di dottrine. E' facile però comprendere l'impossibilità di metter l'ordine e l'armonia dove regna il disordine più caotico e l'opposizione più inconciliabile. Nel congresso spiritico del 1900, parodiando i concilî della Chiesa cristiana, si è formulato una specie di simbolo di sette articoli, approvato — si dice — all'unanimità... eccetto uno.

L'eptalogo, che prudentemente si mantiene il più

possibile sulle generali, rappresenta l'accordo di quattro tendenze generali: la spiritica pura, la magnetica, la ermetica e la teosofica (1). Ognuno immagini l'unità dottrinale che affratella gli spiritisti di tendenze così lontane tra loro!

Gli scrittori e i congressi spiritici possono proclamare l'unità dottrinale; ma questa esiste soltanto nelle loro buone intenzioni; non esiste e non esisterà mai nelle innumerevoli comunicazioni che si pretendono venute dal mondo di là. Per convincersene basta una scorsa anche superficiale a quelle che hanno avuto l'onore della stampa. Ce n'è per tutti i gusti: religiose o antireligiose, teistiche o panteistiche, buddistiche o cristiane, cattoliche o protestantiche. In una si esalta la divinità, in un altra la si nega (2); in una si spiega un domma, in un'altra lo si combatte; in una s'incita ad una pratica di pietà, in un'altra la si dissuade e beffeggia. In esse si ricopia esattamente la babelica confusione che delizia l'umanità terrestre, e non possono che accrescerla. Non possono che accrescerla, perchè se è possibile far lasciare ad un uomo le idee acquistate con lo sforzo personale o per la suggestione di altri uomini, non si riuscirà mai a fargli abbandonare quelle ch'egli suppone venute dal mondo di là, da spiriti invisibili volati a soccorrerlo ed aiutarlo nelle lotte della vita. Un oracolo di oltre tomba non può non essere infallibile!

---

(1) Morselli *l. c.* Vol. I, p. 32.

(2) S. Moses medium di sentimenti religiosi racconta di aver ricevuto spesso comunicazioni contrarie alle sue convinzioni, addirittura atee e sataniche. Cf. Lombroso, *l. c.* 152.

Non meno pericoloso sembra lo spiritismo del lato morale.

La ragione del pericolo morale non si deve vedere unicamente nel fatto, che le sedute hanno luogo nell'oscurità, con l'aiuto di medium nevropatici e di povere isteriche a tendenze erotiche (1), bensì ancora nella natura e nel carattere dei messaggi spiritici.

L'esperienza insegna che come questi messaggi sono spregiudicati in fatto di religione, così lo sono in fatto di morale. « Anche i medium più religiosi e onesti — scrive C. Lombroso — possono inconsapevolmente dire bestemmie ed oscenità ». Con un opportunismo deplorevole gli autori di questi messaggi si adattano al livello morale dei presenti alle sedute, e dinanzi ad individui poco scrupolosi adoprano un linguaggio tutt'altro che castigato. Non di rado — avverte lo stesso Lombroso — si mostrano seduttori e lascivi (2). Non poche azioni immorali, come furti, vendette, adulterî, sono state o consigliate o incoraggiate dai pretesi spiriti. I seguaci dello spiritismo, non potendo negar tutto ciò, si adoprano a spiegarlo. Secondo Stainton Moses ed altri scrittori più autorevoli, le anime conservano nel di là — almeno finchè restano nelle sfere più basse della nuova esistenza — i loro desiderî e i loro istinti, e cercano soddisfarli. Quelle cattive perciò procurano, come già in terra, di trarre gli altri al male, nonostante gli sforzi delle anime buone che vi si oppongono. Così

---

(1) « Sento dire e leggo — scrive il Morselli a proposito di possibili atti osceni — che in certi circoli le cose sono spinte al di là del segno ». L. c. I, p. 237.

(2) *l. c.* p. 85 293.

si spiegherebero, non solo i cattivi consigli che dànno nelle sedute, bensì anche le vessazioni, che non di rado fanno ad alcuni viventi e le persecuzioni di ogni sorta che loro muovono. La spiegazione — vera o falsa che sia, poco interessa — non sopprime, nè attenua per nulla il pericolo morale. Ognuno capisce facilmente la terribile forza malefica, che può costituire un consiglio cattivo, che si presuppone venuto da spiriti amici e protettori. Quale vedova si rifiuterà di seguire i consigli, che creda dati dal defunto marito? Quale figlio dubiterà della bontà degli avvertimenti che supponga usciti dalla bocca del defunto padre, della defunta madre? Ogni desiderio di persone così care diventerà un comando; ogni loro consiglio sarà seguito scrupolosamente, ogni loro esortazione accettata religiosamente.

Ai danni di ordine spirituale bisogna aggiungere quelli di ordine fisico igienico. « Che fra gli adepti dello spiritismo — scrive E. Morselli — vi siano de' fanatici più prossimi alla sragionevolezza, che al freddo e calmo raziocinio, predisposti da ciò a più facili perturbamenti psichici, è fatto di agevole e comune osservazione, confessato dagli stessi cultori più reputati della dottrina, manifesto a note stridenti nei resoconti de' loro Congressi e nei verbali di numerosissime sedute, comprovato dalle narrazioni sbalorditive sui *revivals* spiritici di America, consacrato nelle effemeridi delle diverse Chiese spirito-occultistiche, e non raro purtroppo in certi gruppi o circoli privati, dove il contagio morale opera lungamente e fortemente (1) ».

E questo si capisce benissimo. L'ambiente suggestivo nel quale hanno luogo le sedute, il loro apparato piut-

(1) *l. c.*, Vol. I, p. 112.

tosto funereo, l'apparizione di luci o di fantasmi, la convinzione di trovarsi a colloquio con una persona cara che si credeva di non incontrare più sulla terra, tutto insomma concorre a scuotere nelle sue più intime fibre il nostro essere, con ripercussioni niente affatto benefiche in coloro che sono già predisposti alle malattie del sistema nervoso. E' perciò che il Dott. Violet in un suo recente libro (1), giustamente allarmato delle gravi conseguenze che le sedute spiritiche hanno su certi individui, chiedeva agli spiritisti che per amore dell'umanità, stabilissero all'ingresso delle loro sale un vero cordone sanitario, per escludere quanti hanno predisposizioni alle malattie nervose. Anche maggiori sembrano i pericoli per quelli che invece di semplici spettatori sono attori, per quelli che funzionano da medium. Il dono della medianità, dice lo stesso Morselli, constando di variazioni estreme e di bizzarrie, di lacune e di eccessi, di anomalie e di morbosità non è davvero da invidiare. Lo svilupparlo con l'esercizio non può non divenire estremamente pericoloso. Il ripetersi delle fasi di disgregazione della personalità non avviene senza turbare sempre più profondamente l'io cosciente dei medium. La credenza negli spiriti-guida porta costoro ad un vero monoideismo anormale, a quelle forme cioè di psicosi in cui gli alienati si credono ispirati da un personaggio estraneo, che ne « legge i pensieri » e finisce per « sposessarli della loro anima (2) ».

Nè si tratta di semplici induzioni. Una triste esperienza insegna che realmente lo spiritismo ai nostri gior-

---

(1) *Le spiritisme dans ses rapports avec la folie.* Paris, Bloud.

(2) *l. c.*, I, *p.* 111.

ni è una delle tante vie che conducono... al manicomio. Non pochi infelici inquilini delle case di salute di Europa e di America devono il turbamento delle loro facoltà mentali alle pratiche spiritiche. Perciò gli spiritisti più onesti, come si può vedere nel Ruppert (1) e nel Lodge (2), non si stancano mai di mettere in guardia gl'imprudenti contro i pericoli dell'abuso dello spiritismo. Quale si sia la vera causa de' fenomeni, poco monta. Si tratti del diavolo o di spiriti cattivi disincarnati, di dissociazione psichica o di qualche altro fattore, è certo che colle pratiche spiritiche si mette in moto una forza pericolosa che sfugge al nostro dominio e al nostro controllo. Sta in noi, dice il Ruppert, aprirle la porta; ma non è in poter nostro richiuderla. Si sa come si comincia; ma non si sa come si finisce. La curiosità può esser pagata a caro prezzo; a prezzo della pace, della salute, dell'equilibrio mentale.

Dopo questo sommario bilancio dello spiritismo moderno non meravigliano le severe parole di E. Morselli. « Fino ad ora, è penoso a dirsi, ma lo spiritismo è stato un vero « vampiro » dell'umanità sofferente. Nonostante tutte le sue nobili proteste di elevatezza morale, di solidarietà, di teofilantropismo, di spiritualismo socio-etico ecc. ecc., esso non ha fatto che sfruttare il male e comprare o vendere il dolore (3) ».

---

(1) *Modern Spiritism.*
(2) *Raymond.*
(3) *l. c.* Vol. I, p. 114.

18. Non esiste una vera prova empirica della sopravvivenza.

Quanto siamo venuti dicendo fin qui ci permette ormai di rispondere alla questione, che ci eravamo proposta al principio di questo capitolo, se esista cioè o non esista una prova empirica della sopravvivenza dell'anima.

L'affermazione degli spiritisti che esista una prova sperimentale della sopravvivenza diretta e alla portata di tutti, non ha una base solida e sicura. I fenomeni medianici, sui quali una tale affermazione si appoggia, non sembrano postulare necessariamente l'intervento di entità spirituali estranee ai viventi; e quand'anche lo postulassero, non è detto che queste entità debbano essere anime disincarnate. Non solo non si dànno motivi plausibili per ammettere l'intervento nello spiritismo delle anime disincarnate, ma si hanno motivi plausibilissimi per escluderlo. Le anime separate dal corpo non potrebbero comunicare con noi che per una speciale concessione di Dio; concessione che non sembra presumibile nelle pratiche medianiche. Una derogazione alle leggi regolanti la vita sopraterrena delle anime non è presumibile che in via eccezionale, per ragioni veramente superiori, veramente degne di Dio e de' suoi infiniti attributi.

Non si capisce poi come si diano tali ragioni per rapporto alle pratiche medianiche, dove non è sufficientemente garantita, nè la serietà, nè la morale, nè la religione, nè la stessa igiene fisica.

Lo spiritismo però può qualche volta offrire una prova empirica relativa e parziale della sopravvivenza,

sia per la natura eccezionale dei fatti, sia per le eccezionali disposizioni d'animo di chi ne è testimone. Non possiamo escludere *a priori* che qualche volta, Dio permettendolo, si verifichino dei fatti così straordinari ed evidenti da indurre ad attribuirli all'intervento di un defunto. Parimente, sebbene i fenomeni spiritici ordinari oggettivamente e in se stessi non sembrino sufficienti a provare l'esistenza di una vita futura, possono tuttavia darne la certezza ad alcuni individui meglio preparati e predisposti. E che così accada, non vi è dubbio. Vi sono certamente delle persone che in questi fenomeni, o hanno attinto la fede nel di là, o, già possedendola, vi si sono confermati. Per convincersene basta pensare alla conversione di tanti seguaci più o meno famosi del materialismo, come Lombroso...

Basta leggere le proteste piene di convinzione degli spiritisti più eletti, quali F. Myers, O. Lodge, ecc. Come dubitare che per mezzo delle esperienze spiritiche F. Myers fosse pervenuto alla certezza assoluta del di là, quando sappiamo che aspettava la morte, non solo con serenità, ma con gioia e quasi con impazienza, fino a scrivere, scherzando, ad un amico: « Conto i giorni che mancano per le vacanze? ».

I fenomeni spiritici possono pure, e per tutti, costituire una prova indiretta della sopravvivenza. Chi assiste al loro svolgersi, non può non riconoscere che al di sopra della materia vi sono forze superiori capaci di dominarla, guidarla, plasmarla. Chi fa attenzione ai fatti di chiaroveggenza, di telepatia ecc. così frequenti nel medianismo, non può non riconoscere che esistono in noi delle forze le quali, per quanto unite al corpo, non ne sono schiave. I fatti dello spiritismo offrono in altre parole una forte presunzione in favore dello spi-

ritualismo. « Essi dimostrano — dice A. Chiappelli (1) — che l'attività psichica non è condizionata così necessariamente all'organismo fisico da non poter rendersene relativamente indipendente, da non poter acquistare maggiore acume coll'estenuarsi delle energie fisiche con cui appariva strettamente congiunta. »

E una volta ammessa la spiritualità dell'anima, resta provata la sua sopravvivenza. Se l'anima non è, nè una parte del corpo, nè una sostanza schiava di esso, non può subirne la sorte ed esser con lui trascinata alla morte.

La dimostrazione vera della sopravvivenza non ce la può dare dunque la esperienza, ma solo la ragione. Chi vuol esser sicuro che la morte non trionferà completamente di noi, non deve affidarsi ai sensi, non deve affacciarsi fuori sul mondo esterno; deve affidarsi alla sua intelligenza e ripiegarsi su se stesso.

Non è tra le tenebre insidiose di una sala spiritica che troverà la certezza consolante, ma nella luce interiore. Non sono i picchi equivoci di un tavolino che gli diranno la parola della speranza; ma le aspirazioni invincibili del suo spirito, i palpiti incoercibili del suo cuore. Per comunicare con coloro che ci hanno preceduto nel cammino verso le regioni beate della pace e del riposo, non occorre domandare l'aiuto d' istrioni e nevropatici; è sufficiente la preghiera che sgorga dai recessi più puri dell'anima.

Per traversare l'abisso che ci separa dal mondo misterioso dei nostri cari trapassati, basta — come diceva Diotima a Socrate — il ponte dell'amore!

(1) *Guerra amore ed immortalità*, p. 217, 218.

CAPITOLO XI.

Le obiezioni contro la sopravvivenza

> ... gli occhi dell'uom cercan morendo
> Il sole; e tutti l'ultimo sospiro
> Mandano i petti alla fuggente luce.
> FOSCOLO, *Dei Sepolcri*.

BIBLIOGRAFIA

T. LUCREZIO CARO, *De rerum natura*. — Lipsiae, Teubner, 1899.

S TOMMASO, *De Anima*, art. XIV.

P. POMPONAZZI, *De immortalitate animae*. — Venetiis, 1524.

D. HUME, *Essays on suicide and the immortality of the soul*. — London, 1789.

T. H. MARTIN, *La vie future*. — Paris, 1870.

P. GALLUPPI, *Lezioni di logica e metafisica*. Lez. LXVII. — Firenze, 1841.

L. FEUERBACH, *Gedenken über Tod und Unsterblichkeit*. — Lpz., 1876.

E. PÉTAVEL-OLLEF, *Le problème de l'immortalité*. — Paris, 1892.

M. GUYAU, *Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction*. — Paris, 1909.

C. GUTBERLET, *Der Kampf um die Seele*. — Mainz, 1899.

A. FRANCHI, *L'Ultima Critica*. Vol. III.

O. LODGE, *Raymond, or Life and Death*. — London, 1919.

1. La mancanza di vere prove empiriche.

La mancanza di prove empiriche costituisce per molti un difetto insanabile della tesi della sopravvivenza; e gli sforzi degli spiritisti sono appunto diretti a supplire a questa mancanza.

Sotto l'influenza del positivismo si crede da molti che in ogni questione le prove empiriche siano non solamente le principali, ma addirittura le uniche. E anche quando non si esigono delle prove empiriche in forza di presupposti filosofici, le si chiedono per un bisogno spontaneo della nostra sensibilità.

Se esiste realmente questa vita futura, perchè non ci è concesso di comunicare in qualche modo con coloro che già la vivono? Vorremmo almeno una volta rivedere i cari perduti, riudirne la voce; vorremmo da essi almeno una parola o un segno qualunque che ci facesse sicuri della loro sopravvivenza, sicuri che i vincoli dell'affetto non sono completamente spezzati... Ed invece, malgrado il desiderio intenso di chi rimane, malgrado le promesse fatte non di rado da chi parte, non è possibile ottenere questa certezza sperimentale. Tra il di qua e il preteso di là avvi un abisso che nessuno è riuscito mai a traversare. Nessuno dei morti, che più venerammo ed amammo, è mai ritornato ad aiutarci col conforto delle sue carezze, con la luce de' suoi consigli.

Certamente, se Dio l'avesse voluto, avrebbe potuto concederci, oltre le prove razionali, anche quelle empiriche e contentare, oltre i bisogni della mente, quelli della nostra povera sensibilità. Ma non tocca a noi

segnare all'infinita sapienza divina le vie per le quali deve guidarci alla verità. La luce che fuga le tenebre della morte è troppo grande, perchè abbiamo il diritto di lamentarci, per non vederla accresciuta. Le giuste esigenze della nostra ragione su questo punto sono troppo soddisfatte, perchè ci sia lecito pretendere di veder contentate anche le esigenze della sensibilità.

Bisogna guardarci dal credere che la prova empirica sia la sola, la quale meriti di esser presa in considerazione, la sola, la quale possa darci la certezza. Ogni ordine di verità ha il suo peculiare ordine di prove. Non si prova allo stesso modo l'esistenza della legge di gravitazione, e quella della legge morale; la presenza dell'ossigeno nell'acqua, e quella dello spirito nel corpo; la conservazione dell'energia fisica, e la sopravvivenza dell'anima.

La pretesa di avere in ogni caso la prova sperimentale costituisce una delle più assurde esigenze, una delle più gravi aberrazioni del pensiero. La sola esperienza sensibile non può darci che il sensibile, e mai il soprasensibile. Quando si ammettesse unicamente quello che si può sperimentare, dovremmo rinunziare a tutto il mondo soprasensibile della religione, della morale, della filosofia. Dovremmo rinunziare perfino a tutte le scienze fisiche, perocchè non si dà vera scienza fisica, dove non si dànno leggi e concezioni universali; e queste non potranno mai essere il frutto esclusivo dell'esperienza (1). « Un fisico — scrive O. Lodge — non si appoggia mai esclusivamente alle dirette impressioni dei

---

(1) Cf. Parte I, Dio. *Il Positivismo.*

sensi; deve occuparsi pure di una moltitudine di concetti e di oggetti per i quali non ha alcun organo fisico corrispondente; la teoria dinamica del calore, per esempio, e dei gas, le teorie dell'elettricità, del magnetismo, dell'affinità chimica, della coesione, la concezione dello stesso etere lo conducono in regioni dove la vista, l'udito e il tatto, quali testimoni diretti, sono impotenti, e dove non sono più vere guide. In tali regioni ogni cosa ha da essere interpretata in termini del soprasensibile. Eppure queste regioni del sapere sono per lui chiare ed evidenti come quelle incontrate nelle quotidiane occupazioni; in realtà moltissimi degli stessi fenomeni ordinari esigono di venire interpretati in termini d'idee più sottili — l'apparente solidità della stessa materia ha bisogno di essere spiegata— e le entità immateriali che stanno al fondo della concezione di un fisico diventano gradualmente reali e sostanziali quanto ogni altra cosa ch'egli conosce. Come era solito dire Lord Kelvin, ne sappiamo più dell'elettricità che della sua teoria (1) ».

La realtà è immensamente più grande della sfera della conoscenza sensibile, e il volerla chiudere ad ogni costo dentro di essa, è lo stesso che rimpiccolire grettamente gli orizzonti dell'anima.

Anche per rispetto al mondo fisico la nostra conoscenza sperimentale è puramente relativa, e tutta la storia del progresso scientifico sta a smentire la pretesa equivalenza tra il reale e lo sperimentale. Non tutto ciò che sfugge ai nostri sensi deve ritenersi inesistente.

---

(1) Raymond *or Life and Death*, p. 375. Il grande scienziato fa queste osservazioni proprio a proposito di quelli che negano la vita futura, perchè non cade sotto l'esperienza sensibile.

L'elettricità non è nata quando Galvani e Volta hanno fatto le loro esperienze; i raggi X non sono una creazione di Röntgen, nè il radio dei coniugi Currie. Chi sa quante energie mirabili sfuggono ancora ai nostri sensi, e che un giorno potranno essere scoperte ed utilizzate per il bene dell'umanità!

Non che unica, la conoscenza empirica non è neppure la più diretta, sicura e vasta. Mentre della nostra vita interiore prendiamo notizia direttamente, del mondo esteriore, su cui operano i sensi, prendiamo notizia solo indirettamente, in quanto si riflette dentro lo specchio della coscienza. Guardare, non è lo stesso che vedere; nè ascoltare, lo stesso che sentire. Non possiamo affermare la presenza di un oggetto colorato o sonoro finchè non l'abbiamo sentito presente interiormente.

E di quanti errori non sarebbero causa i nostri sensi, se non fossero guidati, corretti dalla ragione, che controlla la testimonianza di un senso per mezzo della testimonianza degli altri! I sensi ci dicono che la terra è piana e immobile; la ragione invece ne assicura che essa è rotonda e mobile. I sensi ci dicono che il sole gira intorno alla terra; la intelligenza invece ne accerta che è la terra la quale gira intorno al sole. Se gli uomini si fossero arrestati alle apparenze de' sensi, la scienza sarebbe sempre ai suoi primi passi, e non avremmo che una conoscenza imperfettissima dell'universo.

Il medesimo oggetto posto dinnanzi a sensi della stessa forza ha un diverso significato. Il medesimo cielo stellato si riflette nell'occhio del poeta, del filosofo o dell'idiota. Ma mentre quest'ultimo resta indifferente, gli altri si entusiasmano e vedono in esso l'espressione più viva della bellezza e dell'armonia. Non sono dun-

que gli occhi corporei che afferrano il vero significato delle cose e la loro realtà più profonda, bensì il principio invisibile che sta dietro di essi e che si chiama intelligenza, mente, ragione. Se gli uomini non si fossero affidati nelle loro ricerche a questo principio invisibile, avrebbero potuto acquistare alcune conoscenze particolari, ma non avrebbero mai acquistato la scienza; avrebbero afferrate alcune parole staccate del linguaggio della natura, mai una frase intera, un periodo completo.

No, non sono le prove empiriche, basate sull'esperienza de' sensi, quelle che devono rendere incrollabile la nostra fede nel di là. Esse non sono per nulla indispensabili a farci credere fermamente alla sopravvivenza de' nostri cari morti (1).

Coloro che sanno vedere anche quello che gli occhi corporei non vedono, ed udire anche quello che gli orecchi corporei non odono; coloro che sono tormentati dalle sante ambizioni delle bellezza ideale della verità piena, della giustizia senza macchia, del bene perfetto; coloro che conoscono l'amore puro che innalza senza dare le vertigini, brucia senza consumare, tiene desti e attivi senza stancare; coloro che conoscono le emozioni, le quali invece della febbre dànno l'estasi della serenità; coloro i quali conoscono l'idea che corre libera e infrenabile al di là dello spazio e del tempo, l'idea che scuote la terra e rivoluziona i popoli, l'idea che resta faro luminoso e incrollabile mentre si sgretolano

(1) A tutti coloro che negano la vita futura perchè questa non è provata empiricamente, possiamo sempre opporre che non è provata empiricamente neppure la sua inesistenza. Se vogliono essere coerenti hanno il diritto di dubitare, non di negare.

montagne ed imperi, spariscono continenti e popoli..... si spengono stelle e soli.... coloro, in altre parole, che sentono al vivo la presenza dello spirito e la sua trascendenza sul corpo, non hanno bisogno di prove empiriche.

« Miei carissimi figli — diceva Ciro moribondo — non vogliate credere che quando mi sarò allontanato da voi, non esista più. Allorchè stava con voi non vedevate la mia anima, ma capivate che essa esisteva in questo corpo per mezzo delle cose che io operava. Vogliate dunque credere che essa continua ad esistere anche se in nessun modo la vedrete (1) ».

Eppoi non ci facciamo illusioni: le prove empiriche, superflue per coloro che sono docili all'evidenza delle prove razionali, sarebbero sempre insufficienti per gli ostinati. Questi, anche dinanzi alle prove sensibili, troverebbero sempre pretesti per giustificare il loro scetticismo. Se sono sordi alle voci interne della coscienza la quale col linguaggio eloquente de' nostri bisogni superiori, ci parla di una vita futura ,destinata a soddisfarli, sarebbero sordi anche alle voci esterne de' morti. Se chiudono gli occhi alla realtà dello spirito, che ci si presenta come il naturale trionfatore della morte, li chiuderebbero anche alla realtà sensibile di un fantasma. Se trattano d'illusorio tutto quanto nel mondo interno ci guida al regno della vera vita, tratterebbero d'illusorio anche quanto farebbero i morti per convincerli dello loro sopravvivenza. « Se non odono Mosè e i profeti, nemmeno se risuscitasse uno da morte crederanno (2) ».

---

(1) Senofonte, *Ciropedia* VIII, 7.
(2) Luca XVI, 31.

2. Tutto muore!

Il fatto che più ci colpisce nell'universo è quello del trionfo della morte. Nulla sfugge al suo dominio. Periscono le piante come gli animali; periscono le montagne come le isole e i continenti; periscono gli astri come gl'interi sistemi solari. E nello stesso mondo umano cadono sotto i suoi colpi famiglie e città, città ed imperi. Milioni e milioni di corpi vengono ogni anno inghiottiti dalla terra convertita in un immenso cimitero. Ad ogni sorgere succede un dileguarsi; ad ogni farsi un disfarsi; ad ogni alba un tramonto; ad ogni principio un termine.

Com'è credibile che l'anima sola faccia eccezione a questa terribile legge, e ch'essa sola sfugga agli artigli della morte? Ritenerla immortale, non è forse elevarla ad una dignità troppo alta; supporla simile a Dio?

Per avere il diritto di dire: tutte le cose del mondo sensibile periscono; dunque anche l'anima umana deve perire, bisognerebbe provare che essa non differisce in nulla dalle altre cose. Per avere la stessa sorte, dovrebbe avere la stessa natura. Ora noi abbiamo provato che l'anima ha una natura diversa da tutte le altre cose costituenti l'universo sensibile, e, appunto perchè ha una natura diversa, non è soggetta come esse alla morte. Nessuno dei modi per i quali gli esseri sensibili periscono, può convenire all'anima nostra.

Che cos'è il perire per le sostanze composte e divisibili? Dividersi e scomporsi nelle parti di cui risultano. Che cos'è il perire per i principî vitali delle piante o

degli animali, che non sono suscettibili di divisione? Separarsi dall'organismo di cui sono schiavi; perdere il sostegno del corpo indispensobile alla loro esistenza. Ora l'anima umana, quale sostanza semplice, non può perire, come tutte le cose composte, per divisione e decomposizione. Non si scompone ciò che manca di parti componenti; non si divide l'indivisibile. Quale sostanza spirituale, non può perire, come i principî vitali ad essa inferiori, per la separazione dal corpo. Il corpo umano non può trascinare nella sua rovina il principio razionale che lo trascende. Esso riceve da questo l'essere, ma non glielo dà. E' suo istrumento, ma non suo sostegno indispensabile.

L'anima umana dunque, in forza della sua stessa intima natura, non potrebbe perire che in un modo ignoto a tutti gli altri esseri cosmici, per annientamento. Dico ignoto a tutti gli altri esseri, perchè tutti quelli che periscono rimangono in qualche cosa di equivalente. In natura si conoscono trasformazioni; non si conoscono annientamenti. Ogni essere composto che si dissolve, rimane negli elementi che lo compongono. Ogni principio vitale che perisce, separandosi dalla materia a cui si appoggiava, permane nella potenzialità e virtualità di quest'ultima, la quale, appena le condizioni propizie glielo permetteranno, tornerà a rivestirsi della forma vivente di cui si era spogliata (1).

Ma questo annientamento, di cui solo l'onnipotenza di Dio potrebbe esser capace — nessuna causa creata è in grado di creare od annientare — rappresenterebbe un'eccezione alle leggi di natura, che in nessun modo

---

(1) *Sum. Theol.* I, q. 104, a. 4, ad 3um.

possiamo spiegare e giustificare. Vi si oppongono, come abbiamo spiegato, tutti gli attributi divini.

Non si capisce come Dio, che è somma sapienza, potrebbe darci un'anima indipendente dal corpo, e poi farla perire appena si separa da quest'ultimo. Non si capisce come Dio, che è somma bontà e misericordia, potrebbe, annientando l'anima, lasciare insoddisfatti tutti i nobili desiderî ch'egli ha impressi in essa, e che, se ne costituiscono la gloria, ne costituiscono ancora il tormento. Non si capisce come Dío, che è somma santità e giustizia, potrebbe coll'annientamento tradire la causa della legge morale e permettere che, contro tutte le promesse fatteci per mezzo della coscienza, la virtù restasse senza un'adeguata ricompensa e il vizio senza un'adeguata punizione.

Si procuri dunque di farsi un'idea esatta della grandezza dell'anima, della nobiltà della sua natura, della altezza de' suoi bisogni; e non ci meraviglieremo più che essa sola, tra le fiaccole della vita, regga, senza spengersi, alla bufera della morte.

La perpetuità dell'anima consegue necessariamente alla sua spiritualità; è quindi una proprietà naturale e non un semplice privilegio. Ma che l'anima sia spirituale è sempre un dono di Dio, il quale l'ha collocata sì in alto nella scala degli esseri, e ne ha fatto un'immagine di se stesso. Questo basta a distinguere l'immortalità dell'anima da quella divina. La prima è partecipata, derivata; l'altra impartecipata ed essenziale (1).

L'ammirazione che c'ispirano gli alti destini, ai quali è chiamata la nostra anima, non devono perciò

(1) *L. c.* ad 2um.

andare mai disgiunti da un sentimento di profonda gratitudine verso la immensa generosità e bontà di Dio.

3. La dipendenza dell'anima dal corpo.

> Con Epicuro tutti i suoi seguaci,
> Che l'anima col corpo morta fanno (1),

insistono soprattutto nella strettissima dipendenza che l'anima ha dal corpo. Basta scorrere, per convincersene, il poema di Lucrezio Caro fedele interprete del pensiero epicureo (2).

Secondo il poeta latino l'anima deve necessariamente perire col corpo, perchè con esso nasce, cresce ed invecchia:

> *Ergo dissolvi quoque convenit omnem animai*
> *naturam, ceu fumus, in altas aëris auras;*
> *quandoquidem gigni pariter pariterque videmus*
> *crescere et, ut docui, simul aevo fessa fatisci* (3);

perchè risente di ogni suo dolore, di ogni sua malattia:

> *Huc accedit uti videamus, corpus ut ipsum*
> *suscipere inmanis morbos durumque dolorem,*
> *sic animum curas acris luctumque metumque;*
> *quare participem leti quoque convenit esse* (4);

perchè risana col corpo, e com'esso prova i benefici effetti della medicina:

---

(1) Dante, *Inferno*, X, 14.
(2) *De rerum natura*, Lib. III.
(3) III, 455.
(4) III, 459.

Et quoniam mente sanari, corpus ut aegrum
cernimus et flecti medicina posse videmus,
id quoque praesagit mortalem vivere mentem (1).

A questa obiezione abbiamo già risposto esaurientemente nei varî luoghi, nei quali ci siamo indugiati a mettere in risalto l'indipendenza dell'anima dal corpo e a spiegare i fatti a cui accenna il poeta epicureo.

Gli avversari dello spiritualismo e della sopravvivenza insistono sui fatti che sembrano implicare la dipendenza dell'anima dal corpo, e tacciono tutti quelli che con tale dipendenza sono assolutamente inconciliabili. Eppure mentre i primi sono del tutto secondari e concomitanti, gli ultimi invece sono primari e fondamentali.

Per sapere se l'anima è schiava o no del corpo bisogna tener conto delle sue operazioni proprie e specifiche, che sono l'intendere e il volere; e i caratteri di queste non lasciano nessun dubbio sulla trascendenza dell'anima, che ne è il principio e la sorgente.

Se l'anima fosse schiava del corpo dovrebbe avere un perfetto parallelismo con esso; ed invece la vita dello spirito nella sua esuberanza trabocca dal corpo, che ne esprime appena una minima parte.

Se l'anima fosse schiava del corpo, ubbidirebbe rigorosamente alle sue leggi, e non potrebbe mai toccare colle sue cime l'incorporeo; non potrebbe mai smaterializzare le cose del mondo sensibile, e vedere nel contingente e nel singolare il necessario e l'universale; non potrebbe mai ripiegarsi totalmente su se medesima, e studiare, analizzare, controllare tutta la sua vita interiore. Se fosse schiava di poche cellule nervose che

(1) III, 510.

si rinnovano continuamente in pochi anni, e forse in pochi mesi, non potrebbe conservare la coscienza della propria unità ed identità anche a traverso una lunghissima vita. Se fosse schiava di pochi centimetri cubi di materia cerebrale non potrebbe colla intelligenza e la volontà soggiogare tutte le forze della natura materiale, imprigionare tutti gli elementi più ribelli e fare degli strumenti di morte altrettanti strumenti di vita. Se fosse sommersa nell'organismo e incapace di emergere da esso, non potrebbe trascendere il tempo e lo spazio, raccogliere in se stessa tutte le luci, tutte le voci, tutte le vibrazioni dell'universo, e pensare, amare l'eterno, l'assoluto, l'infinito.

Dinanzi a questi fatti che nessun sistema antispiritualistico sarà mai capace di spiegare, perdono ogni importanza quelli su cui piace insistere agli avversari. Non è l'anima che cresce o scema, s'indebolisce o si rafforza, si ammala o guarisce, bensì l'organismo, e con l'organismo le facoltà nutritivo-sensitive, che hanno in esso il loro strumento, il loro soggetto. E poichè l'anima intellettiva, finchè è unita al corpo, non può esplicare la sua attività specifica, senza l'aiuto dei sensi, è naturale che le condizioni buone o cattive del corpo le quali influiscono direttamente sulle operazioni sensitive, influiscano pure indirettamente su quelle razionali.

Come abbiamo già spiegato più ampiamente sopra, tutte le cosidette malattie mentali non sono in realtà che malattie della immaginazione e delle altre potenze sensitive.

Il dolore e la malattia che Lucrezio riteneva capaci di colpire la nostra anima

Quare animum quoque dissolvi fateare necessest
quandoquidem penetrant in eum contagia morbi.
Nam dolor ac morbus leti fabricator uterquest (1)

non hanno potere che sul nostro corpo. E come nulla possono su di essa questi *due fabbricatori di morte,* nulla vi potrà la morte stessa. La sua vita si arresterà nelle funzioni più basse, per continuare, e con maggior vigore e slancio, in quelle più alte. Si chiuderanno gli occhi corporei; ma resteranno aperti — fissi in una luce più intensa e più viva — quelli della mente. Cesserà di battere il nostro cuore di carne; ma continuerà in una forma più elevata e più pura, la gioia dell'amore.

4. Come farci un'idea della vita futura.

Anche ammessa la possibilità che l'anima non segua nella morte la sorte del corpo e gli sopravviva, non cessano le difficoltà.

Come rappresentarci una vita dell'anima separata dal corpo e dal mondo sensibile, quando tutte le funzioni dell'anima sono quaggiù dipendenti dal corpo e si esercitano sul mondo sensibile? Come concepire una vita del pensiero e dell'amore, che non si alimenti, secondo che avviene sulla terra, alla sorgente de' sensi? E' possibile ammettere una simile vita dell'anima, e considerarla quale compimento e perfezione della presente?

Nessuno può negare che la ragione umana, abbandonata a se stessa, si trovi nella impossibilità di alzare

(1) III, 470.

tutto il velo che nasconde la vita futura delle anime (1). « Non abbiamo modo di determinare, nè il come, nè il dove, nè alcuna modalità della persistenza delle anime dopo che hanno compiuto il loro ufficio sulla terra; possiamo forse presumere di conoscere per filo e per segno l'ordinamento dell'Universo? Possiamo presumere di conoscere, o anche di congetturare, il senso di questo vasto dramma che è la vita del mondo? Se qualche cosa possiamo dire di sicuro è che ogni filosofia, che si limiti alla considerazione del mondo quale appare alla visione dell'uomo su questa terra, finisce per essere angusta e fondamentalmente falsa. Nè l'uomo, in quanto lo conosciamo sul nostro pianeta, nè la vita, quale ci si presenta su di esso, può rappresentare il fine della creazione: ogni veduta teleologica geocentrica e antropocentrica dà nell'assurdo e nel grottesco, appunto perchè vuol leggere nella mente di Dio, fermandosi all'osservazione di ciò che ci presenta un atomo o un granello di polvere sospeso nello spazio infinito. E' naturale che l'interpretazione riesca presso a poco falsa come sarebbe quella del senso di un libro di migliaia di pagine nel caso che fosse desunto da una sola frase ».

Così F. De Sarlo (2). Ma non dobbiamo esagerare. Altra cosa è non poterci rappresentare la vita futura sensibilmente, altra non poterla neppur concepire intellettualmente. Altra cosa è non potercene fare un'idea perfetta, altra non potercene fare nessuna idea.

---

(1) La fede, che attinge ad una luce superiore, è chiamata a diradare le tenebre nelle quali si muove la nostra, ragione.

(2) *Psicologia e filosofia*. Vol. II, p. 78.

Non sono certo le impressioni sensibili, nè le finzioni della fantasia che ci aiuteranno a fugare le ombre che ci nascondono il di là. Le descrizioni fantastiche che della vita avvenire fanno anche molti libercoli di pietà e non pochi ingenui oratori, sono più degne della patria dei corpi, che della patria degli spiriti; più atte ad appagare le esigenze della sensibilità, che quelle della razionalità.

Per avere della vita futura una pallida idea, che risponda il più possibile alla realtà, bisogna riandare colla memoria ai giorni più chiari e soleggiati della nostra esistenza; bisogna rivivere quei rari momenti d'intensa vita interiore, nei quali, chiuse tutte le porte e le finestre che dànno sul mondo esterno, sentimmo l'anima nostra, investita da una fiamma pura di affetto e da una luce limpida di pensiero, vibrare tutta di commozione, di dolcezza, di entusiasmo, e salire, portata da una forza irresistibile, fino a regioni mai esplorate, mai conosciute, mai sognate sulla terra. Il grande artista che sa i divini momenti dell'ispirazione, il pensatore a cui non sono negate le luminose visioni della intelligenza, il santo che prova le effusioni dell'amore puro, conoscono già, sia pure fugacemente, le anticipazioni della vita futura, e non trovano difficoltà a farsene una qualche idea.

Per quanto separata dalla sorgente connaturale del suo alimento, la nostra attività superiore, come si è già spiegato (1), non verrà per nulla arrestata nel di là. L'anima porterà seco tutti i tesori spirituali raccolti quaggiù. Ella vedrà, in una trasparenza ignota sulla terra, tutta se stessa. Il contatto poi con le altre anime,

(1) *Cap.* VI, n. 10.

così difficile a traverso il muro del corpo, diventerà allora facilissimo, e noi leggeremo in ognuna di esse, come sopra un libro aperto nella pienezza della luce meridiana.

La cooperazione del corpo necessaria quaggiù all'intelligenza e alla volontà, non lo sarà più quando l'anima si troverà nella vera sua patria, nel vero suo elemento. Chiediamo forse come il pesce potrà trovare dell'acqua nel mare, dove non sono... fontane che gliela provvedano? Chiediamo forse come l'uccello si procuri l'aria su nell'alto, dove non sono... finestre per cui essa possa passare? E perchè allora dovremmo chiedere come l'anima, senza il canale del corpo e le finestre de' sensi, riuscirà a procurarsi il suo alimento spirituale in quel mondo divino, che è tutto

Luce intellettual piena d'amore?

Possiamo dunque, quando ci si ponga nelle debite condizioni, conoscere, sebbene imperfettamente, quale sarà lo stato dell'anima separata dal corpo. Anche se però non ci fosse possibile conoscerlo, non si avrebbe il diritto di metter in dubbio la vita futura. Non accade forse il medesimo per tante altre cose? Non accade forse il medesimo, perfino per i fenomeni del mondo fisico? Ne conosciamo la realtà, ma non siamo per nulla in condizione di spiegarli nella loro natura intima e di assegnarne il vero perchè. Ogni fenomeno, anche il più semplice, ne coinvolge cento altri sempre più complessi, che proiettano su di esso l'ombra del loro mistero. Crediamo di aver trovato il perchè di tali fenomeni allorchè li ricolleghiamo ad un altro fenomeno che chiamiamo causa. Questo però, più che dare una

soluzione, significa semplicemente spostarla. Noi diamo così la ragione prossima del fatto, ma non diamo di certo quella ultima. Quando ad esempio udiamo il rumore di un fulmine, o ne constatiamo i terribili effetti, non diciamo più col paganesimo: è Giove. Diciamo con la scienza: è una scarica elettrica; e crediamo di aver così svergognato la superstizione e squarciato.... il velo del mistero. In realtà questo resta intatto. Che cos'è infatti una scarica elettrica? Qual'è la natura intima dell'elettricità?.... Non lo sappiamo.

Ma questa nostra ignoranza intorno alla natura intima del fulmine e dell'elettricità ci autorizza forse a metterne in dubbio la esistenza? No certamente, poichè possiamo provarla a tutto rigore, per mezzo della testimonianza de' nostri sensi.

E se non ci è lecito negare i fatti fisici del mondo sensibile, sebbene siamo incapaci di spiegarli adeguatamente e di conoscere il modo preciso con cui si svolgono, perchè ci dovrebbe essere lecito negare il fatto della sopravvivenza sol perchè questa non è conosciuta da noi in tutte le sue modalità, in tutti i suoi dettagli? Se la ignoranza non può esser ragione sufficiente a giustificare le nostre negazioni, allorchè si tratta del mondo fisico, che cade sotto i nostri sensi, *a fortiori* non può esserlo allorchè si tratta del mondo trascendente, a cui sono destinate le anime separate, e che è accessibile soltanto ai voli della intelligenza.

5. Il timore della morte.

Un'ultima obiezione, che ci si oppone molto spesso, è la seguente.

Se l'anima può vivere separata dal corpo, perchè lo staccarsene le costa tanto? Se la morte fisiologica è una liberazione, perchè la temiamo tanto? Se solo nella vita futura troveremo la soddisfazione piena di tutti i nostri desiderî, di tutti i nostri bisogni, perchè siamo tanto attaccati alla presente? Non dovremmo forse — supposta l'esistenza di una vita migliore — aspirare con gioia al riposo, come lavoratori stanchi, aspirare al porto, come navigatori spossati dalle tempeste?

Indubbiamente gli uomini sono attaccati alla vita terrena; ma è anche vero che molti di essi — e sono le anime più nobili ed alate — vi si trovano a disagio, e sospirano una vita avvenire, dove i più alti desiderî e le più generose aspirazioni abbiano la loro piena soddisfazione.

Il *cupio dissolvi,* pronunziato con tanta passione da Paolo di Tarso, è il grido che erompe spontaneo da tutti i grandi cuori tormentati dalla nostalgia dell'infinito. E anche prima della rifioritura della speranza nel di là prodotta dal cristianesimo, Cicerone faceva dire al vecchio Catone: « Quanto più mi avvicino alla morte, tanto più mi allieto, come se, scorgendo la terra. dopo una lunga navigazione, stessi per entrare finalmente in porto » (1).

Indubbiamente l'uomo teme la morte; ma è anche

(1) *Cato major, De Senectute.* C. XIX.

vero che, unico tra gli animali, spesso l'aspetta serenamente, spesso serenamente le va incontro.

Sono due fatti ugualmente certi; due fatti che devono ugualmente avere una ragione nella nostra natura e nelle condizioni della nostra attuale esistenza.

Se tutta la vita umana fosse chiusa tra i due termini così vicini del nascimento e della morte, resterebbero inesplicabili l'ampiezza de' nostri bisogni, l'infinità de' nostri desiderî, la nostalgia tormentosa di tante anime elette per un di là beato ed eterno. Se l'uomo non sentisse istintivamente che la vita terrena è un semplice istante di tutta la nostra storia, non le direbbe addio con quella generosità e con quell'entusiasmo che accompagna nelle lotte della patria, della religione, della scienza o della carità, il sacrifizio di tanti nobili eroi.

D'altra parte se l'anima e il corpo, secondo s'insegna nella teoria scolastica, costituiscono un tutto essenziale, come si potrebbe pretendere che questo tutto si spezzasse senza difficoltà, senza pena? Com'è possibile che l'anima non veda con un certo rammarico il momento di dire addio al compagno delle sue lotte e delle sue vittorie, delle sue gioie e de' suoi dolori? Com'è possibile che non soffra al pensiero di doversi separare dal cooperatore della sua evoluzione intellettuale e morale? Le separazioni sono sempre tanto più dolorose quanto più intima e più lunga è stata l'unione. E perciò vediamo che i giovani muoiono per ordinario con maggiore rassegnazione de' vecchi. « Nella loro anima non turbata da dubbi e per più breve esperienza della vita meno ad essa tenacemente aderente, parla più spontanea, e più ascoltata la voce pro-

fonda delle cose e le ispira una fiducia più sicura e più viva in una vita più bella, serena e luminosa » (1).

Eppoi non è soltanto dal nostro corpo che dobbiamo separarci al momento della morte. Dobbiamo dire addio a tutte le cose e a tutte le persone, che più amammo. Chi lascia una sposa o uno sposo, una madre o un padre, una figlia o un figlio, non lascia forse anche una parte della sua stessa anima? *Dimidium animae meae!*

Non bisogna neppure dimenticare che il di là costituisce per tutti un'incognita formidabile, la quale non può essere affrontata con piena tranquillità da nessuno.

Gl'increduli, per quanto si protestino convinti della inesistenza del di là, non sono in grado di dissipare ogni incertezza, e non possono non provare il terribile dubbio che... potrebbero anche ingannarsi.

Coloro poi che sono stati avvelenati solo parzialmente dallo scetticismo, non possono dire lietamente addio ai beni sicuri dell'esistenza terrena per quelli incerti di una vita futura, di cui non sono ancora pienamente convinti. I credenti finalmente, quantunque abbiano la certezza della vita futura, non hanno per nulla la certezza della sorte che in essa li attende. La pienez-

---

(1) Chiappelli, *Guerra, amore, immortalità*, p. 55. Cicerone nel suo trattato della Vecchiaia (Cap. XIX) vorrebbe far credere l'opposto, perchè — dice — la morte dei vecchi è più conforme a natura di quella dei giovani. « I pomi ancora verdi si strappano con difficoltà al ramo, mentre, se maturi, cadono facilmente da sè stessi ». Poco prima però avea detto che la morte è più frequente tra i giovani che tra i vecchi. Distrazioni dei panegiristi!

za della felicità, a cui anelano, rappresenta un premio che viene concesso soltanto a coloro i quali lo avranno meritato con le loro buone opere. E quale uomo è in grado di dire: io muoio tranquillo, perchè ho fatto sempre il mio dovere e ho sicuramente diritto alla felicità? Evidentemente nessuno.

Benchè muovano da ragioni diverse, scettici e credenti paventano dunque la morte. L'incertezza di ciò che la seguirà congiunta alla forza dell'abitudine, la quale ci attacca tenacemente al mondo sensibile, dà al punto estremo della vita un aspetto più triste che lieto, più oscuro che luminoso. Ma questo non prova ch'essa sia la fine definitiva e che non debba venir considerata. conforme agli argomenti fin qui addotti, quale nascita ad una nuova vita. Non sono forse dolorose tutte le nascite? Quale cosa grande — dalla scienza all'amore dalla bellezza all'eroismo — può partorirsi senza dolore? Non siamo forse, piangendo, passati dalle oscurità del seno materno alla luce del mondo esteriore? E perchè non potremmo passare, piangendo, dalla prigione fredda ed angusta della materia alle calde luminosità e agli orizzonti sconfinati del mondo degli spiriti?

« Questo nostro soggiorno mortale — scrive Seneca a Lucilio (1) — è come il preludio di una vita più lunga e più perfetta. Alla stessa guisa che il seno materno ci tiene rinchiusi nove mesi a fine di prepararci al luogo destinatoci sulla terra, così dall'infanzia alla vecchiaia dimoriamo nel seno della natura per essere generati ad un'altra vita e ad uno stato più vantaggioso che ci aspetta. Ora non siamo in grado di sopportare il cielo e i suoi splendori, se non ad una grande distan-

(1) *Epist.* 102.

za... Guarda dunque senza paura all'ora fatale che è l'ultima del corpo, ma non dell'anima. Considera tutti i beni che ne circondano come i mobili di un albergo, dove si è di passaggio... Il giorno che dici ultimo della tua vita, è quello della tua nascita all'eternità. Abbandona il peso che ti tiene legato alla terra. Che tardi? Tu esiti, tu indietreggi...; ma è pure a prezzo di grandi sforzi che sei venuto alla luce. Tu sospiri, tu piangi...; ma hai pianto anche al tuo ingresso in questo mondo. Se hai cessato di piangere e lamentarti allorchè, ormai cresciuto, sei stato in grado di conoscere le bellezze della terra, cesserai pure di piangere e lamentarti, allorchè, abbandonato definitivamente questo basso mondo, conoscerai le bellezze luminose del cielo.... ».

CAPITOLO XII.

La sopravvivenza personale, cosciente e perpetua

Peace, peace! he is not dead, he does not sleep
He has awakened from the dream of life.
SHELLEY, *Adonais*, 39.

BIBLIOGRAFIA

ALBERTO MAGNO, *De Unitate intellectus contra Averroistas.*
S. TOMMASO, *C. Gent.* II, 73; II, 80; *De Anima*, 14.
A. TROMBETTA, *Tractatus de animorum plurificatione.* — Venetiis, 1498.
J. GEYSER, *Lehrbuch der allgm. Psychologie.* — Münster, 1912.
F. KLIMKE, *Il Monismo*, tr. it. — Firenze, 1914.
Fr. DE SARLO, *Psicologia e Filosofia.* — Firenze, 1918.
A. CHIAPPELLI, *Guerra, amore ed immortalità.* — Milano, 1916.
— *Dalla critica al nuovo idealismo.* — Torino, 1910.
B. CROCE *La filosofia dello spirito.* — Bari, 1915.
G. GENTILE, *Teoria generale dello Spirito.* — Pisa 1918.

1. Le condizioni della vita futura.

La vita terrena non è tutta la nostra vita. La morte fisiologica non è l'ultimo atto della nostra esistenza, ma — come si esprime A. Chiappelli — l'arco trionfale per cui entriamo in una forma di vita più alta. La tomba racchiude quello che in noi è terreno e corruttibile: il corpo. L'anima, lo spirito, sfuggendo agli artigli della morte, continua a vivere in una sfera più elevata e più vasta. Ecco quello che abbiamo provato fin qui.

Ma quali sono le condizioni di questa nuova vita? Quali sono i caratteri della sopravvivenza dell'anima? Come si svolge la sua esistenza nel mondo sopràsensibile?

I dati puramente razionali, di cui disponiamo per formarci una qualche idea della vita futura, non sono molti. Ma il bisogno di conoscere è tanto più vivo, quanto più gravi sono gli ostacoli che vi si oppongono; e non possiamo rinunziare al tentativo di alzare un poco il velo, che copre il mondo dell'invisibile.

I problemi che si presentano alla mente incuriosita, appena procuriamo di affacciarci su questo mondo misterioso, sono molti e gravi.

Possiamo avanti tutto chiederci: la sopravvivenza dell'anima è personale e cosciente, o impersonale e incosciente?

E dato che la sopravvivenza sia cosciente e personale, è limitata, temporanea, o fuori di ogni limite di tempo, perpetua, eterna?

E supposto che debba ritenersi perpetua ed eterna, quindi vera immortalità, ha per tutti le stesse condizioni, o queste sono diverse per i diversi individui?

E ammesso che le condizioni della sopravvivenza cambino a seconda del vario grado di perfezionamento morale raggiunto sulla terra, la infelicità, appannaggio dei cattivi, sarà perpetua come la felicità, che spetta ai buoni? La sentenza decisiva verrà pronunziata subito dopo la morte del corpo, o non piuttosto dopo altri esperimenti morali fatti sulla terra o su piani ad essa superiori? E questa sentenza decisiva, invece di condannare i peccatori ostinati all'infelicità perpetua, non potrebbe condannarli all'annientamento?

Ecco le formidabili domande a cui è necessario rispondere. Le risposte non sono destinate unicamente a soddisfare una curiosità più o meno legittima, ma ancora ad influire profondamente sull'indirizzo di tutta la nostra vita.

I nessi strettissimi tra la condotta umana e la sopravvivenza già messi in risalto (1), più che la sopravvivenza stessa, riguardano le sue modalità e condizioni.

2. Sopravvivenza personale o impersonale?

A nessuno sfuggirà l'importanza massima del primo quesito.

La risposta dipende dal concetto dell'io e della personalità, di cui ci siamo già occupati (2). Come si è visto, parlando della natura dell'anima, secondo noi in ogni singolo individuo umano vi è un distinto principio spirituale, che è insieme soggetto e sorgente della nostra vita interiore, e che, con maggiore o minore proprietà di linguaggio, suol chiamarsi io, spirito, anima. Tutte le singole anime sono tra loro affratellate dalla

(1) Cap. IV.
(2) Vol. I, cap. XII.

somiglianza di natura, di origine e di destini; ma restano sempre distinte e indipendenti. Tutte pure hanno qualcosa di divino, perchè create da Dio a sua immagine e somiglianza, a Dio ritornano sotto la vigile e sapiente guida della sua provvidenza. Rimangono però sempre fuori della essenza divina, separatene dalla distanza che passa tra il finito e l'infinito, tra il relativo e l'assoluto, tra il contingente e il necessario, tra la creatura e il creatore.

Diametralmente opposta è la dottrina panteistica. Secondo il panteismo unica realtà è l'assoluto, l'infinito, Dio; e tutte le altre cose non ne sono che modi, aspetti, momenti. In noi dobbiamo quindi distinguere — come si esprimono i neo-idealisti — l'io empirico o fenomenale, che si moltiplica con gl'individui, e l'immoltiplicabile io trascendentale, che è il soggetto comune di tutti gl'io empirici, la sorgente comune di tutta la loro attività spirituale.

La distinzione tra i vari io empirici è dunque più apparente che reale, giacchè in fondo non sono altro che aspetti dell'Io trascendentale, momenti dell'evoluzione dello Spirito assoluto, che pensa, ama in ciascuno di essi.

Questo diverso modo di concepire l'io o l'anima importa necessariamente un diverso modo di concepire la sopravvivenza.

Per noi sono le singole anime che sopravvivono alla morte del corpo. L'esistenza non compete ad esse necessariamente, non sgorga, come in Dio, dal fondo stesso della loro natura, e perchè possano acquistarla, occorre che Dio le chiami ad essa per un atto creatore della sua onnipotenza. Ma se hanno principio, non avranno fine. Una volta ricevuta l'esistenza, questa non

sarà loro più tolta. Per la natura spirituale, di cui Dio ha fatto lor dono, possono trionfare della morte e vivere la vita, che non ha confini di tempo, la vita perpetua, immortale.

Secondo i panteisti invece l'immortalità compete unicamente allo Spirito assoluto, all'Io trascendentale, a Dio. Le singole anime o gl'io empirici non hanno e non possono avere una immortalità propria, ma solo quella comune dello Spirito assoluto; non una immortalità personale, ma solo impersonale. Pensieri fugaci della mente divina, esse, dopo aver brillato per un istante, s' inabissano per sempre nelle immensità dell' eterno, come il lampo nelle tenebre della notte. Brevi parole dello Spirito universale, muoiono appena pronunziate, nel silenzio infinito. Mobili e tormentate onde, affiorano per un momento alla superficie, s'inseguono sotto gli occhi del sole della vita, e, sospinte fatalmente sulla riva, vi si spezzano per essere riassorbite dall'oceano inquieto che le aveva generate.

Il Pascoli, forse inconsapevolmente, ha reso questa idea in modo efficacissimo:

« Arrivava un'onda
dal mare, un'altra ritornava al mare.
Era la vita. Dopo il moto alterno
d'un'onda sola che salìa cantando,
scendea scrosciando, mormorava il mare
immobilmente. E molte vite in fila
salian dal mare, riscendean nel mare;
quindi l'eterno. E dall'eterno altre onde:
i figli. Altre onde dall'eterno: i figli
dei figli. E onde e onde, e onde e onde (1). »

Si riformano nell'oceano dell'esistenza altre onde; ma non sono più le medesime. Nell'armonia universale

(1) *I vecchi di Ceo.*

risuonano altre parole; ma il loro significato non è identico. Brillano nella mente dello Spirito altri pensieri; ma non hanno più lo stesso valore. « Ciò che è morto è ben morto; niente si ripete, dopo essere stato. Perfino la memoria, come conservazione del passato, mummificato e sottratto alla morte, è un mito... Onde ciò che è reale nel ricordo non viene a noi dal passato, ma si crea nell'eternità del nostro presente, dietro al quale non c'è passato, come innanzi non c'è futuro » (1).

« Se dunque empiricamente ci consideriamo nel tempo, ci naturalizziamo e chiudiamo entro certi limiti (la nascita e la morte), di là dai quali non possiamo non vedere annientata la nostra personalità. Ma questa personalità, per cui entriamo nel mondo del molteplice, è radicata in una personalità superiore, la quale contiene la prima e tutte le altre empiriche personalità, e quanto altro si dispiega nello spazio e nel tempo... Essa è fuori di ogni prima o dopo, di contro al tempo, che essa fa essere, nell'eterno... La sola immortalità alla quale si può pensare è la immortalità dell'Io trascendentale (2) ». Questo solo, continuamente riassorbendo quello che ha prodotto, non conosce un termine come non conosce un principio.

3. La sopravvivenza personale e la natura dell'anima.

Questa dottrina della immortalità impersonale, malgrado l'appoggio datole da ingegni duttili e brillanti, non contenta, nè l'intelligenza, nè il cuore.

---

(1) G. Gentile, *Teoria generale dello Spirito*. p. 152-3.
(2) *l. c.*, p. 148-9.

Se ci facciamo ad esaminare gli argomenti sopra addotti in favore della sopravvivenza, ci persuaderemo facilmente che tutti, senza eccezione, provano la realtà di una sopravvivenza cosciente e personale (1).

Vediamolo brevemente.

Abbiamo trovato un primo argomento in favore della sopravvivenza nella stessa natura intima dell'anima (2). Essa — si è visto — non può perire come i corpi per la divisione e separazione delle parti, giacchè non consta, come essi, di parti divisibili. Non può neppure essere travolta nella rovina dal nostro organismo, perchè, sebbene unita ad esso, non ne è la schiava, ma lo trascende, e ne è indipendente, tanto nell' esistere quanto nell'operare. L'anima, in altre parole, secondo noi, non perisce come il corpo o col corpo, perchè semplice e spirituale.

Riteniamo poi l'anima semplice e spirituale, perchè, quale attività razionale, non è coartata alla sfera angusta del mondo sensibile, ma, esorbitando da questo, sale fin dove non possono seguirla le facoltà sensitive, fino all'ampio e luminoso mondo soprasensibile, fino al regno delle cose eterne e incorruttibili. E allorchè opera nel mondo de' sensi, investe, per così dire, con la sua luce le cose materiali, e le trasforma, le idealizza, le solleva ad una grandezza e bellezza superiore.

Ma quando parliamo di una sostanza semplice e spirituale; quando parliamo di una sostanza, che si

---

(1) Non svilupperemo troppo la nostra argomentazione, per non ripetere cose già dette nella dimostrazione della sopravvivenza.

(2) Cap. VI

libra nel mondo delle cose incorruttibili e respira l'eterno, di una sostanza, che trascende il tempo e sa trionfare della morte, non intendiamo parlare di uno spirito universale, di uno spirito comune a tutti. Intendiamo parlare di uno spirito che è in noi, qualcosa di nostro, di unicamente nostro. Intendiamo parlare dello spirito, che è principio de' nostri pensieri, de' nostri desiderî, de' nostri affetti, delle nostre aspirazioni, che non sono per nulla i pensieri, i desiderî, gli affetti e le aspirazioni degli altri uomini, e molto meno dell'infinito e dell'assoluto. Intendiamo parlare di un principio spirituale indipendente, autonomo, individuale, contrapposto, tanto ai principî spirituali esistenti negli altri uomini, quanto allo Spirito trascendente, che è Dio. Direttamente è solo questo principio individuale, che noi possiamo studiare, analizzare, conoscere; ed è solo di esso che affermiamo direttamente la semplicità, la spiritualità, e quindi l'incorruttibilità.

4. La sopravvivenza personale e il desiderio della felicità.

Un secondo argomento in favore della sopravvivenza l'abbiamo trovato nei bisogni e nelle aspirazioni superiori dell'anima (1).

Un'aspirazione, che le compendia tutte, è quella che ci porta a desiderare la felicità perfetta (2). La nostra intelligenza, si è visto, non si arresta, come il senso,

---

(1) Cap. VII.

(2) Quanto qui si dice del desiderio della felicità potrebbe ripetersi di quello della perpetuità dell'esistenza.

alla conoscenza del bene particolare, del bene determinato e imperfetto. Essa raggiunge nelle sue ascensioni il bene assoluto, il bene perfetto, il bene infinito. Essa conosce il bene, che non ha limiti, non ha lacune, non ha deficienze, non ha ombre; il bene che può contentare tutti i nostri bisogni, soddisfare tutte le nostre aspirazioni. E siccome alla conoscenza del bene tien dietro il suo desiderio, che è sempre alla conoscenza proporzionato, entrando sulla via aperta dall'intelligenza, la nostra volontà aspira con tutte le sue forze al possesso stabile e perpetuo del bene perfetto.

Questo desiderio acceso dalla intelligenza, sgorgando spontaneamente dalla nostra intima costituzione spirituale, è un portato della nostra stessa natura. E per tal motivo, in un modo più o meno vivo, in un modo più o meno determinato e preciso, è in tutti gli uomini. Per tal motivo è inseparabile dalla nostra anima; e, più forte di noi, ci accompagna nel cammino della vita, anche quando vorremmo liberarcene, e non sentirne il peso, non sentirne il tormento.

Ora nessuna tendenza veramente naturale è vana; nessun impulso dato dalla natura può rimanere senza scopo; nessun desiderio veramente naturale può essere irrealizzabile. Se quindi non vogliamo vedere nella natura una matrigna crudele; se non vogliamo credere che la razionalità, dominante in tutte le cose, venga a mancare proprio nelle manifestazioni più alte del mondo umano, dobbiamo ammettere che il desiderio della felicità perfetta è realizzabile. E poichè non è — per consenso comune — realizzabile nel breve spazio della nostra storia terrena, dobbiamo ritenere che sia realizzabile in una vita futura sopraterrena.

Ma come negare che il desiderio della felicità sia

personale? Nella sostanza esso sta al fondo di tutte le anime; non in tutte però è ugualmente vivo, ugualmente chiaro e preciso; non in tutte ha la stessa forma, lo stesso aspetto, le stesse caratteristiche.

E se il desiderio è personale, personale pure deve esserne la soddisfazione. Se il soggetto che lo alberga fosse travolto nel buio della morte, se l'io empirico che lo porta scomparisse nell'abisso dell'infinito, non potrebbe più esser soddisfatto, e costituirebbe una beffa crudele, un tormento inutile, una tortura ingiustificata del povero cuore umano. La volontà di vivere per sempre nel possesso del bene perfetto non può venire soddisfatta colla scomparsa del nostro io nello Spirito universale de' panteisti, ma solo con una sublimazione che lo conduca a quelle vette di luce, di amore e di gioia, che quaggiù sulla terra ci sono inesorabilmente vietate.

5. La sopravvivenza personale e la indistruttibilità dei valori.

La necessità della persistenza de' valori è un terzo argomento, di cui ci siamo valsi a provare la vita futura (1).

I valori materiali — abbiamo detto — non periscono mai totalmente. Si trasformano di continuo, passando da una sintesi ad un'altra, da una modalità all'altra; ma non sono mai annientati. La quantità della materia, come la quantità dell'energia rimane immutata.

Se non esistesse una vita futura, che assicurasse ai valori spirituali una permanenza, questi si troverebbero in una condizione inferiore a quella de' valori mate-

(1) Cap. VII, n. 14.

riali. Essi infatti non permangono alla nostra morte che in quantità minima; in quella quantità cioè che ognuno può trasmettere per eredità di pensieri e di affetti ai superstiti; e un giorno — quando, secondo le previsioni della scienza, l'umanità scomparisse dalla faccia della terra — andrebbero perduti completamente. Ora siccome « il permanere è essere e compiutezza di essere, e lo sparire e il dileguarsi è sempre indizio di manchevolezza e d'imperfezione, o per lo meno di debole resistenza alle forze opposte (1)», la negazione di una vita futura implicherebbe questo controsenso: Ciò che ha maggior valore, e quindi maggiore perfezione, avrebbe minore resistenza, minore stabilità, e quindi minore perfezione.

Ma la permanenza, oltre la morte, de' valori spirituali implica logicamente la permanenza, oltre la morte, del soggetto che li produce e li sostenta, la permanenza dell'io empirico, dell'anima individuale.

I valori spirituali non sono anonimi; tutti portano impresso il sigillo di un autore. Allorchè raccogliamo nello sforzo quotidiano tesori di scienza, di affetto e di virtù, non li gettiamo lontano da noi, non li disperdiamo nel *caos* di un deposito universale. Tutti vengono incanalati verso un punto determinato, ammassati intorno ad un centro, raggruppati intorno ad un nucleo. Questo punto, questo centro, questo nucleo è il nostro io, la nostra anima. Non sono soltanto i valori spirituali, che s'accrescono e s'ingrandiscono nell'incessante processo evolutivo dell'umanità sulla terra; coi valori e per i valori s'accrescono e s'ingrandiscono le loro

---

(1) De Sarlo, *Psicologia e Filosofia*. II, p. 76.

cause, i loro soggetti. Quanto più s'intensifica e si disciplina la nostra attività spirituale, tanto più si arricchisce e si perfeziona il nostro io. Quanto più la nostra volontà e la nostra intelligenza si corroborano, si elevano e si affinano, tanto più si corrobora, si eleva e si affina l'anima nostra. E' una veste luminosa, una veste ricca e fina, che possiamo intesserle intorno colle nostre stesse mani. E' veramente un'immagine della divinità, che per il nostro lavoro può venire ad acquistare in essa risalto e splendore. E' un meraviglioso edifizio, che possiamo innalzare; è una meravigliosa opera d'arte che possiamo produrre nel regno dello spirito.

Quando gli sforzi di elevazione e di affinamento sono intensi, tenaci, sapienti, acquistiamo il senso vivo della grandezza e nobiltà dell'uomo. Allora comprendiamo facilmente che la nostra anima individuale circondata dall'aureola delle sue opere, non ha uguali nella scala de' valori; comprendiamo facilmente, che è il capolavoro dello spirito, il valore massimo, la sintesi di tutte le trascendenti bellezze umane.

I seguaci delle varie forme di panteismo, cedendo alle esigenze del loro sistema, sono portati a misconoscere questo alto valore. Essi, sacrificando volentieri l'unità alla collettività, l'uomo individuo all'umanità, pretendono che ciascuno di noi non sia altro che un'onda effimera del fiume della storia, un fragile anello destinato a congiungere provvisoriamente le generazioni che si succedono senza tregua (1). Ma — come

(1) Alcuni, confondendo l'individuo spirituale, che non ha uno sviluppo determinato, con l'individuo organico che ha limiti ben definiti di sviluppo, credono che ogni singolo

osserva giustamente il Chiappelli — « noi sentiamo che ufficio nostro non può esser soltanto quello di far la catena in cui s'inanellano le generazioni; sentiamo che ciascun elemento ha un valore suo proprio ed incommensurabile. Può bensì il singolo nella vita apparire effimero, inconsistente, e per esso si può ripetere l'antica imagine omerica continuata fino a Dante: gli uomini sono come le foglie della foresta, che cadono ad ogni stagione e si rinnovano. Ma se il tronco, che è l'umanità, riman saldo e sopravvive al mutar delle foglie cadute e inaridite, esso non è poi che lo strumento per l'alimentazione delle fronde, dei fiori, dei frutti che via via si succedono... Il tronco dell'umanità vive per dar vita a questi esseri innumerevoli; fiorisce e fruttifica negl'individui, i quali hanno una finalità loro propria, e sono la ragione d'essere dell'albero della vita. In una parola, non è la storia la creatrice dei valori ed ideali eterni, bensì le anime umane che la traversano (1) ».

Non basta adunque che i valori spirituali permangano in un modo qualunque; occorre che permangano nella loro integrità ed individualità, accanto alle sorgenti da cui sono scaturiti, accanto ai focolari da cui sono stati irradiati, accanto ai soggetti che li hanno sostenuti. Noi non possiamo pensare che la veste in-

---

uomo, come ogni singolo altro vivente, sia qualche cosa di transitorio, il mezzo di cui si serve la specie per salire più in alto. Noi invece crediamo che ogni uomo ha un valore per se stesso, e che la sua incompiuta evoluzione spirituale della terra postula un ulteriore sviluppo spirituale nel di là.

(1) *Guerra, amore ed immortalità*. p. 15-16.

tessuta dallo spirito nel corpo, ma senza il corpo, debba disfarsi con questo. Non possiamo pensare che il capolavoro prodotto con tante fatiche e tanti sforzi debba alla morte essere annientato; che l'edifizio con tanti sudori e tante pene iniziato nella nostra breve storia terrena, debba inesorabilmente crollare. No, non si può parlare di permanenza di valori, se l'io empirico, se la persona cosciente, che è il più prezioso, il più grande e il più nobile di tutti, dovesse un giorno sparire completamente, trascinato dal fiume della storia nel mare dell'essere universale.

6. La sopravvivenza personale e la sanzione della legge morale.

Questa necessità della sopravvivenza delle singole anime, come soggetto de' valori spirituali, viene a risaltare in un modo anche più convincente allorchè si tratta di valori morali (1).

Se la verità può essere anonima, non può esserlo la virtù. Se un'affermazione dottrinale ha un valore per se stessa, ed è vera o falsa, qualunque sia l'individuo che la fa, non può dirsi il medesimo di un atto morale. Quest'ultimo cambia di valore, a seconda dell'individuo che lo emette, a seconda delle condizioni fisiche e psichiche in cui il soggetto viene a trovarsi, a seconda del maggiore o minore grado di libertà, a seconda delle buone o cattive intenzioni.

L'azione che è insignificante per un individuo di poca levatura mentale e di imperfetta educazione, può

(1) Cap. VII, nn. 8, 9.

acquistare una gravità somma per l'individuo intelligente, colto e finamente educato. L'azione che è scusabile, se fatta in un momento d'inavvertenza, o in un momento di passione, non lo è più quando è fatta con piena avvertenza e perfetta deliberazione. Come poi la stessa acqua si mantiene pura o s'inquina, secondo la natura de' terreni che attraversa, così la stessa azione acquista o perde la bontà morale, secondo che passa a traverso il filtro delle buone o cattive intenzioni.

Se strettamente individuali e legati al soggetto sono gli elementi che preparano o costituiscono l'atto morale, non meno strettamente individuali e legati al soggetto sono gli elementi che all'atto stesso conseguono. Se l'atto morale implica un soggetto, che ne sia l'autore, implica pure necessariamente un soggetto che ne sia responsabile, un soggetto a cui si possano applicare le sanzioni che alla legge morale si accompagnano. Questa infatti, come ogni altra legge, e più anzi di ogni altra legge, non è lasciata senza difesa, ma ha delle sanzioni, che ne proteggono la santità e inviolabilità; delle sanzioni destinate a punire adeguatamente coloro che la violano, e a premiare adeguatamente coloro che la rispettano; delle sanzioni capaci di costituire una remora efficace di fronte alle malsane attrattive del male, e un impulso efficace di fronte ai sacrifizi e agli ostacoli che sono inseparabili dal bene.

Queste sanzioni adeguate della legge morale però non si hanno sulla terra. Avvi delle azioni morali quaggiù — e sono spesso quelle più meritevoli di premio e di punizione — che sfuggono ad ogni sanzione terrena, o che almeno non conoscono nessuna sanzione veramente sufficiente.

Le incomplete e inefficaci sanzioni terrene devono

quindi essere rafforzate da sanzioni sovraterrene; la imperfetta giustizia umana deve essere integrata da una giustizia superumana.

Ma come potrebbe funzionare questa giustizia superiore, se venisse a mancare l'io empirico, sul quale si deve compiere? A chi si applicherebbero le sanzioni sopraterrene, se perisse il soggetto morale, che le ha meritate?

A garantire l'ordine etico, dice benissimo il Chiappelli, non basta la sopravvivenza dell'opera senza quella dell'operaio, la perpetuità dei risultati senza quella dell'essere creatore. « Quand'anche questo fosse vero della vita intellettuale, non sarebbe mai vero della vita morale. Qui non è più lecito che l'albero che ha donato i suoi frutti, possa senz'altro perire. Poichè se gli effetti di un atto di giustizia e di carità hanno degli echi imperituri, vi è anche tutta una vita di amore e di bene, che si svolge occulta, segreta in tante anime silenziose ed incognite ,i cui effetti non si fanno palesi, e a cui noi pure sentiamo di attribuire un altissimo pregio. Il Kant disse che la volontà buona (noi diremmo l'intenzione pura. ciò che v'ha di più intimo) è l'essenziale nella vita morale. E' il divino e dolcissimo *cupio nesciri* dell'anima, il *secretum meum mihi* dei mistici medievali: cioè l'aroma più squisito della virtù che si nasconde, che fa sacrificio di se stessa, e vive nei più profondi recessi dell'anima. Or tutto questo tesoro sarebbe inane e questa purità intima del volere sarebbe una vera stoltezza ed un'ironia della vita, se la persona morale si dileguasse come nuvola disciolta dal soffio dei venti (1) ».

(1) *Guerra, amore ed immortalità*, p. 224.

Se adunque la legge morale non deve restare senza protezione e difesa ;se non possono essere trattati alla stessa stregua il bene e il male, la virtù e il vizio; se la giustizia non è un vano nome; se il trionfo finale deve spettare a chi ha il culto del dovere e non a chi lo calpesta, la morte non può segnare la fine dell'individuo umano, la sparizione dell'io empirico nell'Io trascendentale, come pretendono i neo-idealisti. No, noi non siamo onde destinate ad essere riassorbite dal mare che ci ha generato, sia che abbiamo rispecchiato il cielo sereno o il cielo corruscato, la luce argentea della luna o il guizzo sanguigno del fulmine della tempesta.

7. La sopravvivenza personale e i bisogni del cuore.

La sopravvivenza impersonale del panteismo, se non soddisfa le esigenze dell'intelligenza, molto meno è in grado di soddisfare i bisogni del cuore. Essa, se vera, renderebbe vani tutti i motivi, per cui questo nostro povero cuore aspira con tanto ardore alla vita futura.

Noi cerchiamo nella vita futura il mezzo per soddisfare le nostre aspirazioni superiori, le quali non trovano quaggiù sulla terra che una soddisfazione penosa, lenta, incompiuta. E il panteismo ci dice brutalmente, che la morte mette un termine ai nostri desiderî, alle nostre aspirazioni, ai nostri sforzi personali.

Noi cerchiamo in un'esistenza avvenire il mezzo per conservare ed aumentare quei tesori spirituali, che abbiamo raccolto con tanti stenti, custodito con tanta gelosia; il mezzo per continuare, in una sfera più ampia e più alta, l'evoluzione iniziata nel mondo sensibile. E il panteismo ci ammonisce, che alla morte tutti questi

tesori cesseranno di esser nostri, e verranno dispersi nel fiume della storia; ci ammonisce, che alla morte cesserà la nostra esistenza personale, e si arresterà per sempre la nostra evoluzione.

Noi cerchiamo nel di là il mezzo per attuare e compiere la legge morale; il mezzo per far trionfare la virtù e smascherare l'iniquità; il mezzo per integrare l'imperfetta e impotente giustizia umana. E il panteismo ci avverte, che il soggetto morale sparisce colla morte, e non potrà mai vedere il corso fatale della giustizia, assistere all'infallibile trionfo del bene.

E' un colpo mortale, che annienta la speranza, e, con questa, la forza del volere, la gioia del cuore. La sorgente viva, da cui sgorgava l'energia per le dure lotte dell'esistenza, viene a seccarsi. La luce, che dalle misteriose altezze del di là pioveva, apportatrice di letizia, sul cielo grigio della terra, si spenge. La prospettiva dell'annientamento dell'io nel *tutto-spirito* dei neoidealisti, non è per il cuore umano molto più lusinghiera di quella dell'annientamento dell'io nel *tutto-materia* dei materialisti. Qualunque cosa in contrario possano dire il Croce e il Gentile, la concezione della sopravvivenza impersonale non è fatta davvero per fortificare e consolare i figli della terra; non è fatta per elevare il tono della loro esistenza.

8. La dottrina della sopravvivenza impersonale è dannosa alla volontà di operare.

Il panteismo, colla sua concezione del di là, viene a spezzare la molla più potente dell'azione: l'interesse.

E' il rimprovero che muoviamo a quel panteismo politico, che si chiama comunismo. Cancellando le dif-

ferenze tra individui e individui, sopprimendo i diritti individuali a benefizio della collettività, spersonalizzando i valori, riducendo alla stessa unità di misura tutti gli sforzi, elimina dal gioco degli elementi fattivi l'interesse personale, e con questo il segreto della feconda rivalità, l'incentivo benefico all'intensità del lavoro. Ma nel comunismo, dopo tutto, la personalità umana resta, e se si sopprime la proprietà individuale dei beni materiali esterni, non si sopprime quella dei beni spirituali interni. L'interesse privato può sempre trovare un alimento nella convinzione, che il bene generale si risolve, in ultima analisi, nel bene particolare.

Invece il panteismo teorico fa scomparire completamente l'io empirico nell'io trascendentale. Egli dice a ciascuno di noi: la tua storia d'individuo umano termina colla morte. Al momento in cui cessa la tua vita terrena, cessa pure la tua persona. La tua coscienza personale si spenge, e i tuoi valori personali diventano i valori del tutto. « Ciò che nasce è degno di perire; ma nel perire viene insieme serbato come momento ideale di ciò che si è mai pensato e fatto, perchè esso è niente altro che l'organismo di questi pensieri e di queste azioni (1) ». Possiamo dunque dirci eterni ed immortali, solo in quanto ci risolviamo nell'Uno che non passa, nell'Uno che trascende il tempo (2).

Ora chi conosce a fondo il cuore umano, comprenderà facilmente, che un simile linguaggio non può non uccidere negli uomini ogni nobile ardore, ogni santo entusiasmo.

---

(1) B. Croce, *Logica*, p. 347.
(2) G. Gentile, *l. c.*, p. 153.

Come sentirci portati ad agire, e ad agire con entusiasmo ed ardore, quando le nostre opere non ci seguiranno oltre la tomba? Perchè affannarci ad innalzare un edifizio, che non vedremo mai compito? Perchè affaticarci a seminare ciò che non raccoglieremo? Perchè affrontare i pericoli e le ansie di battaglie, di cui non vedremo mai l'esito? Perchè lottare nella speranza di trionfi, a cui non potremo assistere, e di gioie, che non potremo gustare?

9. La dottrina della sopravvivenza impersonale è dannosa alla gioia della vita.

E come alla volontà di agire, così la dottrina panteistica attenta pure al conforto e alla gioia della vita.

Dove troveremo la forza per sopportare pazientemente le contrarietà e le rinunzie della vita, se non avremo più la speranza, che un giorno saremo indennizzati per tutti i sacrifizi, compensati per tutte le rinunzie? Come sopporteremo serenamente le infamie di quaggiù, se il martire e il suo carnefice, il perseguitato e il persecutore, il pio e l'empio, il galantuomo e il delinquente spariranno allo stesso modo nello Spirito universale? Come rassegnarci all'ultimo e al più terribile di tutti i mali, se i rapporti con i nostri cari, sospesi dalla morte, non saranno più ripresi; se non potremo più ritrovare coloro che amammo, riallacciare con essi la dolce intimità della terra, amarli nuovamente riamati?

« Io non domando ricompensa alcuna — ha lasciato scritto l'ateo Guyau, credendo forse di chieder poco — non desidero che di vivere; di essere riunito a quelli che ho amato; l'eternità dell'amore, dell'amicizia, del

disinteresse. Ricordo la mia lunga disperazione il giorno in cui per la prima volta mi è penetrata nella mente l'idea, che la morte poteva essere un'estinzione dell'amore, una separazione di cuori, un raffreddamento eterno; che il cimitero con le sue tombe di pietra e i suoi quattro muri poteva essere la verità; che da un giorno all'altro gli esseri, i quali facevano parte della mia vita morale, mi sarebbero stati involati, o che io sarei stato involato ad essi, e non saremmo più stati restituiti gli uni agli altri. Vi sono certe crudeltà a cui non si presta fede, perchè troppo al di sopra delle nostre forze (1) ».

L'infelice filosofo, strappato giovanissimo a coloro ch'egli tanto amava, non fa che esprimere il sentimento comune. Sì, il nostro cuore — il Gentile lo confessa lealmente — desidera ardentemente la sopravvivenza dell'io empirico, la sopravvivenza personale. A chi aspira a vivere immortale, non basta dire con lo Schiller: *Lebe im Ganzen! Vivi nel tutto.* No, non vogliamo scomparire nel tutto, ma conservare quella coscienza della nostra individualità, che è il segreto di ogni vera gioia; vogliamo vivere nel futuro, come viviamo nel presente.

« Una eterna dispersione inconsapevole, impersonale, non ci attrae... Può al Leopardi parer dolce il naufragare nel mare dell'infinito, o lo Shelley anelare ad assopirsi nel murmure della marina di Napoli, come in un dissolvimento desiderabile dell'esser loro. Ma questo è un fantasioso movimento dell'animo, non un normale e meditato desiderio (2) ».

---

(1) *Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction.* — Paris, 1909. *Introd. ch. I.*

(2) A. Chiappelli, *l. c.* p. 75.

A chi piange un caro defunto non basta dire col panteista: l'opera di costui appartiene ad un mondo di valori eterni, per la devozione dimostrata durante la vita alla verità, alla bellezza, al bene, alla scienza, alla religione. Il rammarico suo ha l'origine e la ragione in questo: che quella tal forma personale apparsa nel tempo non è più per noi. Il *pathos* della morte è tutto qui: cioè nel desiderio della forma, ove s'era, per così dire, contratto l'infinito e individuato l'eterno (il *desiderium tam cari capitis*). Nè quel desiderio s'acquista col pensiero che l'elemento eterno, scioltosi dalla forma temporanea, esso solo si perpetui oltre il sepolcro. Ciò che veramente preme a ciascuno è l'individuo: se stesso o altrui; perchè la persona non ha equivalente. Nessuna altra persona può avere il timbro morale di quella che io piango (1) ».

10. Come il Gentile e il Croce difendono la sopravvivenza impersonale.

G. Gentile, per mettere d'accordo la immortalità impersonale e i diritti del cuore, ammonisce: « Quel che muore di noi e de' nostri cari è la materialità apparente, a cui d'ordinario si guarda, inconsapevoli dello spirito che l'avviva e la fa essere. La materialità invece, che è molteplicità dello spirito, partecipa dell'immortalità di questo. Ma lo spirito non pone il molteplice senza unificarlo nell'atto stesso che lo pone, e non dà vita che non sia morte. La vera vita s'immedesima colla morte; e però l'immortalità del molteplice (cose e uomini) è nella sua eterna mortalità.

---

(1) *l. c.* p. 133.

Ma se l'individuo aristotelico, che è pur quello del pensare comune, è mortale nel modo indicato, l'individuo come atto spirituale, come puro atto dello spirito fuori del quale non c'è che astrazione, è essenzialmente immortale. Per consolarci di quello che in noi è mortale, dobbiamo sentirci in questo atto immortale. L'energia che sostiene la vita, è appunto la consapevolezza del divino e dell'eterno, onde la morte e lo svanire di ogni cosa caduca si guarda sempre dall'alto della vita immortale (1) ».

B. Croce afferma che la sua dottrina ha liberato il concetto dell'immortalità da scorie ed errori, e lo ha reso più e non meno consolatore. E per provarlo procura di gettare il ridicolo sulla immortalità personale.

« Nel pensare sul serio l'immortalità di noi, individui empirici, immobilizzati nelle nostre opere e nei nostri affetti (che sono belli, soltanto perchè mossi e fuggevoli) il terrore ci assale, non già per la morte, ma per codesta immortalità impensabile perchè desolante, e desolante perchè impensabile. Dall'ideale immortalità sono sorte le poetiche rappresentazioni del paradiso, come pace infinita; ma dal falso concetto di un'immortalità empirica, non può aversi altra rappresentazione se non quella satiricamente profonda dello Swift, degli *Struldbruggs* o immortali, immersi in tutte le miserie della vita, impotenti a morire, e struggentisi di desiderio alla vista di un funerale (2) ».

Voglio credere che i due ardenti paladini del panteismo idealistico siano perfettamente convinti della bellezza della loro dottrina; e voglio perfino sperare che

(1) *l. c.* p. 154 e seg.
(2) *Logica*, 342.

essa possa efficacemente consolarli nei giorni della sventura, i quali non sono risparmiati neppure a coloro che credono Dio immanente nell'uomo. Dubito però che essa faccia sentire la sua efficacia consolatrice a coloro i quali non possono seguirli fino alle altezze trascendentali dello Spirito universale.

Nè l'uno, nè l'altro ha saputo addurre una ragione che dia soddisfazione alle insopprimibili esigenze del cuore. Il Gentile, come ognuno avrà compreso, nel suo vago e intricato ragionare, invece di un vero e proprio argomento ci ha dato.... una nuova esposizione della concezione idealistica. Il Croce poi ha preferito tessere l'elogio di un'immortalità impersonale... così poco impersonale, da supporla ispiratrice delle poetiche rappresentazioni del paradiso; e dir male di una immortalità personale.... così poco personale nel senso del vero spiritualismo tradizionale, che nessuno dei più autorevoli seguaci di quest'ultimo potrebbe accettarla e riconoscerla come propria. Non sono le aride elucubrazioni metafisiche de' neo-idealisti, nè molto meno i loro facili umorismi, che faranno rinunziare al conforto della fede in una sopravvivenza personale e cosciente, che è postulata da tutto il nostro essere, e alla quale tendono tutte le nostre aspirazioni più nobili. In mezzo alle innumerevoli miserie, che fanno sentire, a chi non è acciecato dall'orgoglio, la distanza immensa che ci divide da Dio, noi guarderemo sempre fidenti al giorno in cui, spalancate le porte dell'eternità, entreremo nel mare dell'Infinito non per esservi sommersi, ma per attingervi la pienezza della vita. Nei momenti inevitabili della tristezza e dello sconforto guarderemo fidenti ad un tal giorno, sicuri che allora il volere ritroverà i suoi slanci più vigorosi, e il cuore riprenderà, con ritmo accelerato, i palpiti della gioia.

11. La sopravvivenza cosciente.

Quanti negano la sopravvivenza personale sono costretti a negare anche quella cosciente. Le singole coscienze nel caso rimarrebbero sommerse nella coscienza universale. Non tutti coloro però i quali ammettono la sopravvivenza personale, ammettono pure quella cosciente. Non pochi infatti riconoscono che le anime individualmente, essendo indipendenti dal corpo, non ne subiscono la sorte e scampano al naufragio della morte. Partendo però dal falso supposto che queste anime, una volta separate dal loro cooperatore connaturale, non abbiano più i mezzi per esplicare la propria attività, le immaginano come paralizzate, impotenti, oppresse da una specie di sonnolenza invincibile. E' il concetto che dell'Ade hanno i più antichi poeti greci. L'Ade per Omero, ad esempio, è il triste regno delle « vane ombre defunte », « l'atra notte » verso la quale si avviano dolenti le anime di coloro che sono strappati alle gioie della vita. Dopo che l'eroe troiano cadde ucciso per le mani dell'invincibile Achille,

> . . . . . Sciolta del corpo
> Prese l'alma il suo vol verso l'abisso,
> Lamentando il suo fato e il perduto
> Fior della forte gioventude... (1).

Anche per A. Rosmini, quando si tenga conto unicamente delle sole esigenze naturali, « l'anima dei defunti esiste, ma è come se non esistesse. Non essendole possibile alcuna riflessione su di se stessa, nè alcuna

(1) *Iliade*, XXII.

coscienza, la sua condizione si potrebbe rassomigliare ad uno stato di perpetue tenebre e di perpetuo sonno » (1).

Il presupposto su cui si basa una tale dottrina è già stato dimostrato insussistente (2). L'anima non attingerà nella vita futura il suo alimento spirituale al mondo de' sensi, ma lo attingerà a sorgenti più pure e abbondanti. Il regno dello spirito, da cui ora la divide il velo non sempre trasparente della materia, le sarà allora aperto, e vi potrà trovare fonti perenni di energia, torrenti inesauribili di luce. In se stessa, nelle altre sostanze spirituali, e soprattutto in Dio troverà i mezzi per tener desta la intelligenza, alacre il cuore; i mezzi per gustare visioni ed ebbrezze ignote alla terra.

Dio poteva non creare l'anima incorruttibile, potrebbe, quando il volesse, anche annientarla; ma supposto — e lo si è provato — che l'abbia creata incorruttibile e che non l'annienti; supposto che l'abbia destinata a sopravvivere al corpo e a continuare a muoversi in un nuovo ordine di esistenza, non può non averle dato i mezzi per conservare ciò che esige la sua natura in questo nuovo stato; i mezzi per l'esplicazione dell'attività intellettiva e affettiva, senza di cui l'anima non sarebbe più immagine fedele di Dio stesso, specchio delle sue mirabili perfezioni.

Un'anima che non avesse più la memoria del passato e la coscienza del presente, non sarebbe in grado di soddisfare quei bisogni superiori per la soddisfazione dei quali esige di continuare a vivere anche dopo la ro-

---

(1) *Teodicea*, App. art. 10; *Introd. al Vang. di S. Giovanni*, lez. 69.

(2) Cap. VI, n. 10.

vina dell'organismo. Un'anima addormentata e inconsapevole di se stessa ,non potrebbe mai soddisfare il desiderio della felicità perfetta, conservare integri i valori accumulati sulla terra, compiere la sua evoluzione spirituale, attuare l'ordine morale. Non si dà felicità perfetta, dove manca la consapevolezza del bene che ci rende felici.

Non si conserva il tesoro degli affetti e delle idee, quando sia chiuso nell'orribile tomba dell'incoscienza. Non è nel sonno e nel torpore, che si ascende verso nuove altezze spirituali. Non funziona in modo degno dell'uomo la sanzione morale, senza la conoscenza della colpa che viene punita ,senza la conoscenza dell'opera buona che viene premiata.

Se adunque cesseranno nella vita futura le operazioni delle facoltà sensitive, quelle delle facoltà razionali, non che cessare, saranno invece portate ad un grado di intensità e di perfezione irraggiungibile tra le spesse e fredde pareti della prigione del corpo.

> « L'altre potenze tutte quante mute;
> Memoria, intelligenza e volontade,
> In atto molto più che prima acute (1). »

12. La sopravvivenza perpetua.

Il problema della sopravvivenza non è pienamente risolto, quando si è detto che le anime scamperanno al naufragio della morte fisiologica, conservando la propria individualità e le proprie facoltà essenziali. Alla nostra ansiosa curiosità non basta il sapere che nella vita prolongantesi nel di là conosceremo e ameremo co-

(1) Dante, *Purgatorio*, XXV, 82 e seg.

me quaggiù, sebbene in un modo più alto e perfetto; che ritroveremo le persone strappateci dalla morte; che riallacceremo quei rapporti intimi di amicizia e di amore, che la sventura ha momentaneamente interrotti. Vogliamo pure sapere quanto durerà questa sopravvivenza personale e cosciente. Vogliamo sapere se la parola « fine » che tanto ci spaventa quaggiù, ha un significato nel di là, e se può esser sostituita con la parola « sempre » così vana sulla terra.

La risposta a quest'ultimo quesito non è dubbia dopo quanto si è detto fin qui. Gli argomenti addotti a favore della sopravvivenza, come provano che essa deve esser personale e cosciente, così provano che deve essere perpetua.

L'anima sopravvive al corpo per le esigenze stesse della sua propria natura. Non può perire perchè, quale sostanza semplice e spirituale, non consta di elementi corruttibili, non porta in sè i germi della morte, non è schiava del corpo a cui è unita. Finchè dunque l'anima conserva la propria natura, finchè resta quello che è — sostanza semplice e spirituale — non può cessare di esistere. E poichè non perderà mai la propria natura e i proprî attributi essenziali, di per se stessa esige non solo di sopravvivere al corpo, ma ancora di sopravvivergli per sempre.

Questa indefinita continuazione dell'esistenza dell'anima è messa anche meglio in risalto dai nostri bisogni superiori, dalle nostre tendenze e aspirazioni più alte. Il bisogno di vivere, come il bisogno di essere felici e di trovare la piena soddisfazione de' nostri desiderî, sono impressi in noi dalla stessa natura, e non possono restare insoddisfatti.

Ritenerli incapaci di soddisfazione significherebbe

non avere più fiducia nella razionalità della natura, nella sapienza di Dio; significherebbe supporci trastullo di un potere cieco e crudele che ci spinge verso mète irraggiungibili, verso scopi irrealizzabili. Ora la piena soddisfazione di questi bisogni non solamente non si può avere nel breve corso della nostra vita corporea, ma neppure in una vita futura, alla quale siano imposti dei limiti e dei confini.

Il desiderio di vivere, che per l'anima è il desiderio di conservare se medesima, non riguarda una vita limitata, bensì una vita ignara di un termine, una vita perpetua. La parola fine, o che venga pronunziata dopo cento anni, o che venga pronunziata dopo mille, è sempre orribile. Il desiderio dell'anima, seguendo le vie luminose dell'intelligenza che si eleva fino alle regioni dell'eterno, non si arresta ad una vita misurata dal tempo, e mira ad una vita misurata dall'eternità.

Lo stesso si dica del desiderio della felicità. Come conosciamo il bene perfetto, così lo desideriamo con tutto l'ardore dell'anima. Ed il bene perfetto, costituente la felicità, è bene senza lacune, senza deficienze; bene da cui deve essere assente ogni ombra di male.

Ma come si potrebbe parlare di bene perfetto, se non fosse perpetuo, eterno? Come si potrebbe parlare dell'assenza di ogni male, se esistesse il timore di perdere un giorno ciò che tanto faticosamente si è conquistato? Senza la certezza della stabilità nessuna gioia è piena; senza perpetuità nessun bene è perfetto, nessuna vera felicità possibile.

Se adunque il desiderio della felicità non è vano, implica il possesso senza fine del bene capace di saziare pienamente le nostre aspirazioni e di portare il riposo, la pace, l'equilibrio in tutte le nostre facoltà superiori;

implica la perpetuità dell'esistenza dell'anima, l'illimitata continuazione della vita.

Giunti ad un tal punto, possiamo senz'altro servirci di una parola, di cui fin qui non era completamente giustificato l'uso. Questa parola, dolce e consolante come la speranza che alimenta, è *Immortalità*. Essa indica appunto la sopravvivenza personale, cosciente e perpetua dell'anima umana.

CAPITOLO XIII.

La rincarnazione

Morte carent animae: semperque priore relicta
Sede, novis domibus vivunt habitantque receptae.

OVIDIO, *Metamorfosi*, XV.

BIBLIOGRAFIA

PLATONE, *Fedro, Timeo, Repubblica* x.

TERTULLIANO, *De Anima*. c. 31.

PLOTINO, *Enneade III*.

S. AGOSTINO *De Civitate Dei*. X, 3.; Serm. 241, c. 5.

S. TOMMASO, *C. Gentes*. II, 44, 83; IV, 91; *Sum. Theol.* Suppl. q. 79, a. 1.

J. REYNAUD, *Ciel et Terre*. — Paris, 1854.

A. PEZZANI, *La pluralité des existences de l'Ame*. — Paris, 1865.

FOURIER, *La Phalange, Egarement de la raison*.

L. FIGUIER, *Le lendemain de la mort*.

C. FLAMMARION, *L'Inconnu et les problemes psychiques*. — Paris, 1900. — *Lumen*, tr. it. — Roma 1902.

V. CAVALLI, *Riflessioni sulla teoria della rincarnazione*. — Napoli, 1900.

V. GIRARD, *La transmigration des âmes*. — Paris, 1888.

ALLAN KARDEC, *Le livre des esprits*. — Paris, 1857.

U. N. GESTEFELD, *Reincarnation or immortality?* — New York, 1900.

L. PASCAL, *La reincarnation*. — Paris, 1895.

A. Besant, *Rincarnazione.* — Roma. 1903.
O. Calvari, *La rincarnazione.* — Roma, 1909.
I. Calderone, *Libero arbitrio, determinismo, reincarnazione.* — Palermo, 1912.
— *La rincarnazione. Inchiesta internazionale.* — Milano, 1913.
M. Maeterlinck, *La mort.* — Paris, 1913.
P. Busnelli, *La reincarnazione.* — Roma, *Civiltà Cattolica.*

---

1. La diversa sorte delle anime nella vita futura.

La sorte delle anime nella vita futura non può essere uguale.

Come si è visto sopra, la legge di giustizia postula che le sanzioni terrene siano compiute e integrate da sanzioni sopraterrene. L'ordine morale esige che tutte le azioni buone siano adeguatamente premiate, e che tutte le azioni cattive siano adeguatamente punite. Ma questo purtroppo non si verifica mai sulla terra, dove assistiamo il più delle volte alla sconfitta del bene e al trionfo del male. Se l'ordine morale non è una chimera, se la voce della coscienza che ci comanda di battere la via della virtù e di abbandonare quella del vizio, non è una illusione, l'unione della virtù con la felicità e del vizio con l'infelicità, impossibili quaggiù, devono essere possibili in una sfera più alta di esistenza.

Qual freno efficace si potrebbe più opporre al male, se questo, come resta impunito nella vita presente, restasse impunito anche nella vita futura? Chi arresterebbe più il figlio della colpa sulla via delle dissolutezze, delle ingiustizie e delle violenze, se, come non ha nulla

da temere quaggiù, non avesse nulla da temere neppure altrove? E dove troverebbe il giusto la forza per sopportare i sacrifizi imposti dalla legge morale, se non sperasse di ricevere un giorno la ricompensa che gli viene rifiutata sulla terra? Dove troverebbe il coraggio per soffrire con pazienza e senza ribellioni i torti, le ingiurie e le odiose disuguaglianze sociali, se non chiudesse in petto la fiducia in una infallibile giustizia superiore?

Il Guyau trova strano che le religioni, d' accordo con i più grandi filosofi, ci presentino Dio come vendicatore delle offese fatte alla legge morale, e le sanzioni future come integratrici di quelle presenti, Dio, quale essere onnipotente, non può ricevere nessun danno dalla cattiva volontà umana; e, quale suprema bontà, non può render male per male. « Dio non ha nessuna ragione per far soffrire un colpevole. Egli è al disopra di ogni oltraggio, e come non ha da difendersi così non ha da colpire.... E' necessario che almeno il padre celeste abbia questa superiorità sopra i padri di quaggiù, di non fustigare i proprî figliuoli (1) ».

Evidentemente lo scrittore francese non ha una idea molto esatta, nè degli attributi di Dio, nè delle esigenze dell'ordine morale. Non perchè il malvagio nulla può contro Dio, è meno colpevole, allorchè gli si ribella. Non perchè la violazione della legge morale non tocca Dio in se stesso, è meno riprovevole e meritevole di punizione. La cattiva volontà di cui dà prova l'uomo quando pecca, è riprovevole in se stessa, e non per le conseguenze che può avere in ordine a Dio. E' riprovevole, in quanto è rivolta della creatura al creatore, del

(1) *Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction.* ch. IV.

suddito al sovrano, del beneficato al benefattore, e non già per i danni che possono derivarne a Dio. La legge imposta all'uomo, se è un'espressione della potenza divina, non ne è una salvaguardia indispensabile. Dio resta sempre il sovrano assoluto e onnipotente, anche quando le creature libere si ridono delle sue leggi.

Ma la legge morale, se non è indispensabile a salvaguardare la felicità divina, è indispensabile a salvaguardare la felicità umana, e Dio che ci ama non può assistere indifferente alla sua violazione. Senza questa provvida guida che incanala le più pericolose energie della vita, questa cadrebbe nel disordine, nel caos, e diventerebbe impossibile. Senza questa diga benefica che argina le acque limacciose del male, rimarremmo sommersi nel fango. Se quindi Dio non fosse severo con i trasgressori della legge morale e li lasciasse impuniti, non solo non ci apparirebbe più santo e giusto, ma neppure buono e misericordioso. La debolezza verso i cattivi ,non solamente si risolverebbe in un'ingiustizia verso i buoni, ai quali non terrebbe le promesse fatte per mezzo della coscienza, ma si risolverebbe pure in un danno per tutta l'umanità, alla quale si toglierebbe il rispetto a quella legge che ne assicura la dignità e l'elevazione. Ogni atto della giustizia punitrice di Dio, se ben inteso, non può apparirci che quale atto di bontà e di misericordia.

2. Varie opinioni sulla futura sorte delle anime.

Non vi è nessun dubbio che le insufficienti sanzioni della terra non vengano integrate dalle sanzioni della vita futura. Ognuno riceverà quello che ha meritato. Il malvagio, ora impunito, non potrà sfuggire alle puni-

zioni del di là; e il giusto, dimenticato e perseguitato quaggiù, vedrà un giorno riconosciuti i suoi diritti, ricompensati i suoi sacrifizi.

Ma come funzionerà questa futura giustizia integratrice? Quali sono le sanzioni che essa applicherà? Quale ne sarà la durata?

Secondo il cristianesimo tradizionale e integrale, la vita che ognuno di noi conduce ora sulla terra, è la sola prova che Dio ne concede per misurare la nostra forza di resistenza al male e conoscere il nostro valore morale. Al momento quindi della morte, che è il momento in cui cessa il tempo e comincia l'eternità, il momento in cui cessa la prova e comincia il periodo definitivo della giustizia infallibile di Dio, si decide per sempre della nostra sorte avvenire. Questa dipenderà dalle condizioni nelle quali l'anima verrà a trovarsi in quel solenne e terribile momento. Se lascerà il corpo nell'amicizia e nella grazia del giudice supremo, sarà salva per sempre; se lo lascerà invece nella inimicizia e nella disgrazia, sarà per sempre perduta. L'anima poi che si salva raggiungerà, più o meno presto, il bene supremo, e quindi la pace vera, la evoluzione piena delle sue facoltà, la felicità perfetta. L'anima all'opposto che si perde, resterà per sempre lontana dal bene supremo, e quindi per sempre misera, per sempre infelice.

Questa dottrina, pur così terribilmente logica, incontra — specialmente oggi — la più ostinata opposizione, la più recisa ostilità. Non è la sanzione futura però che s'impugna, bensì la sua perpetuità. Anzi, per esser più esatti, quello che urta la ipersensibilità degli avversari del cristianesimo integrale non è propriamente la perpetuità della sanzione della virtù, sibbene quella della sanzione del vizio. Finchè si tratta di propugnare

l'eternità de' premi, nessuno ha obiezioni da opporre. Quando all'opposto si tratta di sostenere la eternità delle pene, allora s'insorge indignati e si protesta contro una dottrina che si pretende irragionevole e lesiva tanto della giustizia quanto della misericordia divina.

Molte sono le dottrine che si è cercato di sostituire a quella precedente, nella illusione di poter rigettare la perpetuità delle pene senza ledere i diritti supremi della giustizia, le supreme esigenze dell'ordine morale. Le principali però e le più comuni sono due. Una crede che dopo un periodo più o meno lungo di prove e di espiazioni tutti gli uomini, anche quelli più colpevoli, raggiungeranno il fine supremo dell'esistenza, la salvezza definitiva, la felicità perfetta. L'altra invece, non potendo escludere che anche dopo innumerevoli prove ed espiazioni vi siano de' colpevoli ostinati nel male e irriducibilmente ribelli ai voleri divini, ritiene che soltanto le anime dei buoni raggiungeranno la felicità perfetta che si ha nell'unione col bene sommo. Le anime dei peccatori ostinati e ribelli poi, invece di esser condannate ad una infelicità perpetua, verranno annientate.

Professano la prima dottrina i propugnatori della rincarnazione, come quelli dell'eternità evolutiva e dell'universalismo.

Secondo i fautori della rincarnazione tutte le anime potranno, dopo la rovina di un corpo, ritornare in un altro, e ripetere la prova dell'esistenza terrena tante volte quante saranno necessarie per la loro perfetta purificazione, e quindi per la loro salvezza finale.

I fautori dell'eternità evolutiva poi credono che Dio, invece di concedere alle anime questa continuazione della prova nella vita terrena, la conceda loro nel di là in sfere sempre più alte di esistenza. Non ritornando

nelle ombre della terra e in mezzo alle tentazioni e ai pericoli della vita sensibile, ma solo avanzando continuamente verso la pienezza della luce, le anime raggiungeranno la felicità suprema.

I propugnatori dell'universalismo propriamente detto in fine pensano che dove non arriverà la buona volontà umana, arriverà l'efficacia della grazia divina. Un giorno anche i peccatori più ostinati saranno trascinati per così dire al pentimento, e la misericordia divina accoglierà tutti nel porto tranquillo della salvezza.

La seconda dottrina, professata oggi da non pochi protestanti e da qualche filosofo spiritualista, è conosciuta più comunemente sotto il nome di condizionalismo o d'immortalità facoltativa. Si dice condizionalismo, perchè ritiene che l'immortalità sia condizionata dalla condotta morale. Termine della vita virtuosa è la perpetuità dell'essere; termine di quella colpevole l'annientamento. E poichè l'esser virtuosi o malvagi dipende da noi, cioè dal buono o cattivo uso della nostra libertà, come Dio ha messo nelle nostre mani il bene e il male, la virtù e il vizio, così in qualche modo ha messo nelle nostre mani l'immortalità o l'annientamento, che ne sono il termine logico e fatale.

Un esame spassionato di tutte queste opinioni varrà a darci una qualche idea della bontà della dottrina del cristianesimo tradizionale. Dico una qualche idea, perchè chi vuol fare luce completa intorno ad un punto così arduo e difficile, non può affidarsi esclusivamente alle deboli forze della nostra povera intelligenza. Per non brancolare nel buio dobbiamo affidarci ad una luce superiore, alla luce della rivelazione che iniziata sulla terra verrà compita in una vita ulteriore.

3. Come si concepisce oggi la rincarnazione.

La dottrina, che ammette la pluralità delle esistenze terrene, storicamente prende due forme diverse. Una, molto comune nell'antichità, ritiene che l'anima, abbandonando il corpo umano che l'ha albergata, può passare tanto in un altro corpo umano, quanto in un corpo di animale (Pitagora), e perfino nell'organismo di una pianta (Empedocle). Un'altra forma invece, più comune oggi, limita la trasmigrazione delle anime ai soli corpi umani. La trasmigrazione, intesa nel primo modo, dicesi anche *metempsicosi;* mentre, intesa nel secondo, viene indicata più propriamente col nome di rincarnazione.

Sul modo con cui si compie la rincarnazione non tutti sono d'accordo. Ecco come la concepiscono i teosofi, i quali sono oggi in occidente i suoi più zelanti difensori (1).

La rincarnazione per essi è un aspetto della legge universale dell'eterno rinnovellarsi di tutte le cose. Secondo tale legge, una doppia corrente circola nell'universo; l'una, evolutiva, spinge tutti gli esseri del mondo visibile in avanti, verso l'invisibile, verso più alti destini; l'altra, involutiva, trae gli esseri del mondo invisibile verso la realtà visibile.

Per comprendere come l'anima compia questo doppio cammino di ascesa e di discesa, bisogna distinguere

---

(1) Gli spiritisti una volta concordi su questo punto, oggi cominciano a scindersi. La maggior parte l'accetta ancora; ma non pochi preferiscono alla rincarnazione l'eternità evolutiva di cui parleremo dopo.

nell'uomo vari elementi costitutivi, corrispondenti ai vari piani formanti l'universo. Nell'universo, oltre il piano fisico che è quello in cui operiamo attualmente, àvvi il piano astrale, il mentale, il buddhico e l'atmico. Nell'uomo poi bisogna distinguere una triade superiore immortale, ed un quaternario inferiore mortale. Quest'ultimo consta del corpo denso o fisico, del corpo eterico (1), del corpo kamico o astrale (2), del *manas*, inferiore, o corpo mentale (3). Il primo a sua volta consta del *manas* superiore o corpo casuale (4), del *buddhi* (5) e dell'*Atma*. Il corpo denso e il corpo o doppio eterico corrispondono al piano fisico, il *kama* all'astrale, il *manas* inferiore e superiore al mentale, il *buddhi* al buddhico, e l'*atma* all'atmico.

L'anima — principio cosciente — è dunque avviluppata in diversi involucri di materia sempre più sottile, che ne sono come i veicoli, e le permettono di raccogliere tutte le vibrazioni dell'universo. « Come un uomo, gettando via indumenti usati, ne prende dei nuovi, così l'abitatore de' vari corpi li lascia appena essi sono logori (6) ».

---

(1) Assicura la forma e la vitalità del corpo fisico.

(2) Organo della passionalità e del desiderio.

(3) Organo dell'intelligenza o pensiero concreto.

(4) Organo del pensiero astratto.

(5) Organo dell'amore disinteressato, dello spirito di carità e di sacrifizio. — Chi avesse curiosità di conoscere meglio questa strana psicofisica de' Teosofi, potrebbe consultare: D. Calvari, *L'Ego e i suoi veicoli*. — Roma, Società Teosofica.

(6) A. Besant, *Rincarnazione*, p. 11. — S. Tommaso ad illustrare la metempsicosi si serve delle stesse parole. *De Potentia*, q. III, a. 10.

Al momento della cosidetta morte l'anima abbandona prima il corpo denso, e poi anche quello eterico. Resa così incapace di operare nel piano fisico, si trasporta in quello astrale, dove viene sottoposta a prove spesso dolorosissime. Quando poi anche il corpo astrale si è decomposto, essa sale al piano mentale (Devachan) regione felice, dove troverà le gioie dovute alla sua capacità e alla sua evoluzione spirituale. Se l'anima sarà giunta ad un tale grado di sviluppo da esser degna di salire gli altri gradini della scala ascendente, proseguirà il glorioso cammino fino alla fusione coll'Atma universale di cui è un raggio (1). In caso contrario verrà trascinata dalla corrente involutiva verso il basso, e, rivestendo successivamente i corpi fluidici di cui si era spogliata, tornerà di nuovo ad abitare un corpo di carne, e a lottare così, godere e soffrire nel piano fisico. Le anime sono in numero determinato, ma le incarnazioni e disincarnazioni a cui vanno soggette non hanno un limite. Esse si ripeteranno fino a che le anime non abbiano sviluppato tutte le loro energie latenti, fino a che non si siano pienamente purificate, fino a che, toccate le più alte vette della perfezione, siano degne di riunirsi alla monade divina che le aveva generate. « Per migliaia di generazioni il Pensatore Immortale si affa-

(1) L'evoluzione in questi piani superiori è riservata alle ultime razze, che abiteranno il nostro globo. Fino ad ora essi sono stati raggiunti solo dai cosidetti maestri o grandi spiriti (*Mahâtma*). Questi però, sebbene abbiano aperta dinanzi ad essi la via che conduce alle gioie del *Nirvana*, possono rinunziarvi e rincarnarsi per aiutare la razza umana a raggiungere il suo completo perfezionamento, camminando per i sentieri che essi hanno già percorso. Cf. A. Besant, l. c. p. 37 e seg.

tica nella sua missione di guidare l'uomo animale verso l'alto, finchè sia capace di divenire uno col Divino (1) ». « L'Uomo-Divino è il glorioso prodotto dell'evoluzione secolare (2) ». La nostra storia non è dunque limitata ai pochi anni di un'esistenza terrena. Noi vivemmo già in passato, e vivremo ancora molte volte in avvenire. La nascita e la morte non sono la produzione o la distruzione totale dell'io umano, ma semplici fasi del suo processo di evoluzione e d'involuzione. « Le successive vite corporali sono concatenate assieme come perle infilate su di un filo, e questo filo è il principio cosciente, il Pensatore, il nostro vero Io (3) ».

La rincarnazione ha un carattere eminentemente morale, ed è regolata dalla legge del *karma*, detta anche di causa ed effetto. Secondo questa legge tutti gli eventi della lunga storia umana sono collegati tra loro dai rapporti di causalità. Il presente è figlio del passato, come il futuro lo sarà del presente. Nessuno ha il diritto di lamentarsi delle condizioni nelle quali si svolge la sua attuale esistenza, chè queste sono state determinate dalla condotta passata. Raccogliamo quello che abbiamo seminato; e noi, unicamente noi, siamo autori della salute o delle malattie, della forza o della debolezza, della buona o cattiva indole, della ricchezza o della povertà.

« E' la legge del Karma — scrive A. Besant — che guida infallibilmente l'Ego verso la razza e la nazione nelle quali si troveranno le caratteristiche generali, che

---

(1) *l. c.* p. 33.
(2) *l. c.* p. 18.
(3) *l. c.* p. 12.

produrranno un corpo e provvederanno un ambiente sociale adatto per la manifestazione del carattere generale, costruitosi dall'Ego nelle precedenti vite terrene e per il raccolto dei frutti ch'egli ha seminato (1)».

4. A quali condizioni potremmo ammettere la rincarnazione.

Sebbene abbia esposto la dottrina della rincarnazione secondo la concezione teosofica, non intendo per nulla arrestarmi ad esaminare in particolare gli elementi di questa concezione. Essi sono infatti ammessi in base a criterî, che non hanno ancora ottenuto il diritto di cittadinanza dentro le mura del severo tempio della scienza. I teosofi, dopo aver inveito contro il dogmatismo delle religioni positive, possono trovare naturalissimo di ammettere i molteplici piani dell'universo e i molteplici principî costitutivi del composto umano, unicamente in ossequio alla tradizione esoterica ,alla sapienza dell'oriente, alla rivelazione avuta personalmente dai grandi spiriti; ma non possono pretendere che noi —poveri profani — ingolliamo tutto questo bagaglio di piani e di corpi fluidici (2) per motivi così poco filosofici.

Omettendo quindi ogni esame delle modalità e dei dettagli, mi limiterò a pesare il valore della dottrina della rincarnazione, considerata nella sua sostanza. Si capisce che qui parlo della rincarnazione propriamente

---

(1) *l. c.* p. 46.

(2) Per conoscere a qual punto stiano gli studi intorno alla realtà di un corpo fluidico vedasi L. Roure: *Le Merveilleux Spirite*, Paris, 1917.

detta, in quanto cioè importa il ritorno dell'anima ad altri corpi umani, chè non è il caso di occuparci della trasmigrazione dell'anima in organismi inferiori, oggi non più ammessa, almeno comunemente, dai rincarnazionisti.

Perchè possiamo accettare la rincarnazione non bastano certamente i motivi sentimentali, che sembrano esercitare un'influenza predominante sulle numerose signore formanti il grosso di tutte le società teosofiche. Non è il sentimento che deve decidere del valore di una dottrina, sibbene l'intelligenza.

Non bastano neppure alcune fiacche ragioni di convenienza. Non basta dire: sarebbe tanto bello ritentar la sorte del gioco della vita, salire fino ai piani superiori dell'universo, e poi tornar sulla terra ricchi di preziose esperienze.

Non basta dire: sarebbe conveniente che la molteplicità delle esistenze ci permettesse di esplicare tante energie, che non possono esplicarsi in una sola esistenza. Non basta dire: sarebbe molto conforme al nostro senso di giustizia, che la diversità delle condizioni dell'esistenza avesse soltanto in noi la sua radice.

Tutte queste ragioni di convenienza non provano proprio nulla. Qui si tratta di sapere, non ciò che potrebbe essere più o meno bello e conveniente per noi, ma ciò che costituisce la realtà.

La dottrina della rincarnazione enunzia una realtà di fatto, e non una semplice possibilità o convenienza. Non si limita a dire: sarebbe possibile o conveniente che l'uomo, date certe condizioni, fosse sottoposto ad un ciclo di esistenze. Afferma pure positivamente: l'uomo è già vissuto e rivivrà ancora sulla terra. Ora una simile affermazione non può appoggiarsi unicamente

sopra dei semplici « sarebbe bello », « sarebbe conveniente ». Essa deve appoggiarsi su sicuri e indubitati dati di fatto. Bisogna provarci che nell'anima umana si trovano degli elementi implicanti esistenze anteriori; si trovano degli elementi postulanti nuove future esistenze.

Come vedremo in seguito, la rincarnazione non possiede tutte le bellezze e le attrattive attribuitele dai teosofi; ma quand'anche le possedesse, quand'anche escludesse ogni deficienza ed ogni lacuna, perchè potesse uscire dal mondo de' sogni, e non fosse un edifizio puramente fantastico, un edifizio senza fondamenti, dovrebbe poggiare su elementi di fatto indiscutibili, ed avere in tal modo un addentellato colla realtà.

Ci sono questi favorevoli elementi di fatto? Io credo di no. Credo anzi che vi siano elementi opposti, elementi che rendono assolutamente insostenibile la dottrina rincarnazionista.

5. La mancanza di memoria.

Cominciamo da un'osservazione, che sorge spontanea, appena si parla di preesistenza. Se noi fossimo realmente vissuti altre volte, dovremmo conservare una qualche memoria, sia pure confusa, di queste passate esistenze. Se la nostra anima avesse avuto, come ora, coscienza di sè; se, come ora, avesse pensato ed amato, dovrebbe portare una qualche impronta, una qualche traccia della sua passata attività.

Ora è certo che noi non ricordiamo, neppure confusamente e vagamente, queste pretese esistenze passate. Per quanto cerchiamo nella nostra memoria, non è dato trovar nulla che ce le ricordi. E' possibile che

tutte siano sparite nei gorghi del passato, senza conquistare anche un po' del futuro? E' possibile che tutte le lotte di cui simili esistenze erano necessariamente intessute, siansi dileguate ,senza lasciare il più piccolo vestigio sul libro dell'anima?

Così pure argomentava Lucrezio contro la preesistenza platonica delle anime:

... si immortalis natura animai
constat et in corpus nascentibus insinuatur,
cur supera ante actam aetatem meminisse nequimus,
nec vestigia gestarum rerum ulla tenemus (1)?

L'obiezione non sgomenta i rincarnazionisti. Non si deve dimenticare — essi dicono — che le varie esistenze terrene sono separate fra loro da intervalli spesso lunghissimi. Non si deve dimenticare, che se l'anima è una sola, i cervelli registratori degli avvenimenti sono diversi. Se l'oblio domina gli eventi di una sola esistenza, come non dovrebbe dominare quelli di molteplici esistenze? « Tutti i primi anni della nostra infanzia sono come non esistenti per noi; e tuttavia hanno esistito. Una quantità grandissima di eventi e d'incidenti nostri trascorsi, sono svaniti completamente dalla nostra mente, e tuttavia si sono svolti... Se non riusciamo sempre a rievocare tutto ciò che fece vibrare questo nostro cervello fisico, quanto non sarà più difficile rievocare ciò che fu registrato da un cervello ora scomparso e condensato potenzialmente soltanto in quel nucleo infinitesimale, che la teosofia dice centro permanente di attrazione attorno cui si raggruppano i materiali di ogni nuovo corpo, che trasmette al presente l'eredità del passato ed accumula pel futuro l'eredita del

(1) *De rerum natura*, III, 670.

presente (1)! » Eppoi la memoria delle vite passate più che un benefizio rappresenterebbe un danno. « Le anime incarnate sulla terra non sono ancora arrivate ad uno stato di avanzamento abbastanza elevato perchè il ricordo delle esistenze anteriori possa loro esser utile (2) ». « Se tutti gli uomini si ricordassero delle vite anteriori l'ordine della terra ne sarebbe turbato, rovesciato (3) ».

La risposta è tutt'altro che esauriente, e molte osservazioni possono esserle contrapposte.

L'esempio di quanto accade per gli eventi di una sola esistenza, non mi sembra citato a proposito. Dimentichiamo è vero molte cose, ma è anche vero che molte cose le quali sembravano perdute completamente, non lo sono affatto. Noi le ritroviamo spesso negli archivi della memoria, appena ci diamo ad una paziente ricerca. Il più spesso anzi ce le ritroviamo improvvisamente davanti per cause indipendenti dalla nostra volontà, anche dopo molti mesi e molti anni.

Del resto noi non pretendiamo che si debbano ricordare tutti e singoli gli eventi delle nostre presunte esistenze anteriori, e neppure la loro più grande parte. Diciamo solo che dovremmo ricordarne almeno qualcuno, e mi sembra che non chiediamo troppo.

Si suppone inoltre dagli avversari che la memoria sia esclusivamente legata all'organismo; mentre, oltre la memoria sensitiva destinata a registrare gli eventi sensibili, vi è una memoria intellettiva superorganica

---

(1) O. Calvari, *La rincarnazione*, p. 31.

(2) C. Flammarion, *Lumen*, tr. it. p. 162.

(3) Pezzani, *La pluralité des existences de l'âme*, p. 405.

destinata a conservare le più alte produzioni dello spirito, a ricordare gli eventi dovuti alle nostre facoltà razionali. Quindi più che sulla necessità di ricordare i luoghi dove saremmo vissuti, le persone con le quali avremmo trattato, gli eventi estremi ai quali avremmo preso parte, noi insistiamo sulla necessità di portare le traccie e le impronte della nostra precedente attività spirituale.

Se una generazione trasmette a quelle che le tengono dietro il proprio patrimonio spirituale; se i genitori trasmettono ai loro figli le proprie tendenze morali e le proprie attitudini intellettuali, perchè un'anima sottoposta alla legge della rincarnazione non potrà fare altrettanto con se stessa? Se diversi sono i cervelli di cui ella si serve, diversi pure sono i cervelli di cui si servono i genitori e i figli, o le varie generazioni umane... Anzi l'anima che si rincarna si troverebbe sempre in migliori condizioni; se infatti essa perde... il cervello fisico, non lo perde completamente. Se crediamo ai teosofi, questo rimane « condensato potenzialmente in un nucleo infinitesimale », che, quale rappresentante del passato, segue l'anima nelle sue successive trasmigrazioni.

Quasi quasi alla spiegazione pseudo-scientifica dei teosofi preferirei quella poetica di Platone, secondo il quale le anime al termine della loro catarsi e alla vigilia della rincarnazione si radunano presso le rive di un fiume, che scorre nella pianura di Lete o dell'oblio. Tutte devono bere dell'acqua del fiume; e siccome... imprudentemente ne bevono troppa, perdono la memoria del passato (1)!

(1) *Della Repubblica*, X.

Nulla dico della peregrina ragione, che vede nella dimenticanza del passato un benefizio per il presente. Ricorda troppo il famoso *Nolo acerbam sumere*, di... volpina memoria, perchè valga la pena d'insistervi.

6. Vi sono quelli che ricordano?

La risposta ora esaminata non sembra troppo persuasiva neppure ai rincarnazionisti, i quali si affrettano a trovarne delle più convenienti.

Non è vero — dicono fra l'altro — che le esistenze passate siano dimenticate da tutti. Le ricordano molti nel sonno ipnotico, come dimostrano le note esperienze del De Rochas sulla memoria regressiva. Questo appassionato studioso de' fatti supernormali si accorse che alcuni soggetti, una volta addormentati artificialmente, godono della strana proprietà di rivivere successivamente tutte le tappe del loro passato e di prendere le espressioni proprie della rispettiva età e condizione. E non solo del passato della loro attuale esistenza terrena, bensì anche di quello di anteriori esistenze. Il loro ricordo può essere spinto tanto lontano da arrivare fino all'esistenza vissuta agli albori della storia umana. Alcuni ricordano fino ad undici o dodici esistenze. E cosa non meno strana, in queste esistenze passate hanno alternativamente vissuto ora come maschi ora come femmine!

Così Mme J... per mezzo dell'ipnosi ricostruiva in tal guisa il suo passato. Nel 1860 era una giovane chiamata Margherita Duchesne, figlia di un droghiere. Nel 1757 era un giovane, Giulio Robert, giornalaio di Briançon. Nel 1702 portava il nome di Jenny Ludovic ma-

dre di due figli. Sotto Francesco I fu il soldato Michele Berry morto alla battaglia di Marignano. Nel 1302 si chiamava Marietta Martin istitutrice privata a Vannes. Nel 1010 aveva la carica di abbadessa in un monastero. Nel 449 era il capo di un'orda di guerrieri franchi chiamato Carlomeo. Nel 279 si trovava nella guardia dell'imperatore Probo, e si chiamava Esius. Anteriormente viveva in una contrada denominata Imondo, ed era schiava del sacerdote pagano Alì. La undecima vita si perdeva nell'oscurità. Era troppo lontana per venir ricordata.

Se crediamo ad A. Besant, tutti coloro che hanno raggiunto un alto sviluppo intellettuale, sono in grado di ricordare le esistenze passate più o meno chiaramente, anche allo stato normale di veglia. « A misura — essa dice — che il vero Io diventa sempre più capace d'influenzare la sua dimora corporale, barlumi delle incarnazioni passate baleneranno nella coscienza inferiore, e questi diventeranno meno simili a barlumi e più simili a visioni permanenti, finchè alla fine il passato viene riconosciuto come « mio » dal filo continuato della memoria, che dà il sentimento della individualità... Un uomo non considera il suo vestito come parte di sè, perchè egli è consciamente capace di levarlo e di vederlo separato da sè. Quando il vero uomo fa lo stesso col suo corpo, la certezza diventa completa (1) ».

Tra coloro che ebbero questo privilegio si citano fra gli antichi: Budda, Pitagora, Empedocle, Giuliano imperatore, Probo ecc. Anche tra i moderni i casi di

---

(1) *l. c.* p. 22.

questa memoria non sono rari, e della Besant si dice che ricordi confusamente di esser già vissuta in Egitto sotto le spoglie della famosa Ippazia, e in Italia sotto quelle di G. Bruno! O. Calvari spera che un giorno simile privilegio possa esser comune a tutti. « Nello stesso cervello fisico esistono tuttora *zone mute* ed organi che non hanno attualmente alcuna funzione, e di cui la scienza ignora le possibilità. Chi potrà escludere che quelle zone e quegli organi siano un giorno vivificati e lascino giungere alla nostra coscienza di veglia la voce del nostro passato? (1) ».

Il Myers osserva bonariamente che tutto questo favorisce un po' troppo le pretensioni degli aspiranti ad una illustre schiatta di antenati spirituali « Pitagora pretendeva che il suo *io* passato non era incarnato che in un eroe secondario Euforbo. Ma ai nostri giorni Anna Kinghlund e Edoardo Maitland pretendevano di essere stati nientemento che la Vergine Maria e San Giovanni Battista (2)! ».

Le esperienze di De Rochas e di altri sulla regressione della memoria, durante il sonno ipnotico, « non hanno dato risultati nè esaurienti, nè rigorosamente provati ». Lo confessa lo stesso Zingaropoli teosofo e rincarnazionista (3).

In un caso interessantissimo da me conosciuto personalmente l'ipnotizzato... ricordava le sue presupposte esistenze anteriori; ma l'idea della preesistenza gli

---

(1) *l. c.* p. 32.

(2) *La personalità umana*, Vol. II, p. 199.

(3) Vedasi la sua prefazione a *Lumen* di C. Flammarion, tr. it. p. XLVII.

era stata suggerita da un estraneo durante i primi esperimenti ipnotici fatti quando era ancora giovinetto.

Anche quando l'idea delle esistenze passate non sia espressamente suggerita, basta che l'ipnotizzato indovini quello che si desidera da lui perchè si presti inconsapevolmente a recitare la commedia nel miglior modo possibile.

Con gli elementi raccolti nel subcosciente per mezzo di letture, conversazioni od altro può ben ricostruire i personaggi con i quali si dice identico. Perciò lo stesso De Rochas riconosce lealmente, che queste rivelazioni, quando si è potuto controllarle, non rispondono mai alla verità, e sono da ritenersi creazioni costruite con notizie frammentarie udite o lette (1).

Non osiamo poi mettere in dubbio la sincerità di tutta quella brava gente, che ricorda anche allo stato normale di aver già vissuto; ma siccome — guarda caso strano — si tratta d'individui che propugnano la rincarnazione, e cominciano a ricordare le loro passate esistenze quando hanno abbracciato una simile dottrina, abbiamo tutti i diritti di sospettare un'illusione. Se il ricordo delle esistenze passate fosse un prodotto dell'evoluzione spirituale, lo troveremmo in tutti coloro che questa evoluzione hanno portato al più alto grado. E invece ciò non accade. Per convincersene basterebbe citare l'esempio de' santi, tra i quali nessuno ha mai creduto di aver conquistato la propria situazione privilegiata in esistenze precedenti. Via, fra pochi individui interessati a ricordare e un'enorme maggioranza d'uomini ,che pur dovrebbero ricordare e

---

(1) Citato da Mainage, *Religion Spirite*, p. 143.

non ricordano, preferiamo metterci con i secondi. Certamente a forza di... pensarci sopra, si potrebbe arrivare a persuaderci, come sembrano supporre i citati scrittori, che siamo realmente vissuti altre volte. Ma quante cose non si riesce a credere a forza di... pensarci! I direttori di manicomio conoscono a fondo questo lato poco attraente della psiche umana.

Non so poi in qual modo possano mettersi d'accordo le osservazioni di O. Calvari intorno alle zone mute e agli organi inutili del nostro cervello con quelle fatte da essa precedentemente, per spiegare il silenzio della memoria sul nostro passato.

Dopo avere spiegato questo silenzio colla diversità de' cervelli registratori, O. Calvari aspetta la rivelazione della preesistenza dalle zone mute o dagli organi inutili del cervello che possediamo nella attuale esistenza. Ma chi potrà mai capire in qual modo queste zone e questi organi siano in grado di rivelare un segreto che si ritiene nascosto in cervelli ormai scomparsi?... Ah, dimenticavo che essi rimangono « condensati potenzialmente in un nucleo... infinitesimale!! »

Del resto non mancano teosofi indipendenti, i quali non nascondono la loro ostilità per tanti privilegiati, che pretendono ricordare il loro... glorioso passato.

Vale la pena di citare questo passo di una fiera requisitoria di A. Agabiti contro gli attuali capi del movimento teosofico internazionale, comparsa nella rivista *Ultra* (1).

« Da quando studio teosofia ho già avuto l'ineffabile conforto di conoscere un tale che si dice G. Bruno

---

(1) Aprile 1914, p. 7.

reincarnato, un altro l'imperatore Vespasiano, una signora la povera Lamballe, uno Voltaire, e... *risum teneatis* un certo messere danese... Napoleone I.

Naturalmente, per quel processo d'increlinimento che ho visto sempre operarsi in certi ritorni in terra... Voltaire mi ha parlato di filosofia come sa il mio portiere, se commenta i fattacci del *Messaggero;* mentre Napoleone, dimentico delle Piramidi, mi ha balbettato frasi entusiastiche sulla « penetrazione pacifica » in Africa....

Di questa nobiltà postuma molto sono avidi i furbi e gl'idioti che praticano, per esclusivo loro vantaggio, le associazioni reincarnazioniste in tutto il mondo: e quelli che in questa vita non sono riusciti a conquistare onori e dignità, titoli di studio e merito d'ingegno, trovano comodissimo inventarsi una personalità celebre passata, per cercare di sfruttare l'ammirazione de' posteri, plagiando la gloria de' morti.

Ma — ecco il male — ritornando, Dio ce li rende con dose soverchia tanto di timidezze e di modeste ritrosie da non esser più capaci di ripetersi, nemmeno per errore! ».

7. Insistenze dei rincarnazionisti.

Insistono i rincarnazionisti.

Se non tutti riescono a trovare in se stessi il ricordo delle esistenze passate e delle loro rispettive condizioni, tutti invece possono trovare in se stessi le tracce e le impronte di queste medesime esistenze. Tali sono indubbiamente quegli elementi psichici — conoscenze, attitudini, inclinazioni ecc. — che non hanno una ra-

gione adeguata nelle condizioni della nostra vita presente.

Quante volte, visitando dei luoghi mai visitati, o incontrando persone mai incontrate, abbiamo l'impressione di aver già veduto questi luoghi e queste persone (1)?

Quante volte non facciamo dei sogni assurdi, nei quali ci crediamo capaci di azioni che sono in contrasto colle nostre attitudini presenti? Non sogniamo forse, per esempio, di volare come gli uccelli, e di nuotare nell'aria come si nuota nell'acqua (2)?

Questi fatti inesplicabili nella supposizione di una sola esistenza terrena, non lo sono più nella supposizione di molteplici esistenze terrene e sopraterrene.

Ancora, come spiegare, senza questa molteplicità di esistenze, il fatto già osservato da Platone, che persone ignorantissime, quando vengano interrogate con ordine, sono spesso in grado di risolvere i quesiti più difficili? Come spiegare quelle attitudini meravigliose che fino dai primi anni riscontriamo negli uomini di genio? Come spiegare nell'ordine morale quelle tendenze irresistibili, che indipendentemente da ogni nostra responsabilità, avanti di avere il tempo occorrente per acquistarle, ci spingono, nostro malgrado, al bene o al male (3)? Come spiegare che, mentre tra gli uomini minima è la differenza fisica, enorme invece è quella intellettuale e morale? La semplice eredità fisica non

---

(1) Flammarion, *Lumen*, p. 157.

(2) *l. c.* p. 158.

(3) Il Cavalli pretende spiegare colla preesistenza perfino le psicopatie sessuali! Cf. *Riflessioni vecchie e nuove sulla teoria della rincarnazione*. Napoli, 1900.

può rendere ragione di tutti questi fatti. Bisogna necessariamente supporre che gl'Io prima di rincarnarsi hanno raggiunto stadi diversi di evoluzione (1).

Perchè si riconosca a simili fatti il valore dimostrativo che pretendono attribuir loro gli avversari, non basta che possano venire spiegati sufficientemente per mezzo della ipotesi della molteplicità delle vite. Si richiede inoltre che non possano venire spiegati sufficientemente che per mezzo di essa. Allorchè un fatto può attribuirsi indifferentemente a diverse cause, non è permesso attribuirlo esclusivamente ad una di esse. E' un fatto di natura sua adiaforo, e quindi inutilizzabile in una dimostrazione.

Ora i fatti in parola sono veramente fatti adiafori. Essi possono spiegarsi ugualmente bene anche senza supporre la preesistenza terrena o sopraterrena delle nostre anime.

Esaminiamoli un poco.

Sappiamo che nulla va completamente perduto di tutti i dati psichici acquistati osservando il mondo sensibile, leggendo o conversando, e che essi, anche se di vecchia data, possono, per una molteplicità di cause che sfugge ad ogni controllo, tornare alla ribalta della coscienza. Sappiamo pure che la nostra fantasia non cessa mai di fondere o decomporre, integrare o mutilare le immagini già possedute. Si aggiunga che tutte le cose hanno spesso molta somiglianza, sia con altre cose reali, da noi conosciute, sia con le loro rappresentazioni grafiche e plastiche, sia con le innumerevoli im-

(1) A. Besant, *l. c.* p. 51 e seg.

magini create dalla nostra fantasia allo stato di veglia o di sogno. Si abbia presente tutto ciò, ogniqualvolta crediamo di aver conosciuto luoghi o individui mai visti, oppure sogniamo cose fisicamente impossibili nella nostra vita attuale; e allora per spiegare tali fenomeni psichici non sentiremo più il bisogno di ricorrere alla preesistenza delle anime (1).

A comprendere poi le doti eccezionali dell' ingegno di alcuni individui, come le inclinazioni e le tendenze che tutti, più o meno, abbiamo fino dalla infanzia, e quindi le differenze intellettuali e morali che dividono gli uomini, dobbiamo ricordare quanto è stato detto della dipendenza dell'anima dall'organismo. Anche nell'esercizio delle sue facoltà superiori l'anima dipende indirettamente dal corpo, e le doti fisiche di questo hanno sempre una ripercussione più o meno profonda nelle doti psichiche tanto intellettuali che morali.

Però se le doti fisiche rappresentano un elemento delle differenze morali e intellettuali che dividono gli uomini, non bastano a spiegarle completamente. Come possiamo uccidere colla educazione i germi del male depositati nella nostra natura fisica, così possiamo uccidere colla negligenza e svogliatezza quelli del bene. Il delinquente, se nato in un ambiente favorevole, avrebbe potuto essere un galantuomo, e il genio, se germogliato in un terreno sterile, avrebbe potuto essere una mediocrità.

Le nostre conoscenze —e lo stesso si dica delle nostre doti morali — non sono già il prodotto di un la-

(1) Si veda a questo proposito l'interessante libro di Bernard-Leroy, *L'illusion de fausse reconnaissance.*

voro anteriore alla nostra attuale esistenza, secondo che pretendono i rincarnazionisti, ma il frutto degli sforzi fatti nella vita presente. Se riandiamo col pensiero al nostro passato, senza preconcetti dottrinali di sorta, e ricostruiamo obiettivamente la storia de' nostri progressi intellettuali, dobbiamo riconoscere che la nostra intelligenza al suo primo affacciarsi sul mondo non può già paragonarsi — come esigerebbe la teoria rincarnazionista — ad una lastra fotografica già impressionata, che aspetta il contatto dell'elemento rivelatore per mostrare tutta la sua ricchezza, ma piuttosto — secondo l'espressione aristotelica — ad una tavola su cui nulla è scritto, e tutto può scriversi. Volgendoci indietro, ricordiamo quando la nostra intelligenza nuda e povera, debole e incerta muoveva i primi passi sul difficile cammino della luce. Ricordiamo gli sforzi penosi della conquista, l'alternarsi degli entusiasmi e degli scoraggiamenti, delle vittorie e delle sconfitte. E possiamo quasi ricontare i tesori allora accumulati, rivivere le gioie provate nelle ascensioni, nell'allargarsi degli orizzonti, nel possesso delle vette contese.

Secondo i rincarnazionisti il nostro conoscere sarebbe, o totalmente, o prevalentemente un semplice ricordare. Ma noi che distinguiamo benissimo tra il conoscere per la prima volta e il ricordare, non possiamo trovare una sola conoscenza che non sia stata una volta acquistata con sforzi più o meno grandi. L'esempio portato da Platone per provare il contrario non è davvero convincente. L'ignorante, anche quando si trovi all'ultimo gradino dell'ignoranza, acquista sempre senza difficoltà alcune nozioni e alcuni principî generali, che fanno parte di quella logica naturale la quale

accompagna sempre l'intelligenza umana normale. Quando perciò l'ignorante venga interrogato con ordine, partendo da simili nozioni e principî, se ne possono ottenere facilmente delle risposte esatte. Nel caso però l'ignorante non fa uso di una scienza già posseduta, ma l'acquista per la prima volta, aiutato dall'abilità di chi l'interroga. Le domande ordinate — scrive S. Tommaso — procedendo dai principî comuni e già conosciuti, producono la scienza in colui che viene interrogato. Se questi perciò risponde esattamente a quesiti collegati con le cose già apprese, non è perchè già li conosca, bensì perchè impara allora a conoscerli. Quando dai principî si passa alle conclusioni, l'animo di chi ascolta conosce le seconde per mezzo dei primi (1).

Concludendo, non vi è nulla in noi che possa dirsi seriamente eredità di altre esistenze. Entriamo nella vita nudi di anima e nudi di corpo. E' solo collo sforzo del lavoro, che vestiamo l'uno e l'altra.

8. La rincarnazione quale sanzione della legge morale.

Un'altra difficoltà non lieve, che possiamo opporre ai rincarnazionisti è quella di non sapere indicare una ragione sufficiente della molteplicità delle esistenze.

Per alcuni essa avrebbe uno scopo morale, e permetterebbe all'anima di espiare le proprie debolezze, e di giungere in tal guisa, dopo un periodo più o meno lungo, a quello stato di perfezione, che ci fa degni della pace e della felicità finale.

---

(1) *Sum. Theol.* I. q. 84, a. 3, ad 3um; *C. Gent.* II, 83.

Ora questo scopo non sembra per nulla raggiungibile.

Perchè sia ammissibile una serie successiva di prove, è necessario che esse si facciano sì in diverse condizioni, ma sempre dallo stesso soggetto morale. E' necessario che come tutto l'uomo ha peccato, così tutto l'uomo prenda parte alla espiazione e alla purificazione.

Ma dopo la morte fisiologica che separa l'anima dal suo corpo, come si può dire che rimane integralmente tutto l'uomo; come si può dire che si conserva integralmente il medesimo soggetto morale? Quando il corpo, che è strumento indispensabile delle lotte per il bene, ha cessato di esistere; quando questo corpo, su cui s'imprimono le stimmate del vizio e della virtù, non è più sotto il dominio dell'anima; quando col corpo ha cessato di esistere quella sensibilità, di cui si dovrebbero mondare le impurità, frenare e dirigere le cattive inclinazioni, non siamo più nel campo della prova e della battaglia, nel periodo dell'acquisto de' meriti e de' demeriti. Allora è giunto il momento della ricompensa o della punizione; il momento in cui ciascuno raccoglierà i frutti di ciò che ha seminato; il momento che deciderà per sempre della propria sorte (1).

Alla stessa guisa — dice con felice paragone San Tommaso — che il corpo, in forza della gravità o della leggerezza, raggiunge subito, quando non ne sia impedito, il luogo che è il fine del suo movimento, così le anime, spezzata la catena della carne che le teneva nello stato di via, in forza del merito o demerito, conse-

---

(1) *C. Gent.* III, 145.

guono subito la pena o il premio che sono i fini delle loro azioni, ammenochè non vi sia qualche lieve colpa, che imponga di differire il premio (1) ».

Ma supponiamo pure che la purificazione morale riguardi esclusivamente l'anima, e che possa compiersi anche quando questa ha abbandonato il corpo primitivo, a cui si era unita.

Perchè questa purificazione sia possibile, si richiede un'altra condizione indispensabile. Si richiede che essa abbia coscienza della propria identità; ch'essa si senta identica a traverso le varie esistenze; ch'essa ricordi le colpe che deve espiare, le macchie che deve cancellare. Non è possibile accettare la vita quale espiazione, se non si ha coscienza di aver meritato per il peccato una simile espiazione. E non basta — si noti bene — l'idea vaga e confusa di una qualche colpa anteriore. No, perchè la rincarnazione possa avere una funzione veramente espiatrice, occorre che le colpe da espiare siano chiaramente conosciute. Per emendarci di un difetto, per correggerci di una debolezza, occorre conoscerli, affine di portare su di essi la nostra attenzione e di convergere su di essi i nostri sforzi. Pretendere che si possa spogliarsi di un difetto, che non si sa di avere; che si possa correggersi di debolezze, che ignoriamo, è semplicemente ridicolo.

Ora noi non ricordiamo, neppure confusamente, di aver meritato, per colpe precedentemente commesse, le tristezze e le miserie della vita attuale. Molto meno ricordiamo in particolare quelle determinate colpe e quelle determinate debolezze, che devono essere ogget-

(1) *Sum. Theol.*, Suppl. q. 69, a 2.

to dei nostri sforzi morali, se vogliamo ascendere più in alto e meritare, in future nuove esistenze, migliori condizioni. In queste caso la nostra purificazione e la nostra elevazione morale dovrebbe compiersi alla cieca, e saremmo impossibilitati ad applicare i rimedi più adatti e più efficaci; impossibilitati a curare i nostri vizi con le virtù opposte.

Rischieremmo quindi di dirigere i nostri benefici sforzi su quelle buone qualità morali, che abbiamo sempre possedute, e di trascurare i nostri lati deboli, le nostre lacune ,le nostre deficienze; rischieremmo di non fare un sol passo nella difficile via dell'evoluzione morale, e di mancare così alle finalità della rincarnazione. Questa adunque, che nelle intenzioni de' suoi fautori dovrebbe costituire una funzione della suprema legge di giustizia, si risolverebbe, in ultima analisi, in una patente ingiustizia, perchè ci condannerebbe ad espiare colpe, che non abbiamo coscienza di aver commesso, ed esigerebbe la lotta contro difetti che ignoriamo.

Quand'anche però la rincarnazione potesse rappresentare una sanzione, la serie illimitata di prove e di purificazioni che essa implica, sarebbe davvero un mezzo adatto per salvare i diritti inviolabili della giustizia e per proteggere meglio l'ordine morale?

No certamente.

« Osservate — dice il Monsabré — che il peccatore ha già traversato quaggiù tutti i periodi e tutte le condizioni di un'intera esistenza, nella quale Dio mille volte l'ha inutilmente invitato ad assicurarsi, anche a mezzo di un solo atto di pentimento, la felicità della sua vita futura. Non rifiuterà egli questo atto di pentimento, anche in una seconda, terza e quarta prova,

e forse per sempre? Ciò non è soltanto possibile, ma sotto ogni riguardo grandemente verisimile. Noi cristiani, che crediamo alla potenza della grazia divina, comprendiamo benissimo quei cambiamenti bruschi ed improvvisi che fanno passare un' anima dal vizio alla virtù, ma non così i rincarnazionisti, i quali non accettano che le leggi di natura.

Ora secondo le leggi di natura il moltiplicarsi delle colpe crea delle gravi abitudini, sotto l'impero delle quali le forze morali s'indeboliscono. Entrato in una seconda prova con le forze indebolite, l'uomo colpevole non saprà resistere alle cattive inclinazioni, che la sua esistenza anteriore ha creato. Egli s'indebolirà sempre più; invece di emendarsi e purificarsi, s'immergerà maggiormente nel male, e l'infinita maestà divina verrà avvilita dalla guerra ad un male ch'essa è incapace di afferrare e di punire (1) ».

E di fronte ad una sanzione così poco efficace; di fronte ad una sanzione così poco terribile per gli uomini attaccati ai beni terreni, dove troverebbe il peccatore la forza per non cedere alle perniciose attrattive del male? Se per la gioia colpevole del presente, egli dimentica tanto facilmente i grandi dolori che questa medesima gioia può avergli fruttato nel passato, come terrà conto di quelli che gli si minacciano nel futuro? E se perfino il timore di future pene eterne, diventa inefficace allorchè la passione l'investe con violenza, quanto più inefficace non sarà il timore d'incerte pene temporanee? No, se il male non avesse altra sanzione che quella di una rinascita, dilagherebbe senza freno in mezzo agli uomini, che sanno facilmente adat-

(1) *Conférence* 94me.

tarsi alle più sfavorevoli condizioni dell'esistenza terrena. La legge morale in questa ipotesi diventerebbe un ré senza autorità per farsi ubbidire, un re senza forza per farsi rispettare.

L'inferno, spauracchio di tutti i fautori della rincarnazione — osserva ancora il Monsabré — non verrebbe abolito, ma cambierebbe di posto; dal mondo di là lo si porterebbe in quello di qua, e tutti ne avremmo la nostra buona parte.

9. La rincarnazione quale parte della legge di evoluzione.

La rincarnazione secondo i teosofi non ha soltanto la funzione di sanzione; non è soltanto un mezzo di espiazione e purificazione. Il suo vero scopo è molto più vasto del precedente — è quello di permettere l'esplicazione di tutte le energie dell'Io, al che non può bastare una sola — spesso brevissima —esistenza. Essa fa quindi parte della legge universale dell'evoluzione, della legge del perpetuo rinnovellarsi di tutte le cose.

« Ciascuna vita è un passo nel progresso perpetuo, per ogni anima divina che s'incarna e che arriva alla fine d'ogni periodo all'assoluta unità col principio Divino... Dalla forza alla forza, dalla bellezza e perfezione di un piano alla bellezza e perfezione più grande di un altro, con conseguimenti di nuova gloria, di nuove cognizioni, e di nuovo potere in ciascun cielo; tale è il destino di ciascun Io (1) ».

---

(1) Blawatsky, *Key of theosophy* citata da A. Besant, *l. c.* p. 49.

Questa finalità della rincarnazione non concorda con la natura dell'anima umana, specialmente se questa viene considerata alla luce della concezione teosofica.

Pei teosofi l'anima umana è una parte di Dio, una scintilla della sua luce, un palpito della sua vita. E come mai questa parte di Dio, che dovrebbe avere l'altezza della perfezione divina, è costretta a ramingare senza fine nei diversi piani, costretta a mendicare nelle sfere più basse i suoi tesori, a formare pezzo per pezzo l'edifizio della sua grandezza, « con molte retrogressioni costantemente riguadagnate, con molti insuccessi valentemente riparati, con molte ferite lentamente guarite? (1) ».

L'anima, per l'esplicazione delle sue energie superiori, più che un aiuto, trova spesso nel corpo un ostacolo. Perciò, come nota S. Tommaso dopo Platone, per le sue più nobili ascensioni essa ha bisogno di sciogliersi in qualche modo dalla schiavitù del corpo. Se la scienza implica astrazione dai principî individuanti della materia, la virtù a sua volta implica la vittoria sulle passioni e sugli istinti cattivi della vita organica de' sensi (2).

Una tale opposizione tra anima e corpo, non che negata, viene anzi esagerata dai teosofi. Per essi l'anima non è, come per noi, un principio di vita destinato ad unirsi, in forza della sua stessa natura, al corpo e a costituire con esso una medesima essenza (3). Per essi

---

(1) A. Besant, *l. c.* p. 33.

(2) *C. Gent.* II. 79.

(3) Dall'unità essenziale del composto umano suol trarsi un argomento efficacissimo contro la rincarnazione. Se

l'anima è un principio assolutamente estraneo alla materia. La sua unione al corpo viene indicata come uno stato di torpore, come un periodo di sonno. Il corpo, secondo A. Besant, è il « Lete », la « tomba di carne » dell'anima. Ora chi può capire perchè il ritorno dell'anima al corpo di carne sia necessario all'evoluzione dell'anima stessa? Come mai quest'anima, che era riuscita ad aprire la porta della tomba, a spezzare la catena che la teneva legata alla sfera più bassa dell'esistenza, deve tornare ad una condizione tanto contraria alla sua natura superiore? Come mai essa, che di piano in piano era giunta al suo vero ambiente — il piano mentale — e quivi avea goduto di una felicità ignota alla terra, deve subire questo processo d'involuzione che la riconduce nel piano fisico, dove l'attendono tutte le miserie, da cui si era liberata con tanti sforzi? Per coloro che non attingono alle fonti segrete della sapienza teosofica, non è davvero facile compren-

---

l'individuo umano risulta dall'unione sostanziale dell'anima col corpo, l'anima non solo dovrà sempre unirsi ad un corpo umano, ma anche ad un determinato corpo umano; a quello cioè col quale deve costituire un determinato uomo, una determinata persona. Una volta costituito l'individuo umano, non se ne può costituire un altro identico. L'anima individualizzata da un organismo, non può più venire individualizzata da un altro. Dopochè l'anima unita ad un corpo, avrà sviluppato le sue attitudini e le sue energie; dopochè avrà acquistata in qualche modo un'impronta e una forma speciale, sarà proporzionata all'organismo nel quale ha acquistato tale impronta e tale forma, ma non si capisce come possa esserlo ad un altro organismo qualunque. Cf. *C. Gent.* II, 83.

dere come l'anima, per ascendere debba... discendere, per avanzare debba... tornare indietro.

Non è facile comprendere, come si possa favorire il progresso, aumentandone gli ostacoli; come l'anima possa trovare le condizioni necessarie al suo sviluppo spirituale nella bassa regione della materia, che allo spirito è tanto contraria e ostile. E' certamente molto strano — dice argutamente il Bertholet — che quando si è giunti all'università, ci si rimandi alla scuola elementare, o al giardino d'infanzia! (1).

10. Assurde condizioni della evoluzione rincarnazionista.

L'anima, secondo i teosofi, sente il bisogno di ritornare nel piano fisico, perchè qui acquista nuove esperienze e raccoglie tutti quei materiali, che potrà poi scegliere, elaborare ed utilizzare nel riposo fecondo del Devachan. « Come un lavorante può andare a raccogliere i materiali per il suo lavoro, ed avendoli riuniti può ritornare a casa, sceglierli, disporli, e poi procedere a fare con essi qualche oggetto artistico o utile, così il Pensatore, avendo raccolta la sua scorta di materiali nelle esperienze della vita, deve tesserle nella tela della sua esistenza nei millenni (2) ».

Ecco, se nel piano mentale l'Io umano dovesse costruirsi un'abitazione di pietre e di terra, se dovesse farsi un tabernacolo di carne e di ossa, si capirebbe benissimo che fosse costretto a ridiscendere nel piano

(1) *Ultra*, Giugno 1910, p. 70.
(2) A. Besant, *l. c.* p. 44.

fisico per cercarsi i materiali occorrenti. Ma l'Io, che è spirito, ha bisogno di luce e di calore spirituale. L'Io, che è intelligenza e volontà, intesse la tela della sua esistenza di pensieri, di desiderî e di affetti. Come dunque verrà a cercare la luce spirituale piena di amore su questa nostra povera terra?

Come verrà a cercare la luce pura e l'amore puro, di cui ha già intravisto le bellezze e subìto il fascino, nelle oscurità del mondo materiale e nel torbido fango della sensualità? No, se l'anima, come vogliono i teosofi, potesse salire dalla terra alle sfere sublimi del cosidetto piano mentale, non guarderebbe mai indietro, non guarderebbe mai in basso, ma solo innanzi a se, verso orizzonti più ampi; ma solo in alto, verso sfere più luminose.

Eppoi la più gran parte dell'evoluzione umana si compie negli sforzi fatti per modificare le condizioni fisiche, intellettuali, morali e sociali della nostra vita sulla terra. Ma se queste condizioni, secondo che vogliono i rincarnazionisti, sono la conseguenza fatale della condotta da noi tenuta nelle vite precedenti; se sono il prodotto inevitabile della legge morale del Karma ,come potremmo lottare per modificarle? Se le condizioni favorevoli di potenza, ricchezza, onori ecc. costituiscono un giusto premio, con qual diritto potremmo attendere ad esse? E se le condizioni di povertà, di oppressione, di abiezione ecc. costituiscono una giusta punizione, con qual diritto potremmo sottrarci ad esse? Supposta questa pretesa legge generale di giustizia, saremmo costretti ad accettare la vita come è, con tutte le sue odiose disuguaglianze, con tutte le sue odiose divisioni. Sarebbe un violare la più santa delle leggi, pretendere di sollevare le miserie di chi

soffre, pretendere di frenare gli eccessi del potere e della ricchezza.

Noi dovremmo chiudere il cuore ad ogni più delicato sentimento di compassione. Perchè compatire coloro che espiano forse i più orribili delitti?

Dovremmo rispettare il successo, consacrare le disuguaglianze e le divisioni, frenare ogni santa ribellione contro le perniciose camarille e le deleterie oligarchie, che si disputano il dominio del mondo.

Supposta la legge del Karma, noi dovremmo dunque vedere nello *statu quo* un ideale intangibile e inviolabile di giustizia, e l'evoluzione, che sarebbe lo scopo della rincarnazione, diventerebbe impossibile, proprio in forza della legge che alla rincarnazione presiede.

Ma supponiamo pure, che l'anima possa compiere la sua evoluzione, ritornando in mezzo alle lotte e agli ostacoli del mondo fisico: supponiamo pure, che il rispetto dovuto alla inflessibile legge karmica, non le impedisca di sviluppare le proprie energie nel lavoro trasformatore delle condizioni individuali e sociali dell'esistenza. Quando questa evoluzione si compirà pienamente; quando l'obbligo di ritornare nel campo della battaglia cesserà?

La rincarnazione — ammoniscono i teosofi — cesserà solo allorchè l'anima si sarà pienamente purificata; solo allorchè avrà toccato le vette della perfezione. Che anzi neppure allora le anime nobili si concederanno il riposo; ma, mosse a compassione de' fratelli che ancora brancolano nel buio, si sentiranno attratte verso la terra. La rincarnazione cesserà solo quando la razza umana avrà raggiunto il pieno suo perfezionamento (1);

(1) A. Besant, l. c. p. 37, 38.

vale a dire... noi non cesseremo mai di lottare e di soffrire.

> Muta e rimuta la fatal vicenda,
> Ma la colpa e il dolor mai non han fine (1).

Per coloro infatti che sono mal disposti, per coloro che amano la vita grossolana dei sensi — la più grande nemica dell'evoluzione dello spirito — a compiere questa evoluzione, come non basta una vita, così non ne basteranno cento, non ne basteranno mille. E anche per coloro che sono ben disposti, anche per coloro che hanno la nostalgia delle altezze, quanto riuscirà difficile toccare la mèta! Sono tanti gli ostacoli che s'incontrano nell'ascesa faticosa; sono tante le tentazioni e le lusinghe del male, sono tante le ombre che possono oscurare la luce piena, la purezza perfetta!

Questo individualmente. Socialmente poi non credo vi sia alcuno, anche tra i più fanatici assertori della legge del progresso, il quale sogni un'umanità pienamente redenta, un'umanità assolutamente perfetta.

La pace, il riposo — mèta sospirata da tutti i cuori — non sarebbero soltanto lontani, ma diventerebbero irraggiungibili. La felicità, come un fantasma, ci sfuggirebbe appena staremmo per raggiungerla. E dinanzi ad una simile prospettiva, chi potrebbe liberarsi dal morso torturante dell'avvilimento, dal terrore sconfortante di una corsa senza riposo, di un viaggio senza termine? Il pessimismo — filosofia dei popoli rincarnazionisti — diventerebbe appannaggio di tutta l'umanità. Da ogni

---

(1) A. Graf, *Dopo il tramonto*.

cuore salirebbero spontanee le sconsolanti strofe del poeta:

Breve la vita? A me talvolta sembra
D'esser già mille e mille anni vissuto,
E m'avvinghia un terror gelido e muto,
Quando del tempo andato mi rimembra.
E il cor mi trema, e d'un ignoto inferno
Sento l'angoscia cercarmi ogni vena,
Quando il pensiero in mente mi balena
Di dover forse vivere in eterno (1).

11. Il progresso umano alla luce della rincarnazione.

I teosofi, sempre in base naturalmente alle loro fonti esoteriche, descrivono minutamente tutte le fasi del processo ascensivo e discensivo dell'anima « nella sua esistenza millenaria »; ma tradiscono la più grande incertezza, quando si tratta di assegnarne il perchè. « Il flusso e riflusso dappertutto, il ritmo che è la sistole e la diastole del cuore cosmico — scrive A. Besant — è manifesto ad ogni passo. Ma la ragione di questo ci sfugge; noi non sappiamo dire perchè le cose debbono essere così; possiamo soltanto vedere che sono così (2) ».

Pur non sapendo dirci perchè le anime de' singoli uomini debbano evolvere, ritornando in un corpo di carne, quando già aveano raggiunto sfere di azione molto superiori, i teosofi, come abbiamo udito dalla Besant, ritengono il fatto quale cosa di cui non è permesso dubitare.

Non sappiamo — dice con tono dogmatico la famosa

(1) A. Graf, *l. c.*
(2) *l. c.* p. 39.

teosofa — perchè le cose debbano esser così, ma sappiamo che sono così. Ora noi ci permettiamo di dubitare di questa pretesa legge di evoluzione delle anime.

Se ogni nascita fosse l'inizio di una nuova evoluzione dell'Io destinata a sviluppare sempre più le sue latenti energie, come si spiegano gl'innumerevoli casi nei quali, sia per le sfavorevoli condizioni dell'organismo (idiozia) sia per la morte prematura dello stesso organismo (mortalità infantile) l'Io è impossibilitato ad esplicare qualunque sua energia e ad acquistare una qualsiasi esperienza?

Se gl'io umani fossero già esistiti molte e molte volte, e si rincarnassero unicamente per accrescere quella perfezione intellettuale e morale a cui lavorano da millenni; « se l'intero nostro patrimonio morale ed intellettuale fosse l'essenza della memoria del passato distillata da una grande quantità di materiali », la storia dell'umanità segnerebbe un'ascesa continua. Gli uomini di oggi, già ricchi delle passate esperienze, dovrebbero rappresentare de' tipi infinitamente superiori agli uomini di ieri. E gli uomini di domani, salendo sempre più in alto, dovrebbero intellettualmente e moralmente distanziare sempre più quelli di oggi. L'uomo supererebbe così continuamente se stesso, e s'avvicinerebbe a costituire un tipo idealmente perfetto, il superuomo.

Ora la storia passata e presente non autorizza simili affermazioni. Questa creazione di tipi sempre più perfetti può rappresentare un nobile desiderio, un bel sogno, ma non rappresenta certo una realtà. Oggi, ad esempio, è un lamento generale per la scomparsa delle grandi figure, delle forti personalità che onoravano altre epoche. La mediocrità, più o meno aurea, domina

nel pensiero e nella vita. La razza de' giganti sembra scomparsa tanto dal mondo organico quanto da quello spirituale. Si ha, è vero, un progresso collettivo, per cui una generazione sorpassa quelle che l'hanno preceduta. Ma un tale progresso, che il più spesso è esclusivamente tecnico, ha ragioni ben diverse dagli acquisti fatti in precedenti esistenze dalle singole anime umane. Questo progresso si ha ogni qualvolta le nuove generazioni, per un assieme di circostanze favorevoli, sono in grado di beneficiare degli acquisti fatti dalle precedenti e di continuare lo slancio in avanti. Quando invece le nuove generazioni, a motivo di guerre, di lotte perniciose o di disordini morali, non possono più beneficiare di simili acquisti, non possono più dare alla vita un simile slancio e si ha una stasi più o meno lunga. Che se tra il presente e il passato si stabilisce una profonda lacuna, una lunga soluzione di continuità, allora invece della stasi si ha la decadenza, il ritorno a forme più basse di civiltà. In questo caso le nuove generazioni, abbandonate alle proprie forze e impossibilitate ad attingere ad una tradizione artistica, scientifica, letteraria, giuridica ecc., solo dopo aver ritrovate, in un lungo periodo di raccoglimento, forze nuove ed energie nuove, potranno rifare lentamente e penosamente il cammino ascendente del progresso umano.

Tale l'insegnamento della storia, e non si comprende perchè, forzando la mano ai fatti, si debba spiegare la grandezza delle razze con l'incarnazione in esse di molti Io progrediti, e la loro decadenza con l'incarnazione di molti Io meno progrèditi, o come si esprime la Besat — d'« Io-bambini » (1).

(1) *l. c.* p. 63.

12. Altri argomenti contro la rincarnazione.

Altri argomenti potrebbero ancora portarsi contro la rincarnazione.

Così ad esempio, come osserva S. Tommaso, una tale dottrina parte necessariamente dal falso fondamento che l'unione dell'anima col corpo sia soltanto accidentale, e che quindi essa possa indifferentemente unirsi a vari corpi (1).

Inoltre, secondo i rincarnazionisti, le anime sono in numero determinato, e molte di esse, sfuggendo continuamente alla legge di rincarnazione, si riuniscono alla Monade divina. In tal guisa le anime che restano disponibili per rincarnarsi, vanno sempre scemando, e la popolazione umana dovrebbe continuamente diminuire. Invece accade proprio l'opposto. La popolazione del globo è andata crescendo con una proporzione, che ai nostri giorni preoccupa tutti gli studiosi di problemi sociali, i quali non vedono come si possa far crescere nella stessa proporzione gl'indispensabili mezzi di sostentamento (2).

Ancora: se le differenze fisiche, psichiche e sociali, che separano gl'individui, non hanno altra causa che la diversità di condotta tenuta dai singoli io nelle vite precedenti, come si spiega la legge di eredità, per la quale i genitori trasmettono ai figli, oltre le somiglianze fisiche, anche quelle psichiche?

I teosofi pensano che sia impossibile attribuire le

---

(1) *Sum Theol.* Suppl. q. 79, a. 1.

(2) Tutti sanno che secondo il Malthus ed altri economisti la popolazione crescerebbe in proporzione geometrica, i mezzi di sostentamento soltanto in proporzione aritmetica.

predette differenze al capriccio del caso o all'arbitrio di Dio (1), e credono vedervi unicamente la conseguenza del Karma ammassato nelle esistenze anteriori. Ma noi vorremmo sapere, come spiegano le differenze esistenti al momento della prima incarnazione delle anime, quando non entrava per nulla in gioco il Karma. Diranno forse che allora gli uomini erano sotto tutti i riguardi uguali? Se così fosse stato, il genere umano indubbiamente avrebbe presentato uno spettacolo graziosissimo, di cui deploriamo esser privi attualmente (2).

Potremmo pure far risaltare i lati ridicoli, che presenta la rincarnazione. Questi sono numerosissimi, non solo ammettendo la trasmigrazione delle anime in animali o in piante, ma anche ammettendola unicamente in corpi umani.

Ognuno può facilmente immaginare i lati grotteschi di tale rincarnazione degl'io, data l'impossibilità in cui ci troviamo di determinare l'identità di questi ultimi.

Così per citarne qualcuno, non sarebbe difficile che colui il quale oggi è, per rapporto ad una determinata persona, padre, marito, amico, padrone, domani in una futura rincarnazione diventasse, per rapporto alla medesima persona, figlio, moglie, nemico, servo; e che quindi odiasse quello che ora ama, e amasse quello che ora . . . (3).

---

(1) A. Besant, *l. c.* p. 57; O. Calvari, l. c. p. 24

(2) *C. Gent*, II, 44.

(3) S. Agostino, parlando di Porfirio, il quale, a differenza di Platone e di Plotino, restringeva la trasmigrazione delle anime ai soli corpi umani, scrive: « Forse si vergognò di credere che la madre, divenuta mula portasse

Non sarebbe difficile che mentre carezziamo un bambino, trasportati da quel suo sorriso angelico, che sembra rivelare la verginità dell'anima e del cuore, ci trovassimo davanti un qualche famoso delinquente — un ladro, un parricida, un traditore della patria ecc. — che è venuto a scontare sulla terra i passati delitti. Non sarebbe difficile che le nostre carezze e i nostri entusiasmi venissero così sprecati per chi meriterebbe la riprovazione e l'odio. I genitori, invece di rallegrarsi e di sentirsi fieri di aver data l'esistenza ad una creatura innocente, dovrebbero forse rattristarsi di aver in casa un vecchio criminale condannato per i suoi misfatti ai... lavori forzati della vita!

Spesso in mezzo alle traversie della vita, soprattutto di fronte alle persecuzioni de' nostri simili, proviamo un profondo conforto ad esaminare la nostra coscienza, tranquilla sotto l'usbergo del sentirsi pura; e diciamo con fierezza: so di non aver meritato tutto questo... Ma se la vita presente è la sanzione delle vite precedenti; se forse abbiamo dietro di noi un passato oscuro ed equivoco, un passato intessuto di colpe, come potremmo compiacerci della nostra innocenza, come avremmo il diritto di dichiararci immeritevoli de' mali che soffriamo?

Ma è inutile insistere ancora. Quanto abbiamo detto prova a sufficienza, che la rincarnazione deve esser rigettata, non solo perchè opposta alla concezione cristiana de' nostri futuri destini (1), ma pure perchè con-

---

sulla groppa il proprio figlio, e non si vergognò di credere che la madre, tornata fanciulla, al proprio figlio andasse sposa. *De Civitate Dei* X, 30.

(1) « E' stabilito — dice S. Paolo — che gli uomini muoiono una sol volta, e che dopo la morte vengano giudi-

traria alle esigenze della ragione. Essa non si regge, nè come fatto, nè come semplice ipotesi. Noi non potremo mai chiederle, nè un alimento per le nostre speranze, nè un conforto per i nostri dolori. Malgrado le contrarie apparenze, è più adatta ad abbassare che ad elevare il tono della vita. Accettata sinceramente, condurrebbe le anime nobili ad un pessimismo sconfortante, e le anime mediocri ad un'esistenza scialba e stagnante, da cui esulerebbe ogni aspirazione redentrice, ogni caldo soffio spirituale.

Che abbia avuto ed abbia anche oggi un gran numero di seguaci (1) non vale gran che. La troviamo presso popoli antichi, Egiziani, Babilonesi, Galli, ecc.; ma vi fa la sua comparsa solo quando le più pure tradizioni del genere umano vengono ad intorbidarsi (2). La troviamo pure ai nostri giorni presso i popoli dell'oriente, specialmente presso gl'Indiani; ma sebbene i teosofi li esaltino come i depositari della vera sapienza, non sembra che abbiano dato prove di grande vigoria

---

cati ». Ebr. IX, 27. Perciò secondo il Concilio di Firenze tutte le anime alla morte conosceranno la loro sentenza definitiva, che verrà subito eseguita. DENZ, n. 588.

(1) Vedasi l'*Inchiesta internazionale* fatta dal Dottor CALDERONE. - Milano, 1913.

(2) Tale dottrina è stata favorita indubbiamente dall'imperfezione stessa della speculazione filosofica. Mentre da una parte, assegnando all'anima una serie indefinita di trasmigrazioni, ci si dispensava dal pronunziarsi sulla difficile questione de' nostri supremi destini, dall'altra, non riuscendo a concepire — nota il Rosmini — una esistenza dell' anima sciolta completamente dall' organismo, sorgea spontanea la credenza che essa passasse successivamente da un corpo ad un altro.

di pensiero filosofico, non essendo mai usciti in tanti secoli dalle nebulosità del panteismo e dalle tristezze del pessimismo.

Non è mancata alla dottrina della rincarnazione l'adesione di qualche celebre filosofo — basta ricordare Pitagora, Platone, Plotino, Schopenhauer, Schelling ecc. Ma si tratta di casi isolati, spiegabilissimi allorchè si procura di stabilirne esattamente la genesi. L'enorme maggioranza de' grandi pensatori le si è mostrata sempre contraria.

Del resto non è soltanto la rincarnazione, che può vantare l'adesione di molti filosofi e di molti popoli. Altre dottrine certamente erronee, come ad esempio il politeismo, possono fare altrettanto. Se il largo consenso incontrato dalla rincarnazione prova qualcosa, non è certo il valore della dottrina in se stessa, nei suoi caratteri specifici. Esso prova unicamente la verità dell'elemento, che sta al suo fondo: l'esistenza cioè di una vita futura, nella quale ognuno sarà premiato o punito secondo le proprie opere. Qui soltanto sta la luce pura, che sgorga spontanea dall'intelligenza umana; il resto è costruzione fragile e povera di sognatori.

S. Agostino, parlando delle dottrine metempsicosiste diceva: « Rigettiamole e ridiamo di esse perchè false, o doliamoci dell'importanza ad esse data. Sono, fratelli miei, grandi aberrazioni di grandi dottori (1) ». Noi possiamo far nostre le parole del grande filosofo cristiano e chiuder con esse questa breve critica della rincarnazione.

---

(1) *Serm.* CCXLI, c. 5, n. 6.

13. L'eternità evolutiva.

Affine alla dottrina della rincarnazione è quella dell'eternità evolutiva, difesa nel secolo precedente dal Reynaud, dal Figuier e dal Fourier ecc., ed oggi da molti seguaci dello spiritismo. Tutti costoro, applicando all'anima la legge dell'evoluzione, pretendono che essa debba perfezionarsi ed esplicare le sue latenti energie, a traverso un numero indefinito di esistenze, in piani sempre più elevati dell'universo.

Secondo Reynaud « ogni anima di vita in vita, di mondo in mondo, sparendo da uno per comparire in un altro... compie con più o meno rettitudine o fedeltà, le fasi successive del suo infinito perfezionamento, e nata nei bassi fondi dell'universo, sballottata nelle regioni medie, dopo una serie di prove più o meno lunghe, ne raggiunge le tranquille altezze, ineffabile ricompensa de' meriti che ha saputo acquistare (1) ».

Per questo autore l'anima ha origine immediata da Dio. « Per mezzo del creatore continuamente escono dal niente nuove anime, si preparano per l'umanità e pigliano lo slancio, ciascuna a modo suo a traverso l'immensità dei mondi (2) ».

Lo stesso insegnano L. Figuier e Fourier. Il primo però vuole che l'anima nostra, avanti di divenire umana, passi per tutti i gradi inferiori della vita. Ed il secondo vede nelle nostre future esistenze planetari unicamente il mezzo per indennizzarci delle sofferenze di questo « teatro di massacri e di miserie », di questa « arena di bestie feroci », che si chiama terra.

---

(1) *Ciel et terre*, p. 202.
(2) *l. c.*

Tutti poi sono inesauribili e mirabilmente fecondi nel descrivere i particolari delle nostre vite superiori, vinti solo nella ricchezza inventiva da uno scrittore vivente, da Camillo Flammarion (1).

Quanto è stato detto della molteplicità delle esistenze, intesa come ciclo evolutivo-involutivo, cioè in senso rincarnazionista, vale anche di quest'ultima molteplicità, che ha un aspetto esclusivamente evolutivo.

Il difetto comune ad ambedue queste forme di pluralismo è quello della mancanza di prove. Si lavora più coll'immaginazione che colla ragione, e s'innalzano edifizi dall'aspetto forse attraente, se si vuole, ma poggiati totalmente sul vuoto.

E si noti che da questo punto di vista l'eternità evolutiva del Reynaud e del Figuier si trova in condizioni anche peggiori della dottrina della rincarnazione. Allorchè in fondo si parla di passato, questo può aver lasciato in noi qualcosa che lo ricordi: una traccia, un'impronta... Invece quando si parla delle esistenze che dovremmo avere, chi può saperne nulla? Se è difficile spingersi nel nostro preteso passato, è assolutamente impossibile penetrare nel nostro preteso avvenire astrale. Evidentemente quando ci si sbizzarrisce a scorazzare per le immensità de' cieli e a tracciare in precedenza il cammino che dovranno percorrere le anime uscite dal carcere del corpo, non si parla più, nè da scienziati, nè da filosofi, bensì da romanzieri... futuristi. Non si è più nel mondo della realtà, ma si naviga a tutto vapore nel mondo de' sogni.

---

(1) *Lumen.*

Ad una tale dottrina si è voluto recentemente portare l'appoggio delle rivelazioni spiritiche; ma il puntello, come si è visto sopra, è più fragile dell'edifizio puntellato!

Questa concezione della vita futura contrasta pure con le nostre più prepotenti aspirazioni. Il sospiro di tutti è il riposo dopo la fatica, la pace dopo la lotta; e non già un'ansia che mai non si quieta, un'ascesa che mai tocca la cima. Il bene supremo, sempre sospirato e mai raggiunto, sempre intravisto e mai posseduto, non potrebbe in nessun modo soddisfare l'ardente desiderio di felicità, che agita tutti i cuori, tormenta tutte le anime.

CAPITOLO XIV.

L'immortalità facoltativa

> E in quei giorni cercheranno gli uomini la morte, e non la troveranno; e brameranno di morire, e fuggirà da loro la morte.
>
> *Apocalisse*, IX, 6.

BIBLIOGRAFIA

S. Tommaso, *Sum. Theol.* Supp. q. 99; *C. Gent.*, III, 140 e seg.

Drummond, *Les lois de la nature dans le monde spirituel*, tr. fr. - Paris, 1887.

Petavel-Ollef, *Le problème de l'immortalité.* - Paris, 1891.

Ch. Renouvier, *La doctrine de l'immortalité conditionelle. La Critique philos.*, Oct. 1878.

Ch. Lambert, *Le système du monde moral.* - Paris, 1862.

— *Le spiritualisme et la religion.* - Paris, 1877.

Farrar, *Eternal hope.* — London, 1881.

Chambers-Janni, *La nostra vita dopo la morte.* - Torino, Bocca.

E. Méric, *L'altra vita*, Vol. I.

J. Monsabré, *Exposition du dogme cathol.*, 1888.

L. Atzberger, *Die Christliche Eschatologie*, 1890.

1. La molteplicità delle esistenze non risolve il problema della sorte finale.

La storia di un essere libero e responsabile come l'uomo comprende necessariamente due fasi: una iniziale di formazione, e quindi di prova, di lotta; l'altra definitiva di compimento e maturità, e quindi di riposo, di premio o di castigo. L'uomo è stato chiamato all'esistenza per realizzare liberamente, battendo la via del dovere, uno scopo proporzionato alla sua natura e alle sue esigenze. Se si manterrà su questa via, raggiungerà il fine a cui tende, e avrà la felicità; se abbandonerà questa via, mancherà al fine, e avrà l'infelicità. Tale viaggio verso lo scopo ultimo dell'esistenza potrà essere più o meno lungo, ma deve necessariamente avere un termine. Una serie indefinita di esperimenti e di prove morali non è ammissibile. Una prova, se è veramente tale, deve una buona volta cessare. Una prova senza limite e senza termine sarebbe un movimento privo di scopo, una tendenza priva di oggetto; sarebbe una responsabilità, che non implica un rendimento di conti; una responsabilità, che non è più tale. E quando non giungesse mai un rendimento di conti definitivo, qual efficacia potrebbe più esercitare la legge morale? Il suo prestigio non sarebbe forse definitivamente compromesso? E Dio divenuto così incapace di farsi ubbidire, come resterebbe più il sovrano assoluto di tutte le creature?

O che la prova quindi si compia in una sola esistenza terrena, o in molte esistenze; o che si compia esclusivamente in terra, o altrove, poco monta. Un giorno essa deve aver termine, e ognuno riceverà irremissibil-

mente il premio o il castigo, che avrà meritato. L'ultima parola non può non spettare che a Dio; l'ultimo trionfo non può essere che suo.

E quando è così, e non può non esser così, ecco ritornare in tutta la sua forza la terribile difficoltà, che i fautori della molteplicità delle esistenze si erano illusi di aver superata.

Al termine della prova il giusto, colui che si sarà purificato da ogni macchia, riceverà il premio delle sue buone azioni, ed entrerà definitivamente nello stato di pace ,di riposo, di felicità.

... E il peccatore? Quale sorte allora avrà egli se non si sarà pentito delle sue colpe e purificato?

Se la sua sorte, come esige la legge di giustizia, deve essere diversa da quella del giusto, non è forse logico il concludere che allora egli riceverà il castigo della sua riprovevole condotta ed entrerà definitivamente nello stato di lontananza dal fine, nello stato di infelicità?

Eccoci dunque nuovamente dinanzi all'eternità delle pene, che si voleva evitare.

I rincarnazionisti credono che il moltiplicare gli anni della prova faciliti l'emendazione e la purificazione. Ciò però è molto discutibile.

Chi conosce i segreti della vita morale, sa che la perfezione non è tanto questione di tempo quanto di buon volere. Non è la vita lunga che conta, bensì la sua intensità. Non sono i mesi e gli anni che decidono delle nostre ascensioni, bensì il modo di adoprarli. Chi conosce il cuore umano e le sue debolezze, sa che la lontananza della sanzione, non che giovare, nuoce al prestigio della legge. Quando anche però il tempo facilitasse di regola generale la conversione, non è detto

che ciò debba avvenire sempre. Sta di fatto che molti, invece di andar migliorando con gli anni, vanno peggiorando. Le cattive abitudini contratte costituiscono una pesante catena, che difficilmente si spezza. Di qui il noto proverbio: il lupo invecchiando cambia il pelo, non già il vizio.

Quello che accade nel periodo di una sola esistenza, si ripeterebbe indubbiamente nel periodo di molte. Vi sarebbero alcuni i quali forse ne approfitterebbero per mutar vita e migliorarsi, ma ve ne sarebbero pure altri i quali, affondando maggiormente nel fango, non avrebbero più la forza per redimersi. Alcuni giunti al momento decisivo potrebbero pentirsi e sottomettersi a Dio, ma altri potrebbero invece ostinarsi e rifiutargli ogni omaggio.

In questo caso quale sarà la sorte de' peccatori?

2. L'Universalismo.

Coloro che non vogliono ammettere l'eternità delle pene e la perpetuità del castigo, dinanzi al problema così prospettato, dànno oggi due risposte:

Gli uni — chiamati anche *universalisti* — propugnano la cosidetta restaurazione universale; ritengono cioè che nell'altra vita i peccatori faranno penitenza delle proprie colpe e nessuno si ostinerà nel male, nessuno si perderà.

Dio, il quale vuole che tutti gli uomini siano salvati e vengano alla conoscenza della verità (1), trascinerà colla forza della sua grazia i più restii, e, alzando sul passato la destra della sua misericordia, condonerà a

(1) *I. Tim.*, II, 3-4.

tutti le loro colpe, e a tutti spalancherà le porte della salvezza.

Questa dottrina della restaurazione universale, nella sostanza non nuova (1) — perfino secondo il parsismo di Zarathustra alla fine de' secoli il regno del male verrebbe completamente soppresso — è stata recentemente rinnovata da alcuni teologi protestanti i quali credono trovarla in non pochi passi biblici (2).

Prescindendo però dal suo aspetto teologico, che non ci riguarda, ed insistendo unicamente sull'elemento filosofico razionale, è certo che essa non può seriamente sostenersi.

Una simile dottrina avanti tutto, se accettata praticamente, avrebbe di certo un'influenza deleteria sui costumi. La sicurezza di sfuggire un giorno alla giustizia divina toglierebbe ogni forza alle sue minacce.

La perdita di una felicità temporanea, che verrebbe compensata da una felicità eterna, non incuterebbe più alcuno spavento, e non rappresenterebbe più una remora efficace di fronte alle lusinghe tentatrici del peccato. « Moltiplica — dice S. Girolamo — gli anni e i giorni, e riempili pure di tormenti; se il fine è uguale per tutti il passato non conta nulla; perocchè non cerchiamo quello she saremo per un certo tempo, bensì quello che saremo per sempre (3).

Non so poi quanto gioverebbe al prestigio della legge morale il pensiero, che un giorno, sia pure lontanissimo, tutti, senza eccezione, pii ed empî, delinquenti e galantuomini, avrebbero la stessa sorte, e che la ver-

---

(1) Fu già sostenuta dagli Origenisti

(2) Ferrar, *Eternal hope.*

(3) *In Joan.*, c. 3.

gine si troverebbe accanto alla donna perduta, il lodatore di Dio accanto al bestemmiatore, il martire accanto al tiranno che l'ha fatto uccidere, il ladro e il brigante accanto al galantuomo (1).

Inoltre, supposte le varie e molteplici prove a cui i peccatori andranno soggetti, supposti i vari e molteplici aiuti che Dio metterà a loro disposizione, è probabile che questi aprano gli occhi alla luce ed entrino per la via che conduce al perdono e alla salvezza. Ma ciò potrebbe anche non avvenire. Il perdono suppone il pentimento; suppone la sottomissione alla sovranità di Dio. Vi sarà questo pentimento, vi sarà questa sottomissione da parte dei peccatori? A Dio, padrone assoluto de' suoi doni e delle sue grazie, non mancano certo i mezzi per vincere qualunque resistenza e trarre a se le volontà più perverse; ma nôn è obbligato a servirsi di tutti i mezzi e di tutte le risorse di cui dispone la sua onnipotenza.

Perchè la sua bontà e misericordia siano salve, basta che egli metta a disposizione de' peccatori quegli aiuti, che sono sufficienti a far riconoscere ad essi, quando li rifiutano, che la perdizione, a cui vanno incontro, è unicamente colpa loro. Al lume della ragione — ed è da questo solo punto che trattiamo la questione — non si vede l'improbabilità che vi siano delle volontà così ostinate nella loro perversità, da rifiutare, anche dopo mille e mille prove, il perdono ad esse offerte da Dio, e capaci quindi di rendere inattuabile la pretesa restaurazione universale, la pretesa salvezza di tutta l'umanità.

---

(1) *l. c.*

Finchè la volontà resta libera può cedere come non cedere agl'inviti di Dio; e la salvezza umana non si compirà mai senza la nostra libera adesione alle sue paterne chiamate. Così esige la dignità umana, così esige la dignità divina.

3. Il condizionalismo e le sue forme.

Un'altra dottrina più comune della precedente, proposta da teologi protestanti, allo scopo di evitare la perpetuità delle pene della vita futura, è quella nota sotto il nome di *condizionalismo* o *immortalità facoltativa.*

Una tale dottrina, non nuova neppure essa (1), insegna che l'immortalità non è già una conseguenza necessaria della natura di tutte le anime, bensì un privilegio concesso da Dio unicamente a quelle de' giusti. La sorte che attende le anime, che dopo aver abbandonato le vie del bene, si rifiutarono di riconoscere i loro torti e di fare appello alla misericordia divina, non è già una pena eterna, bensì la perdita totale dell'essere, l'annientamento. Tali anime, essendosi mostrate indegne dell'esistenza, a cui Dio l'avea chiamate, vengono dell'esistenza stessa private. Avendo abusato di un dono sì prezioso, ne sono per sempre spogliate. L'esser virtuosi è dunque condizione *sine qua non* per conseguire la vita eterna; e poichè l'esser virtuosi dipende da noi, il conseguire o non conseguire la vita eterna o

---

(1) Cicerone, p. e., esorta a non temere la morte, perchè: « O — permanendo le anime — ci farà felici, o — restando privi di sensi — non infelici ». *Tusculan. Disput.*

l'immortalità è in poter nostro, è un benefizio facoltativo.

Il condizionalismo, rimesso a nuovo verso la metà del secolo passato dai teologi protestanti White, Petavel-Ollef, Drummond ecc. fu sulle prime condannato dal protestantesimo ufficiale; in seguito però andò guadagnando sempre più terreno, e, se crediamo al Sabatier, oggi esso si è imposto anche al protestantesimo tradizionale ed ha ovunque un numero rivelantissimo di seguaci.

Data la sua origine, il condizionalismo presenta un accentuato carattere teologico. Per una grandissima parte de' suoi propugnatori l'immortalità è un dono fatto agli uomini da G. Cristo, e solo la fede in G. Cristo può assicurarcela.

Secondo lo Janni esistono attualmente tre forme di condizionalismo.

« Alcuni condizionalisti sono *materialisti* confessi. Per essi, l'uomo non è composto di anima, sostanza spirituale e di corpo, sostanza materiale. L'anima secondo costoro, non è che l'insieme delle funzioni dell'organismo materiale. Spenta la vita organica, l'anima cessa di esistere. Alla fine del mondo vi sarà la risurrezione dei corpi, ed allora l'anima — che nasce, vive e muore col corpo — risusciterà anche col corpo quale funzione del medesimo: e questo sarà un dono che Dio farà a coloro che nella vita presente saranno stati di Cristo (1) ».

Altri, più numerosi de' precedenti, non considerano l'anima quale funzione del corpo, ma, ritenendola di-

(1) Chambers-Janni, *La nostra vita dopo la morte*, p. 190.

pendente da esso nelle sue operazioni specifiche, credono che quando, al momento della morte, è costretta a separarsene cada in uno stato d'incoscienza e di sonno e divenga impotente ad esplicare ogni sua attività ed energia. « Tale stato, secondo essi, dura fino alla risurrezione. Allora l'anima di chi ha creduto in Cristo si riunirà al corpo incorruttibile e riacquisterà la consapevolezza di sè, la vita in atto. E così, non per natura, ma solo per grazia sanzionatrice della fede vivrà in eterno (1) ».

Una terza categoria di condizionalisti, che è indubbiamente la più numerosa di tutte, rigettando la morte o il sonno dell'anima, si limita a negarne l'immortalità naturale e a sostenere che condizione necessaria dell'immortalità stessa è la fede in Cristo. « Chi non arriva a possedere questa fede, non adempie alla condizione richiesta per conseguire l'immortalità, e perciò non è immortale. La loro tesi può riassumersi così: l'uomo non è immortale per natura, ma lo diventa per grazia mediante la fede (2) ».

A queste tre forme di condizionalismo potremmo aggiungerne una quarta, che è quella propugnata dallo Janni stesso.

Questo autore ritiene, a differenza degli altri condizionalisti, che l'anima è per natura sua veramente immortale. Nondimeno può perdere l'immortalità, perdendo, per l'azione dissolvitrice del peccato, la propria natura. « Non già, che il peccato generi immedia-

---

(1) *l. c.* p. 194. Queste due opinioni non sono del tutto nuove. Cf. SCHNEIDER, *L'altra Vita*, p. 357.

(2) *l. c.* p. 208.

tamente la morte: noi vediamo infatti che il mondo è pieno di peccatori viventi... Per il peccato l'anima perde l'immortalità solo *virtualmente*, perchè solo virtualmente perde la propria natura per l'ingresso del peccato in lei.

Ma questo svolge poco a poco in atto le sue virtualità; e quando senza contrasto le abbia svolte tutte, di modo che, anche a traverso tutte le possibili prove della vita intermedia, l'anima peccatrice sia rimasta avvinta a lui, terminando con l'immedesimarsi completamente con esso, allora l'anima avrà sovvertita la propria natura in atto; allora da immortale sarà divenuta mortale, e l'essere le verrà ritolto per un atto di giustizia e insieme di misericordia. Per contro la redenzione in Cristo accettata dalla fede toglie il peccato, cioè elimina dall'anima il germe di morte, che in lei erasi introdotto, restaurando in tutta la sua integrità la natura immortale di cui per il peccato, l'anima aveva virtualmente fatto scempio (1) ».

I teologi condizionalisti per dare un fondamento biblico alla loro tesi, a seconda degl'interessi di questa, propugnano alternativamente, ora l'interpretazione letterale, ora quella figurata. Si legge, ad esempio: « non temete coloro che uccidono il corpo, ma non possono uccidere l'anima; temete piuttosto colui che può far perire l'anima e il corpo nella Geenna (2) ». Oppure: « Il salario del peccato è la morte; ma il dono di Dio è la vita eterna in G. Cristo Signor nostro (3) ». Qui si deve attenersi — dicono — al senso strettamente

(1) *l. c.* p. 209.
(2) Matt. X, 28.
(3) Rom. VI, 23.

letterale; si parla della morte dell'anima propriamente detta.

Si legge invece: « Il loro verme non muore e il loro fuoco non si estingue (1) ». E' parola pure, e molto spesso, di pene eterne (2), di supplizio e di fuoco eterno (3). In questi casi l'interpretazione, secondo essi, deve essere larga e figurata. Eterno non è ciò che dura sempre, ma ciò che ha una lunga durata.

Sarebbe facile dimostrare la fragilità di certe prove e l'illegittimità di certi metodi; ma l'indole della mia opera non mi permette di arrestarmi al lato teologico del condizionalismo; e passo senz'altro a studiarlo dal punto di vista filosofico.

4. Il condizionalismo è inconciliabile con lo spiritualismo.

Il condizionalismo nel suo fondo filosofico è stato illustrato ampiamente dal Renouvier (4) e dal Lambert (5). Ecco come viene prospettato da questi e altri autori.

In ogni anima l'autore della natura ha collocato un germe d'immortalità; cioè « una forza morale contraria

---

(1) Marco, IX, 42

(2) II Tess. I, 9.

(3) Matt. XXV, 41. In questo passo si parla parallelamente della vita eterna de' giusti e del supplizio eterno de' reprobi. Se nel primo caso la parola *eterno* deve prendersi in senso stretto, perchè non pure nel secondo caso?

(4) *La Critique philosophique*, Oct. 1878. Questo autore confessa che la tesi condizionalista non può provarsi rigorosamente; ma l'accetta, perchè più umana di quella dell'eternità delle pene.

(5) *Le spiritualisme et la religion*, 1877.

all'egoismo animale, che tende continuamente a uscire da se stessa, a sbocciare e a spandersi di fuori. Costituisce l'essenza stessa dell'anima che vuole sfuggire ai lacci e agli eccitamenti cattivi della forza animale (1) ». Che questo germe si sviluppi o muoia però dipende da noi. Se combattendo i nostri bassi istinti ed emancipandoci dalla schiavitù della carne, viviamo intensamente la vita dello spirito, saliamo ad una sfera più alta, ci facciamo simili agli spiriti puri, e diventiamo degni di vivere come essi senza confini di tempo, degni dell'immortalità.

Se al contrario ci abbandoniamo senza resistenza alle tendenze più basse del senso, se, dimenticando o trascurando le nostre energie più nobili, viviamo animalescamente, preoccupati soltanto de' bisogni fisici del corpo, uccidiamo il germe della vita superiore, e diventiamo degni di avere l'esistenza limitata degli animali, di cui siamo fedeli imitatori.

Un esempio di quanto accadrà alle anime umane ce l'offre la storia dell'evoluzione animale. Gli organismi che, sviluppando i germi di vita superiore, hanno saputo combattere le lotte dell'esistenza, sono andati continuamente perfezionandosi, fino a conquistare l'umanità. Quelli invece, che non hanno sviluppato tali germi; quelli che non hanno saputo combattere per adattarsi ai nuovi bisogni e alle nuove esigenze, sono spariti per sempre.

Alla stessa guisa le anime alacri e vigili, le anime pronte alla lotta e facilmente adattabili all'aere superiore di ogni ascensione conquisteranno una vita

---

(1) Lambert, *l. c.* I, p. 138.

più alta, un'esistenza più ampia. Le anime torpide invece, le anime che non hanno ali o non osano spiegarle e starnazzano tra il loto della terra, non saliranno mai in alto e non raggiungeranno quella vita di luce e di calore, che ignora i confini del tempo.

Le anime dunque dei contravventori alla legge morale non periranno per decomposizione e disgregamento, a somiglianza degli organismi, ma per affievolimento e languore; come una lucerna a cui manchi l'olio, come una pianta a cui venga a mancare, per siccità, ogni linfa vitale.

Questa dottrina resta implicitamente confutata da quanto si è detto sopra nella esposizione delle prove dell'immortalità. Si è visto allora che l'immortalità è una conseguenza necessaria della natura dell'anima, una conseguenza della sua semplicità e spiritualità. E poichè tutte le anime hanno la stessa natura e sono semplici e spirituali, tutte sono necessariamente immortali. Manca dunque di fondamento la pretesa del condizionalismo, che l'immortalità dipenda unicamente da noi e sia il termine della nostra evoluzione spirituale.

Dipendono da noi le condizioni nelle quali si svolgerà la vita immortale, ma questa in se stessa non è e non può essere in potere nostro.

Come non possiamo fare che la nostra natura sia diversa da quella che è, così non possiamo mutare le conseguenze di essa. L'immortalità, nè si acquista, nè si perde, ma si possiede dal momento che si ha un'anima incorruttibile.

L'esempio tratto dall'evoluzione organica non fa a proposito; non solamente perchè essa ha leggi diverse da quelle dell'evoluzione spirituale — in una domina

la libertà, nell'altra il determinismo; una ha confini ben determinati, l'altra ne manca — ma ancora perchè è assolutamente falso che la vita organica, evolvendosi, abbia conquistato la razionalità. L'evoluzione si compie dentro confini ben definiti, e non va mai al di là della specie. Essa sviluppa i germi che già esistono, ma non crea elementi nuovi. Se l'anima umana non possedesse l'attitudine naturale ad una esistenza perpetua, nessuna evoluzione sarebbe mai in grado di renderla immortale.

E come l'immortalità non si acquista così non si perde.

Un'annientamento dell'anima per ragioni ad essa intrinseche non sembra affatto conciliabile con lo spiritualismo.

Osserva lo Janni, che qualunque forma di condizionalismo, la quale implichi la negazione della natura immortale dell'anima, deve ritenersi inconsapevolmente materialistica (1).

Ciò è giustissimo, perchè l'immortalità naturale dell'anima è una conseguenza necessaria della sua natura semplice e spirituale, e chi nega la prima, deve logicamente negare anche la seconda.

Io credo però che l'accusa d'inconsapevole materialismo debba estendersi a ogni forma di condizionalismo senza eccezione, e in conseguenza anche a quella attenuata dello Janni stesso.

E' impossibile concepire un'anima che muore d'illanguidimento, senza pensarla composta di parti, o legata intrinsecamente al corpo. Morire d'illanguidi-

---

(1) *l. c.* p. 211 e seg.

mente significa perdere lentamente tutta la sua energia; e questo si verifica solo allorchè l'energia, constando di parti, le perde successivamente, o dipendendo da un organismo, successivamente con questo si dissolve. Supporre quindi che l'anima possa perire in tal modo, equivale a supporre che l'anima non sia più, nè semplice, nè spirituale; equivale a supporre il materialismo.

Come poi il peccato possa cancellare la natura spirituale dell'anima, è una cosa che sarà forse chiara per lo Janni, ma che è maledettamente oscura per noi.

Platone prima, e poi S. Tommaso, appoggiandosi all'esperienza, osservano giustamente, che se il peccato oscura l'anima ed ostacola qualche volta l'esplicazione di alcune sue energie, non tocca, nè la sua essenza, nè le sue potenze (1). Se la terra — per servirmi di una frase dello Janni — è piena di peccatori viventi, se questi peccatori, quali si siano le loro colpe, presentano spesso una vigoria d'intelletto e di volontà, che manca perfino alle persone più virtuose, non si capisce perchè col tempo il peccato debba minare questa vita e questa vigoria spirituale fino ad ucciderla totalmente.

5. L'anima del peccatore non sarà annientata da Dio.

Una sostanza semplice e spirituale come l'anima, una volta chiamata all'esistenza, non può perderla che per l'intervento di Dio.

Dio — lo si è già visto — quando lo volesse, potrebbe certo annientare l'anima. Come l'ha tratta dal nul-

(1) Platone, *Repub.* X; S. Tom., *De Anima*, a. XIV ad 17.

la, così potrebbe, togliendole il suo appoggio, ricondurla nel nulla. Non vi è però nessuna ragione di credere, che egli sia per servirsi di questo suo potere. E vi sono invece ragioni gravissime per ritenere l'opposto; chè la sua sapienza come la sua bontà, la sua giustizia come la sua misericordia, postulano che l'anima venga conservata perpetuamente, secondo che richiedono la sua natura e i suoi bisogni.

Ne è a pensare che Dio faccia eccezione per i peccatori, meritevoli, per la loro ostinazione, de' suoi castighi. « Quantunque Dio — scrive S. Tommaso — possa giustamente togliere l'esistenza alla creatura, che gli si ribella col peccato e ricondurla nel nulla, nondimeno sembra più conforme a giustizia, che egli le conservi l'essere per poterla punire... Questo concorda maggiormente colla colpa per due ragioni. Primieramente nella colpa è la volontà che si rivolta contro Dio, e non la natura, la quale conserva invece l'ordine da Dio impartitole. La pena quindi deve affliggere la volontà, colpendo la natura, di cui essa ha abusato. Se al contrario la creatura fosse ricondotta nel nulla, la natura sarebbe colpita, ma la volontà non verrebbe afflitta.

Secondariamente poi nella colpa àvvi due cose: l'aversione dal bene incommutabile e l'inclinazione al bene mutabile. Chi pecca non intende allontanarsi da Dio, ma cerca di godere del bene temporale con cui non è compossibile il godimento di Dio. Poichè quindi la pena del danno risponde alla predetta aversione della colpa, come la pena del senso alla predetta inclinazione, è conveniente che la pena del danno non sia scompagnata dalla pena del senso. Ora se la creatura

fosse ricondotta nel nulla, si avrebbe la prima pena, e non si avrebbe la seconda (1) ».

L'annientamento costituisce perciò una sanzione; ma non una sanzione adeguata. La volontà ribelle ed ostinata che è la vera responsabile, la vera colpevole, non sarebbe sufficientemente umiliata. L'uomo preferendo la colpa alla immortalità potrebbe in qualche modo impedire la realizzazione del fine della creazione, che è quello di fare omaggio spontaneamente o forzatamente alla inviolabile sovranità divina.

Potremmo aggiungere che l'annientamento, oltre che sanzione inadeguata, sarebbe pure sanzione insufficiente ad impedire le devastazioni del male. « Le passioni — scrive il Monsabré — sono abbastanza forti per farci dimenticare, a loro profitto, le pene da cui sono minacciati i peccatori. Che avverrebbe se si arrivasse a persuaderle, che queste pene non esistono, e che al cessare della vita hanno solo a temere la cessazione delle gioie di cui si pascono? Voi le vedreste precipitarsi verso l'orgia de' beni di questo mondo. Esse giudicherebbero che val più la gioia del momento che la felicità problematica di un lontano avvenire; e invece di farsi frenare, trascinerebbero la volontà depravata a rassegnarsi alla sorte delle bestie, delle quali già le fanno subire la legge (2) ».

---

(1) *De Potentia*, q. V, a. 4 ad 6.

(2) *Exposition du dogme cathol.* 94me Conférence. Questo stesso autore rimprovera al condizionalismo di non tener conto della diversità delle colpe, che non possono esser punite tutte colla stessa pena dell'annientamento. Un tale rimprovero però non colpisce quelle forme di condizionalismo, che ammettono dopo la morte una lunga serie di prove

6. A punire l'abuso del dono della vita non basta il sopprimerla.

Oppongono i condizionalisti:

La vita è un dono; e per di più un dono che nessuno ha chiesto; un dono che ci è stato dato senza previo nostro consenso. Di fronte ad essa non abbiamo contratto alcun impegno, e possiamo farne quel che più ci aggrada. In conseguenza la sola punizione che ci si possa giustamente infliggere, per aver abusato della vita, è quella di ritogliercela. « Il sentimento del giusto può dichiarar degno di pietà e di biasimo, ma non di castigo colui che, nulla avendo chiesto, non sa o non vuol fare un uso utile del dono ricevuto; e la sola soluzione conforme alla giustizia da parte del donatore è di riprendersi il dono ». E Dio, che opera sempre conforme a giustizia, non potrà non conformare la sua condotta a questi criterî, lasciando che il peccatore, dissipatore delle preziose energie della vita, muoia lentamente per esaurimento. Così Charles Lambert (1).

L'obiezione, che contiene un'implicita apologia del suicidio, poggia su di un equivoco.

La vita è un dono, in quanto non l'abbiamo, nè meritata, nè guadagnata in alcun modo con le nostre fatiche e coi nostri sforzi. E' un dono, in quanto non vi avevamo alcun diritto, e ci è stata data unicamente per un atto di bontà e generosità di Dio.

---

e che riserbano l'annientamento solo a quei peccatori, i quali, non traendo profitto da simili prove, resteranno ostinati nella colpa.

(1) *Le spiritualisme et la religion*. Vol. I, p. 380.

Però se è un dono, è un dono divino; e non è permesso considerarla come un dono qualunque; non è permesso metterla allo stesso livello dei doni che si ricevono dai nostri simili.

Così non è un dono che ci debba esser fatto solo dopo il nostro consenso. Sarebbe possibile sapere dai condizionalisti in qual modo, quando ancor non eravamo, Dio avrebbe potuto interpellarci e chiederci il consenso di chiamarci all'esistenza? Non è un dono che diventi di nostro esclusivo dominio, e che a piacere si possa accettare o ricusare, coltivare o disprezzare, conservare o distruggere.

Per capire tutto ciò non bisogna mai dimenticare, che siamo delle povere creature che non abbiamo nulla di nostro, mentre Dio, sorgente prima dell'essere, è il creatore di tutte le cose, il padrone assoluto di tutto. Dio verso di noi non ha che diritti; noi verso di lui non abbiamo che obblighi. Dio, creatore nostro infinitamente sapiente, può chiederci conto della nostra condotta; noi, creature brancolanti nel buio, non possiamo, senza peccar di presunzione, scrutare gli arcani motivi delle sue azioni.

Dio adunque può darci la vita, quando e come vuole, senza interpellare nessuno, senza chiedere il consenso di nessuno. E quando l'ha data, non può rinunziare ai suoi diritti sopra di essa, senza cessar di essere Dio. La vita, anche dopo essere stati chiamati all'esistenza, appartiene più a lui che a noi. Egli può e deve anzi imporci delle condizioni per il buon uso di questo dono; condizioni che noi, da Dio totalmente dipendenti, siamo tenuti ad osservare rigorosamente. La vita diventa così un dovere, una prova; diventa un deposito sacro, un deposito prezioso, che dobbiamo conservare

e custodire gelosamente per Iddio che ce l'ha affidato. La vita, secondo la bella similitudine evangelica, è un tesoro, che dobbiamo accrescere e sviluppare in armonia con le norme e le leggi da Dio stesso imposteci. Non tener conto di queste norme e violare queste leggi, significa condannar la vita alla sterilità, ed insieme esporsi con sicurezza a sentire il peso delle sanzioni che tali norme e tali leggi accompagnano.

Che se la vita può divenire un dono nocivo, non è certamente per se stessa. Essa è un dono altissimo, di valore incalcolabile; in essa — lo riconoscono tutti i condizionalisti — sta nascosto il germe dell'immortalità e della perfetta felicità. Se qualche volta la vita diventa nociva, se termina nel disastro irreparabile dell' infelicità, è unicamente per colpa nostra. Manchiamo al fine perchè, acciecati dalla sensualità o dall'orgoglio, non ascoltiamo le voci della coscienza, non battiamo le vie tracciate al nostro cammino. Di fronte alla triste sorte che l'attende, il peccatore ostinato non ha il diritto di maledire alla vita, o di lamentarsi di chi gliel'ha data. Egli solo è responsabile di tale sorte; e a se solo deve rivolgere i rimproveri; di se solo deve lamentarsi. Dio non poteva agire verso di lui con più generosità, con più bontà e sapienza.

7. La dottrina della perpetuità delle pene non rinnova il manicheismo.

S'insiste ancora:

Quando le anime de' peccatori, invece di venire annientate, restassero immortali come quelle dei giusti, si perpetuerebbe nella vita futura il regno del male. Questo, da transitorio e relativo diverrebbe permanen-

te e assoluto. Dio, incapace a mettervi termine, sarebbe come disarmato e diminuito di fronte ad esso.

Accanto al regno del bene verrebbe a collocarsi quello rivale del male, e si rinnoverebbe in tal guisa l'assurda concezione dualistica del manicheismo. Così il Lambert, lo Janni ed altri condizionalisti.

Il Guyau ha qualcosa di simile. « Condannando un'anima, cioè scacciandola per sempre dalla sua presenza, o in termini meno mistici, escludendola per sempre dalla verità, Dio escluderebbe se stesso da quest'anima, limiterebbe egli stesso la sua potenza, e per essere più espliciti, in una certa misura, condannerebbe se medesimo. La pena del danno ricade su Dio stesso, che la infligge.

Se Dio avesse creato delle anime di una natura così perversa da essergli indefinitamente contrarie, sarebbe ridotto di fronte ad esse all'impotenza, non potrebbe che compiangerle e compiangersi di averle fatte... Se i colpevoli restassero incorreggibili come maniaci, sarebbero degni di compassione, e una bontà suprema dovrebbe lenire la loro miseria con tutti i mezzi immaginabili. Essi avrebbero bisogno delle delizie del cielo più degli eletti medesimi (1) ».

Qui evidentemente gli avversari esagerano ad arte. La concezione della eternità delle pene è del tutto diversa da quella del manicheismo, e non può venire in alcun modo identificata con essa.

Secondo la dottrina del manicheismo esistono due regni rivali facenti capo rispettivamente a due supremi

---

(1) *Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction.* ch. IV.

principî: buono l'uno, cattivo l'altro. Quest'ultimo, eguale in potenza al primo e da lui indipendente, ne ostacola tutte le azioni, ne traversa tutti i disegni. Dio supremo principio buono e fonte di ogni bene, essendo incapace di debellare il suo avversario, subisce una vera *diminutio capitis*, una vera limitazione di potere, e non può dirsi più onnipotente.

Nella dottrina della eternità delle pene ben diversa è la condizione di Dio ,ben diverso il modo secondo il quale egli esercita la sua autorità e afferma di fronte al male il suo potere. Coloro che si ostinano nella colpa e nella ribellione a Dio, non cessano di rimanere da lui dipendenti e in tutto sottomessi al suo dominio. Non avendo ubbidito ai richiami della sua misericordia, devono subire il peso della sua giustizia. Rimasti fuori della sfera d'azione di questa giustizia, durante il periodo della vita, vi rientrano, e per sempre, alla morte. La ribellione dei peccatori non implica per nulla una diminuzione del dominio di Dio, una limitazione del suo potere. I figli delle tenebre nella vita futura non potranno più, come ora, perseguitare i figli della luce. Essi saranno totalmente disarmati e posti nell'assoluta incapacità di nuocere. Non potranno più, come sulla terra, lanciare la loro sfida a Dio, ridersi delle sue leggi, e ripetere beffardamente: « peccammo, e nulla ci accadde di male! » Essi porteranno la pena del loro peccato, e, impotenti a sottrarsi alle terribili conseguenze della loro ostinazione, dovranno riconoscere per forza quella sovranità assoluta di Dio, che non vollero riconoscere per amore. E così Dio, premiatore del bene e vendicatore del male, resta sempre santo e giusto; santo e giusto nel perdono; santo e giusto nel castigo.

Il Guyau non ha un'idea esatta nè di Dio, nè della pena del danno.

Come abbiamo spiegato sopra, non è Dio che per un capriccio o per uno scatto di collera priva l'anima della sua presenza e l'esclude per sempre dalla verità, ma è l'anima stessa che, rifiutando la sua sottomissione e il suo amore a Dio, si priva volontariamente della presenza e dell'amicizia divina. Com'è possibile pensare che Dio dia il suo amore a chi lo ricusa, la sua felicità a chi la disprezza? Ma questa separazione dell'anima da Dio, se costituisce il massimo disastro per l'anima, che viene a perdere tutto, non tocca per nulla la grandezza e perfezione divina. Dio non ha bisogno delle creature, e anche senza di esse è sempre infinitamente perfetto, e quindi infinitamente beato. Supporre che Dio, perdendo l'amore di una creatura, venga a perdere la pienezza della perfezione e della felicità, è fare dell'antropomorfismo; è cadere in quell'inconveniente, che il Guyau tanto volentieri rimprovera a tutte le religioni.

8. L'eternità delle pene non offende la bontà e misericordia di Dio.

Dopo aver veduto nella dottrina della immortalità dell'anima peccatrice e della conseguente eternità del castigo una nuova forma di manicheismo, e quindi una limitazione del potere divino, i condizionalisti vi vedono, nè più nè meno, che un eccesso di questo potere, e conseguentemente un'offesa alla bontà e giustizia divina.

Le pene senza fine, scrive lo Janni, sono contrarie alla bontà di Dio, perchè non si può concepire un Dio che è amore, il quale tolleri la sofferenza senza fine delle sue creature. E' contraria alla giustizia di Dio,

perchè tra un peccato che per quanto enorme, è pur sempre finito, ed una pena che si protende senza fine nella eternità, vi è una sproporzione inconciliabile con l'idea di giustizia (1) ».

« La teologia, dice il Pezzani, col suo dogma dell'inferno eterno à commesso un delitto di lesa umanità (2) ».

Come ho già fatto notare, qui sta il vero punto della questione tra noi e i condizionalisti. Il condizionalismo aspira unicamente a liberarci dal dogma delle pene eterne che secondo il Renouvier « va relegato nel novero delle più orribili favole che abbiano contaminata l'immaginazione umana (3) ». Non è l'immortalità del peccatore che preoccupa, bensì l'eternità del castigo destinato a punire la sua ostinazione.

La sola ragione non basta certamente a svelare il mistero della sorte futura dei peccatori impenitenti. Il cristiano, che ammette l'eternità delle pene, poggia la sua credenza su base più solida, e attinge più in alto la fermezza delle sue convinzioni. La ragione nondimeno può illustrare con i suoi lumi una simile concezione, e provare che essa non è per nulla in contrasto con gli attributi divini.

Di questa capacità della ragione una conferma indiretta ce l'offre il fatto, che anche fuori del cristianesimo la credenza nella eternità dei castighi inflitti ad alcuni delitti più atroci, è comune (4), ed è stata dife-

(1) *l. c.* p. 181.

(2) Citato da P. Monsabré, Conf. 98me, nota.

(3) *Critique philos.*, *l. c.*

(4) Cf. Lucrezio Caro, *De rerum natura*. I, 108; Virgilio, *Eneide*. VI, 517, 597; Cicerone, *Tuscul*. I.

sa da altissimi ingegni, come perfettamente solida e ben fondata.

Sono note le favole pagane d'Issione attaccato ad una ruota, che gli spezza le membra, e mai si arresta; di Sisifo travolto continuamente dal masso, che riesce a sollevare penosamente; di Tantalo, che muore di sete in mezzo alle acque, a cui non può mai avvicinare le labbra; di Prometeo, al quale rinasce di continuo il fegato roso da un'aquila ecc.

Parlando di tutti questi tormentati, Ovidio dice che le loro pene non cesseranno mai, nè mai un'altra morte verrà a metter termine ad esse:

Non mortis poenas mors altera finiet huius
Horaque erit tantis ultima nulla malis (1).

E Platone ha questa chiara testimonianza: « I malvagi sono precipitati nel Tartaro per non uscirne mai più: questi tormenti sono orribili del pari ed eterni. Puossi, nol nego, far poco caso di quanto dico; ma dopo lungo esame e studio non trovo nulla di più conforme alla sapienza, alla ragione, alla verità (2) ».

La sanzione di un castigo, che non avrà mai termine, è senza dubbio molto severa, e deve farci riflettere sulla grande serietà della vita e sulla terribile responsabilità che accompagna la nostra condotta. Ma non è permesso parlare, nè di crudeltà, nè d'ingiustizia.

Se vogliamo veder chiaro in una questione tanto delicata, dobbiamo metter da parte tutti i falsi sentimentalismi, e, invece di arrestarci unicamente alla gravità della pena, guardare alle sue finalità.

---

(1) *Metam.* IV, 460.
(2) *Fedone.*

Dio non punisce il peccatore per uno sfogo di cieca vendetta, o per un barbaro bisogno di tormentare le sue creature. Certi sentimenti sono assolutamente inconciliabili con l'altissima perfezione divina. Dio lo punisce per salvaguardare la santità e inviolabilità della legge morale; di quella legge che è come l'egida della nostra sanità spirituale, l'egida della nostra vera felicità. La legge morale è il freno che deve regolare le nostre azioni; la guida, che deve tenerci sulla retta via; la diga, che deve impedire l'irrompere violento delle nostre passioni e tener lontane quelle devastazioni, che portano la rovina nei più floridi giardini della vita. Essa è il bene più prezioso dell'umanità; la condizione indispensabile della sua prosperità e del suo progresso, e potremmo perfin dire della sua medesima esistenza.

Per proteggere un bene così prezioso, un bene così eminentemente spirituale e di ordine generale, non si può guardare al sacrificio de' beni di ordine fisico e di ordine individuale. Le sanzioni della legge morale devono essere veramente adeguate alla sua importanza, veramente atte a portare tutti gli uomini alla sua venerazione e al suo rispetto.

I nessi che le pene della vita futura hanno con la legge morale —vero palladio della vita presente — dovrebbero farci capire quanto sia poco opportuno nell'attuale questione tirar sempre in ballo la bontà e la misericordia di Dio. La bontà e la misericordia, perchè siano veramente tali, veramente degne della infinita perfezione divina, non possono prescindere dai diritti di Dio sulle creature e dalle esigenze della legge morale, che di Dio è qui in terra la rappresentante. La bontà e la misericordia non devono mai venir separate

dalla sapienza e dalla giustizia. Sì, Dio è un padre infinitamente buono; ma, secondo la nota espressione biblica, un padre che non sapesse, quando occorre, esser anche severo e servirsi della verga, mostrerebbe più di odiare che di amare i suoi figli. Dio è un giudice infinitamente misericordioso; ma un giudice che conoscesse soltanto l'indulgenza, non sarebbe più il custode e il difensore della legge, bensì il suo distruttore (1).

Ora non v'è peccatore che ignori la bontà e misericordia di Dio (2). Non v'è peccatore, al quale Dio non abbia già perdonato molte e molte volte le sue colpe. Quello che decide della sua perdizione non è dunque propriamente il peccato, ma l'ostinazione nel peccato, l'impenitenza finale. Come abbiamo già detto, non è possibile che la prova morale a cui Dio ci ha sottomesso, chiamandoci all'esistenza, duri indefinitamente; e non è quindi possibile, che la serie de' perdoni divini si prolunghi senza un termine.

Una volta la prova deve cessare; una volta si deve decidere la sorte del peccatore. Da quel momento dipende... l'eternità. Senza dubbio Dio, che ama immensamente le anime; Dio, che non ha mai cessato di accogliere paternamente i figli pentiti, anche in quel momento non mancherà di tentare la conquista del-

---

(1) Il supplizio di quelli — osserva Platone — i quali si sono resi colpevoli de' più orribili delitti e sono divenuti incurabili, è vano per essi ,ma non lo è per gli altri i quali vi trovano un esempio e un ammonimento. *Gorgia*, 81.

(2) Questa misericordia già così grande, al lume della ragione, ci apparisce ancor più grande al lume della rivelazione cristiana.

l'anima peccatrice. Orribili possono essere i peccati, che l'hanno macchiata in vita

> Ma la bontà infinita ha sì gran braccia
> Che prende ciò che si rivolge a lei (1).

La luce si farà allora più intensa, l'invito al pentimento più tenero e insistente. Allora per l'ultima volta risuonerà l'appello: figlio, la prova sta per finire; sta per finire il tempo... O sempre con me, o sempre lontano da me... (2). Dalla risposta dipenderà la sorte immutabile dell'anima. O il peccatore, per mezzo del pentimento, risponderà: sempre con te; e pronunzierà la sentenza di salvezza. O, per mezzo dell'ostinazione, risponderà: sempre lontano da te; e pronunzierà la sentenza di perdizione. Di fronte all'ostinazione del peccatore, di fronte alla sua impenitenza finale, che implica il rifiuto della misericordia divina, questa non può non cessare, lasciando che la giustizia applichi le sue terribili sanzioni. Per questa impenitenza finale la colpa del peccato diventa eterna, ed eterno in conseguenza diventa pure il suo castigo.

Non è dunque Dio, che manca di pietà e di misericordia verso il peccatore; è piuttosto il peccatore, che manca di pietà e misericordia verso se stesso. Non è propriamente Dio che lo condanna; è piuttosto egli medesimo che si condanna ,rendendo vano colla sua ostinazione il desiderio del padre celeste, che lo vorrebbe salvo.

---

(1) Dante, *Purg.* III, 122.

(2) Per capire quanto un simile concetto sia conforme al pensiero teologico cristiano vedasi Schneider, *L'altra vita*, p. 445.

9. L'eternità delle pene non offende la giustizia divina.

I condizionalisti insistono ancora:

Noi non neghiamo che la giustizia debba unirsi in Dio alla misericordia. Ma è proprio in nome della giustizia, che rigettiamo l'eternità delle pene. La colpa commessa dalla creatura è sempre finita; e la pena con cui la si vorrebbe colpire è infinita. La colpa si commette in un breve momento, e la pena che la dovrebbe punire è eterna. Manca evidentemente ogni proporzione, e per ciò ogni giustizia.

E' un fatto degno di nota, che questa pretesa ingiustizia, contro la quale insorgono concordemente tutti i glorificatori dell'uomo e de' suoi diritti, non è affatto avvertita dai santi, che rappresentano le anime più avanzate nelle vie dello spirito, le anime che più vivo hanno il senso della giustizia. Perchè questo? Perchè i primi non comprendono, come i secondi, l'enormità della colpa; perchè i primi non comprendono, come i secondi, la distanza immensa che separa Dio dagli uomini.

Nella pena inflitta al peccatore ostinato vi è indubbiamente qualcosa d'infinito; ma vi è qualcosa d'infinito pure nella colpa che viene punita. La gravità dell'offesa infatti si misura sempre dalla bassezza, dagli obblighi e dalle intenzioni dell'offensore, come pure dalla grandezza, dalla bontà e dai diritti dell'offeso. Ora esaminiamo serenamente, alla luce di questo criterio, la colpa che viene punita con un castigo eterno.

Chi è l'offensore?

Una creatura debole e fragile — vero atomo impercettibile dell'universo — una creatura, che non ha nulla di suo, e che tutto deve a Dio; una creatura nella quale Dio ha profuso le ricchezze della spiritualità; una creatura per la quale Dio non ha avuto che finezze di amore, di tenerezza ineffabile.

Chi è l'offeso?

Dio, sorgente dell'essere; Dio suprema verità, suprema bontà, suprema bellezza; Dio infinito, immenso, eterno. Dio, il quale era prima che noi fossimo, e sarà quando noi più non saremo. Dio, il quale era prima che il cielo e la terra fossero, e sarà quando e cielo e terra più non saranno. Dio, che l'uomo e tutte le cose ha chiamato dal nulla alla festa dell'esistenza, e che tutto — quando lo volesse — potrebbe, con una sola parola, ricondurre nel nulla.

Ebbene col peccato questa miserabile creatura, questo atomo impercettibile, chiudendo il cuore a tutte le voci della gratitudine, allontanando gli occhi dalla luce abbagliante de' suoi doveri, si ribella a Dio; grida il suo *non serviam* al sovrano di tutte le cose; dimentica tutti i benefizi da lui ricevuti, e lo pospone deliberatamente alle cose create più vili: ad un capriccio dell'orgoglio, ad uno sfogo di brutale sensualità!

Come negare, che in questa offesa deliberata alla maestà e bontà infinita di Dio vi sia qualcosa di oggettivamente infinito? Come negare, che la malizia infinita di cui è rivestita non meriti una pena infinita? E se non può venir punita con una pena infinita nella intensità — nessuna creatura ne sarebbe capace — perchè non dovrebbe venir punita con una pena infinita nella durata?

Ma la colpa — si dice — è questione di un momento spesso fugacissimo, mentre la pena è eterna.

E' questione di un momento...; ma la gravità della colpa, come abbiamo veduto, non si misura dalla lunghezza del tempo occorrente a commetterla, bensì dalla malizia di chi la commette. E' questione di un momento...; ma che duri soltanto un momento, non dipende dal peccatore. Se la durata della colpa dipendesse da lui, egli le darebbe indubbiamente una durata eterna. L'uomo che cerca una soddisfazione vietata, non la cerca mai limitata, e fa il possibile per prolungarla indefinitamente. Che se questa è sempre breve, non è certo per mancanza di cattiva volontà. E' breve, perchè tutto nella vita — le gioie come i dolori, le gioie lecite come le illecite — è fugace. E' breve, perchè i mezzi illeciti messi a disposizione della volontà colpevole hanno sempre una resistenza limitata. Non è il peccatore che abbandona la soddisfazione peccaminosa; è piuttosto quest'ultima che abbandona il peccatore.

E' questione di un momento...; ma è un momento solenne, un momento decisivo.

Come ogni cosa della nostra povera esistenza, l'affare della salvezza o della perdizione eterna si può preparare per mesi ed anni, ma si decide soltanto in un breve istante. Secondochè abbiamo già spiegato, non è propriamente il peccato che viene punito eternamente, bensì l'ostinazione nel peccato, l'impenitenza finale. Dio perdona spesso il peccato innumerevoli volte, e aspetta il ravvedimento del peccatore per tutta la durata della sua vita. Ma la vita ha un termine, e con la vita ha un termine l'attesa misericordiosa di Dio.

Al momento in cui sta per cessare il tempo e comincia l'eternità; al momento in cui sta per chiudersi il

periodo della prova e s'inizia quello definitivo della sanzione, si decide per sempre la sorte dell'anima peccatrice. Allora, o essa si rivolgerà pentita alla misericordia di Dio, e sarà salva per sempre; o, continuando nella sua ribellione, sfiderà la giustizia di Dio, e sarà per sempre perduta.

10. I riflessi dell'infallibile giustizia futura nella vita presente.

Se, come si è provato contro l'universalismo, l'ostinazione irriducibile del peccatore può rendere vano il desiderio che Dio ha di salvarlo. Se, come si è provato contro il condizionalismo, l'annientamento del peccatore ostinato non costituisce, nè una sanzione adeguata, nè una sanzione sufficiente, la giustizia divina, di fronte all'ostinazione nella colpa, non può avere altra forma che quella di un castigo perpetuo, di una pena eterna.

Questa oscura e triste sorte del peccato proietta una luce vivissima su di un fatto della vita terrena, che altrimenti resterebbe veramente misterioso e inesplicabile. Parlo della prosperità degli empi e delle tribolazioni dei buoni. La lotta tra il bene e il male, in cui così spesso quest'ultimo rimane trionfante, avrà il suo epilogo dinanzi al tribunale della giustizia che non falla. Allora s'invertiranno le parti, e quel trionfo del vizio e dell'empietà, che tanto ci urta e ci scandalizza quaggiù, si cambierà in un terribile disastro, in una definitiva e irreparabile sconfitta.

La terribile sorte riservata ai peccatori costituisce pure un fattore di altissima importanza in quella lotta gigantesca tra il bene e il male, che è la vita umana.

Spesso, è vero, acciecati dalla passione, arriviamo a dimenticare una sanzione sì grave; ma spesso pure essa, drizzandosi come un fantasma pauroso dinanzi a noi, ci arresta sull'orlo della colpa. E quello che non può l'amore, lo può il timore; quello che non ottengono le esortazioni, l'ottengono le minacce.

Per questo motivo il Grisostomo poteva scrivere: « L'inferno non meno che il cielo ci dimostra l'amore e la sapienza di Dio. L'inferno serve al cielo, in quanto guida ad esso gli uomini, mediante il timore. Lungi dal crederlo opera di rigore e crudeltà, dobbiamo ritenerlo opera della clemenza, della misericordia, della cura paterna e dell'amore che il Signore ha per noi (1) ».

E il divino poeta vedeva scritto sulla porta della città dolente e dell'eterno dolore:

> Giustizia mosse il mio alto Fattore
> Fecemi la divina potestate,
> La somma sapienza e il primo amore (2).

Il pensiero della giustizia punitrice di Dio non deve essere sorgente di terrore e di sconforto, sibbene di forza e di coraggio. Non è in poter nostro essere o non essere immortali; ma è in poter nostro prepararci una immortalità felice od infelice. Nessuno, senza sua grave colpa, cadrà sotto la giustizia infallibile che vendica e punisce. Secondo la vera concezione filosofica, confermata tanto chiaramente da quella evangelica, Dio è padre di tutti, e tutti ci ha nel cuore, tutti ci vuole salvi. Tocca a noi secondare questo suo desi-

---

(1) *In Epist.* I, *Tim. homil.* XV.
(2) *Inferno* III, 4-6.

derio paterno, percorrendo, senza incertezze e viltà, la via ch' Egli ci ha tracciato. A noi non farci illudere dalle chimere della vita e battere, senza deviazioni, il cammino della verità e del bene, ch'Egli ci ha indicato. Solo così potremo toccare la beata riva, senza naufragare miseramente; solo così, avanzando di luce in luce, di bellezza in bellezza, raggiungeremo la meta radiosa e ineffabile che ci aspetta al termine delle lotte dell'esistenza. Dio — ricordiamolo sempre — non è soltanto l'infallibile giustizia che punisce; è anche l'infallibile giustizia che premia. Dipende da noi sfuggire all'irreparabile rovina e fare ch'Egli collochi sul nostro capo la corona immarcescibile della vittoria.

FINE.

NIHIL OBSTAT

R.mus P. L. Theissling Mag. Gen. Ord. Praed.

R. P. M. E. Hugon
R. P. M. R. Schultes } *Revisori*

IMPRIMATUR

R.mus Albertus Lepidi S. P. A. Magister
† Josephus Palica Arch. Philip. Vic. gen.

BD 431 .Z3 1921 v.2 SMC
Zacchi, Angelo.
L'uomo.
AXD-5727 (sk)