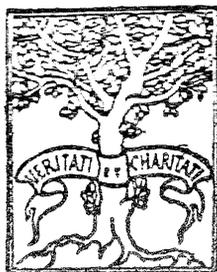


# RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA

---

PUBBLICATA PER CURA  
DELLA FACOLTÀ DI FILOSOFIA  
DELL'UNIVERSITÀ CATTOLICA  
DEL SACRO CUORE



ANNO XXXII

GENNAIO 1940-XVIII

FASCICOLO I

*(pubblicato il 6 marzo 1940-XVIII)*

---

REDAZIONE: PIAZZA S. AMBROGIO, 9 - MILANO  
AMMINISTRAZIONE: VIA LUDOVICO NECCHI, 2 - MILANO

PUBBLICAZIONE BIMESTRALE

SPEDIZIONE IN ABBONAMENTO POSTALE - GR. 4

# RIVISTA DI FILOSOFIA NEO - SCOLASTICA

PUBBLICATA PER CURA DELLA FACOLTÀ DI FILOSOFIA  
DELL'UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

ANNO XXXII

FASC. I

## SOMMARIO

Cronaca della Facoltà di filosofia e della Facoltà di pedagogia nella Università cattolica del sacro Cuore - Anno accademico 1939-40-XVIII	pag. 3
AMATO MASNOVO, <i>Il significato storico del neotomismo</i> . . . . .	» 17
Fra GABRIELE DI S. MARIA MADDALENA, O. C. D., <i>Indole psicologica della teologia spirituale</i> . . . . .	» 31
E. C. SALZER, <i>La metafisica di J. G. Hamann</i> . . . . .	» 43

## NOTE E DISCUSSIONI

GUSTAVO BONTADINI, <i>Intorno ad una esigenza fondamentale della filosofia neoscolastica</i> . . . . .	» 77
Fra ANSELMO M. TOMMASINI, O. F. M., <i>Animus e anima</i> . . . . .	» 86
Riassunti degli articoli . . . . .	101

## ANALISI D'OPERE

B. VARISCO, <i>Dall'uomo a Dio</i> (A. COCCIO). — A. FAGGIOTTO, <i>L'esperienza dell'Assoluto ed altri saggi</i> (N. NICOLODI). — J. DE VRIES, S. J., <i>Denken und Sein. Ein Aufbau der Erkenntnistheorie</i> (P. I. PFIFFNER). — R. SIMETERRE, <i>La théorie socratique de la vertu-science selon les Mémoires de Xénophon</i> (G. SOLERI). — F. RICHELDI, <i>La Cristologia di Egidio Romano</i> (U. A. DEBERTI). — C. E. M. JOAD, <i>Guida alla filosofia</i> (U. A. DEBERTI) . . . . .	» 103
NOTIZIARIO: 1. Concorsi e Premi. - 2. Conferenze. - 3. Nuove pubblicazioni. - 4. Varie . . . . .	» 112
SPOGLIO DELLE RIVISTE . . . . .	» 114

## PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

*È vietata la riproduzione degli articoli senza il preventivo consenso della Direzione*

La *Rivista di filosofia neo-scolastica* si pubblica in fascicoli bimestrali di 96 pagine ciascuno. — La pubblicazione di articoli, note, recensioni ecc. non implica da parte della Redazione e della Università Cattolica del S. Cuore, adesione alle opinioni espresse dai collaboratori nei loro scritti, né garanzia della esattezza ed attendibilità delle notizie e dei dati esposti. — Corrispondenze, manoscritti, riepilogazioni e periodici: debbono essere indirizzati alla Redazione della Rivista.

ABBONAMENTO ANNUO: per l'Italia L. 25,30, per l'Estero L. 50,30

Redazione: Piazza S. Ambrogio, 9 - Milano (3/20)

Am. Amministrazione: Via Ludovico Necchi, 2 - Milano (3/20)

# RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA

---

PUBBLICATA PER CURA  
DELLA FACOLTÀ DI FILOSOFIA  
DELL' UNIVERSITÀ CATTOLICA  
DEL SACRO CUORE

ANNO XXXII - 1940 - XVIII



---

REDAZIONE: PIAZZA S. AMBROGIO, 9 - MILANO

AMMINISTRAZIONE: VIA LUDOVICO NECCHI, 2 - MILANO

PUBBLICAZIONE BIMESTRALE

SPEDIZIONE IN ABBONAMENTO POSTALE - GR. 4

## ANIMUS E ANIMA

Il Minotauro dal corpo umano e dalla testa bovina, il mostro nato dalla passione bestiale di Pasifae, era stato rinchiuso per ordine di Minosse negli intrichi del labirinto dedaleo, dove riceveva periodicamente in pasto giovinetti e fanciulle ateniesi. Un eroe solare, Teseo, con l'aiuto d'Arianna dalle belle trecce, la « santissima », che gli aveva donato il gomitolino del magico filo e insegnato il modo di sortire dal labirinto stesso, riuscì ad uccidere il mostro. E ciò compiuto, s'imbarcò subito, portando seco la salvatrice, per far vela verso l'Attica. Durante una sosta nell'isola di Nasso, per ordine d'un dio, abbandonò però Arianna immersa nel sonno. Dioniso sopraggiunto la vide addormentata sulla riva, se ne invaghì e la fece sua sposa. Secondo una versione del racconto, salirono insieme sopra il monte Drivo e sparirono per sempre agli occhi degli uomini: Zeus aveva dato l'immortalità alla sposa del figlio avuto da Semele.

Minosse, il re sacerdote e legislatore, più tardi giudice dei morti nell'Ade, era nato da Zeus e da Europa: Pasifae da Elio e da Perseide: Teseo da Egeo e da Etra. Dedalo, il mirabile artefice, era stato anche il primo volatore: era fuggito per via aerea da Creta col disgraziato figlio Icaro. Dioniso è il doppio dio: il dio dell'ebbrezza, coronato di pampini, donatore al mondo della gioia e dell'oblio, e lo Zagreo cretese, perseguitato, tormentato, e in fine ucciso, per risorgere a nuova vita. Grandi divinità cosmiche e terrestri, grandi miserie e grandi capacità umane, s'intrecciano dunque in questo gruppo di miti, di origini in gran parte preelleniche.

Si è voluto vedere in esso, come nel mito di Persefone, in varie guise e misure, una rappresentazione simbolica della vita della natura, e specialmente dei cicli vegetativi: la donna rapita da un dio solare, la quale deve essere poi abbandonata, figurerebbe la forza della vegetazione, che per un tempo s'espande nella luce del sole e per un tempo si sottrae ai suoi raggi. Ma considerando che nel labirinto dell'anima umana, nelle sue pieghe oscure e nei suoi luminosi rilievi, si contengono tutte le laidezze e tutte le malvagità, ma pure tutti gli eroismi e tutte le santità, potrebbe essere più allettante un'interpretazione psicologica dei miti stessi.

Non ci ha Cristo del resto indicato che il morire e il risorgere vegetativo

è figura di ben altri cicli, che nel granello di frumento, il quale se non si mette sotterra e non muore non può fruttificare abbondantemente, e nel tralcio di vite, il quale se non rimane unito alla pianta non può dar frutto ma inaridisce e vien buttato sul fuoco e bruciato, è il segreto della nostra vita spirituale? A differenza dei messaggi di Persefone e di Dioniso, le parole del Salvatore balzano sopra un piano soprannaturale: esse afferrano e stringono quel mistero della vita eucaristica, che punta diritto verso la gloria suprema e finale dell'uomo.

Papa Damaso ha potuto cantare in uno dei suoi epigrammi veramente epigrafici:

*... Vivere qui praestat morientia semina terrae...  
post cineres Damasum faciet quia surgere credo.*

« Credo fermamente che Colui che affida alla terra la semente perchè dalla sua morte sorga la vita, farà risorgere anche Damaso dalle sue ceneri in una vita infinitamente più ricca ».

Lasciamo quindi da banda i miti pagani, poi che la dottrina di Cristo ci fornisce un filo più sicuro e più prezioso per avventurarci nel labirinto dell'anima umana: la quale è certamente unità indivisibile, ma unità vivente e ricchissima, in cui s'intrecciano e si fondono gli aspetti più varî, le facoltà più diverse, le polarità più misteriose.

È di una di tali polarità che vogliamo qui oggi discorrere, quale è apparsa in questi ultimi tempi alla mente di alcuni acuti e geniali poeti e pensatori cattolici. Noteremo subito che essi non hanno voluto fare opera dottrinale rigidamente inquadrata e documentata, nè esser legati a quella precisione terminologica che caratterizza ad es. gli studi recenti di un Maréchal, d'un Gardeil, d'un Maritain; ma non per questo si avvicinano essi con minor riverenza ai grandi punti interrogativi della vita spirituale.

\* \*

Nel 1925 Paul Claudel — era diplomatico a Tokio — scriveva la famosa *Parabola d'Animus e d'Anima. per far comprendere certe poesie di Arthur Rimbaud* (1).

Eccola, coi tagli e con una parentesi con cui l'ha riprodotta l'anno successivo il Bremond:

« Non va tutto bene in casa d'Animus e d'Anima, lo spirito e l'anima. È lontano il tempo — la luna di miele finì presto — in cui Anima aveva il diritto di parlare con piena libertà e Animus l'ascoltava rapito. Dopo tutto non è forse Anima che ha portato la dote e che fa vivere la famiglia? Ma Animus non s'è lasciato a lungo ridurre a questa posizione subalterna e ha rivelato presto la sua vera natura, vanitosa, pedantesca, tirannica. Anima è una ignorante e una sciocchina, non è stata mai a scuola; mentre Animus sa una quantità di cose, ha letto una quantità di cose nei libri: tutti i suoi amici dicono che non si può parlare meglio di quel ch'egli parli. Anima non ha ora più diritto di dire una parola: egli sa meglio di lei quel ch'essa vuol dire. Animus non è fedele, ma ciò non gli impedisce d'esser geloso, perchè in fondo

(1) *Positions et propositions*, I, pag. 55: per comprendere a sua volta il titolo della parabola si legga nello stesso volume (pagg. 133-145) la prefazione del Claudel alle opere di Rimbaud, ch'egli chiama « un mistico allo stato selvaggio ».

sa bene (no, ha finito per dimenticarlo — osserva il Bremond) che tutta la fortuna appartiene ad Anima, ch'egli è un pezzente e non vive se non di ciò ch'essa gli dà. Così non cessa di sfruttarla, e di tormentarla per spillarne soldi. Essa resta in silenzio a casa a far la cucina e a far pulizia come può. In fondo Animus è un borghese, ha abitudini regolari, ama che gli si servano sempre gli stessi piatti. Ma ultimamente è accaduta una cosa strana. Un giorno che Animus rincasava all'improvviso, ha udito Anima, dietro la porta chiusa, cantare sola soletta una curiosa canzone, qualche cosa ch'egli non conosceva: non c'era verso di trovare le note, o le parole o la chiave: una strana e meravigliosa canzone. Egli ha cercato in seguito, larvatamente, di fargliela ripetere, ma Anima fa finta di non capire. Tace, appena egli la guarda. L'anima tace quando lo spirito la guarda. Finalmente Animus ha trovato un trucco: combinerà il modo di farle credere ch'ei non ci sia. A poco a poco Anima si rassicura, guarda, ascolta, respira, si crede sola, e, senza rumore, va ad aprire la porta al suo Amante Divino».

Varie delicate questioni, di carattere non soltanto lessicale, sorgono qui subito. Anzitutto è a notare che nell'identificazione di *Animus* con *esprit*, spirito, il Claudel ha inteso certamente usare la parola *esprit* non nel senso ordinario, ma in un senso particolare, più ristretto, come potrebbe essere, ad es., quello di *ragione ragionante*. Nessuno meglio del Claudel sa che l'Amante Divino è spirito, e che quindi anche colei che gli apre la porta e può unirsi a lui deve essere almeno in parte spirito, non il suo contrapposto. In ogni modo i nomi *ufficiali* con cui egli ha battezzato i suoi due personaggi sono i nomi latini di *Animus* e *Anima*. Evidentemente egli voleva due parole, una maschile e una femminile, che avessero la radice comune; e il francese non ha il maschile di *âme*. Invece l'italiano ha, analogamente al latino, *anima* e *animo*. Però non è detto che le accezioni italiane di *anima* e *animo* corrispondano esattamente alle accezioni latine di *anima* e *animus*. Già il Boccaccio notava che in italiano l'anima è chiamata animo « quando alcuna cosa vuole »: ciò non si può dire in via assoluta, ma è vero che in generale con la parola italiana *animo* si accentuano le facoltà volitive dell'anima, mentre i latini, nella parola *animus*, congiungevano spesso al volere l'intelligenza, ch'è condizione del volere libero: *sapimus animo, fruimur anima*. Del resto, come vedremo appresso, la distinzione claudeliana di *Animus* e *Anima* non è stata applicata solo all'anima umana nè riguarda solo quello che c'è di più umano nell'anima umana. Qui ci contenteremo quindi di aver accennato alla questione terminologica senza sviscerarla: lasciando che il significato intimo in cui il Claudel ha adoperato le parole *Animus* e *Anima*, nella sua famosa parabola, acquisti chiarezza mercè l'esame delle deduzioni che da tale parabola sono state tratte da altri: e prima di tutti da Henri Bremond, nei meravigliosi libri *La poésie pure* e *Prière et poésie*, entrambi del 1926, in cui ha cercato di ravvicinare all'esperienza mistica l'esperienza poetica, e, più largamente, ogni esperienza di amore. Del resto che il Bremond ciò facendo non abbia travisato il pensiero del Claudel, risulta da esplicita dichiarazione del Claudel stesso (1).

Sarà opportuno accennare che in quel torno di tempo, e precisamente nel 1928, è apparso un libro d'uno psicologo e psichiatra assai noto, Carlo Gustavo Jung (ch'è stato fra i primi seguaci di Freud e se ne è poi distaccato per fondare la cosiddetta « scuola di Zurigo »), in cui è dedicato tutto un lungo capi-

(1) *Op. cit.*, pag. 91, Lettera all'abate Bremond sull'ispirazione poetica, del 1927.

tolo a « *Animus e Anima* » (1). Ma con tali parole lo Jung intende tutt'altro di quel che intendono il Claudel e il Bremond: e precisamente, ammettendo nella psiche umana « un complesso a metà incosciente e parzialmente autonomo » che si oppone alla « persona », considerata da lui come « maschera della psiche collettiva simulante l'individualità » ed osservando che l'incosciente femminile è assai diverso da quello maschile, egli chiama quel complesso, nell'uomo, in cui esso ha carattere femminile, *Anima*, e nella donna, in cui ha carattere maschile, *Animus*: in altre parole egli indica con *Anima* l'insieme delle relazioni invisibili che legano l'individuo maschile al suo incosciente, e con *Animus* lo stesso insieme per l'individuo femminile. Osservato ciò a scanso di equivoci, torniamo al Bremond.

\*\*\*

Secondo il Bremond l'esperienza poetica è un'esperienza, non certamente identica, ma analoga all'esperienza mistica. In senso largo si possono chiamare mistiche, egli dice, quelle manifestazioni e attività della nostra vita interiore — sgomenti, entusiasmi, dedizioni, eroismi, ispirazioni, amori — che la ragione a volta a volta deride, condanna o sanziona, ma che, alla lettera essa non comprende. La tradizione aveva sempre ammesso che l'attività poetica si distinguesse dall'attività razionale, ma spetta al romanticismo il merito d'aver esaltato l'esperienza poetica, d'averla tenuta per sommamente nobile e benefica, mentre il classicismo, sulle orme di Platone e di Aristotele, la disprezzava proprio perchè non razionale. Da questo punto di vista *Animus e Anima* sono la ragione e la poesia.

Le parole considerate nel loro essere naturale, cioè come segni delle idee, appartengono al padrone esclusivo delle idee, cioè ad *Animus*. Egli le ha formate a sua imagine, razionalizzandole fino al midollo. Quando *Anima* vuol parlare, è giocoforza che prenda a prestito le parole da *Animus*. Ma senza toglier nulla a ciò che fa la loro sostanza, cioè la proprietà di rappresentare delle idee, essa ha il segreto di associare le parole ch'essa impiega all'attività sua propria, di trasmetter loro le sue proprie vibrazioni, d'infondere in esse la sua propria vita. Trasformazione indefinibile, ma che è un fatto d'esperienza. *Animus* ascolta questa canzone, e ride le sue grasse risate. La ragione non essendo accessibile che al didattismo, ogni poesia le è preclusa.

E la parabola di Claudel « fissa, in un simbolo vivo, il dogma fondamentale della psicologia mistica »: la distinzione fra i due io, ~~l'~~ *Animus* l'io di superficie, *Anima* l'io profondo: *Animus* la conoscenza razionale, *Anima* la conoscenza mistica o poetica. E ~~l'~~ *Anima* è la regione sacra, la dimora più nascosta e più intima, la punta aguzza (S. Francesco di Sales), la cima (Bosuet), il midollo dell'anima, il centro del cuore. E ci sono in noi due volontà, quella d'*Animus* che s'afferma, e quella d'*Anima* che s'umilia e s'immola, per unirsi più strettamente alla volontà divina.

Noi non prendiamo coscienza del nostro essere profondo, perchè non è con la nostra intelligenza che possiamo ivi penetrare. E perciò il Bremond evita con cura le parole di subcosciente, incosciente, e simili: applicate alle attività d'*Anima* implicano una contraddizione: chi dice coscienza dice riflessione, e *Anima* non riflette, si contenta d'invitare *Animus* a riflettere.

(1) *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, che è stato recentemente tradotto in francese col titolo: *Le moi et l'incoscient*, Gallimard, Paris, 1938.

L'io di superficie è quello degli aneddoti e dei fatti diversi: quello dell'orgoglio e della lussuria e di tutti i peccati capitali: quello di cui si può dire che il tal giorno ha pronunciato la tale parola, compiuto il tal gesto, corso la tale avventura, commesso la tale enormità. Pensieri, azioni, passioni, buone o cattive: io evanescente e contraddittorio che appena s'è manifestato muore, lasciando il posto ad un altro, che è ancora lui e non è più lui: io intorno al quale s'accanisce la gelosia, l'odio, l'amore degli altri: sempre migliore o peggiore di quel che si mostra, sempre mentitore, spesso istrione. È l'io del resto prodigiosamente interessante, tragico e comico, di cui i moralisti fanno il loro pasto principale: l'io di La Bruyère: l'io, non certo della poesia classica, ma del classicismo: quel quasi nulla che si chiama « l'Uomo ».

Ma c'è un altro io che permane, imagine e tempio di Dio, l'io d'ogni ispirazione, centro d'ogni poesia e d'ogni eroismo. Nessuna delle attitudini con cui si manifesta al di fuori lo definisce: nessuna delle attività di cui è sorgente lo esaurisce: nessuna delle capitolazioni a cui si presta fa di lui uno schiavo. È lui senza dubbio che pensa, ma in modo tale che nessuno dei suoi pensieri l'esprime veramente, e, meno ancora, nessuna delle sue parole: è lui che agisce, ma sopravvive intero a ciascuno ed all'insieme dei suoi atti: è lui che ama, ma nessuno dei suoi amori lo prende o lo dà tutto. Più resistente dell'altro, tuttavia quasi altrettanto vuoto. Ma un *vuoto vivente*, bisogno e inquietudine e preghiera bruciante, possesso intravisto e incipiente, « capacità di Dio ». Poichè è anzitutto potenza d'amore, poichè non si scuote se non per unirsi a chi può soddisfarlo, la Scrittura, S. Agostino, Pascal lo chiamano « cuore ». Punta, o centro, o cima dell'anima dicono i mistici. *Anima*, dice Paul Claudel.

È a notare che nella contemplazione più alta, l'attività delle facoltà di superficie appare stranamente ridotta, sospesa, paralizzata: e che a tale cessazione corrisponde automaticamente un raddoppiamento delle attività profonde. L'uomo non agisce più, è *agito*; ma alla forza estranea che lo *agisce*, il mistico aderisce con tutto il suo essere, svolgendo in questa adesione, che è un atto, l'atto degli atti, un'energia di fronte alla quale l'attenzione più concentrata d'Animus apparisce inerzia. *Dilata os tuum et implebo illud*. Anima si dilata per accogliere, per far penetrare fin nell'ultime fibre il dono divino. Chè il fenomeno mistico fondamentale è il sentimento diretto della presenza di Dio, l'intuizione di Dio presente.

D'altra parte fra i due modi di conoscenza, il modo mistico o poetico e il modo razionale, i ponti non si rompono mai. Animus e Anima non solamente non hanno nessun bisogno di sgozzarsi a vicenda, ma non possono fare a meno l'uno dell'altra. Centro e superficie appartengono a una sola e stessa anima indivisibile, che ragiona sul reale e che lo possiede: che non potrebbe ragionare su di esso se, in un modo o in un altro, non avesse cominciato a possederlo: e che, se non ragionasse sopra di esso, o almeno se non lo razionalizzasse in un modo o in un altro, lo possederebbe invano. Fra la conoscenza mistica o poetica e la conoscenza intellettuale avvengono continue azioni e reazioni: il possesso immediato del reale mette in moto, dirige, riscalda l'intelligenza e la volontà: d'altro lato l'intelligenza e la volontà, nella misura in cui s'accordano con le influenze provenienti dal centro, rendono fecondo e allo stesso tempo più stretto il nostro possesso oscuro del reale. Possedere un'*Anima*, ed essere quindi capaci della conoscenza concreta, reale, unitiva, non è il privilegio esclusivo del poeta e del mistico: il meno poetico degli uomini, e il meno religioso, hanno la loro *Anima*, come Virgilio e S. Giovanni

della Croce: e non si può neppure immaginare conoscenza razionale in cui non intervenga, in cui non s'insinuï l'attività d'Anima.

In un passaggio un po' oscuro della *Poetica* d'Aristotele, opera nella quale lo Stagirita, come dice il Bremond, copre con l'eresia del silenzio, forse la più pericolosa di tutte, il carattere specifico e ineffabile dell'esperienza poetica, si parla di « catarsi ». Essa non è altro, in fondo, che ciò che i mistici chiamano il passaggio dalla meditazione alla contemplazione, cioè la sostituzione delle attività d'Anima alle attività d'Animus, il passaggio dalla conoscenza razionale alla conoscenza reale e poetica. Aristotele tocca ivi un punto che la scienza non aveva ancora catalogato, accennando all'effetto purgativo del piacere estetico. Chi è capace dell'esperienza poetica, se legge Eschilo o Sofocle, non può sfuggire alla catarsi: prima d'aver meditato sui bei versi, e averne tratto una qualsiasi lezione, egli è tutto « purgato ». La catarsi agisce anzitutto sull'io profondo, al di là della zona di superficie dove le passioni esercitano il loro potere a volta a volta benefico o funesto: il male di cui ci purga non è d'ordine morale ma semplicemente psicologico: in quanto essa sospende per un certo tempo le passioni, anche buone, le quali, per loro natura, tendono a ostacolare l'attività dell'anima profonda. Appena Anima s'apre e si dilata, Animus langue: e la poesia è liberazione perchè è libertà.

La parola « catarsi », appartenente alla medicina, entrata per il genio d'Aristotele nel linguaggio dell'estetica, è entrato in quello della mistica per il genio di Plotino, e nelle tappe trionfali del misticismo cristiano, e negli studi che del fenomeno mistico si perseguono ogni giorno più a fondo, l'essenza sua è stata esaurientemente sviscerata. Si è pure sempre meglio distinta l'esperienza mistica dall'esperienza poetica, nella quale Dio non si dà immediatamente al poeta. Ma qualunque sia la realtà alla quale si unisce la nostra anima profonda, è sempre mediante la catarsi che l'unione si produce: o piuttosto quest'unione è la catarsi stessa, sia mistica che poetica, ispirazione semplificante, liberazione d'Anima e ostracismo provvisorio di Animus. « Se non vi farete come questi fanciulli, non entrerete nel regno dei cieli ».

Anche lo spettacolo delle bellezze naturali, avvolgendo in una atmosfera di serenità le nostre facoltà di superficie, produce in noi una catarsi: arpa di David che riporta la calma nel cuore di Saul. E la catarsi ricompensa a volte pure gli atti o l'abitudine della virtù, il sentimento del dovere compiuto, certe gioie intime della coscienza: catarsi che si può chiamare morale, ma che tuttavia, presa in se stessa, non appartiene all'ordine morale più di qualsiasi altra purgazione o semplificazione, non derivando da alcuna ascesi, non dipendendo dagli sforzi nostri.

Bisogna però ricordare che, come si è accennato, ogni esperienza mistica o poetica, per quanto esiga dapprima il risveglio e l'entrata in scena di Anima, liberata mediante la catarsi, non potrebbe fare a meno della collaborazione di Animus. Perchè si completi l'unione iniziata col reale e perchè dia i suoi frutti, è indispensabile che due almeno delle nostre facoltà, la ragione e la volontà, prima più o meno sospese e ridotte a un riposo che d'altronde non è mai totale: che queste due facoltà, dico, rinvigorite dal loro stesso riposo e stimolate dall'attività intensa della « cima », entrino anch'esse in gioco. Quella presenza che Anima sola può toccare e ha infatti toccato, ma con una presa oscura e indistinta durante la prima fase dell'esperienza, bisogna che Animus la « pensi », l'interpreti, la nomini, la classifichi — valga quel che valga — nelle categorie ordinarie: quest'esperienza che s'è imposta al centro dell'anima, bisogna che Animus l'accetti, la voglia liberamente tale qual'è, con tutto ciò

che in cambio del dono gratuito esige. Il possesso del reale, l'unione, non diviene veramente *umana* e pienamente feconda che a questo doppio prezzo: adesione attiva della ragione e adesione attiva della volontà.

Quella della volontà è evidentemente più necessaria alla perfezione dell'esperienza. La volontà è più vicina al « centro » e, per molti mistici, si confonde col medesimo. Il Bremond ritiene ch'essi sbagliano, perchè ogni atto di volontà, nel senso proprio della parola, ogni decisione del libero arbitrio, presuppone un intervento della conoscenza razionale: *nil volitum nisi cognitum*. Ma senza entrare in queste distinzioni, si sente bene che l'unione che si offre, che si annoda già nella conoscenza reale, l'unione di Anima col reale, amore incipiente che non merita ancora il nome d'amore, attende, chiama, implora la ferma adesione di Animus o del libero arbitrio integrale. Al dono che le si fa, l'anima deve aprirsi intera, aspirandolo, attirandolo, permettendogli di raggiungere, penetrare, magnetizzare — per così dire — tutte le fibre della volontà.

In ogni esperienza mistica degna di questo nome, Animus e Anima collaborano a un atto d'amore, d'amore nel senso perfetto della parola: è il fine provvidenziale, e del resto psicologicamente necessario, di tale esperienza.

Nell'esperienza poetica invece, quest'atto d'amore fatalmente abortisce, l'Animus del poeta trovandosi assorbito da altre attività che non tendono a perfezionare l'unione: essendo Dio la realtà delle realtà, il mistico e il poeta si uniscono entrambi a Dio, ma l'Animus del primo *nomina* il Dio così posseduto, l'Animus del secondo *non lo nomina*.

\*  
\*\*

Venceslao Ivanov, in un saggio intitolato *Anima* apparso nella V Annata (1934-35), fasc. 4, della rivista tedesca « Corona », strettamente imparentato con altro suo precedente saggio *Terror antiquus* (« ibid. », fasc. 2), s'avvicina da un punto di vista un po' diverso, più preoccupato dell'umana tragedia, direi più « dionisiaco » se si chiamasse « apollineo » quello del Bremond, ai misteriosi rapporti di Anima e Animus.

Ei riconosce che nell'esperienza mistica l'intensificata ricettività si rivela come attività della parte femminile del nostro organismo animico-spirituale e come temporaneo letargo della parte maschile. Anima ricorda allora Eva che sorge dal fianco di Adamo addormentato. Erra qua e là chiamando Animus e allo stesso tempo fuggendolo: si sente incompleta senza di lui e allo stesso tempo aborre i precedenti legami con lui: lo ha allontanato da sè non tanto per il suo fare dispotico quanto perchè egli « non era più divino di lei ». Qualche cosa di divino deve invero la donna aver scoperto o sognato nell'uomo, per amarlo. Egli si compiaceva di se stesso, senza neppure accorgersi che non era libero: e da ciò essa si sentiva a volte come incatenata e sconscratata. Egli bramava il raggiungibile, essa l'impossibile: egli era riflessivo e prudente, essa ora trasognata, quasi assente, ora impulsiva e temeraria: egli aveva dimenticato qualche cosa di cui essa invece conservava un oscuro ricordo, che la spingeva alla malinconia, alla rivolta, al canto, alla preghiera: in cuor suo essa gli rimproverava un tradimento indimostrabile, gli serbava rancore d'un imprecisato rifiuto.

Qui l'Ivanov introduce un terzo personaggio.

Anima sente l'oggetto della sua brama come un bene di sommo valore che un tempo era suo, che, non sa come, quasi per un incantesimo, essa ha

smarrito: come *la miglior parte di se stessa*, la cui perdita l'ha condannata ad una esistenza monca e triste, ma allo stesso tempo come qualche cosa che *non è essa stessa*: come una luce dall'al di là, che un tempo pioveva, vivificante e beatificante, su di lei, dalla pienezza di vita e d'amore d'un Essere infinitamente vicino e insieme infinitamente superiore a lei, e che ora, intercettata dagli strati di nubi di Animus, non scende più a lei come prima, non l'avvolge più come prima di calore e di splendore.

È il *vero Io* (das Selbst) dell'uomo, nascosto e intimissimo io, che la di lei chiaroveggenza mostra divino e la di lei brama invoca sotto l'aspetto d'un redentore che venga dal di fuori. Essa lo contempla nell'estasi, e considera la sua apparizione come rivelazione d'un'entità trascendente, come realtà di fede. In questi incontri Anima vede sempre nell'Apparso una conoscenza d'antica data, riconosce sempre nel suo volto, che non ha l'uguale, e se stessa e il suo Animus e insieme un terzo con cui una volta essa ed Animus erano uniti. E felice essa sente allora ricompletato, quasi creato di nuovo, il suo essere poco prima malamente lacerato: all'indigenza, all'errore, alla discordia subentra la pienezza, la luce, l'armonia, la pace aurorale della conoscenza di se stessa in Dio. L'io vero è quasi quella misteriosa impronta divina nascosta nel profondo di ciascuno di noi, che dà un carattere unico ed inconfondibile alla personalità nostra, quella particolare immagine di Dio latente in ciascuno di noi, quasi l'idea avuta da Dio di ciascuno di noi nel crearci, quell'adito aperto verso l'infinito, attraverso il quale può effettuarsi l'unione della nostra indigenza con la divina dovizia, il « luogo della Natività » della vita soprannaturale in noi, come direbbe Tauber.

All'incontro i rapporti di Animus con l'intimo misterioso io in cui s'affondano le sue radici, non sono altrettanto facili. Posto che Animus divenga cosciente della realtà di lui e non lo ritenga a priori per un vuoto concetto, i suoi rapporti con lui o si dirigono verso la conoscenza razionale, la gnosi, o verso la magia. In entrambi i casi Anima viene scacciata fuori della sfera della vita interiore, in cui la sua cooperazione sarebbe proprio necessaria. Una concezione puramente ideale dell'Assoluto nello spirito umano porta Animus, poggiato sopra se stesso, a un rispecchiamento idealistico di sè in un mondo fabbricato a propria immagine. D'altra parte il tentativo magico d'evocare il suo divino sosia fuori delle profondità mistiche dell'io, per ottenere coi suoi lumi e col suo aiuto l'accesso al mondo spirituale, porta Animus a una specie di gnosi, che senza la partecipazione di Anima smarrisce qualsiasi reale unione col sovrasensibile (a tale unione si riferisce la parola di S. Paolo (*I Cor.*, XIII, 2): « Quando avessi tutto lo scibile, se non ho la carità sono un niente »).

La redenzione miracolosa di cui Anima ha sete è la rinascita di Animus — in Dio — come Dio. E la sua sete è soddisfatta solo nell'esperienza estatica, in cui il miracolo avviene. Anima travede allora il mistero che si compie dietro al corteo di nubi di Animus, nella pura atmosfera dell'io interiore, travede allora il mistero della divinizzazione dell'uomo, che è al contempo umanizzazione di Dio.

Il silenzioso dialogo dell'anima con Dio, dialogo senza parole — appena un sì o un no — che è l'esperienza mistica, è in certo senso paragonabile a uno spotalizio, in cui tutto dipende dal sì pronunciato. Quest'atto, ch'è l'atto della SS. Trinità nell'uomo, urta, in quanto concerne qualche cosa di creato, contro la naturale resistenza della creatura, che vuole e non vuole la propria divinizzazione. Solo una libera decisione della personalità umana, voluta libera dal suo Creatore, può superare una certa tendenza della creatura a fuggire

Dio: la carne resiste sempre allo spirito, l'inferiore resiste sempre al superiore. Incontro all'atto della SS. Trinità l'uomo deve andare con l'atto d'adesione di tutto il suo essere animico-spirituale, in cui abbiamo distinto Anima, Animus, e il vero Io. Questo vero Io è diverso dagli altri due membri della triade, in quanto è nella sfera puramente spirituale (come la *mens* di S. Agostino e di S. Tommaso), massimamente lontano dal mondo empirico e dall'uomo esteriore: egli è quindi quello che raggiunge per primo la reale unione con l'essere di Dio e che può render poscia partecipi del suo nuovo stato gli altri due membri della triade, e portare alla *theosis* dell'uomo (1).

La possibilità di gettare uno sguardo entro il mistero della divinizzazione dell'uomo, pur se soltanto sotto il velo del simbolo e del sogno, è legata con la catarsi estatica, con « l'uscita da noi stessi . col . trascendere noi stessi ». Si tratta di una illuminazione che fa sì che l'io, dopo una più completa immersione nel suo vero Io originario, scopre in sè un che di ancora più intimo del suo più intimo io, e in trepido rapimento lo conosce e lo riconosce come qualche cosa che l'uomo come tale, sia pure l'uomo integrale, sintesi di tutte le potenze e entelechie umane, non può più rivendicare all'universo ideale proprio, qualche cosa a cui egli deve immediatamente dire, e non può non dire: « Tu sei ». Il trascender se stesso, il superare i limiti estremi della propria immanenza, significa un incontro, nel *sancta sanctorum*, dell'uomo con Dio, come Essere assoluto e da lui essenzialmente distinto, anche se in lui abitante e con lui strettissimamente connesso in un'ineffabile mutua penetrazione. Donde segue che l'uomo interiore nel suo mistico completamento — in cui unisce in sè le due nature, l'umana e la divina — deve apparire all'occhio chiaroveggenza di Anima come Uomo-Dio e Figlio di Dio.

Avviene così il miracolo che da Animus caduto in sonno, esso stesso risorge, davanti ad Anima rapita in estasi, nella figura pensata per lui da Dio, illuminata dalla luce di Dio. Il rinato può anche esser veduto da Anima come Bambino Divino, ed essa può sentirsi sua nutrice o madre sua: è motivo ben noto della nostra mistica la nascita di Cristo nell'anima umana.

Il riconoscimento dell'assoluta trascendenza di Dio non può avvenire se non attraverso la morte mistica: attraverso quel colpo di lancia — lancia d'amore — che ferisce inguaribilmente e insieme risana perfettamente: attraverso quel venir meno, quell'estinguersi, con cui l'Amante solleva e salva l'Amato in una vita più alta, in cui è soppressa ogni antitesi fra Creatore e creatura.

La personalità di Dio è postulato necessario della nostra personalità: la fede in Dio, che è una necessità morale per la ragion pratica, è una necessità esistenziale per quella che Ivanov chiama la ragion mistica. La volontà suicida di opporvisi colpisce dapprima Anima, e poscia porta alla rovina completa del nostro organismo animico-spirituale. L'ascesa nella zona tempestosa delle altezze estatiche, dove tutto l'uomo interiore, sradicato dal suolo, viene provato circa la sua intelligibile autodeterminazione, porta presso ai confini

(1) Come si vede, il distinguere che fa l'Ivanov dell'Io vero da Anima (mentre il Claudel e il Bremond ne fanno la cima, il centro, il cuore di Anima) equivale a riconoscere nel nostro organismo animico-spirituale una triade, che si potrebbe esser tentati di raffrontare con le trinità psicologiche agostiniane (*mens, notitia, amor: memoria, intelligentia, voluntas*) o con quella *esse, nosse, velle*: per non essere indotti in facili e gravi errori, è opportuno avere presente l'acuta analisi che di tali trinità fa il Gardeil (*La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, Gabalda, 1927).

della pazzia. Nei meandri oscuri del labirinto dell'anima, in cui l'estasi adessa, abita il Minotauro, e fa la posta al viandante. Bisogna evitare il pericoloso sentiero, e chi vien tuttavia costretto a percorrerlo, fa bene a prendere per il viaggio una provvista di viva fede nel puro cuore.

E l'Ivanov chiude il suo saggio così:

«Ma se invece dell'Aspettato si fa incontro ad Anima un ospite straniero, che si spacci prepotente come suo redentore, essa per un attimo s'erge risoluta a respingerlo, ma poscia ogni sua forza vitale e mentale va in frantumi: essa deve cader vittima del demone dell'inimicizia verso Dio, che s'è impadronito dello spirito in rivolta. Margherita condannata a morte non riconosce il suo Enrico che penetra nel carcere grazie alle arti di Mefistofele per liberarla: essa ne ha ribrezzo, non vuol seguirlo, non vuol essere da lui salvata. Se egli l'avesse chiamata in nome di Dio, l'avrebbe seguito. Similmente si comporta la zoppa degli Ossessi di Dostojewski, scema ma pure dotata di presentimento, di fronte al suo amato allontanatosi da Dio: piena d'orrore e di disperazione, di raccapriccio e d'angoscia, essa vede in lui un vigliacco assassino e un ripugnante scimmiettatore del suo « falco solare ». Questa incapacità di riconoscere il volto amato nei tratti diabolicamente ottenebrati del Sopravveniente ha un valore tutto particolare: mentre Anima viene immolata, essa salva ancora il suo immolatore rendendo testimonianza del vero essere di lui, così come Faust viene salvato nell'altro mondo dalla fede incrollabile di Margherita nella bontà di lui.

«Ma sulla terra essa è perduta: ridotta in un breve spazio chiuso non può più respirare: chè Anima ha bisogno dell'aria di Dio per respirare. Nessun filo incantato avrebbe giovato a salvare Arianna, non soltanto abbandonata da Teseo ma dubitosa anche del suo Sposo divino, fuor dello spaventoso labirinto dello spirito ottenebrato, se essa, svegliandosi nell'isola deserta in mezzo a satiri immondi, si fosse dovuta convincere che il Dioniso apparsole in dolce visione era stato solo un fantasma del suo struggente desiderio.

«Tutta la vita di Nietzsche è un'unica esperienza mistica, scolpita a tratti larghi e tipici, ma stroncata da un precipitoso tracollo. La sua Anima delicata e assetata d'amore s'infranse contro la solitaria caparbieta del suo spirito rifuggente da Dio. Fu a Sils-Maria ch'essa vide il suo vero Io sotto l'aspetto di Zaratustra sopraggiungente. «Fu a mezzodì: l'uno divenne due». Chi lo dice? Animus o Anima? Anima già prima d'ora avrebbe cantato che due erano divenuti un essere solo. Ma Animus in un attimo, attraverso le sue formule affrettatamente coniate, ha tolto personalità, potenza e santità persino all'Amico degli Amici, riducendolo ad un'illusoria emanazione del proprio io, che si riconosceva sempre più divino, al fenomeno scientificamente ben noto d'un miraggio psicologico. Zaratustra era però solo una maschera di Dioniso, che l'Anima di Nietzsche (egli la chiamava Arianna) amava: e non si può amare senza aver detto all'amato: «tu sei». Allora Animus ammonisce la sciocchina, la trepida, ch'essa non può sperare in alcun Dio, ch'egli l'ama, ch'egli con «mani calde», col «braciere del suo cuore», riscalda lei, la «solitaria», la «tremante per le punture acute del gelo». Egli le insegna in nome del suo Dioniso, evocato fuor delle proprie profondità musicali e quindi — com'egli da ciò senz'altro conclude — da lui creato: «Sii saggia, Arianna! hai piccole orecchie tu, hai le mie orecchie: ficcaci una parola saggia! Non bisogna prima odiarsi, per potersi amare? Io sono il tuo labirinto». E Arianna diviene saggia a suo modo: si salva dal troppo saggio Animus nel suo antico

nativo labirinto, nel suo antico inestricabile labirinto: nella pazzia. Sulla soglia le dà la benvenuta — quasi oscuro ricordo — la visione di Dioniso crocifisso ».

★★

I tristi casi di Gretchen, della zoppa e di Nietzsche, accennati dall'Ivanov nelle sue bellissime e terribili pagine, ci fan pensare che si potrebbe imbastire una specie di metafisica della pazzia, considerata come tragedia coniugale fra Anima e Animus.

La pazzia, come ogni forma di male, risale indiscutibilmente al peccato originale: da quel giorno anche la ragione umana è indiscutibilmente malata. E la forma prima della pazzia fu l'idealismo. *Eritis sicut dii*, disse il Tentatore ai nostri progenitori per indurli a staccarsi dal Signore: ed essi gli hanno creduto, e hanno pensato di poter fare a meno di Dio, di essere degli dèi essi stessi: hanno preteso con la loro mente di creare *fuori da sè* il mondo. « Voi siete dei creatori, anzi gli unici creatori. Il mondo non è che l'oggetto del vostro eterno interiore creare. Niente esiste all'infuori della vostra coscienza: nulla vi è quindi, in sostanza, al di là della coscienza vostra ». Adamo è stato il precursore di tutti i Fichte e di tutti gli Hegel.

E il nocciolo della prima pazzia fu quello che rimane ancora, a nostro avviso, il nocciolo d'ogni pazzia: l'egocentrismo, l'egoismo metafisico, se non morale: il rovesciamento delle gerarchie: l'isolamento, il distacco dal tutto: da Dio e dal prossimo.

Il realismo si presenta così come una specie di reazione contro la caduta adamitica, e si comprende che non abbia potuto affermarsi pienamente e trionfare, se non dopo la discesa di Dio in terra: implica infatti un'umiltà intellettuale, acquistata a prezzo di dure esperienze, di amare delusioni, e anche di viva fede: in fondo è una vittoria di Anima su Animus. Più tardi, col protestantesimo, Animus ha cercato di nuovo di prendere la rivincita, e l'idealismo ha ricominciato a fiorire, specialmente in suolo germanico. Cristo ci aveva insegnato che l'uomo, se coopera con la bontà infinita di Dio, può diventare effettivamente *divino*; Nietzsche si contenta di meno, del *superuomo*, ma vuol crearlo col proprio cervello, senza l'aiuto di Dio: e finisce come finisce.

La ragione, di cui l'uomo, a differenza degli animali, è dotato, è un'arma che può e deve servire a fargli riconoscere la verità dell'unione universale, con cui può e deve collegare insieme tutto ciò che esiste, non solo nel campo umano ma nell'intero cosmo, non solo nello spazio ma anche nel tempo: è un'arma mediante la quale egli può uscire dalla sfera della propria individualità empirica, dal proprio isolamento, e abbracciare la verità universale ed eterna. Da questo carattere fondamentale della ragione, di essere un organo destinato ad assurgere agli universali ed all'Assoluto, e a collegar noi col tutto che ci circonda, deriva che essa deve necessariamente atrofizzarsi o ammalarsi se, anzichè al suo fine naturale di collegamento, viene usata a creare o a rafforzare un indebito isolamento.

Ciò può in realtà avvenire, perchè non basta *conoscere* la verità, bisogna *viverla*: perchè, insieme con la ragione, l'uomo ha una volontà libera, che può deviarlo dalla mèta sua propria. La conoscenza teorica della verità per mezzo della ragione è infatti insufficiente, come dice Soloviev, a vincere e a sopprimere quell'egoismo, per cui l'individuo umano, al pari dell'animale, si afferma da principio come totalità a sè, e vuol essere tutto in distacco dal tutto. La

forza viva che può vincere questo egoismo e svincolare l'uomo da ogni falsa autoaffermazione, è solo l'amore, la « volontà buona » cantata dagli angeli sopra la culla di Gesù. Senza la coscienza razionale, l'amore non potrebbe però fungere da intima potenza salvatrice della personalità: è unicamente grazie alla coscienza razionale che l'uomo può far distinzione fra se stesso, cioè fra la sua vera personalità, ed il suo egoismo, e poscia, sacrificando l'egoismo e abbandonandosi all'amore, trovare in quest'ultimo la vita e l'immortalità.

Quando ragione ed amore vadano armonicamente e sanamente uniti, si ha l'uomo normale, l'uomo che può essere da Dio divinizzato: quando ragione ed amore non vanno d'accordo, si ha la menzogna, il peccato, la criminalità, la pazzia. E la pazzia appare allora come l'estrema sventura, il più profondo e tenebroso baratro, in cui va a sfociare l'egocentrismo.

Il Maritain (1), a proposito del fatto che Freud attribuisce a cause psichiche, non somatiche, le nevrosi e le psicosi (e alcuni suoi discepoli anche certe malattie organiche), osserva che ciò non è prova di *spiritualismo*, da parte di Freud, ma di un *animismo* « del resto molto ben fondato. Se è vero che l'anima, concepita come un'entelechia nel senso aristotelico, ed il corpo, da essa informato, non costituiscono che una sola ed unica sostanza, è chiaro che ogni disordine psichico sarà legato con un disturbo, per lo meno funzionale, dell'organismo; ma non è meno chiaro che questo stesso fatto nosologico totale potrà considerarsi, per così dire, dall'uno o dall'altro båndolo della matassa, e che in certi casi la *causa* può esserne tutta psichica, in altri casi tutta somatica, in altri casi psichica e somatica insieme (somatica almeno quanto al terreno e alle predisposizioni ereditarie, ciò che Freud non ha mai negato). E lo stesso per la guarigione. Nessuna difficoltà teorica sorge qui per il filosofo ». Del resto a noi sembra giusto separare in questo campo le malattie di origine psicogena caratteristicamente *umane*, cioè proprie dell'uomo che ha una *mens*, le quali sono quelle che qui ci interessano, da quelle dovute a traumi, tumori o infezioni, ledenti il sistema nervoso, che possono verificarsi anche negli animali.

Due cose ci colpiscono in tutte le forme di malattia della psiche umana, dalle nevrosi leggere alle psicosi gravi, da quelle in cui lo spirito maligno agisce *ab extra* a quelle in cui agisce *quasi ab intra*: una scissione e una lotta intestina, più o meno marcata, fra gli elementi costitutivi dell'anima, e insieme un certo separarsi dell'anima dal tutto, per lo meno nel senso di un suo restringersi entro un piccolo circolo chiuso in cui le proporzioni e le gerarchie delle cose si perdono, gli equilibri si disfanno, e, fra menzogne e simulazioni, acquista importanza centrale un qualche che tale importanza non ha e non deve avere. Nello stesso sguardo del pazzo si legge l'animo suo chiuso e introflesso, la scomparsa dell'*orizzonte*, come direbbe Max Scheler, la fuga dalla grande vivificante realtà che ci circonda. L'opposto della « letizia francescana », la quale garantiva al Poverello che i suoi figli non erano nelle mani del diavolo.

Per la pazzia, come per molti aspetti del problema del male (del resto anche per il problema della varia distribuzione divina dei doni e della stessa grazia) è difficile a noi di scoprire, oltre al significato nell'economia collettiva della salute, il significato particolare rispetto alla vocazione e al destino del singolo. Ci sono indubbiamente dei casi in cui i pazzi nei momenti di lucidità possono misurare l'abisso in cui sono caduti e imparare un'umiltà che li salvi. Ma in generale dobbiamo accontentarci della risposta che diede Gesù ai disce-

(1) *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Paris, Desclée de Brouwer, 1939, pag. 33.

poli a proposito del cieco nato (GIOV., IX, 3). Senza entrare nel mistero dei legami fra l'anima e il corpo, è evidente che nei casi di pazzia socialmente innocui la cura maestra è quella della carità, che spezza il circolo chiuso, che allacci di nuovo il malato coi suoi simili e con Dio: il metodo ad es. praticato a Gheel. E in quei casi gravi in cui si tenta ora il trattamento con l'insulina, che porta il malato brutalmente e ripetutamente, a pochi giorni d'intervallo, sulla soglia stessa della morte fisica, quasi all'arresto del respiro e del cuore, e qualche volta lo guarisce, ci si può domandare se non si tratti d'un processo attraverso cui si compie una vera e propria *catarsi* di tutto il suo essere, quasi una rinascita.

Non aveva il Breuer, già nel 1882, chiamato *catarsi* quell'effetto curativo che può avere la reintegrazione di un ricordo traumatico nel campo della coscienza, effetto curativo da lui scoperto che è poi diventato il principio terapeutico fondamentale della psicanalisi: la disintegrazione delle abitudini per mezzo della rimemorazione, degli automatismi per mezzo della ripresa di coscienza, cioè l'applicazione alle abitudini affettive morbose di una regola generale del dinamismo psichico?

\*  
\*\*

Il binomio *Animus* ed *Anima* che, come abbiamo visto, si ritrova in tutte le manifestazioni della nostra vita interiore, in tutte le nostre ascensioni e in tutte le nostre cadute, non è forse particolare alla sola anima umana, a cui è certo particolare l'Io vero, la *mens*.

In un recente volume veramente benefico (1) sono state raccolte alcune monografie scritte da vari autori, con competenza e larghezza di vedute, sui molteplici rapporti fra il mondo degli animali e l'uomo, e quindi anche fra la psiche animale e la psiche umana, con tutti i relativi problemi del nesso fra anima e cervello, della distinzione fra istinto e intelligenza, dello sviluppo delle facoltà nel bambino e nell'animale, degli influssi reciproci fra uomo e animale. Ho chiamato benefico questo libro perchè, da un lato porta spesso la nostra riflessione verso la dolce pace e la consolante armonia dell'originario paradiso, e dall'altro ci fa sentire la nostra responsabilità umana nelle presenti sofferenze delle tante creature di Dio che, dalla nostra vittoria su noi stessi, attendono, nel senso paolino, la loro liberazione. Ebbene, in questo volume, l'abbé Plaquevent trova a distinguere anche negli animali qualche cosa che si ravvicina a ciò che è stato chiamato *Animus* e *Anima* nell'uomo: una parte maschile, autoaffermativa, che si distacca e resiste, ed una parte femminile, ricettiva, che si unisce e consente.

Chiunque ha amato gli animali, e ha avuto cara la loro compagnia, sa che l'anima loro resta quasi incoativa e rudimentale finchè non è un certo modo fecondata, eccitata, educata, sviluppata, da una durevole frequentazione dell'anima umana, fatta d'attività comune, d'adattamento reciproco, di mutua simpatia e comprensione: sa il bene che fa al nostro carattere il contatto con la loro innocenza cosmica e il bene che noi facciamo ad essi quando parliamo loro paternamente, come il Signore parlava ad Adamo alla sera nell'Eden.

Chi ha qualche volta addestrato animali sa che, se l'addestramento è ben condotto, essi mostrano un piacere vivo ad obbedire alla voce dell'uomo, a

(1) *Le mystère animal*, Collezione « Présences », Paris, Plon, 1939.

sentirsi come galvanizzati dai suoi comandi, e allo stesso tempo, osserva giustamente il Plaquevent, un'evidente resistenza d'una parte più passiva e più reticente della loro natura: l'opposizione di qualche cosa in essi che si può chiamare Animus a qualche cosa che si può chiamare Anima. Sembra che dal gioco di tali opposizioni risultino quelle che con parola impropria si sono chiamate le « scelte » dell'animale, le alternative di slanci e di renitenze che si palesano in tutti i suoi tentativi, in tutte le sue prove. Le osservazioni di Jennings e di Holmes mostrano dei comportamenti analoghi persino presso le amebe. Nella caccia che fanno le amebe, si constatano a volte dei bruschi cambiamenti di tattica. Così ad es. una piccola ameba ingerita da una grande, e ch'è riuscita a sfuggire più volte dal corpo della grande, finisce, quando si vede completamente accerchiata, col rimaner quieta fino a tanto che per i movimenti della grande essa sia tutta ricoperta da un fine strato di sostanza cellulare. Allora essa perfora tale strato e scappa. E il più strano è che la grossa ameba, quasi ingannata dalla presenza della prigione vuota, cessa allora di perseguire la preda. La sovrecitazione della caccia spinge l'Animus della bestia a una specie di sopravvoltage, quale è provocato in altro grado dal gioco fra animali e senza dubbio al massimo grado, per gli animali superiori, dal gioco con l'uomo.

Il pensiero cristiano ha gettato immensa luce sugli innumerevoli enigmi che il mondo animale presenta allo spirito: e fin dai primi secoli ha cercato di opporre alla gnosi e al manicheismo una sintesi teologica e morale in cui potesse trovar posto e compimento anche ogni conoscenza dei fatti della natura. A poco a poco tutta la creazione apparve una manifestazione visibile delle meravigliose invisibili di Dio, e dei misteri dell'uomo, formato a immagine di Lui e riassunte in sè tutta la creazione. In questa prospettiva il regno animale si presenta come l'analisi spettrale di tutto ciò che l'anima umana nasconde di potenze d'amore. L'uomo è un microcosmo e la natura la sua proiezione macroscopica: l'uomo è la luce bianca e la natura la sua scomposizione in colori, dal rosso al violetto: poichè essendo il Creatore stesso amore, tutto nella creazione, fino all'ultimo atomo, è espressione d'amore, muto omaggio, lode sommersa. E l'anima umana è il centro in cui queste lodi latenti, queste parole d'amore indistinte, salgono alla coscienza e si compiscono. Il regno animale mette così sotto gli occhi dell'uomo, e gli dettaglia, tutto ciò che l'anima umana contiene invisibilmente di passioni, bisogni, desideri, aspirazioni non ragionate (vedi i « bestiari » e i « volucrarî » del Medio-Evo, e certa fisionomica caricaturale), le quali non attendono altro, per trovare il loro ordine, se non d'essere dominate, illuminate, coordinate ed appagate in armonia con la ragione.

Prima del peccato originale il regno animale esprimeva questa pace e quest'armonia, realizzate nella luce e nel regno del Verbo. Dopo l'umana rivolta, si sono spezzati i legami per i quali la ragione tutto guidava, s'è prodotto quello squilibrio che si chiama « concupiscenza ». Quando l'uomo insorse contro Dio, non cercando più la propria legge se non in se stesso, l'anima sua e il corpo suo insorsero contro di lui, cercando in sè la loro legge e il loro fine, in dispregio della sua ragione. La creazione — ch'è uno specchio — non potè non riflettere ciò che allora avvenne nell'anima dell'uomo: onde quella mescolanza instabile di simpatia, d'inquietudine, e d'ostilità, che manifestano al di fuori gli animali verso il loro padrone, così come al di dentro le nostre passioni nei riguardi del Signore: onde quel ritorno allo stato selvaggio, quell'allontanamento da noi della maggior parte degli animali, a distanze e pro-

fondità tali da renderli praticamente assenti dalla nostra vita quotidiana: onde la loro diversità, i loro strani affratellamenti e le loro lotte crudeli e caotiche, il loro numero incalcolabile, come incalcolabili sono le specie, le varietà, le sfumature delle nostre passioni: onde ancora il potere che, malgrado tutto, l'uomo conserva, di riconquistarli, di domarli, d'addestrarli, sebbene a prezzo di duro sforzo. A meno che l'amore, a meno che la grazia non semplifichino e non vincano tutto.

E ricorderemo che la donna, secondo S. Agostino, finchè non sia santificata e rigenerata dalla grazia, è la perfetta immagine della « concupiscenza »: e che negli antichi « bestiari d'amore » essa riunisce in sè tutte le passioni del mondo animale, in cui lo spirito dell'uomo deve portare la ragione.

Essa è la scena su cui si rappresenta integro il terribile dramma di Anima. Il che non deve sorprendere, pensando che Anima, la dolce creatura cara al Claudel, al Bremond, all'Ivanov, non è se non l'elemento *femminile* nell'anima dell'uomo.

Ma si intravede anche qualche cosa di più: s'intravede perchè ad una Donna, all'unica Donna affrancata dalla schiavitù d'origine, spettasse di salvare da questa fauna infernale l'anima umana, facendo del più inestricabile dei labirinti un aperto giardino di delizie, ed essere benedetta in eterno come la più alta delle creature.

Fra ANSELMO M. TOMMASINI, O. F. M.