

GIUSEPPE DELL'OLIO, *Il problema del dolore nella storia del pensiero* - Parte prima: *Il pensiero orientale*. Un vol. di pagg. 131, D'Eccelesia, Bari, 1945.

Per comprendere l'interesse ed il significato di questa pubblicazione, è necessario tener presente l'ampio disegno nel quale essa s'inquadra e di cui rappresenta l'annuncio efficace.

Il metodo storico, caro all'A., permette l'inserzione del problema del dolore nel seno stesso del problema metafisico e conseguentemente di quello della vita, che, in tal modo, ricevono dal primo una feconda chiarificazione.

Il dolore ha significato negativo nel pensiero antico, perchè coincide col problema del male, che, a sua volta, presuppone il dualismo e quindi un irrazionalismo metafisico che conduce alla svalutazione della vita. « Nella visione dualistica della vita, propria del pensiero antico, l'esistenza era stata sentita come urto drammatico dello spirito contro la materia, dell'io contro qualcosa di estrinseco e di ostile, verso cui la sola possibile vittoria è nella fuga: nella fuga dell'anima dalla natura » (pag. 11).

Il dolore assume significato positivo e quindi etico nel cristianesimo, dove si distingue dal male « pur conservando con esso un profondo rapporto » (pag. 13) ed i presupposti metafisici, per la soluzione della dualità ontologica, sono razionali. « Nella concezione cristiana, il dramma si fa tutto intimo: la lotta non è più tra me e la natura, ma tra me e me stesso, tra uno stato morale della mia esistenza e la tormentosa consapevolezza della insufficienza di esso. Riportati i valori della vita nella interiorità della coscienza, attribuitane la responsabilità all'uomo, riconosciuta insomma alla *personalità* la sua pienezza e la sua unità, la coscienza fu considerata come un *processo*, uno storico concretarsi, vale a dire, un trapassare da una condizione ad un'altra in cui la prima è superata e redenta. In questo perenne bisogno di superare se stessa, in questo anelito a trascendersi, in quest'ansia di attuarsi in una maggiore pienezza di vita morale, è appunto l'esistenza secondo il Cristianesimo. In quest'ansia è il *dolore* » (pag. 11).

« Il problema del dolore, — osserva acutamente l'A., — non consiste nel sapere se la sofferenza abbia una fine, ma piuttosto se essa abbia un fine; non già quale ne sia l'origine, ma piuttosto quale ne è la ragione » (pag. 125). Il pensiero pre-cristiano è tutto pessimistico, perchè ha chiesto alla religione o alla metafisica soltanto l'*origine* del dolore e ne ha invocato dall'etica soltanto la liberazione, che trae seco la cessazione e la negazione della vita stessa. Il pensiero cristiano, invece, ha scoperto con la ragione del dolore il suo fine e l'uomo, per la prima volta, ha potuto guardare alla vita con occhio fiducioso. Il dolore, in quanto è distinto dal male, ha nel cristianesimo « una funzione positiva, un'attitudine etica, vale a dire una virtù liberatrice e redentrica » (pag. 127). Il dolore è l'impulso verso la perfezione, è « l'ala vigorosa su cui l'anima s'impenna fino a Dio » (pag. 127), è, cioè, il privilegio soltanto umano della penitenza e della redenzione che portano alla salvezza. Il dolore, visto in questa luce positiva, mentre lascia la via aperta alla celebrazione della

vita ultraterrena, rivaluta questa vita che di quella è l'inizio e la natura che il soprannaturale non nega, ma sottintende come ineliminabile presupposto e fondamento.

Nel pensiero moderno, teso all'eliminazione della trascendenza divina, « il dolore perde la sua funzione positiva nel processo dello spirito, e ridiventa la sinistra penombra inutilmente contrapposta alle luci della vita, l'inspiegabile angoscia che limita e mortifica le energie dello spirito » (pag. 13).

Profondamente diverso è il pessimismo antico da quello moderno: il primo infatti nasce dal dualismo, mentre il secondo scaturisce dal soggettivismo, ma dal punto di vista morale il risultato è il medesimo » (pag. 14).

L'A., enunciati i concetti fondamentali che servono d'orientamento alla trattazione storica, sviluppa la prima parte di questa con lo studio dell'oriente pre-ellenico: Egitto, Babilonia ed Assiria, Cina, Iran, India.

Nelle civiltà pre-elleniche, là dove manca o quasi un pensiero speculativo, il problema del dolore è essenzialmente sentito come problema religioso. Il tentativo di collegare, con un rapporto di causalità etica, la pena alla colpa si rinnova in forme parzialmente o totalmente diverse, ma la difficoltà a cui si urta rimane la stessa: la divinità non è garante del supremo ordine morale ed il male a cui si lega il dolore rimane inspiegato ed inspiegabile.

Particolare interesse presenta lo studio dell'India ove « il problema del dolore fu sentito, vivo e tormentoso, come in nessun altro paese ». Infatti « può dirsi che gli interessi spirituali di questo popolo abbiano sempre gravitato proprio intorno a questo problema, e che ad esso sia stato riferito e ricondotto ogni altro problema » (pag. 47).

L'A. segue lo sviluppo del pensiero indiano attraverso le sue fasi ed i suoi atteggiamenti — ortodossi ed eretici — e giunge al Buddhismo, a proposito del quale, dopo aver preso in esame le critiche più autorevoli, esprime un suo originale e profondo punto di vista.

La tragica conquista del Buddhismo è veramente il *nulla*, rifugio e meta dello spirito che non può trovare la quiete neanche con la morte che ancora lo lega, attraverso il Karman, alla rinascita e quindi alla vita la cui essenza è il dolore. « A differenza del pensiero greco dell'età classica — che ripose nella morte la salvezza — il Buddhismo, nota l'A., non la ravvisò neppure in quella: poichè, mentre per i Greci il dolore era nell'accidentale unione della materia allo spirito e quindi la salvezza era nella liberazione di questo da quella, per il Buddhismo il dolore non è estrinseco alla personalità psichica, ma è intimo alla stessa natura di essa che, sopravvivendo, lo trascinerrebbe con sé » (pag. 91).

È il Nirvana buddhistico veramente il *nulla*? L'A. risponde affermativamente ed appoggia la sua tesi alle stesse parole del Buddha e dei suoi discepoli più vicini. Se l'esistenza è dolore e non è da esso separabile, « è possibile — dal punto di vista del Buddhismo — una forma di esistenza, empirica o metempirica, scevra dal dolore? » (pagina 108). Empirica certamente no, per le ripetute affermazioni del Buddha; metempirica neanche

poichè, dato il carattere spiccatamente fenomenistico della dottrina, che non ammette permanenza del mondo nè dell'anima (cfr. pag. 109), è inconcepibile qualsiasi forma d'esistenza che non si riduca alla prima. Escluso recisamente dal Buddha « il confondersi della personalità individuale nella universalità del Brahma ed altrettanto recisamente negata la permanenza dell'io, sia in senso materialistico, sia in senso spiritualistico » (pagg. 111-112), come si può pensare che il Nirvana abbia un qualsiasi carattere positivo? Il Nirvana rappresenta la pace, ma « questa pace, che promette il Buddha, è l'estinzione di qualunque aspirazione: dunque, il non-essere, poichè nel desiderio è l'essere, e nell'essere è il dolore » pag. 113). L'estinzione del dolore coincide con l'estinzione assoluta della *sete di vita* che impedisce la rinascita.

Spiragli di luce pieni d'interesse sono le considerazioni che l'A. inserisce qua e là nel suo studio, quando richiama, a proposito della saggezza buddhistica, quella greca o quella cristiana; la trattazione assume allora il tono penetrante e persuasivo della meditazione. Il lettore sente che non soltanto la sua intelligenza, ma tutta la sua personalità è impegnata nella soluzione del problema del dolore che è veramente il grande, grave ed universale problema al quale tutti gli altri si legano perchè, se la filosofia è l'espressione più alta che la ricerca umana possa assumere, questa implica l'indagine sul valore della vita e conseguentemente sul significato e sul valore del dolore. Per comprendere l'essere bisogna toccarne i limiti; per comprendere la vita bisogna sentire il travaglio che sembra arrestarne il corso o negarne l'impulso. Questo è il significato del lavoro intrapreso dall'A. che, per una particolare dote del suo ingegno, sa incanalare nello sviluppo storico le voci della religione, della letteratura e dell'arte che rappresentano, di volta in volta, una chiarificazione o un superamento dell'indagine speculativa.

M. I. TIRABOSCHI

L. LAVELLE, *La Filosofia francese tra le due guerre* (1918-1940) - Trad. di P. Sartori Treves. Un vol. di pagg. 150, Morcelliana, Brescia, 1949.

Riprendendo un metodo già adottato altra volta (v. *Le Moi et mon Destin*, Aubier, Paris, 1936), Louis Lavelle raccoglie nel presente saggio una serie di cronache già apparse sul « Temps » dal 1930 in poi, tutte intese a mostrare il travaglio della filosofia francese contemporanea, essenzialmente orientata alla coscienza, nella sua bipolarità metafisica e psicologica. E della cronaca il lavoro conserva i pregi ed i difetti: dallo stile animato ed ardente al quale l'accurata traduzione di P. Sartori Treves non ha tolto la fluidità e l'efficacia, alla stringata presentazione di studiosi e indirizzi, troppo sintetica, talvolta superficiale e non sempre oggettiva, più spesso orientata a porre in luce le affinità e le dissonanze tra il Lavelle ed il pensatore in esame, a danno naturalmente della visione d'insieme, alla totale omissione di note indicative e di precisazioni dei passi riportati, tutto questo prescindendo e dal carattere frammentario del saggio, che non possiamo riprovare per la natura stessa del lavoro, e dalla preferenza accor-

data a certi pensatori piuttosto che ad altri, elemento quest'ultimo atto a contrassegnare la precisa fisionomia dell'Autore.

Inteso a mostrare la continuità di una medesima tradizione che in Cartesio trova i suoi presupposti per svilupparsi come coscienza e ragione atte a integrarsi ed a completarsi a vicenda, L. Lavelle, di fronte alla patria « bruscamente respinta fuori dell'azione, ripiegata tutta intera su se stessa », con un atteggiamento non nuovo nella storia della filosofia, si erige per celebrare la potenza dello spirito francese, assolutamente indomabile, avente una funzione universalistica, quella « di obbligare tutti gli uomini al noviziato di una lucidità interiore, di essere per gli individui e per i popoli una specie di scuola della coscienza di sé » (pag. 147), diffidando ugualmente di tutti gli estremi, dall'istintivismo al misticismo, dall'idealismo « che abbandona la terra », al materialismo « che vi si appiattisce », e rifiutando sempre di portare all'estremo qualcuna delle sue potenze, qualora ciò significasse il sacrificio delle altre: nel suo equilibrio sta la sua umanità.

Così la prima parte del volume, dedicata agli studi su Cartesio, tende appunto a precisare i limiti della tradizione cartesiana che l'Autore, sottoscrivendo alla tesi di J. Laporte (v. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Colin, Paris, 1937), vuol compendiare nella affermazione della libertà dello spirito. Per questo in una rapida disamina intorno a Cartesio, il Lavelle, seguendo le tracce del Laporte, constatata l'evidenza della libertà immediatamente afferrabile nella realtà del suo stesso esercizio, si addentra in una profonda indagine intesa a precisare la natura di questa potenza, che, pur imponendosi alla comune esperienza, parrebbe frustare qualsiasi tentativo di penetrazione al riguardo. Eppure Cartesio pare aver precisato la strana essenza di questo elemento, avente due forme distinte: la libertà d'indifferenza, esprime l'iniziativa illimitata dello spirito, equivalente al potere assoluto di optare, così evidente nel dubbio, atto a respingere tutte le opinioni e tutte le credenze che si sono introdotte in noi senza un sufficiente esame, per giungere scientemente alla scoperta di una certezza « che abolirà la stessa possibilità di scegliere », e tradursi in una nuova libertà di operare e di giudicare, « che pone fine all'indifferenza perchè creatrice delle proprie ragioni » (pag. 18).

Senza addentrarci in un esame della tesi che esigerebbe una ulteriore indagine intorno alla sua portata ed ai suoi derivati, facendoci varcare i limiti consentiti dall'attuale studio, sentiamo tuttavia, con la riserva per questa interpretazione troppo unilaterale e insufficiente, di dover sottolineare il significato che il Lavelle attribuisce alla tesi stessa, assai efficace nel ritrarre l'indipendenza dello spirito francese, proteso ad ogni istante « a rivendicare e conquistare la libertà che gli è propria » (pag. 16).

E da questo punto di vista, inteso a celebrare quella libertà che ci associa alla potenza creatrice di Dio, L. Lavelle si pone a criticare la celebre interpretazione di L. Laberthonnière (v. « *Annales de philosophie chrétienne* »: *Le dualisme cartésien*, aprile 1909, *La théorie de la foi chez*