

ALTRE INQUISIZIONI

Titolo Originale *Otras inquisiciones*

Biblioteca Adelphi 391

A cura di Fabio Rodriguez Amaya

Traduzione di Francesco Tentori Montalto

NUOVA CONFUTAZIONE DEL TEMPO

Vor mir war keine Zeit, nach mir wird keine seyn. Mit mir gebiert sie sich, mit mir geht sie auch ein.

DANIEL VON CZEPKO, *Sexcenta monodistica sapientum*, III (1655)

NOTA PRELIMINARE

Pubblicata a metà del secolo XVIII, questa confutazione (o il suo nome) perdurerebbe nelle bibliografie di Hume e forse avrebbe meritato una riga di Huxley o di Kemp Smith. Pubblicata nel 1947 - dopo Bergson -, è l'anacronistica *reductio ad absurdum* di un sistema tramontato o, che è peggio, il debole artificio di un argentino smarrito nella metafisica. Entrambe le ipotesi sono verosimili e forse vere; per correggerle, non posso promettere, in cambio della mia dialettica rudimentale, una conclusione inaudita. La tesi che intendo dimostrare è antica quanto la freccia di Zenone o il carro del re greco, nel *Milinda Pañha*; la novità, se ve n'è una, consiste nell'applicare a questo fine il classico strumento di Berkeley. Questi e il suo continuatore David Hume abbondano di paragrafi che contraddicono o che escludono la mia tesi; credo di aver dedotto, tuttavia, la conseguenza inevitabile della loro dottrina.

Il primo articolo (A) è del 1944 e apparve nel numero 115 della rivista «Sur»; il secondo, del 1946, è una revisione del primo. Deliberatamente, non ho fatto dei due un solo articolo, perché credo che la lettura di due testi analoghi possa facilitare la comprensione di una materia ardua. Una parola sul titolo. Non mi nascondo che esso è un esempio del mostro che i logici hanno denominato *contradictio in adjecto*, perché dire che una confutazione del tempo è nuova (o antica) significa attribuirle un predicato di indole temporale, che instaura la nozione che il soggetto vuol distruggere. Lo lascio, tuttavia, perché la sua lievissima burla provi che non esagero l'importanza di questi giochi verbali. D'altronde, il nostro linguaggio è talmente saturo e animato di tempo che è possibilissimo che non vi sia in queste pagine una sola frase che in qualche modo non lo esiga o lo invochi.

Dedico questi esercizi al mio antenato Juan Crisóstomo Lafinur (1797-1824), che ha lasciato alle lettere argentine qualche endecasillabo memorabile e che cercò di riformare l'insegnamento della filosofia, purificandolo di ombre teologiche ed esponendo sulla cattedra i principi di Locke e di Condillac. Morì in esilio; gli toccarono, come a tutti gli uomini, tempi brutti in cui vivere.

Buenos Aires, 23 dicembre 1946 J.L.B.

Capitolo A

I

Nel corso di una vita consacrata alle lettere e (talora) al dubbio metafisico, ho scorto o presentito una confutazione del tempo, alla quale io stesso nego fede, ma che spesso mi visita la notte e nello stanco crepuscolo, con illusoria forza di assioma. Questa confutazione appare in certo modo in tutti i miei libri: la prefigurano le poesie *Inscripción en cualquier sepulcro* e *El truco*, del mio *Fervor de Buenos Aires* (1923); la affermano una certa pagina di *Evaristo Carriego* (1930) e il racconto *Sentirse en muerte* che trascrivo più avanti. Nessuno dei testi che ho enumerato mi soddisfa, neanche il penultimo della serie, meno dimostrativo e ragionato che divinatorio e patetico. Cercherò di dare a tutti un fondamento con questo scritto.

Due argomenti mi indussero a questa confutazione: l'idealismo di Berkeley e il principio degli indiscernibili di Leibniz.

Berkeley (*Principles of Human Knowledge*, 3) osservò: «Tutti ammetteranno che né i nostri pensieri né le nostre passioni né le idee formate dalla nostra immaginazione esistono senza la mente. Non meno chiaro è per me che le diverse sensazioni o idee impresse nei sensi, in qualunque modo si combinino (*id est*, qualunque sia l'oggetto che formano), non possono esistere se non in una mente che le percepisca... Affermo che questo tavolo esiste; cioè lo vedo e lo tocco. Se, stando fuori del mio studio, affermo la stessa cosa, voglio dire soltanto che se stessi qui lo percepirei, o che lo percepisce qualche altro spirito... Parlare dell'esistenza assoluta di cose inanimate, senza relazione col fatto che esse siano o no percepite, è per me insensato. Il loro *esse* è *percipi*; non è possibile che esistano fuori delle menti che le percepiscono». Nel paragrafo 23 aggiunse, prevenendo obiezioni: «Ma, si dirà, niente è più facile che immaginare alberi in un prato o libri in una biblioteca, e nessuno accanto a essi che li percepisca. In effetti, niente è più facile. Ma, vi domando, che cosa avete fatto se non formare nella mente alcune idee che chiamate *libri* o *alberi* e omettere al tempo stesso l'idea di qualcuno che li percepisce? Voi, intanto, non li pensavate? Non nego che la mente sia capace di immaginare idee; nego che gli oggetti possano esistere fuori della mente». In un altro paragrafo, il numero 6, già aveva dichiarato: «Ci sono verità così chiare che per vederle ci basta aprire gli occhi. Una di esse è l'importante verità: tutto il coro del cielo e quanto è sulla terra - tutti i corpi che compongono la poderosa fabbrica dell'universo - non esistono fuori di una mente; non hanno altro essere che l'essere percepiti; non esistono quando non li pensiamo, o esistono solo nella mente di uno Spirito Eterno ».

Tale è, nelle parole del suo inventore, la dottrina idealista. Comprenderla è facile; difficile è pensare dentro i suoi limiti. Lo stesso Schopenhauer, nell'esporgla, incorre in negligenze colpevoli. Nelle prime righe del primo libro del suo *Die Welt als Wille und Vorstellung* - del 1819 - formula questa dichiarazione che lo rende creditore dell'imperitura perplessità di tutti gli uomini: «Il mondo è una rappresentazione. L'uomo che confessa questa verità sa chiaramente di non conoscere un sole né una terra, ma solo occhi che vedono un sole e una mano che sente il contatto di una terra». Questo significa che per l'idealista Schopenhauer gli occhi e la mano dell'uomo sono meno illusori o apparenti che la terra e il sole. Nel 1844, pubblica un tomo complementare, nel cui primo capitolo riscopre e aggrava il suo antico errore: definisce l'universo un fenomeno cerebrale e distingue « il mondo che è nella testa » dal « mondo che è fuori della testa ». Mentre Berkeley aveva fatto dire a Philonous nel 1713: «Il cervello di cui parli, essendo una cosa sensibile, può esistere solo nella mente. Io vorrei sapere se ti sembra ragionevole la congettura che un'idea o cosa che è nella mente dia origine a tutte le altre. Se rispondi di sì, come spiegherai l'origine di questa idea primaria o cervello?». Al dualismo o cerebrismo di Schopenhauer, è anche giusto contrapporre il monismo di Spiller. Questi (*The Mind of Man*, 1902, cap. VIII) argomenta che la retina e la superficie cutanea invocate per spiegare i fenomeni visivo e tattile sono, a loro volta, due sistemi tattili e visivi e che la stanza che vediamo (quella «oggettiva») non è più grande di quella immaginata (o «cerebrale») e non la contiene, giacché si tratta di due sistemi visuali indipendenti. Berkeley (*Principles of Human Knowledge*, 10 e 116) negò anch'egli le qualità primarie - solidità ed estensione delle cose - e lo spazio assoluto.

Berkeley affermò l'esistenza continua degli oggetti, poiché, quando non li percepisce un individuo, li percepisce Dio; Hume, con più logica, la nega (*Treatise of Human Nature*, I, 4, 2). Berkeley affermò l'identità personale, «poiché io non sono soltanto le mie idee, ma un'altra cosa: un principio attivo e pensante» (*Dialogues*, 3); Hume, lo scettico, la confuta e fa di ogni uomo una raccolta o fascio di percezioni, che si succedono le une alle altre con inconcepibile rapidità» (*op. cit.*, I, 4, 6). Entrambi affermano il tempo: per Berkeley, è « la successione di idee che fluisce uniformemente e di cui tutti gli esseri partecipano »

(*Principles of Human Knowledge*, 98); per Hume, «una successione di momenti indivisibili» (op. cit., I, 2, 2).

Ho accumulato trascrizioni degli apologisti dell'idealismo, ho abbondato nei loro passi canonici, sono stato iterativo ed esplicito, ho censurato Schopenhauer (non senza ingratitudine), perché il mio lettore vada penetrando in questo instabile mondo mentale. Un mondo di impressioni evanescenti; un mondo senza materia né spirito, né oggettivo né soggettivo; un mondo senza l'architettura ideale dello spazio; un mondo fatto di tempo, dell'assoluto tempo uniforme dei *Principia*; un labirinto irriducibile, un caos, un sogno. A questa quasi perfetta disgregazione giunse David Hume.

AmMESSO l'argomento idealista, credo sia possibile - forse inevitabile - andare più lontano. Per Hume non è lecito parlare della forma della luna e del suo colore; forma e colore *sono* la luna; neppure è dato parlare delle percezioni della mente, giacché la mente altro non è che una serie di percezioni. Il *penso, dunque sono* cartesiano è invalidato; dire *penso* è postulare l'io, è una petizione di principio; Lichtenberg, nel secolo XVIII, propose che, invece di *penso*, si dicesse impersonalmente *pensa*, come si dice *tuona* o *lampeggia*. Ripeto: non c'è dietro i volti un io segreto, che governa gli atti e riceve le impressioni; siamo solo la serie di quegli atti immaginari e di quelle impressioni erranti. La serie? Negati spirito e materia, che sono continuità, negato anche lo spazio, non so che diritto abbiamo a quell'altra continuità che è il tempo. Immaginiamo un presente qualunque. In una delle notti del Mississippi, Huckleberry Finn si desta; la zattera, perduta nelle tenebre parziali, continua a discendere il fiume; forse fa un po' freddo. Huckleberry Finn riconosce, il quieto suono instancabile dell'acqua; apre con negligenza gli occhi; vede un vago numero di stelle, vede una linea indistinta che sono gli alberi; poi sprofonda nel sonno memorabile come in un'acqua oscura. La metafisica idealista afferma che aggiungere a queste percezioni una sostanza materiale (l'oggetto) e una sostanza spirituale (il soggetto) è cosa azzardata e inutile; io affermo che non meno illogico è pensare che essi siano termini di una serie di cui principio e fine sono ugualmente inconcepibili. Aggiungere al fiume e alla riva percepiti da Huck la nozione di un altro fiume reale e di un'altra riva, aggiungere un'altra percezione a quella rete immediata di percezioni, è, per l'idealismo, ingiustificabile; per me, non è meno ingiustificabile aggiungere una precisazione cronologica: il fatto, per esempio, che quanto s'è detto accadde la notte del 7 giugno del 1849, tra le quattro e dieci e le quattro e undici. In altre parole: nego, con argomenti dell'idealismo, la vasta serie temporale che l'idealismo ammette. Hume ha negato l'esistenza di uno spazio assoluto, nel quale ogni cosa ha il suo posto; io, quella di un solo tempo, nel quale si concatenano tutti i fatti. Negare la coesistenza non è meno arduo che negare la successione.

Nego, in un numero elevato di casi, che essi siano successivi; nego anche, in un numero elevato di casi, che essi siano contemporanei. L'amante che pensa: «Mentre io ero così felice pensando alla fedeltà della mia amata, lei mi ingannava» si inganna: se ogni stato che viviamo è assoluto, la felicità non fu contemporanea del tradimento; la scoperta del tradimento è un altro stato, incapace di modificare gli «anteriori», sebbene non il loro ricordo. La sventura di oggi non è più reale della felicità passata. Cerco un esempio più concreto. Al principio dell'agosto del 1824, il capitano Isidoro Suárez, alla testa di uno squadrone di ussari del Perù, decise la vittoria di Junín; al principio dell'agosto del 1824, De Quincey pubblicò una diatriba contro il *Wilhelm Meisters Lehrjahre*; tali fatti non furono contemporanei (ora lo sono), giacché i due uomini morirono, quello nella città di Montevideo, questo in Edimburgo, senza sapere niente l'uno dell'altro... Ogni istante è autonomo. Né la vendetta né il perdono né il carcere e neppure l'oblio possono modificare l'invulnerabile passato.

Non meno vani mi appaiono la speranza e il timore, che si riferiscono sempre a fatti futuri; cioè a fatti che non accadranno a noi, che siamo il minuzioso presente. Mi dicono che il

presente, lo *specious present* degli psicologi, dura da qualche secondo a una minuscola frazione di secondo; tanto dura la storia dell'universo. O meglio, non si dà tale storia, come non si dà la vita di un uomo, neppure una delle sue notti; ogni momento che viviamo esiste, e non il loro immaginario insieme. L'universo, la somma di tutti i fatti, è una raccolta non meno ideale di quella di tutti i cavalli che Shakespeare sognò - uno, molti, nessuno? - tra il 1592 e il 1594. Aggiungo: se il tempo è un processo mentale, come possono dividerlo migliaia di uomini, o anche due uomini distinti?

L'argomento dei paragrafi precedenti, interrotto e come inceppato dagli esempi, può sembrare intricato. Cerco un metodo più diretto. Consideriamo una vita nel cui corso le ripetizioni abbondino: la mia, per esempio. Non passo mai davanti alla Recoleta senza ricordare che lì sono sepolti mio padre, i miei nonni e bisnonni, come lo sarò io; poi ricordo di aver già ricordato la stessa cosa, innumerevoli volte; non posso camminare per i sobborghi nella solitudine della notte, senza pensare che questa ci piace perché sopprime i particolari oziosi, come il ricordo; non posso lamentare la perdita di un amore o di un'amicizia senza meditare che si perde solamente ciò che in realtà non si è posseduto; ogni volta che attraverso un crocevia nel quartiere sud, penso a lei, Elena; ogni volta che il vento mi porta un odore di eucalipti, penso ad Adrogué, alla mia infanzia; ogni volta che ricordo il frammento 91 di Eraclito, «Non scenderai due volte nello stesso fiume», ammiro la sua abilità dialettica, giacché la facilità con cui accettiamo il primo giudizio («Il fiume è un altro») ci impone clandestinamente il secondo («Sono un altro») e ci concede l'illusione di averlo inventato; ogni volta che odo un germanofilo vituperare lo *yiddish*, rifletto che lo *yiddish* è, innanzitutto, un dialetto tedesco, appena contaminato dalla lingua in cui parlò lo Spirito Santo. Queste tautologie (e altre che taccio) sono tutta la mia vita. Naturalmente, si ripetono senza precisione; ci sono differenze di enfasi, di temperatura, di luce, di stato fisiologico generale. Sospetto, tuttavia, che il numero di variazioni circostanziali non sia infinito: possiamo postulare, nella mente di un individuo (o di due individui che si ignorano, ma nei quali si opera lo stesso processo), due momenti uguali. Postulata tale uguaglianza, si può chiedere: questi momenti identici non sono lo stesso momento? Non basta *un solo termine ripetuto* per scompigliare e confondere la serie del tempo? I fervidi che si dedicano a una riga di Shakespeare non sono, letteralmente, Shakespeare?

Ignoro ancora l'etica del sistema che ho tracciato. Non so se esiste. Il quinto paragrafo del quarto capitolo del trattato *Sanhedrin* della *Mishnah* afferma che, per la Giustizia di Dio, colui che uccide un solo uomo distrugge il mondo; se non esiste pluralità, colui che annientasse tutti gli uomini non sarebbe più colpevole del primitivo e solitario Caino, il che è ortodosso, né più universale nella distruzione, il che può essere magico. Io credo che le cose stiano così. Le clamorose catastrofi generali - incendi, guerre, epidemie - sono un solo dolore, illusoriamente moltiplicato in molti specchi. Così giudica Bernard Shaw (*Guide to Socialism*, 86) : « Ciò che tu puoi patire è il massimo che si possa patire sulla terra. Se muori di inedia soffrirai tutta l'inedia che c'è stata e che ci sarà. Se diecimila persone muoiono con te, la loro partecipazione alla tua sorte non farà sì che tu abbia diecimila volte più fame né moltiplicherà per diecimila il tempo della tua agonia. Non lasciarti schiacciare dall'orrenda somma dei patimenti umani; tale somma non esiste. Né la povertà né il dolore sono accumulabili». Cfr. anche *The Problem of Pain*, VII, di C.S. Lewis.

Lucrezio (*De rerum natura*, I, 830) attribuisce ad Anassagora la dottrina secondo la quale l'oro consta di particelle d'oro, il fuoco di faville, l'osso di ossicini impercettibili; Josiah Royce, forse per influenza di sant'Agostino, sostiene che il tempo è fatto di tempo e che «ogni presente nel quale accade qualcosa è anche una successione» (*The World and the Individual*, II, 139). Questa proposizione è compatibile con quella di questo lavoro.

II

Ogni linguaggio è sempre di indole successiva; non è adatto per ragionare dell'eterno,

dell'intemporale. Coloro che abbiano seguito contro voglia l'argomentazione che precede preferiranno forse questa pagina del 1928. L'ho già ricordata; è il racconto che si intitola *Sentirse en muerte*:

«Desidero annotare qui un'esperienza che ebbi sere fa: una piccolezza, troppo evanescente ed estatica perché la chiami avventura; troppo irragionevole e sentimentale per considerarla un pensiero. Si tratta di una scena e di una parola: parola da me già pronunciata in precedenza, ma non vissuta fino ad allora con piena dedizione. Ne narro la storia, con gli accidenti di tempo e di luogo che la determinarono.

«La ricordo così. La sera che precedette quella notte, ero stato a Barracas: luogo non visitato dalla mia abitudine, e la cui distanza da quelli che poi percorsi dette già un sapore strano a quel giorno. La sua notte non aveva meta alcuna; poiché era serena, uscii per camminare e ricordare, dopo cena. Non volli fissare una direzione alla mia passeggiata; volli lasciarle la massima latitudine di probabilità per non stancare l'attesa con l'obbligata previsione di una sola di esse. Realizzai dunque, nell'imprecisa misura del possibile, ciò che si dice camminare a caso; accettai, senz'altro cosciente pregiudizio che quello di sbirciare i viali o le strade larghe, i più oscuri inviti della casualità. Tuttavia, una sorta di gravitazione familiare mi guidò verso quartieri del cui nome voglio sempre ricordarmi e che dettano reverenza al mio cuore. Non voglio indicare con questo il mio quartiere, il preciso ambito dell'infanzia, ma i suoi ancora misteriosi dintorni: confine che ho posseduto intero in parole e poco nella realtà, vicino e mitologico a un tempo. Il rovescio del conosciuto, il suo dorso sono per me quelle strade penultime, quasi altrettanto ignorate, in effetti, che le sepolte fondamenta della nostra casa e il nostro invisibile scheletro. I passi mi lasciarono a un angolo. Aspirai notte, in una vacanza serenissima della mente. La visione, per nulla complicata in verità, pareva semplificata dalla mia stanchezza. La sua stessa tipicità la faceva irreali. La strada era di case basse e, sebbene il loro primo significato fosse povertà, il secondo certamente era felicità. Era quanto di più povero e di più bello si possa immaginare. Non una casa risaltava nella via; il fico si ergeva oscuro sul cantone; i portoncini - più alti delle linee allungate dei muri - sembravano tagliati nella stessa sostanza infinita della notte. Il marciapiede era scosceso sulla strada, la strada era di fango elementare, fango d'America non ancora conquistato. In fondo, il vicolo, già pampa, precipitava verso il Maldonado. Sulla terra melmosa e caotica, un muro di cinta rosato pareva non albergare luce di luna, ma effondere un'intima luce. Non può esservi maniera di dar nome alla tenerezza migliore di quel rosa.

«Mi arrestai a guardare quella semplicità. Pensai, certo ad alta voce: "E come trent'anni fa...". Calcolai la data: un'epoca recente in altri paesi, ma già remota in questa mutevole parte del mondo. Forse cantava un uccello e sentii per esso un affetto piccino, della grandezza di un uccello; ma è più probabile che in quel vertiginoso silenzio non vi fosse altro rumore che quello, intemporale anch'esso, dei grilli. Il facile pensiero "Sono nel milleottocento e tanti" cessò di essere poche approssimative parole e divenne realtà profonda. Mi sentii morto, sentii che percepivo astrattamente il mondo; sentii un indefinito timore penetrato di scienza che è la luce migliore della metafisica. Non credetti, no, di aver risalito le prevedibili acque del Tempo; piuttosto, sospettai di essere in possesso del senso reticente o assente dell'inconcepibile parola *eternità*. Solo in seguito potei definire tale immaginazione.

«La scrivo, ora, così: questa pura rappresentazione di fatti omogenei - notte in quiete, muro nitido, odore di provincia della madre selva, fango essenziale - non è soltanto identica a quella che si verificò in quest'angolo tanti anni fa; è, senza somiglianze né ripetizioni, la stessa. Il tempo, se possiamo intuire tale identità, è una delusione: l'indifferenza e inseparabilità di un momento del suo apparente ieri e di un altro del suo apparente oggi bastano a disintegrarlo.

«È evidente che il numero di tali momenti umani non è infinito. Quelli elementari - di sofferenza e godimento fisici, dell'approssimarsi del sonno, dell'audizione di una musica, quelli di grande intensità o di grande estenuazione - sono più impersonali ancora. Anticipo fin

d'ora questa conclusione: la vita è troppo misera per non essere anche immortale. Ma non abbiamo neppure la certezza della nostra miseria, giacché il tempo, facilmente confutabile sul piano sensitivo, non lo è altrettanto su quello intellettuale, dalla cui essenza pare inseparabile il concetto di successione. Resti dunque commosso aneddoto l'idea intravista, resti nella confessata irrisolutezza di questa pagina il momento vero di estasi e l'allusione possibile di eternità di cui quella notte non mi fu avara».

Capitolo B

Delle molte dottrine che la storia della filosofia registra, l'idealismo è forse la più antica e la più diffusa. L'osservazione è di Carlyle (*Novalis*, 1829); ai filosofi che elenca si possono aggiungere, senza speranza di esaurire l'infinito censo, i platonici, per i quali sola realtà sono i prototipi (Norris, Judas Abrabanel, Gemisto, Plotino), i teologi, per i quali è contingente tutto ciò che non è la divinità (Malebranche, Johannes Eckhart), i monisti, che fanno dell'universo un ozioso attributo dell'Assoluto (Bradley, Hegel, Parmenide)... L'idealismo è antico quanto l'inquietudine metafisica: il suo apologista più acuto, George Berkeley, fiorì nel secolo XVIII; contrariamente a quanto afferma Schopenhauer (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, 1), il suo merito non consistette nell'intuizione di questa dottrina ma negli argomenti che ideò per sostenerla. Berkeley usò quegli argomenti contro la nozione di materia; Hume li applicò alla coscienza; il mio proposito è applicarli al tempo. Prima, ricapitolerò brevemente le diverse tappe di quella dialettica.

Berkeley negò la materia. Questo non significa, sia ben chiaro, che egli negò i colori, gli odori, i sapori, i suoni e i contatti; quel che negò fu che, oltre a tali percezioni, che compongono il mondo esterno, ci fosse qualcosa di invisibile, di intangibile, chiamato materia. Negò che ci fossero dolori che nessuno sente, colori che nessuno vede, forme che nessuno tocca. Sostenne che aggiungere una materia alle percezioni equivale ad aggiungere al mondo un inconcepibile mondo superfluo. Credette nel mondo apparente che ordiscono i sensi, ma ritenne che il mondo materiale (diciamo quello di Toland) sia una duplicazione illusoria. Osservò (*Principles of Human Knowledge*, 3): «Tutti ammetteranno che né i nostri pensieri né le nostre passioni né le idee formate dalla nostra immaginazione esistono senza la mente. Non meno chiaro è per me che le diverse sensazioni o idee impresse nei sensi, in qualunque modo si combinino (*id est*, qualunque sia l'oggetto che formano), non possono esistere se non in una mente che le percepisca... Affermo che questo tavolo esiste; cioè lo vedo e lo tocco. Se, lasciata che abbia questa stanza, affermo la stessa cosa, voglio dire soltanto che se stessi qui lo percepirei, o che lo percepisce qualche altro spirito... Parlare dell'esistenza assoluta di cose inanimate, senza relazione col fatto che esse siano o no percepite, è per me insensato. Il loro *esse* è *percipi*; non è possibile che esistano fuori delle menti che le percepiscono». Nel paragrafo 23 aggiunse, prevenendo obiezioni: «Ma, si dirà, niente è più facile che immaginare alberi in un parco o libri in una biblioteca, e nessuno accanto a essi che li percepisca. In effetti, niente è più facile. Ma, vi domando, che cosa avete fatto se non formare nella mente alcune idee che chiamate *libri* o *alberi* e omettere al tempo stesso l'idea di qualcuno che li percepisce? Voi, intanto, non li pensavate? Non nego che la mente sia capace di immaginare idee; nego che le idee possano esistere fuori della mente». Nel paragrafo 6 già aveva dichiarato: «Ci sono verità così chiare che per vederle ci basta aprire gli occhi. Tale è l'importante verità: tutto il coro del cielo e quanto è sulla terra - tutti i corpi che compongono l'enorme fabbrica dell'universo - non esistono fuori di una mente; non hanno altro essere che l'essere percepiti; non esistono quando non li pensiamo, o esistono solo nella mente di uno Spirito Eterno». (Il dio di Berkeley e un onnipotente spettatore il cui fine è dare coerenza al mondo). La dottrina che ho esposto è stata interpretata perversamente. Herbert Spencer crede di confutarla (*Principles of Psychology*, VIII, 6), argomentando che se nulla esiste fuori della coscienza, questa deve essere infinita nel tempo e nello spazio. La

prima ipotesi risponde a verità se riflettiamo che il tempo non è se non tempo percepito da qualcuno, è erronea se ne deduciamo che esso deve, necessariamente, abbracciare un numero infinito di secoli; la seconda non può essere formulata giacché Berkeley (*Principles of Human Knowledge*, 116; *Siris*, 266) ripetutamente negò lo spazio assoluto. Ancora più incomprensibile l'errore in cui incorre Schopenhauer (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, 1), quando afferma che per gli idealisti il mondo è un fenomeno cerebrale; Berkeley, al contrario, aveva scritto (*Dialogues Between Hylas and Philonous*, II): «Il cervello, come cosa sensibile, può esistere solo nella mente. Io vorrei sapere se giudichi ragionevole la congettura che un'idea o cosa che è nella mente dia origine a tutte le altre. Se rispondi di sì, come spiegherai l'origine di questa idea primaria o cervello?». Il cervello, effettivamente, non fa meno parte del mondo esterno della costellazione del Centauro.

Berkeley negò che vi fosse un oggetto dietro le impressioni dei sensi; David Hume, che vi fosse un soggetto dietro la percezione dei mutamenti. Il primo aveva negato la materia, il secondo negò lo spirito; quegli non aveva voluto che aggiungessimo alla successione di impressioni la nozione metafisica di materia, questi non volle che aggiungessimo alla successione di stati mentali la nozione metafisica di un io. Questa amplificazione degli argomenti di Berkeley è tanto logica che egli l'aveva già prevista, come fa notare Alexander Campbell Fraser, e cercò anche di contraddirla mediante *l'ergo sum* cartesiano. «Se i tuoi principi sono validi, tu stesso non sei altro che un sistema di idee fluttuanti, non sostenute da sostanza alcuna, giacché altrettanto assurdo è parlare di sostanza spirituale che di sostanza materiale» argomenta Hylas, anticipando David Hume, nel terzo e ultimo dei *Dialogues*. Rincalza Hume (*Treatise of Human Nature*, I, 4, 6): «Siamo una raccolta o insieme di percezioni, che si succedono le une alle altre con inconcepibile rapidità... La mente è una specie di teatro, dove le percezioni appaiono, scompaiono, tornano e si combinano in infiniti modi. La metafora non deve ingannarci. Le percezioni costituiscono la mente e non possiamo discernere in che luogo si svolgono le scene né di quali materiali è fatto il teatro». Ammesso l'argomento idealista, credo sia possibile - forse inevitabile - andare più lontano. Per Berkeley, il tempo è «successione di idee che fluisce uniformemente e di cui tutti gli esseri partecipano» (*Principles of Human Knowledge*, 98); per Hume, «una successione di momenti indivisibili» (*op. cit.*, I, 2, 2). Tuttavia, negati materia e spirito, che sono continuità, negato anche lo spazio, non so con che diritto terremo per noi quell'altra continuità che è il tempo. Fuori di ogni percezione (effettiva o ipotetica) non esiste la materia; fuori di ogni stato mentale non esiste lo spirito; neppure il tempo esisterà fuori di ogni istante presente. Scegliamo un momento di massima semplicità: ad esempio, quello del sogno di Chuang Tzu (Herbert Allen Giles, *Chuang Tzu*, 1889). Questi, circa ventiquattro secoli fa, sognò che era una farfalla e non sapeva, svegliandosi, se fosse un uomo che aveva sognato di essere una farfalla o una farfalla che sognava di essere un uomo. Non consideriamo il risveglio, consideriamo il momento del sogno; o uno dei momenti. «Sognai che ero una farfalla che andava per l'aria e che niente sapeva di Chuang Tzu» dice l'antico testo. Non sapremo mai se Chuang Tzu vide un giardino sul quale gli pareva di volare o un mobile triangolo giallo, che senza dubbio era lui, ma sappiamo che l'immagine fu soggettiva, sebbene fosse la memoria a porgerla. La dottrina del parallelismo psicofisico giudicherà che a quell'immagine dovette corrispondere un cambiamento nel sistema nervoso del sognatore; secondo Berkeley, in quel momento non esisteva il corpo di Chuang Tzu, né la nera stanza nella quale sognava, se non come percezione nella mente divina. Hume semplifica ancor più l'accaduto. Secondo lui, in quel momento non esisteva lo spirito di Chuang Tzu; esistevano solo i colori del sogno e la certezza di essere una farfalla. Esistevano come termine momentaneo della «raccolta o insieme di percezioni» che fu, quattro secoli prima di Cristo, la mente di Chuang Tzu; esistevano come termine n di un'infinita serie temporale, tra $n - 1$ e $n + 1$. Non c'è altra realtà, per l'idealismo, che quella dei processi mentali; aggiungere alla farfalla che si

percepisce una farfalla oggettiva gli sembra una vana duplicazione; aggiungere ai processi mentali un io gli sembra altrettanto inutile. Ritene che ci sia stato un sognare, un percepire, ma non un sognatore né un sogno; ritiene che parlare di oggetti e di soggetti sia incorrere in un'impura mitologia. Orbene, se ogni stato psichico basta a se stesso, se vincolarlo a una circostanza o a un io è un'illecita e oziosa aggiunta, con quale diritto gli imporremo poi un luogo nel tempo? Chuang Tzu sognò che era una farfalla e durante quel sogno non era Chuang Tzu, era una farfalla. Come potremo, aboliti lo spazio e l'io, vincolare quegli istanti a quelli del risveglio e all'epoca feudale della storia cinese? Ciò non vuol dire che non sapremo mai, almeno in modo approssimativo, la data di quel sogno; vuol dire che la fissazione cronologica di un fatto, di qualunque fatto del mondo, è estranea a esso, ed esteriore. In Cina, il sogno di Chuang Tzu è proverbiale; immaginiamo che dei suoi quasi infiniti lettori uno sogni di essere una farfalla e poi di essere Chuang Tzu. Immaginiamo che, per un caso non impossibile, questo sogno ripeta puntualmente quello che sognò il maestro. Postulata tale uguaglianza, si può chiedere: questi istanti che coincidono non sono lo stesso istante? Non basta *un solo termine ripetuto* per scompigliare e confondere la storia del mondo, per affermare che questa storia non esiste?

Negare il tempo è due negazioni: negare la successione dei termini di una serie, negare il sincronismo dei termini di due serie. Infatti, se ogni termine è assoluto, le sue relazioni si riducono alla coscienza del fatto che quelle relazioni esistono. Uno stato ne precede un altro se si sa anteriore; uno stato G è contemporaneo di uno stato H se si sa contemporaneo. Contrariamente a quanto afferma Schopenhauer nella sua tavola di verità fondamentali (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, 4), ogni frazione di tempo non riempie simultaneamente lo spazio intero, il tempo non è ubiquo. (Naturalmente a questo punto dell'argomento lo spazio ha cessato di esistere).

Meinong, nella sua teoria dell'apprendimento, ammette quella degli oggetti immaginari: come la quarta dimensione, o la statua sensibile di Condillac o l'animale ipotetico di Lotze o la radice quadrata di -1 . Se le ragioni che ho indicato sono valide, a un tale orbe nebuloso appartengono anche la materia, l'io, il mondo esterno, la storia universale, le nostre vite. D'altronde, l'espressione *negazione del tempo* è ambigua. Può significare l'eternità di Platone o di Boezio e anche i dilemmi di Sesto Empirico. Questi (*Adversus mathematicos*, XI, 197) nega il passato, che è già stato, e il futuro, che non è ancora, e argomenta che il presente è divisibile o indivisibile. Non è indivisibile, giacché in tal caso non avrebbe un principio che lo leghi al passato né una fine che lo leghi al futuro, e neppure un centro, perché non ha centro ciò che manca di principio e di fine; non è neppure divisibile, giacché in tal caso consterebbe di una parte che è stata e di un'altra che non è. *Ergo*, non esiste, ma poiché non esistono neanche il passato e il futuro, il tempo non esiste. F.H. Bradley riscopre e perfeziona questa alternativa. Osserva (*Appearance and Reality*, IV) che se l'ora è divisibile in altri ora non è meno complicato del tempo, e se è indivisibile il tempo è una mera relazione tra cose intemporali. Tali ragionamenti, come si vede, negano le parti per poi negare il tutto; io rifiuto il tutto per esaltare ciascuna delle parti. Attraverso la dialettica di Berkeley e di Hume sono arrivato all'opinione di Schopenhauer: «La forma dell'apparizione della volontà è solo il presente, non il passato né il futuro; questi non esistono se non per il concetto e per l'incatenamento della coscienza, sottoposta al principio di ragione. Nessuno ha vissuto nel passato, nessuno vivrà nel futuro: il presente è la forma di ogni vita, è un possesso che nessun male può strapparle... Il tempo è come un cerchio che giri infinitamente: l'arco che discende è il passato, quello che sale è il futuro; in alto, c'è un punto indivisibile che tocca la tangente ed è l'ora. Immobile come la tangente, quel punto privo di estensione segna il contatto dell'oggetto, la cui forma è il tempo, con il

soggetto, che manca di forma, perché non appartiene al conoscibile ed è previa condizione della conoscenza» (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, 54). Un trattato buddhista del secolo V, il *Visuddhimagga* (*Via della Purezza*), illustra la stessa dottrina con la stessa figura: «A rigore, la vita di un essere dura quanto un'idea. Come la ruota di un carro, girando, tocca la terra in un solo punto, così la vita dura quel che dura una sola idea» (Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, I, 373). Altri testi buddhisti dicono che il mondo si annienta e risorge seimilacinquecento milioni di volte al giorno e che ogni uomo è un'illusione, vertiginosamente attuata da una serie di uomini istantanei e soli. «L'uomo di un momento passato» ci avverte la *Via della Purezza* «ha vissuto, ma non vive né vivrà; l'uomo di un momento futuro vivrà ma non ha vissuto né vive; l'uomo del momento presente vive ma non ha vissuto né vivrà» (*ibid.*, I, 407), giudizio che possiamo paragonare a questo di Plutarco (*De E apud Delphos*, 18): «L'uomo di ieri è morto in quello di oggi, quello di oggi muore in quello di domani». *And yet, and yet...* Negare la successione temporale, negare l'io, negare l'universo astronomico, sono disperazioni apparenti e consolazioni segrete. Il nostro destino (a differenza dell'inferno di Swedenborg e dell'inferno della mitologia tibetana) non è spaventoso perché irreale; è spaventoso perché è irreversibile e di ferro. Il tempo è la sostanza di cui sono fatto. Il tempo è un fiume che mi trascina, ma io sono il fiume; è una tigre che mi sbrana, ma io sono la tigre; è un fuoco che mi divora, ma io sono il fuoco. Il mondo, disgraziatamente, è reale; io, disgraziatamente, sono Borges.

Freund, es ist auch genug. Im Fall du mehr willst lesen, So geh und werde selbst die Schrift und selbst das Wesen.

ANGELUS SILESIUS, Cherubinischer Wandersmann, VI, 263 (1675).