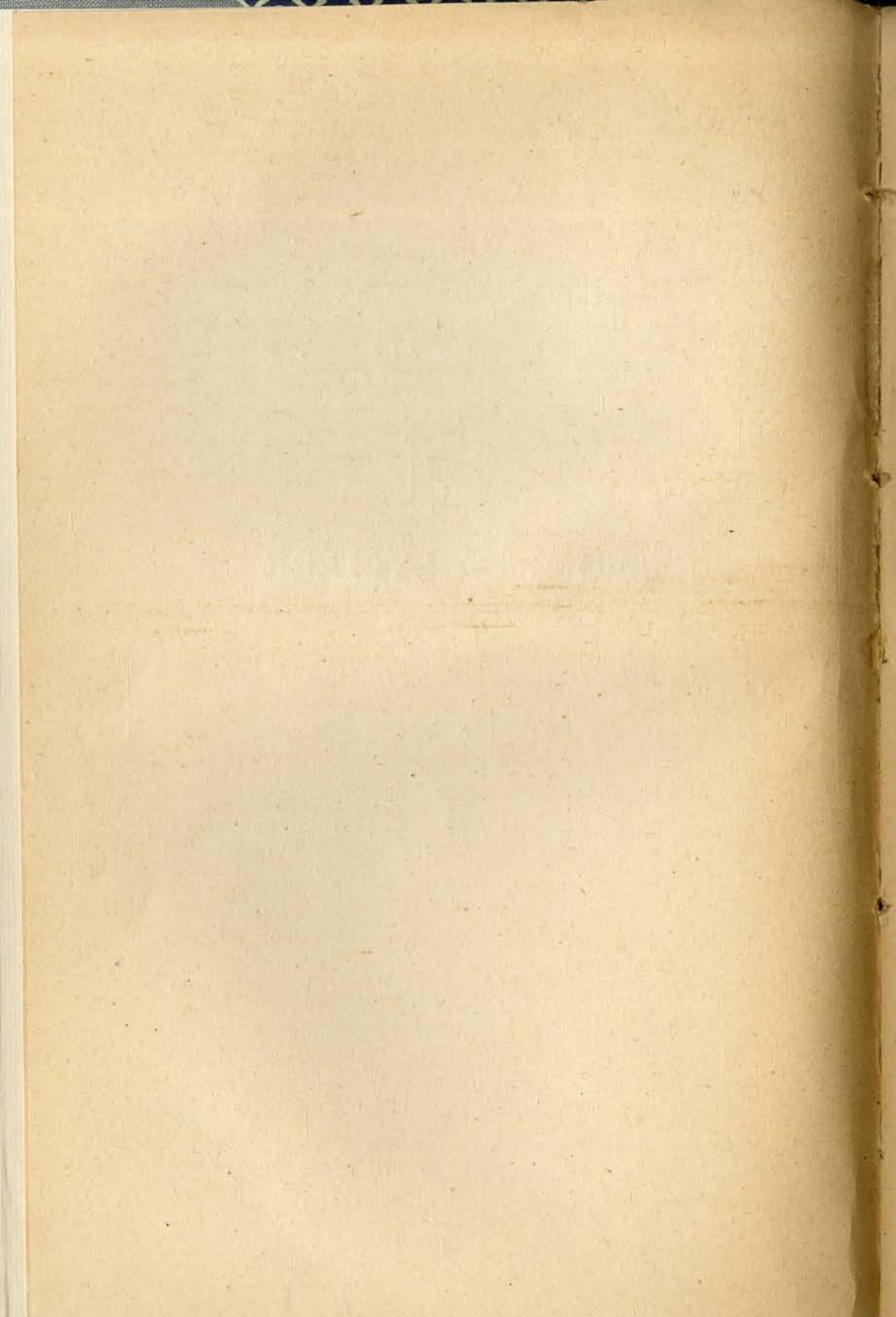


E. WEININGER
SESSO E CARATTERE



BIBLIOTECA DI SCIENZE
MOD. N. 59 FRATELLI BOCCA
EDITORI



UF10231547

P12.6988

OTTO WEININGER



SESSO E CARATTERE

Introduzione e Traduzione

DI

GIULIO FENOGLIO

SECONDA EDIZIONE RIVEDUTA



TORINO
FRATELLI BOCCA, EDITORI

1922

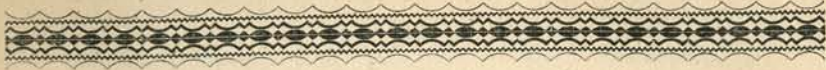


PROPRIETÀ LETTERARIA

VINCENZO BONA, Tipografo delle LL. MM. e dei RR. Principi - Torino. (14011).



46004



PREFAZIONE ALLA PRIMA EDIZIONE

Nel presente libro tenterò di trattare della relazione dei sessi sotto una luce nuova e definitiva. Non cercherò di allineare in lunga fila il maggior numero possibile di singoli tratti dei caratteri, nè di accumulare i risultati delle misure e degli esperimenti fatti sin qui, ma sarà mio scopo ridurre tutti i contrapposti tra l'uomo e la donna a un unico principio; e in ciò sarà la differenza da tutti gli altri libri del genere. Non mi fermerò a questo o quell'idillio, ma procederò fino al fondo; non ammasserò osservazione su osservazione, ma erigerò un sistema sulle differenze psicologiche dei sessi; non mi rivolgerò alle donne, ma alla donna. Il punto di partenza sarà sempre un fatto che accade giornalmente, qualcosa di assolutamente superficiale, ma ciò servirà soltanto a dilucidare l'esperienza concreta. Qui non si farà della « metafisica induttiva » ma del progressivo approfondimento psicologico.

Le nostre ricerche non sono speciali, ma riguardano i principî; non isdegnano il laboratorio, per quanto i mezzi da esso offertici siano limitati di fronte al problema ben più profondo dell'analisi di sè stessi. Anche l'artista che rappresenta un essere femminile può benissimo esprimerne delle qualità tipiche senz'essersi prima legittimato per mezzo di numeri e serie davanti a un consesso di giudici. L'artista rifugge le esperienze, al contrario crede suo dovere l'acquistarne; ma esse non sono per lui che il punto da cui dipartirsi per cercare un approfondimento in sè stesso, il che vale in arte quanto addentrarsi nel mondo.

La psicologia di cui ci serviamo nello studio presente è assolutamente filosofica, benchè il tema stesso la costringa a tenere un metodo che si diparte sempre dall'esperienza più banale. Il compito del filosofo si differenzia solo nella forma da quello dell'artista: ciò che per quest'ultimo è

simbolo, diventa concetto per l'altro. L'arte e la filosofia stanno fra loro come l'espressione al contenuto: l'artista ha ispirato il mondo per espirarlo; il filosofo lo trova ispirato ed è suo compito l'ispirarlo.

Ogni teoria ha però in sè qualcosa di pretenzioso e lo stesso contenuto che in arte sembrerebbe simile alla natura, può apparire nel sistema filosofico come un'asserzione riassuntiva da una generalità, come una tesi, la quale dipenda dal principio della causalità di cui voglio portare le prove, può cioè toccare rudemente e quasi offendere. Là dove saremo antifemministi — e ciò accadrà quasi continuamente — neppure gli uomini non sapranno approvarci completamente: il loro egoismo sessuale fa sì che trovino sempre più volentieri nella donna le qualità che essi desiderano, che la trovino tale quale la vogliono per amarla.

E come mai non dovrei già prevedere la risposta che mi daranno le donne riguardo al giudizio che darò del loro sesso?

Poco gioverà all'autore il fatto che dovrebbe aiutarlo a riabilitarsi di fronte al sesso femminile, che cioè il suo studio si rivolge alla fine contro gli uomini, ai quali addossa la vera e maggior colpa, e ciò in un senso assai più profondo che non suppongano le femministe medesime.

E la nostra analisi si può rivolgere al problema della colpa solo perchè dai problemi più comuni e a noi più prossimi s'innalza fino al punto in cui le si presenta non solo la chiara visione dell'essenza femminile e dell'importanza della donna nel mondo, ma da cui può intravedere anche la di lei relazione con l'umanità e con gli scopi supremi di questa. Da quel punto si può prender posizione di fronte ai problemi della cultura e stimare il lavoro della donna nel complesso dei fini ideali. Là dove il problema della cultura e dell'umanità coincidono, non si cerca più di spiegare soltanto, ma anche di apprezzare, là anzi spiegazione e apprezzamento si fondono fra di essi.

A tant'altezza di vedute arriverà necessariamente questo studio senza aver tenuta d'occhio una tal mèta fino dalla partenza. La manchevolezza della filosofia empirico-psicologica si manifesterà sullo stesso terreno empirico-psicologico. Non già che con questo venga a mancare il rispetto dovuto all'esperienza: il suo significato viene sempre accresciuto anzichè diminuito, quando l'uomo intravede nella rappresentazione — ch'è probabilmente l'unica cosa ch'egli provi — quei fatti che lo rendono certo che non esiste soltanto la rappresentazione, ma che ci dev'essere qualcos'altro di superiore, di più sublime. L'esistenza di questo principio si può accertare anche se nessun mortale riuscisse mai a comprenderlo. Il presente libro vuol guidarci anche fino presso a questo principio.

Dalle strette in cui finora furon limitate tutte le opinioni riguardanti la donna e la questione femminile, si sarebbe tentato inutilmente d'arrivare

alla mèta sopra citata. Ma il problema è tale che sta in nesso con tutti gli altri punti oscuri della nostra esistenza e può tentarsene lo scioglimento pratico e teoretico, morale o metafisico, soltanto sotto la guida sicura d'una concezione universale.

Quello che sotto questo principio si comprende, non può mai essere d'impaccio alle cognizioni singole; al contrario, essa ci aiuta a rilevare tutte le verità più profonde. La concezione universale è produttiva in sè stessa, ma mai se la può ricavare per sintesi da una qualsiasi somma di cognizioni speciali, come ama credere in ogni età la scienza puramente empirica.

Nell'opera presente non si vedono che dei germi di una tale concezione universale, che molto s'approssima a quella di Platone, di Kant e del Cristianesimo. La base scientifica, psicologico-filosofica, logico-etica dovetti però costruirmele in gran parte da solo. Non mi fu qui possibile trattare con maggior precisione di molte cose, ma però mi riservo di esporle accuratamente quanto prima; e accenno particolarmente a queste parti, perchè m'importa assai più che sia riconosciuto quanto dirò riguardo ai problemi più profondi e più generali, della loro applicazione alla questione femminile.

Che se il lettore filosofo si sentisse contrariato trovando che le questioni ultime vengono qui per così dire messe al servizio d'un problema speciale d'un'elevatezza non intangibile, gli dichiaro ch'io stesso condivido con lui quest'impressione. Devo però soggiungere che il problema singolo del contrasto dei sessi forma qui più che altro il punto di partenza, dal quale tentare un ulteriore approfondimento.

In tal modo si guadagnò molto materiale per la risoluzione delle questioni cardinali della logica, sia del giudizio e del concetto, sia anche della loro relazione con gli assiomi del pensiero; per la teoria della comicità, dell'amore, della bellezza e del valore; per i problemi della solidarietà e dell'etica, dei loro vicendevoli rapporti; per i fenomeni della genialità, del bisogno d'immortalità, e del semilismo. È poi naturale che le disquisizioni estese a vari campi tornino in fine di vantaggio al problema speciale, che viene così trattato in tutte le sue relazioni più diverse. Se poi dall'esposizione complessiva risulterà quante poche speranze la coltura possa fondare sulla donna e se gli ultimi risultati ci daranno un completo deprezzamento, anzi la negazione della femminilità, non sarà questa una distruzione di quanto veramente esista, nè una denigrazione di cose che abbiano un valore reale. Dovrei inorridire io stesso della mia azione, se non rappresentassi qui che lo spirito distruttore, che nulla lascia d'intatto. Le affermazioni ebbero forse nel libro un'istrumentazione meno poderosa, ma chi le vuol intendere non ne sarà certo impedito.

Il presente lavoro si divide in due parti: una prima biologico-psicologica e una seconda psicologico-filosofica. Potrà alcuno dire che sarebbe stato meglio farne due libri, uno puramente naturalistico e l'altro introspettivo. Ma io dovevo liberarmi dalla biologia per poter esser soltanto psicologo. La seconda parte tratta certi problemi dell'animo ben diversamente da quello che lo avrebbe fatto un qualunque naturalista e io ho la piena coscienza di mettere in tal modo a pericolo anche l'accettazione del primo libro presso buona parte del pubblico. Tuttavia esso dev'essere preso in considerazione e giudicato nel suo complesso dal punto di vista della storia naturale, mentre ciò non accade che per singoli punti nel secondo libro. Questo non parte da una concezione universale positivista e molti non lo riteranno perciò scientifico (benchè proprio lì il positivismo venga completamente confutato), ma a ciò son preparato, mentre mi lusingo d'aver assegnato alla biologia la parte che le compete e d'aver salvato per una psicologia non biologica e non fisiologica quel diritto che le competerà in tutti i tempi.


Si potrà forse imputare a queste ricerche di non portare in diversi punti delle prove sufficienti, ma appunto questo mi sembra il suo minor difetto. Che vorrebbe infatti significare una « prova » in questo campo? Non si tratta nè di matematiche nè di una teoria delle cognizioni (di questa solo in due punti), ma di cose d'esperienza scientifica e su queste si può al massimo esser certi in quanto esistono. Ciò che si chiama provare, al di fuori di quanto si è accennato non è che una coincidenza dell'esperienza antica con la nuova; e allora importa poco che il nuovo fenomeno venga prodotto sperimentalmente dall'uomo, o ce lo presenti la natura bell'e creato. E prove di quest'ultima specie ve n'ha in quantità nel libro.

Per quanto mi è permesso di giudicare, questo libro non è (nella sua parte principale) di quelli che possano venire assimilati dopo letti superficialmente una sola volta: per orientare il lettore e per mia propria difesa sono costretto a riconoscerlo io stesso.

Poco si troverà di vecchio, di noto da lungo tempo (specialmente nella seconda parte), ma era appunto mia intenzione di marcare le coincidenze nei punti nei quali mi trovavo d'accordo con quei fatti vecchi e universalmente riconosciuti.

Devo poi particolarmente ringraziare, per l'attivo aiuto prestatomi, il Prof. d'Università Dottor Lorenzo Müllner, così pure, per l'interessamento dimostratomi, il Prof. Dottor Federico Jod. Nè posso tralasciare di esprimere la mia gratitudine speciale agli amici che m'aiutarono nella correzione del libro.





INDICE DEL CONTENUTO

PREFAZIONE ALLA PRIMA EDIZIONE Pag. V

Prima Parte (Introduttiva)

LE VARIETÀ SESSUALI.

INTRODUZIONE » 3

Formazione generale e speciale dei concetti. — Uomo e donna. — Contraddizioni. — Trapassi fluttuanti — Anatomia e genialità. — Manca di sicurezza la morfologia?

CAPITOLO I. — **Uomini e donne** » 6

Mancanza di differenziazioni nell'embrione. — Rudimenti nell'adulto. — Gradi del « gonocorismo ». — Principio delle forme intermedie. — Maschio e femmina. — Prove. — Necessità di formare il tipo. — Riassunto. — Barlumi nell'antichità.

CAPITOLO II. — **Arrenoplasma e Teliplasma** » 11

Sede del sesso. — Accessione al parere di Steenstrups. — Caratteri sessuali. — Secrezione interna. — Idioplasma, Arrenoplasma e Teliplasma. — Oscillazioni. — Prove di castrazioni senza effetto. — Trasplantazione e trasfusione. — Organoterapia. — Differenze individuali tra le singole cellule. — Causa delle forme sessuali intermedie. — Il cervello. — Maggioranza di maschi nei parti. — Destinazione del sesso. — Patologia comparata.

CAPITOLO III. — **Le leggi dell'attrazione sessuale** » 23

« Gusto » sessuale. — Probabilità d'una regola. — Prima formola. — Prima spiegazione. — Prove. — Eterostilia. — Interpretazione della stessa. — Il mondo animale. — Altre leggi. — Seconda formola. — Chemotassi? — Analogie e differenze. — « Affinità elettive ». — Adulterio e matrimonio. — Conseguenze per la posterità.

CAPITOLO IV. — **Omosessualità e pederastia** Pag. 39

Gli omosessuali quali forme sessuali intermedie. — Innato o acquisito, sano o malato? — Caso speciale nella legge. — Tutti gli uomini son predisposti all'omosessualità. — Amicizia e sessualità. — Le bestie. — Proposta d'una terapia. — L'omosessualità, il Codice penale e l'etica. — Distinzione fra omosessualità e pederastia.

CAPITOLO V. — **Scienza dei caratteri e morfologia** » 46

Il principio delle forme sessuali intermedie qual fondamento della psicologia individuale. — Simultaneità o periodicità? — Metodo dell'esame psicologico. — Esempi. — Educazione individualizzatrice. — Smania di livellare. — Parallelismo carattere-morfologico. — La fisionomia e il principio della psicofisica. — La metodica nella dottrina delle varietà. — Una nuova domanda. — Morfologia deduttiva. — Correlazione e concetto delle funzioni. — Prospettive.

CAPITOLO VI. — **Le donne emancipate** » 57

La questione femminile. — Il bisogno d'emanciparsi e la mascolinità. — Emancipazione e omosessualità. — Gusto sessuale delle donne emancipate. — Caratteri fisionomici delle stesse. — Le celebrità. — La femmina e l'emancipazione. — Regola pratica. — Mascolinità del genio. — Il movimento femminista nella storia. — Periodicità. — Biologia e concezione della storia. — Prospettiva del movimento femminista. — Il suo errore fondamentale.

Seconda Parte (Principale)

I TIPI SESSUALI.

CAPITOLO I. — **L'uomo e la donna** » 69

Bisessualità e monosessualità. — Si è o maschio o femmina. — Il problematico di quest'essere e la principale difficoltà per la scienza dei caratteri. — L'esperimento, l'analisi dei sentimenti e la psicologia. — Dilthey. — Concetto del carattere empirico. — Mèta e non mèta della psicologia. — Il carattere e l'individualità. — Il problema della caratterologia e quello dei sessi.

CAPITOLO II. — **Sessualità maschile e femminile** » 74

Il problema d'una psicologia femminile. — L'uomo quale psicologo della donna. — Differenze nello stimolo sessuale. — Nello stimolo alla « contrattazione ». — In quello alla « detumescenza ». — Intensità e attività. — Irritabilità sessuale della donna. — Maggiore estensione della vita sessuale nella femmina. — Differenze tra i sessi nella sensibilità sessuale. — Rilievo locale e temporale della sessualità maschile. — Differenze nel grado di coscienza della sessualità.

CAPITOLO III. — Coscienza maschile e femminile Pag. 82

Sensazione e sentimento. — Loro relazione. — Divisione di Avenarius in « elementi » e « caratteri ». — Impossibilità di imprenderla in uno stadio primitivo. — Relazione inversa tra distinzione e caratterizzazione. — Il processo della dilucidazione. — Barlumi. — Gradi della comprensione. — Dimenticanza. — Sgombero della via e articolazione. — Concetto dell' « enide ». — L'enide quale dato psichico più semplice. — Differenza sessuale nell'articolazione dei contenuti. — Sensibilità. — Sicurezza dei giudizi. — La coscienza sviluppata quale carattere sessuale maschile.

CAPITOLO IV. — Talento e genialità » 92

Genio e talento. — Genialità e spirito. — Metodo. — Comprensione di più persone. — Che voglia dire comprendere un individuo. — Maggiore complessità del genio. — Periodi nella vita psichica. — Non si tratta d'un deprezzamento degli uomini superiori. — Comprendere e osservare. — Nesso interno fra la luce e l'essere svegli. — Fissazione finale delle condizioni per la comprensione. — Coscienza più generale nel genio. — Massima distanza dallo stadio enidiale; quindi grado superiore di mascolinità. — Non s'hanno che geni universali. — La femmina non è geniale, nè onora gli eroi. — Talento e sesso.

CAPITOLO V. — Genialità e memoria » 102

Articolazione e riproducibilità. — Memoria degli avvenimenti quale sintomo di talento. — Memoria e appercezione. — Applicazioni e conseguenze. — Capacità di comparare e di osservare. — Motivi della mascolinità della musica. — Il disegno e il colore quali gradi della genialità. — Relazione del genio con individui non geniali. — Autobiografia. — Idee fisse. — Ricordo delle proprie produzioni. — *Memoria continua e discontinua*. — L'unità della coscienza di sé non si trova che nell'uomo. — Carattere dei ricordi femminili. — Continuità e pietà. — Il passato e il destino. — *Il passato e il futuro*. — *Bisogno d'immortalità*. — Tentativi di spiegazione psicologica dati finora. — La vera radice. — Sviluppo interno dell'individuo fino alla morte. — Psicologia ontogenica o biografia teoretica. — *La donna è priva del bisogno d'immortalità*. — Un passo innanzi verso l'analisi più profonda del nesso con la memoria. — *La memoria e il tempo*. — Necessità dell'eterno. — *Il valore quale eternità*. — Prima legge nella teoria dei valori. — Prove. — L'individuazione e la durata degli elementi costitutivi per il valore. — *La volontà di valere*. — Il bisogno d'immortalità quale *caso speciale*. — Il bisogno d'immortalità dei geni è equivalente alla loro eternità causata dalla memoria universale e dalla durata imperitura delle loro opere. — Il genio e la storia. — Il genio e le nazioni. — Il genio e la lingua. — Gli uomini d'azione e gli uomini di scienza non hanno diritto al titolo di genio; altra cosa è il filosofo (il fondatore di religioni) e l'artista.

CAPITOLO VI. — La memoria, la logica e l'etica » 126

Psicologia e psicologismo. — Dignità della memoria. — La teoria della memoria. — Teoria dell'esercizio e delle associazioni. — Confusione col riconosci-

mento. — La memoria è propria dell'essere umano soltanto. — Importanza morale. — La menzogna e l'imputabilità. — Trapasso alla logica. — La memoria e il principio dell'identità. — La memoria e il principio della causalità. — La donna è a-logica e a-morale. — Coscienza intellettuale e morale: l'Io intelligibile.

CAPITOLO VII. — La logica, l'etica e l'Io Pag. 136

I critici del concetto dell'Io: Hume, Lichtenberg, Mach. — L'Io di Mach e la biologia. — Individuazione e individualità. — La logica e l'etica testimoni dell'esistenza dell'Io. — In primo luogo la logica: i principî dell'identità e della contraddizione. — La questione della loro utilità e importanza. — Gli assiomi della logica sono identici alla funzione concettuale. — Definizione del concetto logico qual norma dell'essenza. — Gli assiomi della logica sono appunto quest'essenza, che dà l'esistenza d'una funzione. — Quest'esistenza quale l'essere assoluto ossia l'essenza dell'Io assoluto. — Kant e Fichte. — La logicità qual norma. — Libertà di pensiero accanto alla libertà di volontà. — In secondo luogo l'etica. — Imputabilità. — Il rapporto dell'etica con la logica. — Diversità delle prove del soggetto secondo la logica e l'etica. — Un'omissione di Kant. — Suoi motivi oggettivi e soggettivi. — Psicologia dell'etica di Kant. — Kant e Nietzsche.

CAPITOLO VIII. — Il problema dell'io e la genialità » 147

Il carattere e la sede dell'Io. — Le vicende dell'Io: Jean Paul, Novalis, Schelling. — Le vicende dell'io e l'idea universale. — Coscienza di sé e pre-sunzione. — Il parere del genio è da stimarsi più che quello di altri. — Ultimi accertamenti riguardo al concetto del genio. — La personalità geniale quale microcosmo pienamente cosciente. — Attività del genio naturalmente sintetica e abbracciante tutti i sensi. — Significato e simbolo. — Definizione del genio in rapporto all'uomo comune. — Universalità come libertà. — Moralità o immoralità del genio? — Doveri verso sé e altrui. — Che sia il dovere verso altri. — Critica della morale, delle simpatie e dell'etica sociale. — La comprensione del prossimo è l'unica necessità per la moralità e la cognizione. — Io e tu. — Individualismo e universalismo. — Moralità solo tra monadi. — L'uomo più geniale è il più morale. — Perché l'uomo sia *ζῷον πολιτικόν*. — Coscienza e moralità. — Il « grande delinquente ». — La genialità e dovere e ubbidienza. — Genio e delitto. — Genio e follia. — L'uomo creatore di sé stesso.

CAPITOLO IX. — Psicologia maschile e femminile » 166

La mancanza dell'anima nella donna. — Storia di tale cognizione. — La donna totalmente priva di genio. — Non vi sono donne maschili in senso stretto. — La natura aconcettuale della donna derivata dalla mancanza dell'Io. — Correzione della teoria delle enidi. — Il pensiero femminile. — Concetto e oggetto. — La libertà dell'oggetto. — Concetto e giudizio. — Essenza del giudizio. — La donna e la verità qual filo direttivo del pensiero. — Il principio della causalità e sua relazione con quello dell'identità. — Amoralità, non immoralità della

donna. — *La donna e il problema della solidarietà.* — Fusione, non socievolezza. — La pietà e il pudore femminile. — L'Io delle donne. — Vanità femminile. — Mancanza di valore proprio. — Memoria per i complimenti. — Osservazione di sé stessi e pentimenti. — Giustizia e invidia. — Nome e proprietà. — Influenzabilità. — Differenze radicali tra la vita psichica maschile e quella femminile. — Psicologia senz'anima e con un'anima. — La psicologia è una scienza? — Libertà e regolarità. — Concetti fondamentali della psicologia trascendentale. — *Psiche e Psicologia.* — La miseria della psicologia senz'anima. — Dove siano soltanto possibili delle partizioni nella personalità. — Parallelismo psicofisico e relazione reciproca. — Il problema dell'influenza di caratteri psicologici sessuali dell'uomo sulla donna.

CAPITOLO X. — **Maternità e prostituzione** Pag. 195

Speciali caratteri femminili. — La madre e la prostituta. — La disposizione alla prostituzione è innata, ma non decide da sola. — L'influenza dell'uomo. — Sviste. — Relazione dei due tipi verso il bambino. — La donna è poligama. — Matrimonio e fedeltà. — Costume e diritto. — Analogie tra la maternità e la sessualità. — La madre e l'istinto della specie. — *L'alma mater.* — L'amore materno è eticamente indifferente. — La prostituta è esclusa dall'istinto della specie. — La prostituta e la morale riconosciute dalle società. — La prostituta, il delinquente e il conquistatore. — Ancora dell'uomo di volontà e della sua relazione col genio. — L'etera e l'*imperator.* — Il motivo della prostituta. — Il coito scopo a sé stesso. — Civetteria. — Le sensazioni della donna durante il coito in rapporto alla sua vita fuori di esso. — Il diritto delle madri e la paternità. — Errori e storia delle infezioni. — La prostituta nemica. — Affermazione e negazione. — Gioia e dolore di vivere. — Le bestie non conoscono la prostituzione. — Enigmi dell'origine.

CAPITOLO XI. — **Erotica ed estetica** » 219

Le donne e l'avversione contro di loro. — Erotica e sessualità. — Amore platonico e sensualità. — Il problema d'un'*idea* dell'amore. — La bellezza della donna. — Sua relazione con lo stimolo sessuale. — Amore e bellezza. — La differenza tra l'estetica e la logica e l'etica quali scienze basate sulla norma. — Essenza dell'amore. — Fenomeno di protezione. — Bellezza e moralità. — Bellezza e perfezione. — La natura e l'etica. — *Bellezza nella natura e bellezza nell'arte.* — Legge naturale e artistica. — Finalità nella natura e nell'arte. — La bellezza singola. — La colpa dell'amore sessuale. — L'odio e l'amore alleviano i tentativi morali. — La creazione del diavolo. — Amore e pietà. — Amore e pudore. — Amore e gelosia. — Amore e bisogno di redenzione. — La donna nell'erótica è mezzo allo scopo. — Il problema della connessione tra la prole e l'amore, la prole e la sessualità. — La crudeltà non solo nel piacere ma pur nell'amore. — L'amore e l'omicidio. — L'amore quale viltà, ingiustizia, errore. — Il culto per la Madonna. — La Madonna è una concezione del pensiero maschile; senza base nella femminilità reale. — Ripulsa a riconoscere la vera donna. — L'amore dell'uomo per la donna come caso speciale. — La donna è solo ses-

suale, non erotica. — Il senso della bellezza nelle donne. — Bello e vezzoso. — Amore e innamoramento. — In che l'uomo influenzi la donna. — Il fatto femminile. — Subordinazione delle nuove cognizioni tra le anteriori. — L'amore è sintomatico per l'essenza dell'umanità. — Perchè l'uomo ami la donna. — Possibilità.

CAPITOLO XII. — *L'essere femminile e il suo senso nell'universo* . Pag. 240

Eguaglianza o equiparazione. — *P. J. Mæbius*. — Insensatezza e importanza della femminilità. — *Lenocinto*. — Spinta istintiva. — L'uomo e la ruffianeria. — Quali fenomeni siano ancora lenocini. — Alto apprezzamento del coito. — *Il proprio istinto sessuale qual caso speciale*. — Madre-prostituta. — L'essenza della donna si trova espressa solo nel ruffianesimo. — Lenocinio. — Femminilità. — Sessualità universale.

Sistema di eccezioni e opposizioni. — Necessità d'uno scioglimento. — Influenzabilità e passività. — La conseguenza della rinnegazione incosciente della propria natura. — *Mendacità organica della donna*. — *L'isterismo*. — Schema psicologico del meccanismo dell'isterismo. — Definizione di quest'ultimo. — Condizione dell'isterica. — *Curioso gioco di riflessioni: la natura estranea presa per la propria, la propria per l'estranea*. — Il corpo estraneo. — Costrizione e menzogna. — Eteronomia dell'isterica. — Volontà e forza verso la verità. — Il parossismo isterico. — Ciò che deve essere rigettato. — La costituzione isterica. — *Serva e megera*. — La megera qual contrapposto dell'isterica. — L'amore alla verità dell'isterica è la sua menzogna. — La castità isterica e l'avversione all'atto sessuale. — La coscienza della colpa isterica e l'osservazione isterica di sé stessa. — La donna visionaria e profetessa. — L'isterismo e la mancanza di libertà nella donna. — Il suo destino e la mancanza d'ogni speranza.

Necessità di risalire a un ultimo principio. — Differenze tra l'uomo e la bestia, tra l'uomo e la donna. — Tavola sinottica. — La seconda vita superiore, l'essere metafisico nell'uomo. — Analogie con la vita inferiore. — Soltanto l'uomo ha vita eterna. — La relazione tra le due vite e il peccato originale. — Nascita e morte. — Libertà e felicità. — La felicità e l'uomo. — La felicità e la donna. — La donna e il problema della vita. — *Non-esistenza nella donna*. — Da ciò si capisce in primo luogo la *possibilità* della menzogna e della ruffianeria, dell'amoralità e alogicità. — Ancora del lenocinio. — Comunanza e sessualità. — Amicizia maschile e femminile. — La ruffianeria contro la gelosia. — Ruffianeria identica alla femminilità. — Perchè le donne siano esseri umani. — Essenza della contrapposizione dei sessi. — Opposti: *Soggetto-oggetto = forma-materia = uomo-donna*. — Contrettazione e senso del fatto. — Interpretazione delle enidi. — Non-entità della donna; conseguente suscettibilità universale. — Formazione e costituzione della donna da parte dell'uomo. — Il desiderio di esistenza. — Dualità nel sesso e dualismo dell'universo. — L'importanza della donna nell'universo. — L'uomo è qualche cosa, la donna è nulla. — *Il problema psicologico della paura della donna*. — *La femminilità e il delinquente*. — Il nulla e la negazione. — La creazione della donna da parte del delinquente nell'uomo. — *La donna quale affermazione della sessualità dell'uomo*. — La donna e la colpa dell'uomo. — Che sia in fondo l'amore dell'uomo per la donna. — Deduzione della femminilità.

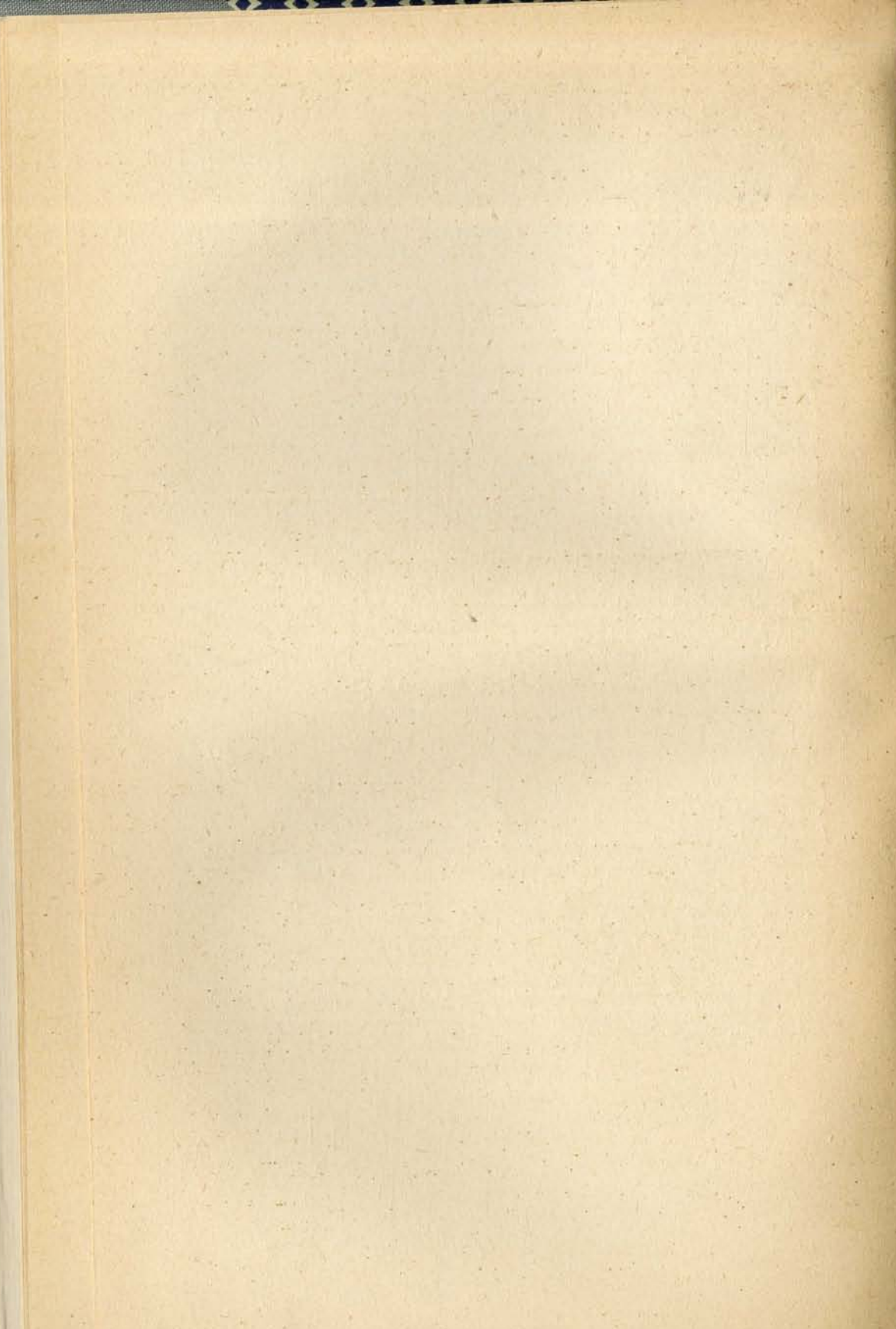
CAPITOLO XIII. — Il semitismo Pag. 286

Differenze tra gli uomini. — Rifiuto delle eccezioni fondate su questi fatti. — Le forme intermedie e l'antropologia delle razze. — Anfibia della femminilità coll'Ebraismo. — L'Ebreo come idea. — L'antisemitismo. — *Riccardo Wagner*. — Nessuna identità con la femminilità; accordi con questa: proprietà, stato, società, nobiltà, *mancanza di personalità, vita della specie, famiglia, ruffianeria*. — Unico scioglimento della questione degli Ebrei. — Il concetto di Dio degli Ebrei. — Mancanza d'anima e perciò mancanza del bisogno d'immortalità. — *Il semitismo nella scienza*. — L'Ebreo come chimico. — L'Ebreo senza genio. — *Spinoza*. — L'Ebreo senza disposizione monadica. — L'Inglese e l'Ebreo. — L'Inglese nella filosofia, musica, architettura. — Differenze. — Mancanza d'umorismo degli Ebrei. — *Essenza dell'umorismo*. — Umorismo e satira. — L'Ebreo. — Mancanza d'essenza, capacità di completo cambiamento, mediatezza dell'Ebreo come della donna. — Massima eguaglianza e massima diseguaglianza. — Attività e concettualità degli Ebrei. — L'essenza più profonda dell'Ebraismo. — Mancanza di fede e instabilità interna. — *L'Ebreo non è a-mistico, ma empio*. — Mancanza di serietà, di capacità, d'entusiasmo, di ardore. — *Ambiguità interna*. — Mancanza di semplicità nella fede. — Interna mancanza di dignità. — L'Ebreo è il popolo opposto dell'eroe. — Cristianesimo e Giudaismo. — Origine del Cristianesimo. — Il problema del fondatore di religioni. — Il fondatore di religioni opera una purificazione di sè stesso dal delitto e dall'irreligiosità. — Per lui solo v'ha una completa rinascita. — Egli ha la più profonda coscienza della colpa. — Cristo ha sopraffatto in sè il Giudaismo. — Cristianesimo e Giudaismo come estremi contrapposti. — Il fondatore di religioni è l'uomo più grande. — Necessità d'ogni fondatore di religioni di vincere il Giudaismo. — L'Ebraismo e la nostra epoca. — Ebraismo, femminilità; cultura e umanità.

CAPITOLO XIV. — La donna e l'umanità » 317

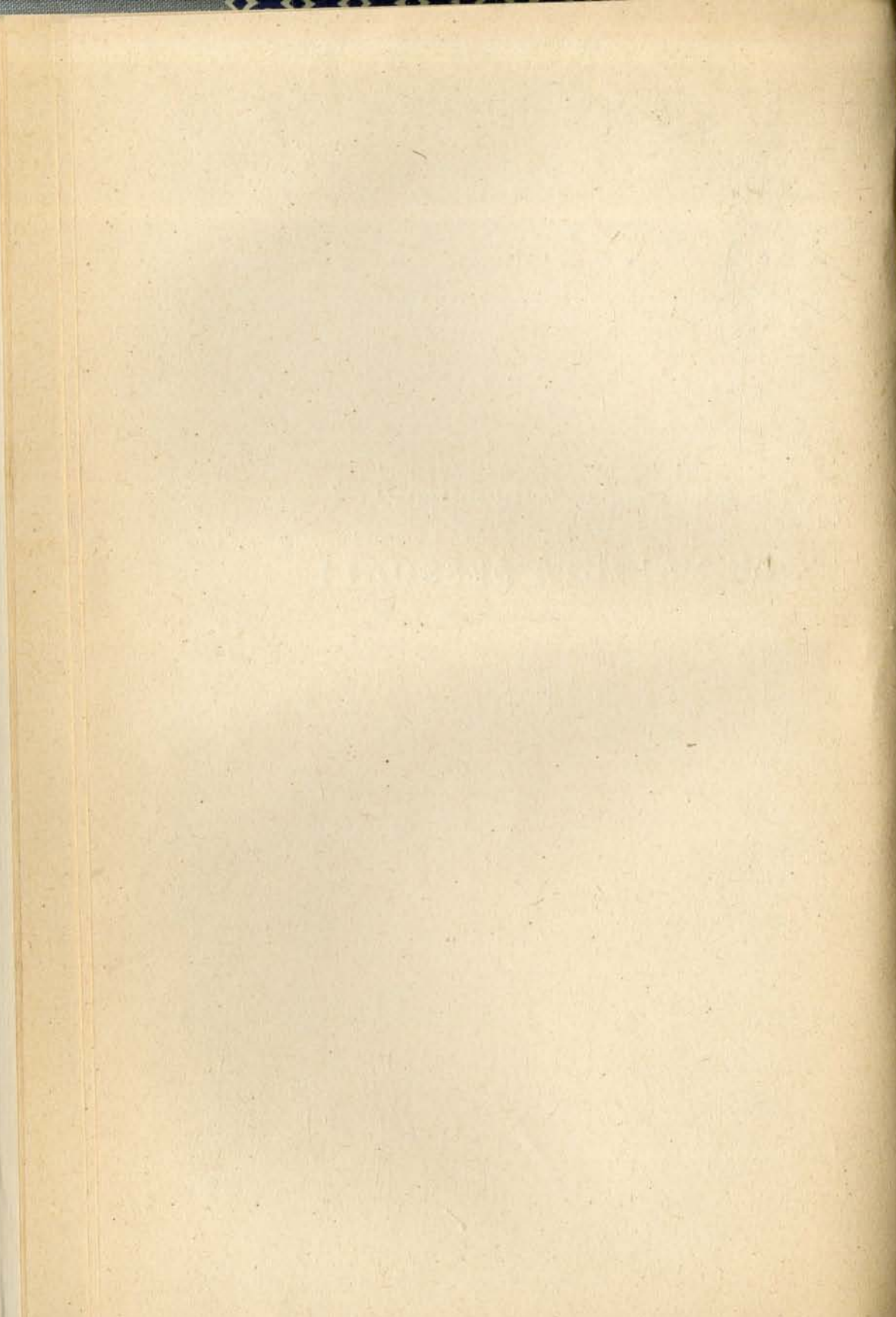
L'idea dell'umanità e la donna ruffiana. — Il culto di Goethe. — Effeminazione degli uomini. — Verginità e castità. — Origine maschile di questi ideali. — Incomprensibilità femminile per l'erotica. — Comprensibilità della sessualità. — Il coito e l'amore. — La donna avversaria dell'emancipazione. — Ascetismo immorale. — Il rapporto sessuale quale disprezzo del prossimo. — Il problema degli Ebrei = problema della donna = problema della schiavitù. — Che sia il contegno morale verso la donna. — L'uomo avversario dell'emancipazione femminile. — Postulati etici. — Due possibilità. — La questione della donna è questione dell'umanità. — La scomparsa della donna. — La continenza e la morte del genere umano. — Paura della solitudine. — I veri motivi dell'immoralità dei rapporti sessuali. — La paternità terrena. — La pretesa dell'assunzione della donna nell'idea dell'umanità. — La madre e l'educazione del genere umano. — Ultime questioni.






PRIMA PARTE (INTRODUTTIVA)

LE VARIETÀ SESSUALI





INTRODUZIONE.

Ogni pensiero si diparte da concetti di media generalità e da essi si sviluppa in due direzioni: da un lato verso concetti sempre più astratti, che abbracciano dei caratteri comuni e un numero di cose sempre maggiore e s'estendono così progressivamente a un campo della realtà sempre più largo; dall'altro verso il punto d'incrocio di tutte le linee concettuali, cioè verso la complessità concreta, l'individuo, che noi possiamo giungere a rappresentarci al pensiero mediante una serie infinita di determinazioni restrittive e che definiamo aggiungendo al concetto più universale di « cosa » o « oggetto », una infinita quantità di momenti specifici differenziali. Che tra le bestie vi fosse la classe dei pesci, differente dai mammiferi, uccelli e vermi, si sapeva molto tempo prima d'arrivare a distinguere tra i pesci i cartilaginosi da quelli a scheletro osseo, e prima ancora d'averli d'altro canto riassunti assieme agli uccelli e ai mammiferi nella famiglia dei vertebrati di fronte ai vermi.

Questo modo dello spirito di affermarsi attraverso le innumerevoli somiglianze e dissimiglianze della realtà fu paragonato alla lotta per l'esistenza che combattono gli esseri tra di loro (1). A mezzo delle percezioni ci difendiamo dal mondo (2). Ma come un pazzo si lega nel primo momento alla meglio in tutto il corpo per limitarne il pericolo e solo in seguito, assicuratici del più, ci si cura anche delle singole membra per compire ordinatamente la legatura, così si richiede un tempo non breve per incastonare le singole percezioni al loro posto.

Due sono i concetti la cui origine risale ai primi tempi della umana

(1) È facile applicare qui anche lo schema della vita datoci dallo SPENCER: differenziazione e integrazione.

(2) Ciò vale riguardo alle percezioni considerate quali oggetti dal punto di vista psicologico, non da quello logico, che, ad onta della psicologia moderna (BRENTANO, MEINONG, HÖFLER), convien tener ben separati per non danneggiare sì l'uno che l'altro.

specie e che formarono il primo scarso contenuto della vita psichica. Delle piccole correzioni vi si fecero ogni momento; si cercò spesso d'apportar loro qualche variante e, quando si sentì la necessità di riformarli totalmente, si rabberciarono alla meglio. Si tolse e s'aggiunse, in certi casi si limitò e poi di nuovo si escluse, come succede quando necessità sorte posteriormente s'impongono a poco a poco a qualche vecchia legge restrittiva e ci costringono a sciogliere i lacci l'un dopo l'altro. Però nella sostanza noi siamo ancor persuasi di poterci aggiustare come al buon tempo antico con questi due concetti cui mi riferisco: quello di uomo e quello di donna.

Qualche volta parliamo di donne magre, sottili, piatte, muscolose, energiche, geniali, di quelle che hanno i capelli corti e una voce bassa, e di uomini senza barba, o ciarloni. Anzi noi riconosciamo che vi sono donne « che paion uomini » e uomini effeminati « dalle apparenze femminili ». Basandoci dunque solamente sopra una qualità per la quale viene determinata all'atto della nascita l'appartenenza d'un individuo a un dato sesso, osiamo aggiungere a dei concetti delle caratteristiche che li negano. Logicamente ciò è inammissibile.

Chi non ha ancor sentito, anzi non ha preso parte nel circolo dei suoi amici, in società, in qualche riunione scientifica o comizio pubblico, al dibattito sugli « uomini e le donne » o sulla « emancipazione della donna »? Discorsi in cui con disperante regolarità « gli uomini » e « le donne » vengono contrapposti come le palle rosse alle nere, che tra le compagne dello stesso colore non mostrano alcuna dissimiglianza! Mai che si cerchi di trattare la controversia secondo gl'individui! E dacchè ognuno possiede un'esperienza individuale, è naturale che mai si venga ad un accordo, come succede in ogni caso, quando oggetti diversi vengono designati con lo stesso vocabolo, e la parola e il pensiero non si corrispondono. È possibile che tutte le donne da una parte e tutti gli uomini dall'altra siano divisi tanto nettamente, e che pure tutte le donne e tutti gli uomini tra di loro siano perfettamente eguali in moltissimi punti? Questa supposizione si fa, naturalmente per lo più senza saperlo, in tutte le discussioni riguardanti le differenze sessuali. In nessuna parte della natura rinveniamo del resto un tale abisso: troviamo anzi costantemente dei passaggi dai metalli ai metalloidi, dalle combinazioni chimiche alle mescolanze; vediamo che vi sono dei punti di contatto tra gli animali e le piante, tra le fanerogame e le crittogame, tra i mammiferi e gli uccelli. È soltanto per bisogni pratici e per necessità d'intuizione che fissiamo violentemente dei confini, che all'infinita melodia della natura strappiamo dei singoli motivi. Ma vale tanto per gli antichi concetti del pensiero quanto per le leggi ereditarie dei rapporti reciproci il detto che il troppo senno diviene

insensatezza, il bene soverchio diventa una pena. E dalle analogie citate, dovremo ben concedere che anche in questo campo è assai improbabile che la natura abbia fatto un taglio netto tra tutti i maschi e tutte le femmine, e che un essere vivente si possa a questo riguardo definire semplicemente mettendolo dall'uno o dall'altro lato della linea di divisione. Non è tanto severa neppur la grammatica.

Nella questione della donna si chiamò spesso a decidere l'anatomista, e si vollero conoscere da lui le qualità maschili e femminili immutabili, perchè innate, distinguendole da quelle acquisite (Curioso come si sia potuto far dipendere da lui la decisione nella questione della intelligenza naturale dell'uomo e della donna, come se tutta l'altra esperienza non potesse servire a nessuna differenziazione e dovesse cadere di fronte al fatto che dall'una parte si trovarono dodici decagrammi di cervello in più). Ma gli anatomisti sanno quel che si fanno e alla domanda di criteri che non patiscano eccezioni, si tratti del cervello o di qualunque altro organo del corpo, rispondono invariabilmente che delle differenze generali tra tutti gli uomini dall'un canto e tutte le donne dall'altro non si possono scoprire. E aggiungono che è bensì vero che persino lo scheletro della mano della maggior parte degli uomini è diverso da quello della maggior parte delle donne, ma che il sesso non si potrebbe decidere con sicurezza nè dallo scheletro, nè dai muscoli, legamenti e tendini, nè dalla pelle, sangue o nervi di preparati isolati. Lo stesso si può asserire riguardo al torace, all'osso sacro e al cranio; ma la difficoltà si presenta riguardo a quella parte dello scheletro, al bacino, in cui si dovrebbero mostrare, a preferenza di tutte le altre, delle differenze sessuali. Secondo l'opinione comune esso dovrebbe essere adattato al parto nell'un caso, e non nell'altro. Ma neppure riguardo al bacino si può dare una norma sicura. Come ognuno sa — e in questo caso non ne sanno di più neppure gli anatomisti — si dà buon numero di donne dal bacino mascolinamente ristretto e una quantità di uomini con bacino largo quanto una donna. Dunque non vi sono differenze sessuali? Si potrebbe in tal caso prendere la risoluzione di non distinguere più in genere nè uomini, nè donne?!

Come dobbiamo cavarcela? L'esperienza è insufficiente, senza che perciò ne possiamo fare a meno. Ma se i concetti tradizionali non son sufficienti, dovremo abbandonarli e tentar d'orientarci *ex novo* e meglio.





CAPITOLO I.

Uomini e donne.

La classificazione più in uso della maggior parte degli esseri viventi, la designazione comune cioè di maschi o femmine, uomini o donne, non è assolutamente più sufficiente di fronte ai fatti. Questa mancanza viene da molti sentita più o meno distintamente, e questo lavoro si propone appunto di mettere in chiaro il problema.

Partirò da quanto hanno scritto nei tempi recentissimi altri autori riguardo ai fenomeni concernenti un tal tema, sostenendo, in base ai risultati dell'embriologia, *la originaria mancanza di differenziazione sessuale nella prima fase embrionale* dell'uomo, delle piante e degli animali.

Nell'embrione umano non si può, per esempio, riconoscere fino alla quinta settimana il sesso futuro. Subito dopo la quinta settimana cominciano quei processi, che verso la fine del terzo mese di gravidanza lo fanno prima apparire egualmente disposto per l'uno o per l'altro sesso, per arrivare poi a una completa definizione sessuale dell'individuo (1). Vogliamo qui descrivere più particolarmente i singoli punti di questo processo.

Con la *disposizione bisessuale* cui accennammo sopra, propria ad ognuno, anche all'organismo più perfetto, si può benissimo porre in relazione la persistenza senza eccezioni, l'impossibilità che vengano a sparire completamente i caratteri dell'altro sesso in qualunque individuo, pianta, bestia o uomo, per quanto monosessualmente sviluppato. La differenziazione ses-

(1) Il nostro bisogno di continuità ci impone di credere che le differenze sessuali debbano essere in qualche modo « preformate » già anteriormente al momento della prima differenziazione, anche se siano anatomicamente e morfologicamente invisibili, nè le possa scoprire il più forte ingrandimento microscopico. Come ciò avvenga, ecco il grande enigma dell'embriologia.

suale non è mai completa. Tutte le particolarità del sesso maschile si possono rintracciare in qualche modo, e per quanto debolmente sviluppate, anche nel sesso femminile; e altrettanto i caratteri sessuali della donna esistono tutti quanti, più o meno palesi, nell'uomo. Si dice che si presentano in istato « rudimentale ». Per citare fin d'ora l'esempio dell'uomo, che nella seguente trattazione ci interesserà quasi esclusivamente, dirò che anche la donna più femmina ha al posto della barba maschile una fine peluria priva di pigmento, la « lanugo », e l'uomo più maschio ha pure dei complessi glandulari formati nello sviluppo sotto ogni mammella. Queste rassomiglianze furono particolarmente studiate riguardo alle regioni vicine agli organi sessuali e ai loro sbocchi, cioè nel « tractus neogenitalis », e si riuscì a dimostrare in ciascun sesso, in parallelismo ininterrotto, la presenza di tutte le disposizioni dell'altro allo stato rudimentale.

Ma le scoperte degli embriologi più sopra accennate si possono mettere in relazione sistematica con altre. Definendo con Häckel la separazione dei sessi col termine di « gonocorismo », potremo anzitutto distinguere in esso diverse classi e specie. Non solo le diverse specie di piante, ma anche quelle degli animali differiranno per la maggiore o minor latenza dei caratteri del secondo sesso. In tale campo più esteso troviamo il caso estremo di differenziazione sessuale, dunque il gonocorismo più acuto, nel « dimorfismo sessuale » dimostratosi da alcune specie di scolopendre, nelle quali entro la stessa specie, il maschio e la femmina differiscono spesso più che i membri di due famiglie, anzi di due specie diverse. Il gonocorismo non si manifesta tra i vertebrati mai in grado sì intenso come, per esempio, tra i crostacei o gl'insetti. Mai tra loro si trova una completa differenziazione tra la femmina e il maschio quale è necessaria per il dimorfismo sessuale, ma dappertutto infinite forme sessuali promiscue, talvolta anche il cosiddetto « ermafroditismo anormale », e tra i pesci perfino intere famiglie composte esclusivamente di ibridi, cioè con ermafroditismo normale.

È necessario supporre fin dal principio che non esistano dunque solamente dei maschi estremi con minimi resti di femminilità e dall'altra parte femmine estreme d'una mascolinità assolutamente ridotta; tra essi sono le forme ibride e tra questi tre punti gli spazi vuoti. A noi interessa specialmente l'uomo. Però la maggior parte di quanto diremo qui di lui si può con maggiori o minori modificazioni applicare anche alla più gran parte degli esseri viventi che si riproducono sessualmente.

Riguardo all'uomo vale però certamente questo:

V'ha una quantità infinita di gradazioni tra l'uomo e la donna, un numero indeterminabile di forme intermedie. Come la fisica parla di gas ideali, che seguono strettamente la legge di Gay-Lussac (nel caso pratico non la segue neanche uno), e si parte dalla stessa per constatarne nel caso

concreto le divergenze, altrettanto noi possiamo idealmente proporci un uomo e una donna perfetti, che in verità non esistono, quali tipi sessuali. Tali tipi non solo possono, ma devono venir costruiti. Il tipo, l'idea platonica non forma solo l'oggetto dell'arte, ma anche della scienza. La fisica scientifica indaga le ragioni della materia completamente immobile e di quella assolutamente elastica, benchè sia conscia che la realtà non le offrirà mai nè l'uno nè l'altro a conferma. I trapassi empirici tra i due non le servono che di punto di partenza per la ricerca delle relazioni tipiche, e nel ritorno dalla teoria alla pratica vengono trattati ed esposti quali casi misti. *Altrettanto tra la donna e l'uomo perfetti si danno tutti i possibili gradi intermedi*, degli avvicinamenti a entrambi, senza che gl'individui empirici riescano mai a raggiungerli.

Badiamo: non si parla qui di sola *tendenza* bisessuale, ma di bisessualità *durevole*. Nè si parla qui soltanto di gradi sessuali *intermedi*, di ibridi somatici o psichici, sopra i quali fino al giorno d'oggi, per motivi ben comprensibili, si concentrarono tutte le osservazioni di questa specie. Nella forma presente il pensiero è dunque del tutto nuovo. Finora si sono chiamati gradi sessuali « intermedi » quelli « mediani » quasi che, parlando matematicamente, *quello fosse il punto di concentrazione, e si trattasse di più che d'un semplice segmento della linea che congiunge i due estremi e che è dovunque egualmente occupata!*

L'uomo e la donna sono dunque come due sostanze che, in dosi diverse, ma senza che il coefficiente dell'una sostanza diventi mai eguale a zero, sono divise negli individui viventi. *Nella pratica non si dà nè l'uomo nè la donna, ma soltanto l'essere maschile e l'essere femminile*. Non si può dunque dire senz'altro che A o B sia uomo o donna, ma si deve descriverli secondo i componenti che ciascuno ha. Designando dunque con U il carattere maschile e con D quello femminile, diremo:

$$A \begin{cases} \alpha U \\ \alpha' D \end{cases} \qquad B \begin{cases} \beta D \\ \beta' U \end{cases}$$

notando che

$$\begin{aligned} 0 < \alpha < 1 & \qquad 0 < \beta < 1 \\ 0 < \alpha' < 1 & \qquad 0 < \beta' < 1. \end{aligned}$$

Le prove più vicine di quest'asserzione (ad alcune abbiamo già accennato nell'Introduzione) sono innumerevoli. Ricordiamo il numero infinito di uomini con bacino o petto femminili, privi affatto di barba, o con questa assai scarsa, dalla vita femminile, dai capelli lunghissimi; rammentiamo

tutte le donne con fianchi stretti (1) e petto piatto, natiche e cuscini adiposi magri, voce bassa e roca, baffi (i quali esistono assai più spesso che non si osservi comunemente, perchè naturalmente non si lasciano crescere. Non parliamo qui della barba che cresce a tante donne dopo il climaterio), ecc., ecc.

Tutte queste caratteristiche, che in modo significativo si trovano raggruppate quasi sempre nello stesso individuo, sono note nella pratica a ogni clinico e anatomista, soltanto non furono mai raccolte in uno scritto.

Ma quello che più garantisce la verità della nostra opinione è la diversità dei numeri indicanti le differenze sessuali che troviamo, sia entro i singoli studi in questo campo, che in tutte le altre ricerche antropologiche e anatomiche per la misurazione delle medesime. I numeri del sesso femminile non principiano mai là dove finiscono quelli del genere maschile, ma si trova sempre frammezzo un tratto in cui entrambi sono rappresentati. Per quanto una tale incertezza possa essere utile alla teoria delle forme sessuali intermedie, tuttavia bisogna deplorarla nell'interesse della vera scienza. Gli anatomisti e gli antropologi di professione non hanno ancora tentato di rappresentarci scientificamente il tipo sessuale, ma cercarono sempre di ricavare delle caratteristiche valevoli universalmente, e in ciò li impedì ogni volta il numero superiore delle eccezioni. Così si spiega l'indecisione e la larghezza di risultati delle misurazioni a questo riguardo.

Ci fu di grave impedimento al progresso in questa materia la mania per la statistica, che distingue la nostra epoca da tutte le anteriori, e che — forse causa la lontana parentela con la matematica — crede di poter dare agli studi un carattere particolarmente scientifico. Si volle arrivare alla *media*, non al *tipo*. Non s'è compreso che in un sistema di scienza pura (non applicata) solo quest'ultimo è importante. I dati della presente morfologia e fisiologia lasciano nell'imbarazzo più completo colui che si curi solamente del tipo. Sarebbe necessario imprendere *ab initio* tutte le misurazioni e gli studi dettagliati a questo riguardo, chè quanto esiste è assolutamente inusabile perfino per una scienza nel senso più largo e non soltanto come la intendeva Kant.

Tutto si basa sull'acquisto d'una vera conoscenza di U e di D, sulla nozione esatta dell'uomo e della donna ideali (ideali nel senso di tipici, senza alcuna attribuzione di valore).

Quando ci riuscisse di arrivare a tale conoscenza e a poterci costruire questi tipi, sarebbe poi altrettanto facile che utile la loro applicazione al


(1) Un criterio abbastanza sicuro e applicabile quasi generalmente per il contenuto di D non è l'ampiezza assoluta del bacino, ossia la distanza in centimetri tra le apofisi del femore o dell'ischio, ma la larghezza relativa dei fianchi in relazione a quella delle spalle.

caso singolo e la loro rappresentazione in una relazione di mescolanza quantitativa.

Riassumendo il contenuto di questo capitolo possiamo dire che non esistono degli esseri viventi che si possano dire monosessuali e di sesso determinato. Al contrario la realtà ci mostra un'oscillazione tra due punti nei quali non si trova nessun individuo, neppur empirico, ma tra i quali si trovano tutti gli individui. È compito della scienza di accertare la posizione del singolo tra quei due punti fissi, cui non si deve ad ogni modo attribuire un'esistenza metafisica accanto o al di sopra del mondo sperimentale, ma la cui costruzione è necessaria per una dimostrazione quanto più completa sia possibile della realtà.

Già in tempi antichissimi si ebbe un barlume di questa bisessualità di tutti i viventi (per mezzo della differenziazione sessuale sempre incompleta). Forse l'idea non è del tutto estranea ai miti cinesi: certo fu assai sviluppata nella Grecia. Ne fa testimonianza la personificazione di Ermafrodite in una figura mitica, il racconto di Aristofane nel convito platonico, anzi ancora in tempi posteriori la setta degli Ofiti, che rappresentava l'uomo primitivo con caratteri maschili e femminili insieme, ἀρσενόθηλυς.





CAPITOLO II.

Arrenoplasma e Teliplasma.

Da un lavoro il cui piano fosse in primo luogo la revisione universale di tutti i fatti importanti in materia, ci si aspetterebbe naturalmente una nuova e completa esposizione dei caratteri anatomici e fisiologici dei tipi sessuali. Non avendo io però intrapreso delle ricerche personali per sciogliere un tema sì vasto e credendo d'altro canto non essere necessario rispondere a quelle questioni per lo scopo ultimo di questo libro, rinunzio fin dal principio a una simile impresa, anche senza considerare il fatto che forse essa supera di gran lunga le forze di un sol uomo. Altrettanto inutile sarebbe una compilazione dei risultati contenuti nella letteratura, perchè essa fu già fatta con ottimo successo da Havelock Ellis. Derivare i tipi sessuali per mezzo di calcoli di probabilità dai risultati da lui raccolti, sarebbe una cosa molto ipotetica, nè varrebbe a risparmiare alla scienza una sola delle ricerche nuove che deve fare. Quanto esporremo in questo capitolo sarà dunque di natura più che altro formale e generale: riguarderà in primo luogo i principî biologici e rileverà in seguito anche certi punti determinati che dovranno formare oggetto del lavoro avvenire, cercando così di giovargli. Il profano in biologia può saltare questo capitolo senza mettere con ciò a pericolo la comprensione del rimanente.

La teoria dei diversi gradi di mascolinità e femminilità fu finora sviluppata puramente dal lato anatomico. Ma l'anatomia non deve ricercare soltanto le forme, ma anche i luoghi nei quali si rileva la mascolinità o la femminilità. Già quanto abbiamo citato prima ad esempio della differenziazione sessuale mostra chiaramente che la sessualità non è limitata puramente agli organi sessuali e alle glandole genitali. Ma in qual punto dovremo segnare il limite? Forse che il sesso è limitato ai caratteri « primari »

e « secondari »? Non abbraccia esso forse un campo molto più vasto? In altre parole, dove si trova e dove non si trova il sesso?

Un gran numero di fatti scoperti negli ultimi decenni sembra volerci ricondurre a una teoria proposta intorno al 1840 e che a quel tempo trovò pochi seguaci, perchè tanto al suo fondatore quanto agli oppositori sembrò che una serie di fatti constatati dall'esperienza ne confutassero le conseguenze, sebbene dapprima tali fatti apparissero come irrefutabili. Intendo parlare, con una modificazione impostaci nuovamente dall'esperienza, della teoria di Giov. Giapeto Sm. Steenstrup, zoologo di Copenhagen, che aveva asserito essere *il sesso sparso in tutto il corpo*.

Ellis ha fatto su quasi tutti i tessuti dell'organismo molte ricerche, le quali possono dimostrare delle differenze sessuali. Accenno al fatto che la « tinta » tipica dell'uomo e quella tipica della donna differiscono assai l'una dall'altra. Ciò permette la supposizione di differenze nelle cellule della cute e dei vasi sanguigni. Ma tali differenze si trovano certamente anche nella quantità di materia colorante del sangue, nel numero dei corpuscoli rossi contenuti in ogni centimetro cubo di liquido. Bischoff e Rüdinger hanno accertato delle differenze sessuali nel cervello e in tempi recentissimi ne furono trovate perfino negli organi vegetativi (fegato, polmone, milza) da Justus e Alice Gaule. Infatti tutto nella donna, anche se in certe zone più fortemente, in altre meno, ha un'influenza « erogena » sull'uomo, come ogni cosa nell'uomo attira ed eccita la donna.

Possiamo così avanzare un'opinione che, se dal punto logico-formale è ipotetica, acquista però un valore quasi certo per la somma dei fatti: *ogni cellula dell'organismo è (come ci esprimeremo per il momento) caratterizzata sessualmente, ossia ha un determinato tono sessuale*. Aggiungeremo subito, in base al nostro principio della universalità delle forme sessuali intermedie, che *una tale caratteristica sessuale può avere gradi diversi*. Ammettendo questa diversa esplicazione del carattere sessuale, non sarebbe difficile abbracciare nel nostro sistema anche il pseudoermafroditismo e anche l'ermafroditismo genuino (la cui esistenza è accertata fin dai tempi di Steenstrup per molte bestie, benchè non ancora con sicurezza per l'uomo). Steenstrup diceva: « Se fosse vero che il sesso in un animale è localizzato puramente agli organi sessuali, si potrebbe benissimo pensare alla possibilità che lo stesso individuo contenga due sessi, che due organi sessuali differenti possano esistere l'uno accanto dell'altro. Ma il sesso non è una cosa che abbia la propria residenza in un luogo determinato, che si espliciti mediante un unico organo; esso influenza tutto l'essere e si sviluppa in ogni suo punto. In un individuo maschile ogni parte, anche la più piccola, è maschile, per quanto la stessa possa somigliare a quella d'un essere femminile, e in quest'ultimo del pari ogni minima parte è femmi-

nile. L'unione di due organi sessuali in un essere lo renderebbe dunque bisessuale tosto che le nature dei due sessi si diffondessero per tutto il corpo e potessero farsi valere in ogni singolo punto di esso; fatto che in causa della contrapposizione dei sessi, varrebbe quale una completa neutralizzazione, quale una sparizione del sesso in un tal essere». Se però è vero quello che tutti i fatti empirici sembrano dimostrarci, che, cioè, *il principio degli innumerevoli gradi di trapasso tra U e D s'estende a tutte le cellule dell'organismo*, cade da sè la difficoltà che si opponeva a Steenstrup, e l'ibridismo non appare più quale un fatto contro natura. Dalla completa mascolinità attraverso a tutte le gradazioni fino alla sua completa scomparsa, che coinciderebbe con la presenza della femminilità assoluta, si possono dunque pensare *infinite e differenti caratteristiche sessuali* in ogni singola cellula. Per il momento sarà bene astenersi da qualunque ipotesi, se questa graduazione in una scala di differenziali sia da considerarsi quale il prodotto dell'incontro di due sostanze reali mescolantesi sempre in diversa relazione, o come derivante da un unico protoplasma infinitamente modificato, p. es., come diverse coordinazioni degli atomi nello spazio in grandi molecole. Con la prima supposizione non si potrà andare molto avanti in fisiologia: basta pensare a un movimento del corpo nell'uomo o nella donna e alla necessaria duplicità delle relazioni che determinerebbero la sua esplicazione reale e fisiologicamente pur sempre unica; la seconda supposizione ci rammenta un po' troppo qualche fortunata speculazione riguardo all'ereditarietà. Forse distano ambedue egualmente dalla verità.

Non è oggi giorno possibile asserire neppure come probabilità, basandosi sull'esperienza, in che consista veramente la mascolinità o la femminilità (muliebrità) d'una cellula, quali differenze istologiche fisico-molecolari o chimiche separino le cellule di D da quelle di U. Senza anticipare dunque i risultati d'un esame che si potrebbe fare più tardi (e nel quale ci si sarà convinti abbastanza dell'impossibilità di derivare i risultati biologici dalla fisica e dalla chimica), si può asserire con buone ragioni l'esistenza di tonalità differenti anche per tutte le singole cellule, e non soltanto per tutto l'organismo quale somma delle stesse. Uomini effeminati hanno in genere anche una pelle più femminea, le cellule maschili in loro propendono assai meno a dividersi, fatto questo indicatoci incondizionatamente dal minor accrescimento di caratteri sessuali macroscopici, ecc., ecc.

Anche la divisione dei caratteri sessuali si deve fare sulla base dei diversi gradi d'esplicazione macroscopica della caratteristica sessuale; essa coincide press'a poco colla forza della sua influenza erogena sull'altro sesso (almeno per il regno animale). Per non staccarmi dalla nomenclatura gene-

ralmente accettata di John Hunter e generare così confusione, chiamerò *caratteri sessuali primordiali* la glandula genitale maschile e femminile (*testis, epididymis, ovarium, epoophoron*); *primari* invece gli annessi interni delle glandule genitali (cordone spermatico vescichetta seminale, tuba, *uterus*, che, com'è noto, differiscono qualche volta assai nella loro caratteristica sessuale dalle glandule genitali) e le parti sessuali esterne, che sole determinano il sesso all'atto della nascita, decidendo in tal modo (e spesso erroneamente, come si vedrà più tardi) del suo destino. Tutti i caratteri sessuali che seguono ai primari hanno questo di comune, che essi non sono immediatamente necessari all'accoppiamento. Si devono in primo luogo delineare nettamente quali *caratteri sessuali secondari* quelli che si mostrano visibilmente all'esterno solo al tempo della maturità sessuale e che, secondo un'opinione quasi certa, non si possono sviluppare senza una secrezione interna di determinate materie dalle glandule genitali (il crescere della barba nell'uomo e dei capelli nella donna, sviluppo del seno, cambiamento della voce, ecc.).

Motivi più pratici che teorici ci fanno adottare la definizione di *caratteri sessuali terziari* per quelle qualità congenite, cui si può inferire sulla base di atti ed espressioni, quali sarebbero la forza muscolare, la volontà propria dell'uomo, ecc. In fine i *caratteri sessuali accessori* o *quartari* si sono aggiunti per usi relativamente casuali, per abitudine, per il genere d'occupazione; sarebbero, per esempio, l'abitudine del fumare o del bere per l'uomo o del lavoro d'ago per la donna. Anche questi hanno all'occasione la loro influenza erogena, anzi questo ci vien confermato dal fatto che assai più spesso che non si creda essi possono ridursi ai terziari e talvolta perfino ai primari. Con questa classificazione dei caratteri sessuali non vogliamo assolutamente porre una pregiudiziale riguardo alla loro successione, nè decidere se le qualità psicologiche siano primarie in confronto a quelle fisiche o, condizionate da queste, ne derivino in seguito a una lunga catena causale. Qui si tratta solamente di decidere della forza d'attrazione di un sesso sull'altro (1), e in seguito a ciò dell'ordine di tempo, in cui i singoli caratteri vengono percepiti, e dell'ordine di posizione degli stessi secondo l'impressione che producono.

Parlando dei caratteri secondari, accenneremo alla secrezione interna di materia germinale nella circolazione. Si sono studiati gli effetti del suo subentrare o no (prodotto ad arte per mezzo della castrazione) nello sviluppo o nella deficienza dei caratteri sessuali secondari. Ma la secrezione

(1) Bisogna qui naturalmente astrarre dai diversi feticismi. Altrettanto non si possono prendere in considerazione per l'influenza erogena i caratteri primordiali.

interna esercita certamente un'influenza su tutte le cellule del corpo. Lo dimostrano i cambiamenti che al tempo della pubertà subentrano in tutto l'organismo e non soltanto nelle parti riguardanti i caratteri sessuali secondari. E già fin dal principio non si potrebbe figurar bene questa secrezione interna di tutte le glandole se non supponendo un'eguale influenza su tutti i tessuti.

La secrezione interna delle glandole germinali completa dunque la sessualità dell'individuo. Bisogna dunque supporre che in ogni cellula esista una *caratteristica sessuale originale*, cui si deve però aggiungere in una certa quantità quale *condizione complementare* la secrezione interna delle glandole germinali per formare un individuo di genere maschile o femminile determinato. La glandola germinale è l'organo in cui la caratteristica sessuale dell'individuo si mostra più che mai spiccata e nelle cui unità elementari morfologiche essa si può dimostrare più chiaramente che altrove. Altrettanto si deve supporre che le qualità della specie, del genere e della famiglia siano nell'individuo in massimo numero appunto in queste glandole. Come Steenstrup ha insegnato che il sesso è sparso su tutto il corpo e non localizzato specificamente agli organi sessuali, così Naegell, de Vries, Oskar Hertwig e altri ancora hanno sviluppata e dimostrata con solidi argomenti la teoria che ogni cellula in un organismo policellulare comprende tutte le qualità della specie, e che nelle cellule germinali queste non appaiono che riassunte in maniera eminente; il che forse in avvenire sembrerà naturale a ogni studioso di fronte al fatto che ogni essere vivente si sviluppa da un'unica cellula mediante solco e divisione.

E come quegli studiosi si credettero in diritto, in base a molti fenomeni — che furono ancora posteriormente convalidati per mezzo di parecchie esperienze sulla rigenerazione di parti indifferenti, dopo accertate delle differenze chimiche nei tessuti omologhi di specie diverse — di asserire l'esistenza dell'*idioplasma*, quale somma delle qualità specifiche della specie, anche in tutte le cellule d'un metazoo, le quali non vengono più usate immediatamente per la moltiplicazione; altrettanto si possono anzi si devono qui creare i concetti di *arrenoplasma* e *teliplasma* come quelli delle due modificazioni in cui si può presentare l'*idioplasma* in esseri sessualmente differenziati. Anche questi però, secondo l'opinione da noi prima espressa, vengono considerati quali casi ideali, quali limiti tra cui sta la realtà empirica. Il protoplasma veramente esistente dunque si parte dall'*arrenoplasma* ideale e se ne stacca sempre, passa per un punto indifferente (reale o immaginario = *hermaphroditismus verus*), e s'avvicina al *teliplasma* fino a un punto differenziale. Questa è la deduzione conseguente da quanto siamo andati dicendo più sopra e io prego soltanto di scusare i nuovi termini, che non usai certo per dare maggior apparenza di novità alla cosa.

Citiamo un'altra prova che ogni singolo organo, anzi ogni singola cellula possiede una sessualità situata in un dato punto sulla linea di congiunzione tra l'arrenoplasma e il teliplasma, che cioè ogni elemento è caratterizzato sessualmente fin dal principio in modo e misura determinati: perfino nello stesso organismo le varie cellule non hanno sempre la stessa o almeno non possiedono una caratteristica sessuale ugualmente forte. Non c'è infatti in tutte le cellule lo stesso contenuto di U e di D, lo stesso avvicinamento all'arrenoplasma o al teliplasma; anzi può darsi che varie cellule nello stesso organismo si trovino tra i poli al di qua e al di là del punto d'indifferenza. Se, invece di scrivere ogni volta «mascolinità» o «femminilità», fisseremo un segno per ognuna di queste qualità, e, senza secondi fini, attribuiremo all'uomo un segno positivo e alla donna uno negativo, potremo dare la seguente forma al pensiero di cui sopra: tra le cellule dello stesso organismo la loro sessualità non solo può avere varia grandezza, assoluta, ma anche segni differenti. Ci sono dei maschi, altrimenti ben caratterizzati come tali, che pure hanno una barba minima e muscolatura debolissima; come v'hanno delle femmine quasi tipiche con un seno pochissimo sviluppato. D'altro canto esistono poi uomini molto femminei con barba foltissima e donne con capigliatura anormalmente corta e barba visibile, che pure dimostrano un petto ben sviluppato e un bacino capace. Io conosco anche degli uomini che hanno femminili le parti superiori delle coscie e maschili le parti inferiori, oppure altri dal fianco destro femminile e il sinistro maschile. In genere la differenza locale della caratteristica sessuale colpisce il più delle volte le parti del corpo a destra e a sinistra della linea mediana, le quali anche in altri casi si trovano difficilmente del tutto eguali. Qui si trova una quantità di asimmetrie nell'espressione dei caratteri sessuali, per esempio nel modo di crescere della barba. Sarebbe però difficile voler attribuire questa mancanza di conformità (una conformità assoluta non si dà mai nella caratteristica sessuale) a un'ineguale secrezione interna; il sangue non arriverà in eguale quantità a tutti gli organi, ma certo in eguale mescolanza e, in casi non patologici, sempre in quantità e qualità conformi alle condizioni dell'esistenza.

Se dunque non si dovesse supporre come causa di tali variazioni una caratteristica sessuale originale, determinata fin dal principio dello sviluppo embrionale e diversa in ogni singola cellula, si dovrebbe poter descrivere completamente in riguardo al sesso un individuo, accennando per esempio semplicemente al grado in cui le sue glandule genitali s'avvicinano al tipo sessuale. Sarebbe insomma una cosa molto più facile di quello che non lo sia in realtà. Ma la sessualità non è sparsa su tutto l'individuo per così dire in una misura normale, così che determinando in riguardo sessuale una cellula siano determinate tutte. Per quanto si debbano considerare come una

rarietà delle grandi differenze tra la caratteristica sessuale delle differenti cellule d'uno stesso individuo, bisogna pur ammettere come possibilità generale la *specificazione* di questo carattere per ogni singola cellula. Contemporaneamente si potrà senza dubbio badare al fatto che si trovano assai più spesso dei ravvicinamenti alla completa uniformità della caratteristica sessuale (in tutto il corpo), di quello che una divergenza di singoli organi e ancor meno delle singole cellule verso differenze graduali importanti. L'ampiezza massima possibile delle oscillazioni bisognerebbe determinarla con apposite ricerche.

Se fosse vera l'opinione popolare basata su quella di Aristotele e condivisa pure da molti medici e zoologi, che cioè la castrazione d'un animale segna una rivoluzione verso il sesso opposto, se dunque l'evirazione d'una bestia segnasse il momento in cui *eo ipso* subentrasse la sua femminilità, si potrebbe di nuovo dubitare dell'esistenza del carattere sessuale primordiale d'ogni cellula indipendentemente dalle glandule genitali. Ma le esperienze recentissime di Sellheim e Foges dimostrarono l'esistenza d'un tipo di castrato assolutamente differente da quello femminile, e cioè che l'evirazione non è assolutamente identica alla femminizzazione. Si farà certo bene ad evitare anche in questo campo delle deduzioni radicali che potrebbero condurre troppo lontano; non si può assolutamente escludere la possibilità che una seconda glandula dell'altro sesso genitale rimasta latente assuma la supremazia in un organismo incerto nella sua caratteristica sessuale, dopo allontanata o atrofizzata la prima. I casi più comuni, benchè certo interpretati un po' troppo audacemente (essendosi supposta generalmente la presenza di caratteri maschili), nei quali, dopo l'involutione degli organi sessuali femminili nel *climacterium*, si mostrano caratteri secondari esterni maschili, sarebbero, per esempio, la barba delle nonne, la protuberanza frontale che si forma talvolta alle vecchie capriole, le piume da gallo che crescono a galline vecchie, ecc., ecc. Ma sembra che tali cambiamenti si possano produrre anche senza trasformazioni regressive senili, nè atti operativi esterni. È accertato che si sviluppano normalmente per alcuni rappresentanti delle specie *cymothoa*, *anilocra*, *nerocila*, riguardo alle scolopendre appartenenti al gruppo delle *cymotoidee*, parassite dei pesci. Questi animali sono degli ermafroditi di particolare qualità: possiedono contemporaneamente la glandula genitale maschile e quella femminile, che però non sono contemporaneamente atte a funzionare. È una specie di protandria: ogni individuo funge prima da maschio, posteriormente da femmina. Al tempo delle loro funzioni maschili hanno unicamente organi maschili, che poi vengono espulsi appena le vie d'efflusso e le lamelle d'incubazione femminili si sono sviluppate e aperte.

Che simili fenomeni s'avverino anche nell'uomo sembrano confermarlo

quei curiosissimi casi di *eviratio* e *effeminatio* di uomini adulti, di cui ci narra la psicopatologia sessuale. Si potrà dunque tanto meno negare completamente la possibilità dell'effeminazione in quanto ne abbiamo una condizione così favorevole nella estirpazione della glandola genitale maschile (1). Che però una tale conseguenza non sia generale, nè necessaria, che cioè la castrazione non ponga con assoluta certezza un individuo nell'altro sesso, ecco di nuovo una prova della necessità di supporre la presenza di cellule arrenoplastiche e teliplastiche originali in tutto il corpo.

L'esistenza della caratteristica sessuale originaria d'ogni cellula e l'inermità delle sole secrezioni delle glandole genitali si dimostra ulteriormente nell'assoluta infruttuosità della trasplantazione di glandole genitali maschili su individui femmine negli animali. Per dare forza strettamente probatoria a questi tentativi sarebbe naturalmente necessario che i testicoli estirpati venissero innestati a un individuo femmina che stesse in parentela assai vicina col maschio, per esempio una sorella: non dovrebbe cioè esservi anche una differenza nell'idioplasma. Importerebbe assai isolare anche qui più che fosse possibile le condizioni dell'effetto per ottenere un risultato che non sia possibile interpretare che in unico modo. Esperimenti fatti nella clinica del Prof. Chrobak a Vienna hanno dimostrato che gli ovari di due femmine (prese le prime che capitavano) scambiati tra di loro s'atrofizzavano nella maggior parte dei casi, nè potevano mai impedire l'intristirsi dei caratteri secondari (per esempio delle glandole genitali): mentre allontanando la glandola genitale dalla sua posizione ordinaria e trapiantandola in sito differente sullo stesso individuo (che così continua ad avere il proprio tessuto) si rende possibile nel caso ideale lo sviluppo dei caratteri sessuali secondari come se nulla fosse accaduto. La cattiva riuscita della trasplantazione su castrati dello stesso sesso trova forse la sua ragione principale nella mancanza di parentela: si dovrebbe in primo luogo prendere in considerazione il momento idioplasmatico.

Questi fatti ci ricordano da vicino la trasfusione di sangue eterogeneo. È regola pratica fra i chirurghi di sostituire il sangue perduto (a scanso di gravi conseguenze) non solo con altro di individui della stessa specie e della stessa famiglia, ma anche dello stesso sesso. Si vede subito il parallelismo coi tentativi di trasplantazione. Ma se le opinioni qui espresse si trovassero esser vere, i chirurghi preferirebbero trasfondere piuttosto che usare i sali di Koch e dovrebbero badare ancora ad altro oltre che il sangue venga preso ad un animale che stia nel nesso di parentela più stretto che sia possibile

(1) Del pari non si può negare indistintamente la masculinizzazione d'un animale femminile in caso di castrazione.

col paziente. Non so se si domanderebbe troppo pretendendo che si usasse solo il sangue d'un individuo di eguale grado di mascolinità o muliebrità.

Come queste relazioni nella trasfusione dimostrano che i corpuscoli del sangue possiedono una caratteristica sessuale propria, altrettanto il completo insuccesso delle trasplantazioni di glandole genitali maschili su individui femmine, o il contrario, palesa pure chiaramente che la secrezione interna *agisce solamente su un arrenoplasma o teliplasma ad essa adeguato.*

Riferendoci a quanto siamo andati sopra dicendo, accenneremo brevemente ancora al metodo di cura organo-terapeutico. È chiaro che se la stessa trasplantazione di glandole genitali intere sull'altro sesso non sortisce alcun effetto, anche l'iniezione, per esempio, di sostanza ovariale nel sangue d'un maschio potrà solo recargli del danno. E d'altronde si spiegano così molte obiezioni sollevate contro il principio dell'organo-terapia, nel senso che preparati organici derivanti da animali appartenenti alla stessa specie non possano sempre esplicare un effetto completo. I medici seguaci dell'organo-terapia hanno forse avuta qualche disillusione per non aver badato a un principio sì importante quale questo, ch'è base della teoria dell'idio-plasma.

Quest'ultima, attribuendo un particolare carattere della specie anche ai tessuti e alle cellule che hanno perduto la loro capacità riproduttiva, non è ancora universalmente riconosciuta. Ma ognuno dovrà per lo meno ammettere che nelle glandole genitali stanno raccolte le qualità della specie e affermerà con ciò anche che appunto nei preparati di glandole genitali è primo postulato una parentela più stretta che sia possibile, in quanto questo metodo voglia produrre qualcosa di superiore a un buon tonico. Si potrebbero tentare con grande vantaggio delle esperienze parallele tra la trasplantazione di glandole genitali e le iniezioni dei loro estratti. Per esempio confrontare l'efficacia della trasplantazione d'un testicolo di gallo, tolto allo stesso individuo o almeno a uno che gli sia assai vicino nel grado di parentela, e innestatogli, per esempio, nello spazio peritoneale, con quella di iniezioni intranervose di estratto testicolare in un altro gallo castrato (l'estratto dovrebbe pure derivare da individui imparentati). Tali esperienze potrebbero forse darci anche importanti schiarimenti sul modo e la quantità dei preparati organici e sulle singole iniezioni. Anche *teoricamente* sarebbe desiderabile accertare se le secrezioni interne delle glandole genitali si combinino chimicamente con le materie della cellula, e se il loro effetto sia puramente catalittico, cioè indipendente dalla quantità. Dalle ricerche fatte finora non si può ancor esser certi di quest'ultima opinione.

Era necessario fissare i limiti dell'influenza della secrezione interna sulla formazione del carattere sessuale definitivo per assicurare contro possibili obiezioni la nostra supposizione di una caratteristica sessuale originale, in

genere differentemente graduata per ogni cellula, determinata fin da principio (1). Benchè nella maggior parte dei casi si possa supporre che queste caratteristiche non siano molto differenti di grado per le varie cellule e i vari tessuti dello stesso individuo, v'hanno però delle eccezioni visibilissime, che ci fanno comprendere la possibilità che le stesse assumano maggiore ampiezza. Sia contemporaneamente che in tempi differenti si paleseranno differenze nel grado della muliebrità o mascolinità delle cellule ovarie e dei singoli spermatozoi non solo di organismi differenti, ma anche nei follicoli e nella massa spermatica dello stesso individuo; saranno, per esempio, i fili spermatici di differente grossezza o si muoveranno differentemente. È vero che di tutte queste cose ne sappiamo finora assai poco, ma ciò si deve unicamente al fatto che nessuno se ne curò finora direttamente.

Pure diverse volte e da studiosi diversi si trovarono nei testicoli degli anfibii — e qui sta l'interessante — accanto ai gradi di sviluppo normale della spermatogenesi delle vere e proprie uova completamente sviluppate. Ciò fu da altri contrastato e detto che si trattava di cellule anormalmente grandi trovantesi nei canali genitali, ma più tardi si dovette convenire che erano proprio uova. È vero che tali formazioni ibride sono frequentissime appunto in quegli anfibii, ma questo fatto ci serve tuttavia di prova sufficiente per asserire che si deve usare la massima cautela nell'assodare la esistenza di arrenoplasma e teliplasma conformi nello stesso corpo. Sembra trattarsi di cosa diversa, eppure dipende da una identica fretta soverchia, quando si dichiara maschio un individuo solo per il fatto che alla nascita mostra avere un membro maschile epispadico o ipospadico magari brevissimo, anzi talvolta perfino in casi di criptostorchismo bilaterale, senza por mente alle altre parti del corpo, per esempio al cervello, le quali si dimostrano assai più vicine al teliplasma che all'arrenoplasma. Bisognerà pur tentar d'imparare una buona volta a diagnosticare già fin dalla nascita le più fine graduazioni del sesso.

Quale risultato di queste lunghe induzioni e deduzioni potremo ben dire d'aver accertata l'esistenza della caratteristica sessuale originale, che non è possibile supporre *a priori* eguale o simile per tutte le cellule, siano pure appartenenti allo stesso corpo. Ogni cellula, ogni complesso di cellule, tutti gli organi hanno un indice determinato, che mostra la loro posizione tra l'arrenoplasma e il teliplasma. Naturalmente quando non si voglia avere un'esattezza assoluta sarà sufficiente un indice solo per tutto il corpo. Ma noi ci renderemmo colpevoli di gravi errori in teoria e in pratica, se volessimo qui contentarci di tale descrizione scorretta.

(1) Che esistano tali differenze viene dimostrato anche dalle differenze sessuali anteriori alla pubertà.

I differenti gradi della caratteristica sessuale originaria sommati alla secrezione interna variabile (probabilmente in qualità e quantità nei diversi individui) rendono necessaria l'esistenza di forme sessuali intermedie.

L'*arrenoplasma* e il *teliplasma* nelle loro infinite gradazioni sono gli agenti microscopici, che, uniti alla secrezione interna, producono le differenze microscopiche, di cui fu parola nel capitolo antecedente.


Accettando per vero quanto abbiamo detto finora, ne consegue la necessità d'un gran numero di ricerche anatomiche, fisiologiche, istologiche e istochimiche riguardo alle differenze tra i tipi U e D nella costruzione e funzione di tutti i singoli organi riguardo al modo in cui l'*arrenoplasma* e il *teliplasma* si differenziano nei singoli organi e tessuti. Le cognizioni che abbiamo fin qui non bastano più neppure alla statistica moderna. Scientificamente il loro valore è zero. Il fatto, per esempio, che gli studi sulle differenze sessuali del cervello hanno dato sì scarsi risultati, si spiega con l'altro che non si è partiti dalle relazioni tipiche, basandosi invece su quanto si sapeva del cadavere da un'ispezione superficiale o dalla fede battesimale, considerando ogni Giovanni e ogni Giovanna quali rappresentanti di pieno diritto della mascolinità o femminilità. Quand'anche si fosse creduto di non aver bisogno di dati psicologici, ci si sarebbe per lo meno dovuti assicurare di alcuni fatti riguardanti la conformazione somatica, che hanno speciale importanza per la mascolinità o femminilità, quali la distanza dei grandi trocanteri, delle *spinae iliacae* anteriori, ecc., dato che l'armonia della caratteristica sessuale delle varie parti del corpo è più frequente a trovarsi di quello che non siano i grandi salti della stessa tra i singoli organi.

Nè questa fonte d'errori, cioè il lasciarsi andare a gradi sessuali intermedi considerati quali individui probatori, limitò la sua influenza a questo campo. Una simile incuria potè impedire che si ricavassero risultati inoppugnabili per lungo tempo. Anche volendo studiare il problema dell'eccedenza dei maschi nelle nascite, non è possibile lasciare totalmente da parte queste relazioni. Ma la loro trascuranza ha conseguenze particolarmente dannose per chi si accinge a sciogliere il problema delle cause determinanti il sesso. Non si potrà prestare fede ad ipotesi e tanto meno a metodi di influenzazione prima di sapere che ogni essere su cui si basano le ricerche fu prima esaminato per fissarne la posizione tra U e D. Se infatti uno studioso dividesse i gradi sessuali intermedi tra i maschi e le femmine secondo il metodo del tutto superficiale finora seguito, potrebbe citare in proprio favore dei casi che veramente parlerebbero in contrario, mentre d'altro canto considererà come opposizione dei casi che in verità non lo sono: senza l'uomo e la donna ideali, mancherà di un'unità di misura da applicare alla realtà e andrà vagando tra l'incertezza, l'apparenza e la superficialità. Maupas, per esempio, che riuscì a

determinare sperimentalmente il sesso dell'*hydatina senta*, un rotatorio, riscontra tuttavia ancor sempre circa il 3-5 % di eccezioni. A temperature inferiori s'aspettava la nascita di femmine, e invece nacquero dei maschi; a temperatura alta al contrario si generarono metà maschi e metà femmine, mentre s'aspettavano solo maschi. Si deve supporre che questi siano stati dei gradi sessuali intermedi, femmine molto arrenoidi a temperatura alta, maschi assai teleidi a temperatura bassa. Dove il problema si presenta assai più complicato, per esempio nel bue, per non parlare dell'uomo, difficilmente si potrà arrivare a un per cento di risultati combinanti sì alto come nel caso citato, e una giusta interpretazione sarà perciò gravemente pregiudicata dai perturbamenti derivanti dai gradi sessuali intermedi.

Come la morfologia, la fisiologia e la meccanica dello sviluppo, resta per il momento un pio desiderio anche la patologia comparata dei tipi sessuali. Certamente si potranno ricavare anche qui come negli altri casi delle conclusioni dalla statistica. Se questa dimostra che una malattia si presenta assai più spesso tra le donne che tra gli uomini, si potrà generalmente supporre che si tratti di un'affezione « idiopatica » propria del teliplasma. Così è, per esempio, probabile che il *myxoedem* sia una malattia di D, mentre l'idrocele è naturalmente propria dell'U.

Tuttavia neppure le cifre che sembran parlare più chiaro non possono assicurarci contro errori teoretici finchè non sia dimostrato dal carattere d'un male ch'esso è in relazione indissolubile, funzionale con la mascolinità o con la femminilità. La teoria delle malattie relative dovrà render conto anche del perchè esse appaiano quasi esclusivamente in un sesso, perchè cioè, secondo la nostra teoria, appartengano esclusivamente a U o a D.



CAPITOLO III.

Le leggi dell'attrazione sessuale.

CARMEN:

« L'amor est un oiseau rebelle,
Que nul ne peut apprivoiser;
Et c'est bien en vain qu'on l'appelle,
S'il lui convient de refuser.
Rien n'y fait; menace ou prière:
L'un parle, l'autre se tait:
Et c'est l'autre que je préfère;
Il n'a rien dit, mais il ne plaît.
.
.
.
L'amour est un enfant de Bohême
Il n'a jamais connu de loi ».

Per dirla con parole comuni, tutti gli esseri viventi differenziati maschi e femmine, uomini e donne, sentono l'istinto dell'accoppiamento. Ma dato che l'uomo e la donna sono soltanto dei tipi, che nella realtà non si trovano mai allo stato puro, non potremo neppur qui asserire più oltre che l'attrazione sessuale cerchi di avvicinare l'un l'altro sessualmente un maschio assoluto a una assoluta femmina. Se la teoria da noi proposta è completa, è necessario ch'essa possa rendere conto anche delle espressioni sessuali, anzi queste dovranno esser meglio definite nella loro sfera d'esplicazione con la nuova teoria che non con quella applicata finora, se veramente la nuova è migliore della vecchia. La nozione che U e D sono ripartiti tra gli esseri viventi in tutte le possibili proporzioni mi portò anche alla scoperta d'una legge naturale sconosciuta e intravvista una sola volta da un filosofo, *la legge dell'attrazione sessuale*. La ricavai dall'osservazione dell'uomo e perciò da questa voglio ora dipartirmi.

Ogni uomo ha, riguardo all'altro sesso, un suo « gusto » particolare.

Confrontando, per esempio, i ritratti delle donne, di cui si è assodato che furono amate da qualche uomo celebre nella storia, troviamo sempre tra loro una concordanza quasi generale, che si manifesta specialmente all'esterno nella loro statura o nei lineamenti del viso e che con un attento esame si troverà combinare fino nei minimi tratti, *ad unguem*, fino alla punta delle dita. Lo stesso ha luogo anche in altri casi. Da ciò il fenomeno che ogni ragazza che eserciti una forte attrazione su un uomo, gli richiama contemporaneamente alla mente anche altre ragazze che gli fecero la stessa impressione. Ognuno ha inoltre molti conoscenti, il cui gusto verso l'altro sesso gli ha fatto esclamare più volte: « Come gli possa piacere, non riesco a capirlo ! ». Darwin ha raccolto una quantità di fatti che escludono ogni dubbio sull'esistenza di un gusto particolare del singolo individuo anche tra le bestie (nella sua « Discendenza dell'uomo »). Vedremo presto che anche tra le piante si trovano chiaramente espresse delle analogie su questo punto.

L'attrazione sessuale è, non altrimenti che la gravitazione, reciproca; e dove questa regola sembra offrire delle eccezioni, si possono quasi sempre indicare dei momenti di differenziazione, i quali impediscono che si vada dietro al gusto immediato, che è quasi sempre reciproco, oppure dàn luogo al desiderio, quando non si ebbe questa prima impressione immediata.

S'usa già nel linguaggio comune dire che « capiterà l'individuo adatto », oppure che due persone « son fatte l'una per l'altra ». Ciò dimostra la presenza d'un'oscura idea del fatto *che ognuno ha in sè delle qualità particolari, le quali fan sì che per lui non sia indifferente quale individuo dell'altro sesso si adatti a unirsi sessualmente con lui; che non è possibile una sostituzione d'un uomo qualunque ad un altro, o d'una donna qualunque ad una sua compagna.*

Ognuno sa inoltre che certe persone dell'altro sesso gli sono addirittura ripugnanti, altre lo lasciano freddo, e altre ancora lo eccitano, finchè appare infine (e forse non sempre) un individuo che gli fa nascere un tal desiderio d'unirsi a lui, da fargli sembrare privo di valore tutto il mondo di fronte a questo, da fargli perdere di vista tutto per quest'idea. Quale individuo sarà mai questo? Che qualità dovrà possedere? Trova veramente — ed è così — ogni tipo tra gli uomini il suo correlativo tra le donne, che esercita su di lui un'attrazione sessuale, e viceversa? In tal caso sembra debba esistere una legge a questo riguardo. Che legge sarà mai? Quale è il suo tenore? « Gli opposti s'attraggono », così la sentii formulare quando, dopo aver risposto da me stesso alla domanda, tentavo ostinatamente d'ottenere una risposta da diversi altri e aiutavo con esempi la loro forza d'astrazione. In un certo senso e per la minor parte dei casi

vogliamo ammetterlo. Ma un tale asserto è troppo generale, sguscia di mano a chi voglia avere in pugno qualche cosa di concreto, nè permette di formularlo matematicamente.

Non pretendiamo certamente di scoprire in questo scritto *tutte* le leggi dell'attrazione sessuale — ce ne sono infatti parecchie — nè potremmo dare a ogni individuo degli schiarimenti sicuri sull'individuo dell'altro sesso, che si confà maggiormente al suo gusto, il che sarebbe possibile soltanto mercè una completa conoscenza di tutte le leggi riguardanti quest'oggetto. In questo capitolo tratteremo d'una sola di tali leggi, che sta in rapporto organico con tutto il resto del libro. Sono anche sulla traccia di alcune leggi ulteriori, ma questa fu la prima su cui fu attratta la mia attenzione e quello che dirò di essa è relativamente più completo. Spero mi si userà indulgenza se si troveranno delle mancanze nel materiale di prova, data la novità e la difficoltà dell'oggetto.

Fortunatamente è in certo senso inutile citare qui i fatti da cui ho originariamente ricavato questa legge dell'affinità sessuale e la moltitudine di quelli che me l'hanno confermata. Prego ognuno di fare in primo luogo un esame di coscienza di sè stesso e poi di osservare i suoi conoscenti; raccomando in particolare di rammentarsi e por mente specialmente a quei casi, in cui non si seppe comprendere l'altrui gusto o se lo negò completamente, oppure ancora furono altri a pensarlo a nostro riguardo. Ognuno possiede quel minimo di conoscenza delle forme esterne del corpo umano che è necessario per un tal controllo.

Io stesso sono arrivato alla legge che ora intendo formulare per la stessa via che ho testè additata ad altri.

La legge suona: *All'unione sessuale tendono sempre un uomo completo (U) e una donna completa (D), quand'anche essi siano divisi in proporzione differente su due individui diversi.*

Per esprimersi altrimenti: posto che in un individuo designato comunemente come uomo $m\mu$ rappresenti la parte maschile e $d\mu$ la parte femminile; e posto che in un individuo chiamato superficialmente donna δ la parte femminile sia rappresentata da $d\delta$ e quella maschile da $m\delta$, si avrà nel caso di *affinità completa*, cioè quando l'attrazione sessuale sia il più forte possibile:

$$(1 a), m\mu + m\delta = C (\text{Costante})_1 = U = \text{uomo ideale},$$

e contemporaneamente per natural conseguenza anche:

$$(1 b), d\mu + d\delta = C_2 = D = \text{donna ideale}.$$

Si badi di non fraintendere questa formula. V'è un caso, una unica

relazione sessuale, in cui valgono ambo le formule, in cui però la seconda è derivata dalla prima, nè le aggiunge nulla di nuovo. Le nostre operazioni si basano infatti sulla premessa che ogni individuo ha in sè tanto di femminilità, quanto gli manca di mascolinità. Se esso è completamente maschile, pretenderà un opposto prettamente femminile, e al contrario se è completamente femminile. Che se si contenga in lui una parte maggiore maschile e una minore, ma non per questo trascurabile, femminile, esso domanderà un individuo che sappia completare la sua parte di mascolinità formandone un tutto, un'unità. Contemporaneamente viene completata però anche la sua parte femminile. Supponiamo che un individuo μ sia:

$$\mu \left\{ \begin{array}{l} \frac{3}{4} U \\ \text{dunque} \\ \frac{1}{4} D. \end{array} \right.$$

Il suo miglior complemento sessuale lo troverà, secondo la nostra legge, in quell'individuo d che si possa così descrivere sessualmente:

$$d \left\{ \begin{array}{l} \frac{1}{4} U \\ \text{dunque} \\ \frac{3}{4} D. \end{array} \right.$$

Già in quest'espressione si riconosce il valore della maggior generalità di fronte all'opinione comune. Il fatto che l'uomo e la donna come tipi sessuali s'attirano vicendevolmente, è qui contenuto soltanto come caso

speciale, come quel caso in cui un individuo immaginario X $\left\{ \begin{array}{l} 1 \cdot U \\ 0 \cdot D \end{array} \right.$ trova

il proprio complemento in un altro altrettanto immaginario Y $\left\{ \begin{array}{l} 0 \cdot U \\ 1 \cdot D. \end{array} \right.$

Nessuno dubiterà di affermare il fatto del gusto sessuale individualmente determinato. Ma con ciò si riconosce anche il diritto di pretendere delle leggi che regolino questo gusto, della relazione funzionale tra la predilezione sessuale e le altre qualità corporali e psichiche d'un individuo. La legge qui addotta non urta originariamente contro nessuna improbabilità: non le si può opporre nulla nè nel campo dell'esperienza quotidiana, nè in quello degli accertamenti scientifici. Però per sè stessa essa non è « evidente ». Non potendosene trarre finora derivazioni ulteriori, essa potrebbe

anche suonare: $m\mu - m\delta = \text{Costante}$; potrebbe cioè la differenza di contenuto di U essere una quantità costante e non la somma, trovarsi dunque l'uomo più maschio alla stessa distanza dal suo complemento (che in tal caso starebbe proprio nel punto di mezzo tra U e D), quanto l'uomo più femminile dal suo, che in tal caso dovremmo riguardare come dato dalla femminilità estrema. Questo si potrebbe *supporre*, come dicemmo, ma non vuol perciò dire che veramente si realizzi. Se, sapendo di trovarci dinanzi ad una legge empirica, vorremo seguire l'aureo principio scientifico della moderazione, non parleremo per ora di una « forza » che faccia correre due individui l'uno verso l'altro come due burattini, ma riguarderemo la legge quale espressione di quella relazione che si può constatare allo stesso modo in tutte le più forti attrazioni sessuali. Essa non può darci che una « quantità invariabile » (Ostwald), una « multiponibile » (Avenarius), che in questo caso è la somma sempre eguale delle quantità maschili e di quelle femminili nei due esseri attraentisi con la massima energia.

È necessario astrarre qui completamente dall'estetica, dal « senso del bello ». Quante volte non succede che l'uno è entusiasta d'una donna, ch'è fuori di sé per la di lei « straordinaria », « affascinante » bellezza, mentre un altro « sarebbe curioso di sapere in che consista questa bellezza », appunto perchè quella donna non è il suo complemento sessuale. Senza voler fissare qui delle norme d'estetica, nè raccogliere esempi sulla relatività dei valori, si può asserire con certezza che l'uomo innamorato trova bello non solo quanto dal punto puramente estetico è indifferente, ma perfino quanto è brutto, intendendo sotto l'espressione di « puramente estetico » non il bello assoluto, ma il bello, cioè quanto, dopo detratte tutte le percezioni sessuali, può piacere esteticamente.

Per quel che riguarda la legge stessa, io l'ho trovata confermata in molte centinaia di casi (per affermare il numero minore) e tutte le eccezioni si dimostrarono soltanto apparenti. Quasi ogni paio d'innamorati che si incontra sulla strada ce l'afferma nuovamente. Le eccezioni ci furono proficue nel senso che rinforzarono le tracce delle altre leggi sessuali e ci spinsero a indagarle. Del resto feci io stesso una serie di prove nel senso che, munito d'una collezione di fotografie di donne ineccepibili dal lato puramente estetico, e delle quali ognuna possedeva una data quantità di D, feci un'inchiesta presentandole a molti conoscenti « perchè scegliessero la più bella », come dicevo loro maliziosamente. Ricevetti regolarmente la risposta precisa quale m'aspettavo. Da altri che già sapevano di che si trattasse, feci esaminare me stesso scegliendo da ritratti che mi presentavano colei che per essi era la più bella. E mi riuscì sempre. Ad altri ancora, che non m'avevano dato alcun saggio, descrissi spesso abbastanza completamente il loro ideale nell'altro sesso, e lo definii spesso

molto meglio che non lo sapessero fare essi stessi; altre volte poi s'accorgevano di quello che loro spiaceva — e che la gente impara generalmente a conoscere molto prima di quello che piace — soltanto quando ne li rendevo attenti.

Credo che i miei lettori riusciranno egualmente abili con un po' di pratica, quale l'hanno già acquistata alcuni miei conoscenti, appartenenti a un ristretto circolo di scienziati amici. Naturalmente verrebbe qui opportunissima la conoscenza anche delle altre leggi dell'attrazione sessuale. Si potrebbero constatare buon numero di costanti speciali a prova della relazione di vero complemento. Si potrebbe, per esempio, formulare malignamente la legge dicendo che la somma della lunghezza dei capelli di due innamorati deve essere sempre eguale. Ciò non sarà però sempre vero per i motivi già adottati nel secondo capitolo, chè non tutti gli organi dello stesso essere sono maschili o femminili in egual grado. Tali regole euristiche si moltiplicherebbero e potrebbero poi con tutta facilità venir riguardate quali scherzi più o meno spiritosi. Sarà perciò meglio ch'io le ometta qui.

Non mi nascondo che il modo con cui propongo la mia legge ha in sè qualche cosa di dogmatico, che sta tanto più male, quanto più si sente la mancanza d'un'esatta motivazione. Ma anche a questo riguardo a me importava meno di portare dei risultati definiti, che di eccitare al loro studio, dato che i mezzi ch'erano a mia disposizione per l'accertamento storico-naturale dei miei asseriti erano assolutamente scarsi. Se dunque molti particolari restano ipotetici, spero tuttavia in seguito di poter riuscire a sostenere l'un l'altra le travi del mio edificio, facendo rivolgere l'attenzione ad analogie, che finora furon trascurate: forse neppure i principî della meccanica analitica possono fare a meno d'un rinforzo retroattivo.

La legge da me sostenuta riceve una cospicua affermazione da una serie di fatti presi dalla natura vegetale, i quali finora furono considerati troppo isolatamente, per il che sembrarono sempre straordinari. Come ogni botanico avrà già compreso, voglio accennare all'*eterostilia*, scoperta da Persoon, descritta per la prima volta da Darwin, denominata dallo Hildebrand. Essa consiste in ciò: molte specie di piante dicotiledoni (e una sola monocotiledone), per esempio le primulacee, le geraniacee, specialmente molte rubiacee — tutte piante sul cui fiore possono funzionare sì il polline che lo stimma, ma solo per prodotti di altri fiori estranei, che dunque in relazione morfologica sono androgine e fisiologicamente invece sono monogine — tutte queste, dico, hanno la proprietà di *sviluppare i loro stimmi e le loro antere in gradazione diversa per i diversi individui*. Questo esemplare forma dei fiori esclusivamente con gambo lungo, perciò con stimma alto e antere basse: secondo il mio modo di vedere questo

sarebbe il più femminile. Un altro esemplare al contrario produce soltanto dei fiori a stamma basso e antere alte (perchè i filamenti sono lunghi): questo è il più maschile. Accanto a queste specie « dimorfe » ve n'ha di « trimorfe », come la *lythrum salicaria*, i cui organi sessuali sono di tre lunghezze: oltre le forme di fiori a gambo lungo e quelle a gambo corto, ve n'ha una a fiori « mesostili », cioè di media lunghezza. Benchè nei compendi non si trovi nominata che l'eterostilia dimorfa e trimorfa, le variazioni non si limitano a questo. Darwin accenna che « se si vogliono prendere in considerazione diversità più minute, si potrebbero dividere gli organi maschili secondo una scala a 5 gradini ». Anche qui si trova dunque innegabilmente che la discontinuità, la separazione tra i diversi gradi di mascolinità e muliebrità non è assoluta: troviamo cioè qua e là delle *forme sessuali intermedie continue*. D'altro canto questa casellazione trova delle rimarchevoli analogie nel regno animale, dove i fenomeni relativi venivano considerati altrettanto isolati e meravigliosi, non pensando punto all'eterostilia. Molte specie d'insetti, specialmente i forficulidi (vermi auricolati) e i lamellicordi (e precisamente il cervo volante, *lucanus cervus*, il *dynastes hercules* e il *xylotrupes gideon*) mostrano dall'un canto molti maschi dalle antenne sviluppatissime — carattere sessuale secondario che in primo luogo li distingue visibilmente dalle femmine, — dall'altro un gruppo di maschi ha invece i tentacoli relativamente poco sviluppati. Bateson, che descrisse più minutamente queste circostanze, li divide in « high males » e in « low males ». È vero che questi due tipi sono congiunti fra di loro da trapassi continui, ma tali gradi intermedi sono rari e la maggior parte dei maschi stanno o nell'una o nell'altra categoria. Purtroppo Bateson tralasciò di ricercare le relazioni di questi due gruppi verso le femmine, avendo egli citati questi casi come esempi della variazione discontinua. Così non è noto se vi siano anche tra le femmine di quelle specie due gruppi, che posseggano una diversa affinità sessuale verso le differenti forme dei maschi. Perciò anche queste osservazioni non hanno valore che come parallelo morfologico dell'eterostilia e non come fondamento fisiologico della legge dell'attrazione sessuale, *come di fatto si potrebbe considerare l'eterostilia*.

Le piante eterostile confermano forse l'opinione del valore universale della formola tra tutti gli esseri viventi. Darwin per il primo, e dopo di lui molti altri studiosi, constatarono che la fecondazione nelle piante eterostile non ha probabilità di riuscita, anzi, che in molti casi non è possibile, se il polline del fiore macrostilo, cioè quello dalle antere più basse, non viene portato sullo stamma microstilo d'un altro individuo, che dunque deve possedere filamenti lunghi; oppure quando il polline d'un fiore microstilo proveniente da antere alte cade sullo stamma macrostilo d'un'altra

pianta (dai filamenti brevi). Il gambo deve dunque essere nell'un fiore altrettanto lungo quanto il filamento nell'altro; deve cioè nel primo essere sviluppato l'organo femminile altrettanto come il maschile da cui esso dev'essere fecondato nel secondo, e tanto più breve sarà in quest'ultimo il gambo, la cui lunghezza ci dà la misura della muliebrità. Che se la lunghezza dei gambi fosse triplice, la fecondazione avverrebbe secondo la stessa regola ampliata, cioè essa riuscirebbe nel modo migliore quando il polline venisse trasportato su quello stimma che su un altro fiore ha la stessa lunghezza dell'antera da cui il polline deriva. Quando ciò non succedesse, ma si tentasse per esempio una fecondazione artificiale con polline non adeguato, nascerebbero, se pur nascerebbero, dei rampolli quasi sempre malaticci e miserelli, piccoli e infecondi, assai simili agli ibridi delle varie specie.

In tutti gli autori che si sono occupati dell'eterostilia si vede sempre che non sono contenti della spiegazione data comunemente riguardo a questo diverso modo di comportarsi nella fecondazione. Si dice infatti che gli insetti appoggiandosi ai fiori toccano colla stessa parte del corpo gli organi sessuali posti alla medesima altezza, producendo così quell'effetto sorprendente. Darwin confessa però che le api portano con sè ogni specie di polline nelle diverse parti del corpo: si deve dunque ancora trovare la spiegazione del procedimento elettivo degli organi femminili che vengono a contatto con polline di due o tre sorta. Quella motivazione, per quanto pretenziosa e seducente, sembra anche un po' superficiale, quando per suo mezzo si voglia rendere concepibile perchè l'impollinazione artificiale con polline inadeguato, cioè la cosiddetta « fecondazione illegittima », dia un esito tanto sfavorevole. L'esclusivo contatto col polline « legittimo » avrebbe dovuto produrre una *consuetudine* tra gli stimmi per la quale essi non fossero più capaci di accettare che il polline di questa data provenienza; ma noi sentimmo testè dallo stesso Darwin che questa intangibilità da parte di altro polline è completamente illusoria, perchè gli insetti, che son qui i mediani del connubio, favoriscono di fatto più che altro un *incrocio promiscuo*.

Sembra dunque molto più plausibile l'ipotesi che il motivo di tale comportamento elettivo sia un altro più profondo, posto originariamente nei fiori stessi. Credo che anche qui come per l'uomo l'attrazione sessuale sia massima tra gli individui *di cui l'uno possiede tanto di U quanto l'altro di D*, il che non sarebbe che un diverso modo d'esprimere la formola data più sopra. La probabilità di questa concezione aumenta di molto per il fatto che nei fiori più maschili, a gambo corto, i granelli di polline nelle antere che qui stanno al di sopra, sono anche sempre più grandi e le papille stigmatiche più piccole che le parti omologhe nei fiori più femminili

a gambo lungo. Si comprende da ciò che non può trattarsi d'altro che di gradi di mascolinità e femminilità diversi. E sotto questa premessa la legge dell'attrazione sessuale trova qui una magnifica prova, nel fatto che tanto nel regno animale che in quello vegetale — torneremo più tardi su questo — la fecondazione ha il migliore effetto *sempre quando i genitori ebbero tra di loro la massima affinità sessuale* (1).

Che nel *regno animale* questa legge sia in pieno vigore lo vedremo con la massima probabilità quando parleremo dell'«istinto sessuale contrario». Per intanto vorrei soltanto notare quanto sarebbe interessante ricercare se non avvenga per caso che anche le cellule-uovo più grandi e più difficilmente movibili non esercitino un'attrazione più forte sugli spermatozoi più snelli e veloci piuttostochè sulle uova più piccole, più ricche di tuorlo e meno pigre e se queste a loro volta non attirino proprio gli zoospermi più lenti e voluminosi. Forse si potrebbe trovare appunto qui una correlazione fra le grandezze del moto e le energie cinetiche delle due cellule di coniugazione, come suppose già L. Weill in un piccolo scritto sui fattori determinanti il sesso. Non è neppure accertato finora — ed è anche assai difficile farlo — se le due cellule generative, astraendo dall'attrito e dalla corrente nel medio fluido, accelererebbero il loro movimento l'una verso l'altra o si muoverebbero con velocità eguale. Questo e altro ancora si potrebbe domandare.

Come avvertimmo più sopra, la legge finora descritta non è l'unica che regoli l'attrazione sessuale sia tra gli uomini che tra le bestie. Se così fosse, sembrerebbe inconcepibile come non si fosse trovata da molto tempo. Appunto perchè sono in gioco molti fattori e si deve soddisfare a un'altra serie, forse abbastanza lunga di leggi (2), per questo sono tanto rari i casi d'attrazione sessuale *irresistibile*.

Non essendo ancora finite le ricerche relative, non parlerò qui di quelle leggi, ma mi limiterò a citare solo a titolo d'illustrazione un fattore, che per vero non è facilmente comprensibile matematicamente.

I fenomeni cui mi riferisco sono singolarmente abbastanza noti. Nella prima gioventù, sotto i 20 anni, ci si sente spesso attratti da donne più vecchie (sopra i 35), mentre con l'avanzarsi degli anni si amano più giovani; altrettanto succede che le ragazze giovanissime (reciprocità) pre-

(1) Si deve qui naturalmente astrarre dagli scopi particolari degli allevatori, che spesso mirano a cambiare le tendenze naturali.

(2) Parlando della costanza del gusto sessuale nell'uomo e nella donna, si pensa di solito in primo luogo alla preferenza d'un dato colore dei capelli. Sembra anche di fatto che nei casi in cui la determinante vien data dai capelli (ciò non succede per tutti), la predilezione abbia delle radici abbastanza profonde.

feriscono non di rado uomini più provetti a meno provetti in età, per commettere magari più tardi adulterio con qualche ragazzotto giovanissimo. Son persuaso che il fenomeno abbia radici più profonde di quello che appaia dal modo in cui solitamente lo si racconta, quasi si trattasse d'un aneddoto qualunque.

Benchè il presente lavoro debba limitarsi alla prima legge, sta nell'interesse dell'esattezza di tentare ora una formulazione matematica migliore, che non simuli una falsa semplicità. Anche astraendo dall'introdurre come quantità indipendenti tutti gli altri fattori e le leggi che si potrebbero prendere in considerazione, possiamo arrivare a quest'esattezza esterna aggiugnendo un fattore di proporzionalità.

La prima formula non era che un sunto « economico » dei componenti eguali in tutti i casi in cui l'attrazione sessuale fosse arrivata a un grado ideale, in quanto naturalmente la relazione sessuale viene determinata da quella legge. Ora vogliamo fissare un'espressione per l'intensità dell'affinità sessuale in ogni caso immaginabile, un'espressione del resto che, in causa della sua forma indeterminata, potrebbe darci contemporaneamente la descrizione più lata delle relazioni di due esseri viventi in genere, anche di specie diversa e sesso eguale.

Se la descrizione sessuale di due esseri viventi qualunque è

$$X \begin{cases} \alpha U \\ \alpha' D \end{cases}$$

e

$$Y \begin{cases} \beta D \\ \beta' U \end{cases}$$

dove come al solito

$$0 < \begin{matrix} \alpha \\ \beta \\ \alpha' \\ \beta' \end{matrix} < 1,$$

l'intensità d'attrazione tra di essi sarà

$$A = \frac{R}{\alpha - \beta} \cdot f(t) \quad (II),$$

dove $f(t)$ indica una funzione empirica o analitica del tempo durante il quale è data la possibilità agli individui di agire l'uno sull'altro; è,

come vorremmo chiamarlo, « il tempo di reazione ». R è invece quel fattore di proporzionalità, cui attribuiamo tutte le leggi note e ignote dell'affinità sessuale e il quale dipende inoltre dal grado di parentela della specie, della razza e della famiglia come pure dalla salute e mancanza di deformazioni nei due individui, che infine diminuisce col crescere della distanza locale fra di essi, e la cui grandezza devesi dunque accertare di volta in volta.

Se in questa formola $\alpha = \beta, A = \infty$. Questo è il caso estremo: l'attrazione sessuale diventa una forza elementare, come la descrisse con somma maestria Lynkeus nella novella « Im Postwagen ». L'attrazione sessuale è altrettanto naturale come il crescere delle radici verso il punto centrale della terra o la migrazione dei batteri verso l'ossigeno sul limite dell'oggetto che li porta.

Sarà certamente necessario avvezzarsi a poco a poco a una tale considerazione del fatto. Ritornerò del resto subito su questo punto.

Se $\alpha - \beta$ raggiunge il suo massimo valore

$$\lim. (\alpha - \beta) = \text{mass.} = 1,$$

si ha

$$\lim. A = R f(t).$$

Risultano qui dunque come un determinato *caso-limite* tutte le relazioni simpatiche e antipatiche tra gli uomini in genere (le quali però non hanno nulla che fare con le relazioni *sociali* nel senso più stretto, non sono dunque costituenti per l'ordinamento giuridico della società), in quanto non sono determinate dalla *nostra* legge dell'affinità sessuale. Aumentando k con l'intensità delle relazioni di parentela, A avrà, per esempio, maggior valore tra i suoi compaesani, che tra stranieri. Che valore abbia $f(t)$, lo si può osservare benissimo nella relazione di due animali domestici di specie diversa che vivano assieme: il loro primo sentimento è spesso di inimicizia implacabile, altre volte di reciproca paura (A riceve un segno negativo), più tardi subentra poi spesso una relazione amichevole, essi si cercano l'un l'altro.

Che se io pongo in $A = \frac{R \cdot f(t)}{\alpha - \beta} \dots \dots R = 0$, ottengo $A = 0$, cioè tra due individui viventi di discendenza troppo diversa non si può più verificare alcuna attrazione.

Non potendosi supporre che il paragrafo contro la sodomia stia inutilmente nei codici penali, ed essendosi osservati perfino degli atti sessuali tra un uomo e una gallina, si vede che k resta maggiore di 0 entro

5. — WEININGER, *Sesso e carattere*.



vasti limiti. Non possiamo dunque restringere gli individui da prendere in considerazione tra quelli d'una stessa specie, anzi neppure tra quelli d'una stessa classe.

Che l'incontrarsi degli organismi maschili e femminili non sia puro effetto del caso, ma dipendente da leggi ben definite, è una opinione nuova, e la sua apparente stranezza — vi accennammo già prima — ci costringe a trattare la difficile questione della natura arcana di tale attrazione sessuale.

Le note esperienze di Guglielmo Pfeffer mostrarono che gli spermatozoi di diverse crittogame non vengono attratti soltanto dagli archegoni femminili in natura, ma anche da varie materie che dagli ultimi vengono espulse anche in condizioni normali, oppure che vengono prodotte artificialmente; anzi talvolta perfino materie che altrimenti non avrebbero mai occasione di venire a contatto cogli spermatozoi, se non in causa degli esperimenti, dato che nella natura non si trovano neppure. Così gli spermatozoi delle felci vengono attirati dall'acido malico spremuto dagli archegoni, ma egualmente pure da acido malico prodotto sinteticamente, anzi perfino da acido malico comune; gli spermatozoi dei muschi frondiferi vengono attratti dallo zucchero di canna. Lo spermatozoo, il quale in maniera a noi ignota viene influenzato dalle differenze della concentrazione della soluzione, si muove nella direzione della maggior concentrazione. Pfeffer chiamò tali movimenti *chemotattici* e creò il termine di *chemotropismo* per tutti quei fenomeni e per gli altri casi di movimenti prodotti da stimoli bisessuali. Ci sarebbero molte ragioni per credere che l'attrazione che la femmina esercita sul maschio (e viceversa) e che tra le bestie il maschio percepisce già in lontananza per mezzo degli organi del senso, sia da considerarsi in diversi punti analoga a quella chemotattica.

Molto probabilmente è il chemotropismo la causa di quel movimento energico e ostinato che gli spermatozoi dei mammiferi prendono per giorni interi e senz'alcun aiuto esteriore in senso inverso a quello dell'interno verso l'esterno, dal corpo verso il collo dell'utero. Lo spermatozoo sa trovare la cellula-uovo con una sicurezza incredibile, quasi enigmatica, superando tutti gli ostacoli meccanici o di altra natura. A questo riguardo sono curiosissime le migrazioni lunghissime di qualche specie di pesci; i salmoni viaggiano per lunghi mesi senza prendere alimento e dal mare si portano contro la corrente del Reno per andare in fregola vicino alle fonti in luogo sicuro e ricco d'alimenti.

Ricordiamo d'altro canto la bella esposizione di P. Falkenberg sul processo di fecondazione di alcune alghe inferiori del Mediterraneo. Se noi parliamo delle linee di forza che attirano l'un l'altro due poli magne-

tici di nome diverso, potremo dire anche qui d'aver che fare con una forza naturale, la quale con intensità irresistibile attira lo spermatozoo verso la cellula-uovo. La differenza starà principalmente in ciò, che i movimenti della *materia anorganica* permettono degli spostamenti nello stato di tensione dei *medi circostanti*, mentre le forze della *materia organica* sono localizzate negli organismi stessi quali veri centri delle forze. Secondo le osservazioni di Falkenberg, gli spermatozoi vincerebbero nel loro movimento verso la cellula-uovo da sè stessi la forza che altrimenti li avrebbe condotti verso la luce incidente. *L'effetto chemotattico, detto stimolo sessuale, sarebbe dunque più forte di quello fototattico.*

Se due individui, che, secondo le nostre formole, male s'accordano insieme, stabiliscono un legame tra loro e più tardi l'uno trova il suo vero complemento, la tendenza ad abbandonare l'anteriore preso quale ripiego insufficiente si palesa secondo una legge naturale necessaria. *Abbiamo l'adulterio*, che è un avvenimento elementare, un fenomeno naturale, come se FeSO_4 viene posto a contatto di K_2OH e gli ioni di SO_4 abbandonano immediatamente quelli di Fe per passare a quelli di K. Farebbe una ridicola figura colui che volesse approvare o disapprovare moralmente, quando *la natura* minacciasse di produrre un conguagliamento delle differenze potenziali.

Questo è anche il pensiero fondamentale delle *Affinità elettive* di Goethe, accennato superficialmente nel quarto capitolo del primo libro riguardo a coloro che più tardi sperimenteranno sulla propria persona la sua verità fatale. Ed è vanto di questo scritto l'aver risuscitato un tal pensiero. È però lungi da noi di voler difendere l'adulterio, come non lo volle Goethe; è nostro intento soltanto renderlo comprensibile. V'hanno dei *motivi* nell'uomo, che s'oppongono vittoriosamente all'adulterio e lo sanno impedire. Di ciò parleremo nella seconda parte. Che la sfera sessuale inferiore non sia neppure essa legata sì strettamente alla natura come negli altri organismi, ne abbiamo una prova nel fatto che l'uomo è sessuale in tutti i tempi dell'anno e che in lui i resti del tempo della fregola in primavera sono molto più deboli che non negli stessi animali domestici.

La legge dell'affinità sessuale dimostra inoltre, accanto alle differenze radicali, anche altre analogie con una nota legge della chimica teoretica. La nostra regola ha infatti tanta analogia coi fenomeni diretti della « legge degli effetti della massa », in quanto, per esempio, un acido più forte si mescola specialmente a una base più forte come un essere più maschile con uno più femminile. Però di fronte alla chimica inanimata ci sono diverse cose nuove. L'organismo vivente non è in primo luogo una sostanza omogenea, isotropa, divisibile a piacimento in un dato numero

di parti qualitativamente eguali: il *principium individuationis*, il fatto cioè che tutto ciò che vive, vive come individuo, è identico al fatto della struttura. Non è dunque neppure possibile che una parte maggiore entri in una connessione e una minore in un'altra dando luogo a un prodotto incidentale. Il *chemotropismo* può inoltre essere anche *negativo*. Partendo da una data grandezza della differenza $\alpha - \beta$ nella formola II, abbiamo un'attrazione negativa, divergente cioè in direzioni opposte; è necessario cambiare la segnatura: *abbiamo una ripulsione sessuale*. Anche nella chimica anorganica possiamo avere la stessa reazione con diversa velocità, ma, secondo l'opinione più recente, non è mai possibile produrre, per esempio, mediante un catalizzatore, in luogo della mancanza assoluta (nel nostro caso per così dire del contrario) della reazione, un subentrare della reazione stessa in un tempo più o meno lungo. È al contrario possibile una combinazione che si forma partendo da una data temperatura e si scioglie a un'altra temperatura superiore, o il contrario. Se in questo caso la *direzione* della reazione è funzione della temperatura, nel caso suddetto essa è funzione del tempo.

Nell'importanza del fattore *t*, « il tempo di reazione », sta l'ultima analogia tra l'attrazione sessuale e la chimica, se non si rifiuta fin dal principio decisamente di far simili paragoni. Si potrebbe pensare anche qui a una formola per la *velocità della reazione*, cioè per i diversi gradi di velocità con cui si sviluppa la reazione sessuale tra due individui, e magari si potrebbe tentare di differenziare *A* secondo *t*. Ma l'ambizione d'un'apparenza matematica (Kant) non deve sedurre nessuno ad applicare i quozienti differenziali a relazioni tanto complicate e difficili, a funzioni, la cui permanenza è ancora dubbia. Quello che si vuol esprimere è comprensibile anche così: si può sviluppare una relazione sessuale tra due individui che per lungo tempo stanno assieme, o meglio ancora che per lungo tempo *sono rinchiusi assieme*, anche quando prima essa non esistesse o si ripugnassero l'un l'altro, a somiglianza d'un processo chimico, che adopera molto tempo prima di palesare la propria esistenza. Su ciò si basa in parte anche il conforto che si vuol dare a chi si sposa senza amare: che « l'amore verrà più tardi », che il tempo rimedia a molte cose ».

È evidente che non si può dar gran valore all'analogia con l'affinità della chimica anorganica. Però tali osservazioni mi sembrano contribuire a maggior *dilucidazione*. Resta perfino ancora da chiarirsi se l'attrazione sessuale sia da comprendersi tra i tropismi; nè si sarebbe detto ancor nulla riguardo all'*erotica*, anche quando ciò fosse determinato *riguardo alla sessualità*. Il fenomeno dell'amore abbisogna ancora d'un altro trattamento, che impareremo nella seconda parte. Tuttavia tra le forme

in cui appare perfino tra gli uomini l'attrazione più passionale e quei chemotropismi, v'hanno delle analogie innegabili. Ricordo la relazione di Edoardo e Attilia nelle *Affinità elettive*.

Nominando questo romanzo avevamo già accennato al problema del matrimonio e a questo appunto si riferiranno alcune applicazioni pratiche dei risultati teoretici di questo capitolo. La legge sull'attrazione sessuale da noi proposta, a cui le altre sembrano essere molto simili, c'insegna che, esistendo infiniti gradi sessuali intermedi, dovranno anche sempre esistere due individui, che concordano l'un l'altro *nel modo migliore*. Partendo da questo punto di vista, il matrimonio è giustificabile e da riprovare in biologia il « libero amore ». Naturalmente la questione della monogamia viene molto complicata in causa di altre relazioni, per esempio della periodicità, di cui parleremo poi, e dei cambiamenti di gusto coll'avanzare degli anni, cui accennammo di già. In tal modo è resa più difficile la possibilità di risolvere in modo semplice il problema.

Ricaviamo un'altra conseguenza rammentandoci dell'eterostilia, e specialmente del fatto che la fecondazione « illegittima » produce quasi esclusivamente rampolli incapaci di sviluppo. Ciò fa supporre già di per sé che anche negli altri esseri viventi la prole più sana e forte derivi da congiungimenti, in cui sia fortissima l'attrazione vicendevole. Anche per la bocca del popolo si sentono citare in modo del tutto particolare i « figli dell'amore » e si crede che questi siano più belli, più buoni, più completi. Per questo motivo anche chi non sente nessuna particolare propensione per il mestiere d'allevatore d'uomini disapproverà per soli motivi igienici il matrimonio di speculazione, che può ancora essere ben diverso da quello di convenienza.

L'osservazione delle leggi dell'attrazione sessuale potrebbe inoltre essere un valido aiuto all'allevamento delle bestie. Si farebbe più attenzione di quello che sia stato fatto fin qui ai caratteri secondari sessuali e al grado del loro sviluppo negli individui da accoppiarsi. Nel caso singolo non si può asserire che i procedimenti artificiali impresi per unire una femmina ad un maschio da razza anche in caso che non gli piaccia, falliscano il loro scopo, ma generalmente sono accompagnati da conseguenze dannose. Per esempio, la grande nervosità degli stalloni generati sostituendo una cavalla falsa, i quali devono venir nutriti di bromuro e altri medicamenti, si può certamente riferire in ultima analisi a questa sostituzione; similmente la degenerazione fisica degli Ebrei d'oggiorno si deve certamente al fatto che tra di loro i matrimoni sono combinati da sensali assai più spesso che ciò non avvenga per altri.

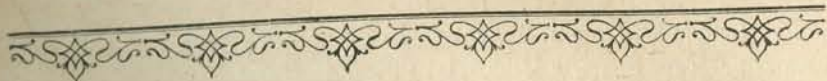
Nei suoi lavori, che sono anche in ciò fondamentali, Darwin ha accertato, mediante esperimenti e osservazioni assai estese, un fatto più tardi

universalmente riconosciuto: che individui strettamente imparentati, come pure tanti altri, il cui carattere di specie sia troppo diverso, s'attraggono sessualmente meno di altri « di diversità insignificante », e che, avvenendo egualmente una fecondazione, il germe o muore nei primi stadi dello sviluppo o si ha un prodotto gracile, incapace in genere di riprodursi. È lo stesso fenomeno di quello della fecondazione legittima nelle piante eterostile, che dà un germe migliore e più copioso di tutte le altre combinazioni.

Prosperano dunque sempre nel modo migliore quei germi, i cui genitori dimostrarono la massima affinità sessuale.

Da questa regola, che si può ben considerare come universalmente valida, segue la verità della conseguenza già tirata da quanto avevamo detto antecedentemente: quando pure ci si sposi e si procreino dei figli, si cerchi almeno che essi non siano il prodotto di una violenza fatta alla propria ripugnanza, la quale non potrebbe avvenire senza che ne patisca la costituzione fisica o psichica del fanciullo. Certamente una gran parte dei matrimoni sterili è data da quelli privi d'amore. L'antica esperienza, secondo la quale l'eccitamento sessuale reciproco nell'atto sessuale aumenta le probabilità di concezione, appartiene appunto in parte a questa sfera e si comprende maggiormente in due individui completantisi l'un l'altro tra i quali l'istinto sessuale è più intenso fin da principio.





CAPITOLO IV.

Omosessualità e Pederastia.

Nella legge or ora discussa dell'attrazione sessuale è contenuta a un tempo anche la teoria da tanto tempo cercata della perversione sessuale, cioè della propensione sessuale per il proprio sesso (o almeno non esclusivamente per l'altro). Astraendo da una distinzione che si farà più tardi, si può affermare arditamente che ognuno che sia sessualmente perverso dimostra anche caratteri anatomici dell'altro sesso. Non esiste un « ermafroditismo psico-sessuale » puro; uomini che si sentono sessualmente attratti da altri uomini sono femminili anche nel loro abito esterno, come quelle donne che provano desideri sessuali verso altre donne mostrano nel loro corpo dei caratteri maschili. Quest'idea è *evidente* dal punto di vista di un severo parallelismo tra il fisico e il psichico; ma il modo in cui essa s'avvera richiede si ponga attenzione al fatto accennato nel secondo capitolo, secondo cui non tutte le parti *dello stesso* organismo hanno la stessa posizione tra U e D, ma organi differenti possono essere diversamente maschili o femminili. *In chi è sessualmente perverso non manca dunque mai un avvicinamento anatomico all'altro sesso.*

Basterebbe già questo per confutare l'opinione di coloro che considerano la perversione sessuale come una qualità acquisita dall'individuo nel corso della vita, la quale si sovrapponga all'istinto normale. Credono a una tale acquisizione mercè influenze esterne dei valenti studiosi quali Schrenck-Notzing, Kräpelin, Féré; e riguardano come moventi l'astinenza dal rapporto normale e specialmente la seduzione. Ma come si spiega allora il fatto del primo seduttore? Forse che lo istruì il dio Ermafrodito? Quest'opinione mi fece sempre l'impressione che si volesse rappresentare come acquistata artificialmente la propensione normale dell'uomo tipico verso la donna tipica e si volesse affermare perfino che questa trovava il

proprio fondamento negli insegnamenti dei predecessori, che una volta abbiano *per caso* scoperto quanto sia piacevole il rapporto sessuale. Come l'individuo normale viene a comprendere da sè « ciò che sia una donna », anche nel perverso l'attrazione sessuale che esercitano su di lui persone dello stesso sesso si palesa naturalmente nel corso dello sviluppo individuale, con la cooperazione di quei processi ontogenetici, che l'accompagnano dalla nascita in poi per tutta la sua vita. Naturalmente sarà necessario che un'occasione gli si presenti, la quale permetta al desiderio di imprendere atti omosessuali, di esprimersi; *ma questa non può che rendere attuale* ciò che in maggior o minor grado si nascondeva già da lungo tempo nell'individuo, aspettando puramente l'occasione per liberarsi dai vincoli. *Ciò che i sostenitori della teoria dell'acquisizione dovrebbero dire, è che nel caso dell'astinenza da atti sessuali* (non voglio passare sotto silenzio il secondo presunto motivo da cui deriverebbe la perversione sessuale) *si può fare ancora altra cosa oltre la masturbazione*; che invece se si desiderano e si compiono atti omosessuali ciò deve attribuirsi a disposizione naturale. Si potrebbe dire « acquisita » anche l'attrazione eterosessuale, quando si trovasse necessario constatare, per esempio, che l'uomo eterosessuale deve aver visto una volta una donna o almeno una figura di donna per innamorarsi. Ma chi sostiene che la perversione sessuale è acquisita somiglia a uno che a ciò esclusivamente rivolgesse tutta la sua attenzione, escludendo tutte le predisposizioni dell'individuo, per le quali soltanto un dato avvenimento può condurre a un determinato effetto, e facendo assurgere a unico fattore di tutto il risultato un fatto in sè secondario della vita esterna, un'ultima condizione complementare, una causa parziale. Come l'istinto sessuale perverso non è acquisito, non è neppure ereditato dai genitori o nonni. Ciò non fu neppure mai sostenuto — chè l'esperienza lo confuterebbe al primo momento — ma si tentò farlo dipendere dalla condizione d'una costituzione assolutamente nevropatica, da una generale predisposizione ereditaria, che si manifesti nei discendenti appunto anche nella perversione degli istinti sessuali. Si giudicò tutto il fenomeno come psico-patologico, lo si considerò come un sintomo di degenerazione e come malati si ebbero coloro che ne erano affetti. Quantunque una tale idea abbia ora un numero di seguaci molto inferiore di prima, dopo che il suo sostenitore principale von Krafft-Ebing la lasciò cadere tacitamente nelle successive edizioni della sua *Psychopathia sexualis*, non è però fuori luogo l'osservazione che gli uomini sessualmente pervertiti possono essere totalmente sani nel resto e che, astraendo da momenti sociali accessori, si sentono bene come ogni altro individuo sano. Se domandate loro se desiderino di essere altrimenti a questo riguardo, rispondono spesso negativamente. Questi erronei tenta-

tivi di spiegare l'omosessualità si devono al fatto che la si isolò completamente invece di tentare di metterla in relazione con altri fenomeni. Chi considera le « inversioni sessuali » come qualche cosa di patologico o come anomalie psichiche di orribile mostruosità (quest'ultima è la credenza normale delle piccole menti), magari come un vizio acquisito, come il risultato di qualche diabolica seduzione, deve pur pensare che una serie infinita di trapassi conduce dal tipo più perfetto del maschio all'uomo femminile, da questo al sessualmente perverso, all'ermafroditismo spurio e genuino, e più oltre alla tribade, da questa alla virago per finire alla virgo femminile. Secondo questa nostra opinione i perversi sessuali (d'ambo i sessi) si devono definire come individui in cui la frazione α s'aggira intorno a 0,5, e quindi non si scosta molto da α' (cfr. pag. 8), facendo sì che essi abbiano press'a poco parti eguali del maschio e della femmina, anzi talvolta più della donna anche se vengono considerati come uomini, o più dell'uomo benchè si chiamino donne. Non essendo la caratteristica sessuale egualmente ripartita su tutto il corpo, accade certo fin troppo spesso che degli individui vengano assegnati a un sesso puramente in base a un carattere sessuale primario, anche quando il *descensus testicularum* avvenga più tardi o abbia luogo epi- od ipospadia, o posteriormente si mostri azoospermia, oppure se si rimarchi (nel sesso femminile) *atresia vaginae*, e si dia loro un'educazione maschile, prestino servizio militare, ecc. ecc., quantunque sia in loro $\alpha < 0,5$ $\alpha' > 0,5$. Il complemente sessuale di tali individui si troverà dunque apparentemente al di qua della linea di demarcazione, sulla stessa metà sulla quale essi stessi sembrano stare, mentre in verità dovrebbero essere assegnati alla porzione opposta.

Del resto — e ciò viene in aiuto al mio principio, sebbene d'altro canto con quest'ultimo solamente si possa spiegare — non esiste una pura inversione sessuale. Tutti sono in principio *bisessuali*: è cioè loro possibile un rapporto sessuale tanto con uomini che con donne. Può però darsi che essi stessi più tardi promuovano attivamente il proprio sviluppo unilaterale verso un sesso, influiscano su sè stessi in direzione dell'unisessualità e facciano così preponderare in sè stessi o l'eterosessualità o l'omosessualità, oppure si lascino influenzare in tal senso da moventi esterni, benchè con ciò non s'estingua la bisessualità, ma si dimostri di nuovo d'averla ricacciata soltanto temporaneamente.

Più volte, e negli ultimi tempi più spesso che per lo innanzi, s'è visto che in ogni embrione animale o vegetale v'ha una relazione tra i fenomeni omosessuali e le tendenze bisessuali. Quel che c'è di nuovo in quest'esposizione si è che l'omosessualità non viene considerata come un regresso ossia uno sviluppo incompleto, una mancante differenziazione del sesso,

come fu creduto negli studi precedenti; qui l'omosessualità non è più una anomalia, che si presenti singolarmente come resto d'un'antecedente mancanza di differenziazione e come tale si frammetta ancora fra la completa divisione dei sessi.

Qui l'omosessualità viene considerata quale la sessualità dei gradi intermedi, servente alla continuità di queste forme incidenti, le quali sole vengono considerate come reali, mentre gli estremi non sono addotti che come casi ideali. Allo stesso modo che noi consideriamo tutti gli esseri come eterosessuali, li consideriamo perciò tutti anche come omosessuali.

A seconda che l'altro sesso resta più o meno allo stato rudimentale, ogni essere umano ha una certa disposizione, magari debolissima, all'omosessualità, e ciò si dimostra dal fatto che negli anni avanti la pubertà, in cui manca ancora relativamente la differenziazione e la secrezione interna delle glandole genitali non ha ancora deciso completamente il grado dell'espressione sessuale unilaterale, han luogo di regola quegli entusiasmi nelle amicizie di gioventù, che non mancano mai completamente d'un carattere sensuale, sia che abbiano luogo tra maschi, che tra femmine.

È naturale che chi, oltrepassata quell'età, s'esalta ancora in maniera non ordinaria per amicizia tra individui appartenenti allo stesso sesso, ha in sè una buona parte dell'opposto. E un grado incidente ancor più avanzato segnano coloro che si sanno entusiasmare per la collegiabilità tra i due sessi, che possono trovarsi come tra camerati, senza dover stare in guardia contro i propri sentimenti, con l'altro sesso, che in verità è il loro, che ne diventano intimi e vogliono costringere anche altri a un tal rapporto « ideale puro », benchè per questi ultimi sia più difficile restare puri.

Non esiste neppure amicizia tra uomini, che sia totalmente priva di qualunque elemento di sessualità, per quanto ciò non entri punto nel concetto dell'amicizia, anzi sia *penoso* al pensiero e *contrario* all'idea dell'amicizia. Per la giustezza del nostro asserto depono già il fatto che non si può addivenire a un'amicizia tra uomini quando l'esteriore non abbia fatto nascere tra essi alcuna simpatia, perchè in tal caso non avverrà mai un avvicinamento tra loro. L'« esser beneviso », la protezione, il nepotismo tra uomini si riferiscono per buona parte a tali relazioni sessuali spesso incoscienti.

L'amicizia giovanile sessuale trova un parallelo forse in un altro fenomeno tra uomini più avanzati negli anni: quando per una trasformazione regressiva senile dei caratteri sessuali sviluppati nell'età adulta sorge di nuovo l'anfisessualità latente. Questa è forse la cagione per cui vengono condannati per delitti contro la moralità uomini al disopra dei cinquant'anni.

Furono infine osservati atti omosessuali in buon numero anche tra le

bestie. F. Karsch raccolse da varie parti della letteratura questi casi (non tutti). Pur troppo però gli osservatori non dicono mai nulla riguardo al grado della mascolinità o muliebrità delle bestie prese in considerazione. Pure è fuori di discussione che ciò dimostra la validità della nostra legge anche per il *mondo animale*. Tenendo dei tori rinchiusi a lungo in un sito senza dar loro una mucca, si possono col tempo osservare tra loro degli atti di perversimento sessuale; gli uni, più femminili, ci cadono prima, altri più tardi, altri forse mai (1). Ciò dimostra che la disposizione esiste in loro, e che furon trattenuti dal solo fatto di aver potuto soddisfare prima meglio al proprio istinto. I tori tenuti prigionieri non si comportano spesso altrimenti che gli uomini nelle carceri, negli alunnati, nei convitti. Nel fatto che le bestie non conoscono soltanto l'onanismo (che si trova tra loro come tra gli uomini), ma anche l'omosessualità, essendovi tra loro anche forme sessuali intermedie, vedo una delle conferme più salde della mia legge dell'attrazione sessuale.

In tal modo non si può più considerare la perversione sessuale come un'eccezione alle leggi naturali, ma come un caso speciale delle stesse. Un individuo che sia per metà uomo e per metà donna ne domanda, secondo la legge, per il proprio completamento, un altro che abbia pure parti eguali di ambo i sessi. Questo è il motivo del fenomeno, che non si sapeva spiegare, che cioè i perversi praticano quasi esclusivamente *tra loro*, e che soltanto rarissime volte viene attirato nella loro cerchia chi non cerca il proprio soddisfacimento nello stesso modo — l'attrazione sessuale è reciproca; dal che deriva anche che qui si deve cercare quel potente fattore che fa riconoscersi tra loro immediatamente gli omosessuali. Così avviene anche che una persona normale non ha generalmente alcuna idea dell'immensa estensione dell'omosessualità e che, udendo repentinamente di simili atti, qualunque libertino che senta normalmente, si crede in diritto di condannare « tali mostruosità ». Un professore di psichiatria in una Università tedesca propose ancora nel 1900, sul serio, di castrare senza altro gli omosessuali.

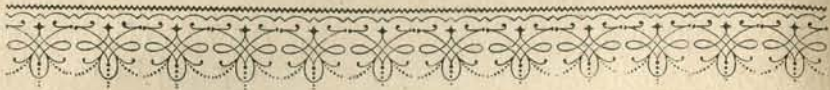
Il procedimento terapeutico con cui si tenta oggigiorno di combattere l'inversione sessuale (dove pur lo si tenta) è certo meno radicale di quel consiglio, ma dimostra in pratica l'assoluta insufficienza di qualunque teoria sulla natura dell'omosessualità. Oggi si cura — com'è naturale, specialmente dagli aderenti alla teoria dell'acquisizione — coll'ipnotismo: si cerca di insinuare per via suggestiva la nozione della donna e del coito « normale » attivo con la stessa e di abituare al medesimo. Bisogna però confessare che i risultati ottenuti sono poco confortanti.

(1) Appunto per il bue si sono già accertate forme sessuali intermedie in buon numero.

Dal nostro punto di vista ciò è anche ovvio. L'ipnotizzatore delinea al paziente la figura *tipica* (1) della donna, mentre quest'ultimo la detesta in tutta la propria natura intima, innata, inconscia, difficilmente tangibile per mezzo della suggestione. Chè il suo complemento non è D, nè il medico lo deve mandare da una qualunque ragazza che s'adatti al piacer suo soltanto per denaro, per coronare convenientemente questa cura che in genere avrà aumentato ancor più l'orrore del paziente per il coito normale. Se noi domandiamo alla nostra formula il complemento del perversito sessualmente, essa ci indicherà proprio la donna più maschile, la lesbica, la tribade. *Di fatto essa è anche quasi l'unica donna che attiri il perversito, l'unica che gli piaccia.* Ammessa dunque la necessità d'una terapia della perversione sessuale, la nostra teoria propone di inviare il perversito alla perversita, l'omosessuale alla tribade. Questo consiglio non può però aver altro senso che quello di rendere ad ambedue più facile che sia possibile l'osservanza delle leggi ancora vigenti (in Inghilterra, Germania, Austria) contro atti omosessuali, leggi tanto ridicole e alla cui cassazione queste righe vorrebbero contribuire. La seconda parte di questo lavoro renderà comprensibile *perchè* la prostituzione attiva d'un uomo mediante un atto sessuale con lui compiuto, come pure la prestazione passiva d'un altro uomo, viene considerata come assai più infamante che non i rapporti sessuali tra un uomo e una donna. *Eticamente non v'ha in sè e per sè alcuna differenza tra i due atti.* Ad onta di tutte le ciarle oggi in voga sui diritti diversi per personalità diverse, non esiste che un'unica etica per ognuno che abbia faccia umana, allo stesso modo che non v'ha che una logica. È invece assolutamente da riprovarsi e inconciliabile coi principj del diritto penale, che non punisce il peccato ma solo il delitto, che si proibisca all'omosessuale il suo modo di rapporti sessuali, mentre si permettono i suoi all'eterosessuale, purchè abbiano luogo ambedue evitando pubblico scandalo. *Logico* sarebbe unicamente e soltanto (qui astraggo completamente dal punto di vista puramente umanitario, nè voglio accennare a un diritto penale che abbia altri scopi di pedagogia sociale che non quello dell'intimidazione) di lasciare che i perversiti trovassero il loro soddisfacimento dove lo cercano, vale a dire tra di loro.

Questa teoria mi sembra inoppugnabile e completa, tale da permettere una spiegazione sufficiente di tutti i fenomeni. Ora è però necessario alla nostra esposizione di uscire con quei fatti, che certamente le saranno opposti e che sembrano anche veramente impedire la possibilità di giudicare questa perversione sessuale sotto le forme sessuali intermedie, e paiono pure voler invalidare d'un tratto tutta la legge. Mentre l'esposizione basta forse per le donne perversite, vi sono indubbiamente degli uomini che hanno una caratteristica femminile debolissima e che pure vengono impressionati

da persone del proprio sesso più fortemente che altri assai più femminili di loro, per i quali l'impressionamento può partire magari da un uomo maschile ed essere più forte di quello esercitato da una donna. Alberto Moll dice a ragione: « Esistono ermafroditi psicosessuali, che si sentono attratti da ambo i sessi, che però in ogni sesso non amano che le qualità proprie dello stesso; come d'altro canto v'hanno ermafroditi psicosessuali (?), che non amano nel singolo sesso le qualità tipiche dello stesso, per i quali anzi esse sono indifferenti e magari ripugnanti ». Su questa divisione si basa la *distinzione tra omosessualità e pederastia* fatta nel titolo di questo capitolo. Si possono addurre bastanti motivi per una tale bipartizione: *omosessuale si dice quel tipo di perverso che preferisce uomini molto teleidici e donne assai arrenoidi*, secondo la legge citata; *il pederasta invece può amare uomini molto maschili e egualmente donne femminili, queste ultime in quanto non sia pederasta. Pure l'attrazione verso il sesso maschile sarà in lui più forte e più profonda che non quella verso quello femminile*. La questione dei motivi della pederastia è un problema a sè, che non può far parte di questo studio.



CAPITOLO V.

Scienza dei caratteri e morfologia.

Il fatto che tra l'evento fisico e quello psichico v'è una certa qual corrispondenza fa sì che ci si possa aspettare fin d'ora che, nella stessa estensione con cui si potè dimostrare in relazione morfologica e fisiologica il principio delle forme sessuali intermedie, lo si possa fare anche in relazione psicologica. Certamente si dà anche un tipo psichico della donna e dell'uomo (almeno i risultati finora ottenuti impongono di ricercare tali tipi), tipo mai raggiunto nella realtà, la quale è occupata, tanto nella parte spirituale come in quella corporale, dal ricco sèguito di forme sessuali intermedie. Il principio rappresenta dunque la massima approssimazione alle qualità *spirituali*, la luce più viva fra le tenebre in cui sono tuttora avvolte per la scienza le differenze psicologiche *tra i singoli individui*. E con ciò avremo fatto un passo innanzi verso una concezione differenziata dell'abito spirituale d'ogni essere umano; non si potrà più asserire scientificamente che il *carattere* d'una persona è *maschile* o *femminile* senz'altro, ma bisognerà osservare *quanta parte di uomo e quanta di donna ci sia in ogni individuo*. È stato *lui* o *lei* che in quella persona ha pensato, detto, fatto questo o quello? Si facilita in questo modo una descrizione *individualizzante* di tutti gli uomini e di quanto v'ha di umano, restando così dimostrato che il nuovo metodo sta entro i limiti della corrente di ogni investigazione, quale ci apparve nell'Introduzione. Le cognizioni, partendo da concetti di generalità media, tesero sempre verso due direzioni divergenti: le qualità comuni e generali a tutte le cose singole dall'un canto, i fenomeni più singolari e individuali dall'altro. È dunque fondata la speranza che dal principio delle forme sessuali intermedie derivi

grande vantaggio al problema ancora non risolto della scienza dei caratteri ed è giustificabile il tentativo di sollevarlo al *principio euristico* della « psicologia delle differenze individuali », ossia della « psicologia differenziale ». Si deve salutare con tanta maggior gioia la sua applicazione in questo campo, che finora fu esclusivamente lasciato in mano dei letterati senza alcuna base scientifica, in quanto è capace di subire immediatamente qualunque gradazione quantitativa, in quanto cioè non sarà possibile rinunciare a fissare, per così dire, il percento di U e D posseduto anche psichicamente da ogni individuo. Che questo compito non sia ancora finito quando si sia stabilita *anatomicamente* la posizione sessuale d'un organismo tra l'uomo e la donna, ma che al contrario vi sia in genere d'uopo d'un'altra manipolazione speciale, anche quando nel singolo caso si potesse stabilire assai più spesso una congruenza che non una incongruenza, questo appare già chiaro da quanto abbiamo detto nel secondo capitolo sulle irregolarità nel grado della mascolinità o della muliebrità perfino tra le singole parti e qualità corporali dello stesso individuo.

L'esistenza di qualità maschili e femminili nello stesso individuo non si deve però intendere come una *simultaneità* completa o approssimativa. A questo punto è necessaria un'aggiunta importante che serva sia a istruire sul modo di trar profitto dal principio per scopi *psicologici*, sia a completamento importante delle dichiarazioni anteriori. *Ogni uomo oscilla infatti entro sè stesso tra l'uomo e la donna*; e per quanto tali oscillazioni possano essere anormalmente ampie nell'uno e tanto esigue da essere indistinguibili nell'altro, esse si hanno sempre e si manifestano, quando siano di qualche entità, anche nel cambiamento dell'apparenza esteriore di chi ne è colpito. Queste *oscillazioni della caratteristica sessuale*, simili a quella del magnetismo terrestre, si dividono in regolari e irregolari. Le regolari, o sono oscillazioni piccole (qualcuno sente, per esempio, di sera più maschilmente che di mattina), oppure appartengono ai grandi e massimi periodi della vita organica, a cui s'è appena cominciato a prestare attenzione e il cui studio pare sia destinato a chiarire un'infinita quantità di fenomeni. Le oscillazioni irregolari vengono probabilmente prodotte da cause esterne: in primo luogo dal carattere sessuale delle altre persone. È certo che esse sono in parte la condizione per quei fenomeni strani della « sospensione », che nella psicologia della folla hanno parte importantissima, benchè finora non siano stati presi in sufficiente considerazione. In breve, la *bisessualità* non può apparire psicologicamente tutta nello stesso momento, ma soltanto *successivamente*, sia che questa differenza di tempo nella caratteristica sessuale sia o no sottoposta alla legge della periodicità, sia che la vibrazione verso l'un sesso abbia o no un'ampiezza diversa da quella verso l'altro sesso, oppure che il centro dell'oscil-

lazione nella fase maschile sia o no eguale a quello della fase femminile (1).

Prima ancora di passare alla prova dell'esperimento citato, si dovrà dunque ammettere, come principio, che le forme sessuali intermedie facilitano una migliore descrizione dei caratteri dell'individuo, eccitando a trovare la relazione di mescolanza delle parti maschili e femminili in ogni essere e imponendo la determinazione della lunghezza delle oscillazioni, di cui è capace un individuo verso ciascuna parte. Ma qui arriviamo a una questione che è assolutamente necessario risolvere, dipendendo quasi esclusivamente dalla risposta che le daremo l'ulteriore procedimento delle nostre ricerche. Si tratta di vedere se queste ultime devono tendere in primo luogo a misurare i gradi sessuali intermedi nella loro enorme estensione, la *varietà sessuale psichica*, e cercar di arrivare alla conoscenza più chiara che sia possibile del loro essere; oppure se debbano cominciare dal fissare i *tipi sessuali*, dal costruire psicologicamente l'uomo e la donna ideali, prima di ricercare le diverse possibilità della loro unione in concreto e di esaminare fin dove le rappresentazioni ottenute in via deduttiva rispondono alla realtà. Il primo procedimento segue il solito cammino psicologico dei pensieri, attingendo le idee dalla realtà, i tipi sessuali dalla reale varietà sessuale: esso sarebbe induttivo e analitico. Il secondo avrebbe invece di fronte al primo il vantaggio d'una logica formalmente severa: sarebbe deduttivo-sintetico.

Io non volli seguire questa seconda via, perchè ognuno può applicare facilmente da sè stesso alla realtà due tipi già completamente definiti, presupponendo ciò la conoscenza (che si dovrebbe ricavare di caso in caso) della *relazione di mescolanza* dei tipi stessi, per rendere possibile che teoria e pratica combinino. In secondo luogo non seguí questa via, perchè (posto anche che si scegliesse per le ricerche la forma storico-biografica, che sta oltre la competenza dell'autore) si dovrebbe ripetere ad ogni momento il già detto e da questo continuo ramificarsi non ricaverebbe nessun profitto nè l'interesse generale dedicato alle persone dei singoli, nè la teoria. La prima via, quella induttiva, non si può scegliere per il fatto che in tal caso la moltitudine delle ripetizioni ricadrebbe su quella parte che deve presentarci uno specchietto dei contrapposti nei tipi sessuali e per di più lo studio precedente dei gradi sessuali intermedi e la preparazione dei tipi che lo accompagna sarebbe troppo lunga e inutile per il lettore.

(1) Questo non è assolutamente necessario; al contrario, è un caso fra gl'infiniti egualmente possibili.

Per la disposizione del sèguito dovemmo dunque partire da un altro punto di vista.

Non essendo affar mio lo studio morfologico e fisiologico degli estremi sessuali, mi diedi soltanto alla trattazione del principio delle forme sessuali intermedie, considerando questo sotto tutti i punti di vista dai quali si potevano ricavare nuove dilucidazioni, dunque anche sotto quello biologico. Da ciò fu determinata la forma del presente lavoro. La considerazione dei gradi sessuali intermedi ne forma la prima parte, mentre la seconda s'occuperà unicamente dell'*analisi psicologica di U e D*, e la tratterà più profondamente e completamente che sia possibile. Ognuno potrà poi comporsi da sè i casi concreti, applicando le nozioni che si potranno eventualmente derivare, e potrà contrapporli facilmente alle cognizioni e ai concetti ottenuti.

Questa seconda parte potrà approfittare pochissimo delle opinioni che si hanno generalmente e comunemente sulle differenze dei sessi. Voglio qui però, solo per completare il lavoro, senza dare particolare importanza al fatto, citare brevissimamente alcuni punti dei gradi sessuali intermedi della vita psichica, punti che permettono di intravedere alcune modificazioni di qualche particolarità generalmente nota, che non verrà ancora sottoposta ad un'analisi più profonda.

Uomini femminili sentono spesso una straordinaria necessità di sposarsi, per quanto brillante sia la loro posizione materiale (dico ciò per evitare eventuali malintesi). Sono essi che, purchè sia loro possibile, s'accasano assai giovani. Spesso si sentiranno particolarmente lusingati d'aver per moglie una donna rinomata, una poetessa o una pittrice, fors'anche una cantante od un'attrice.

Gli uomini femminili sono anche più vani degli altri riguardo al loro corpo, appunto in ragione della loro muliebrità. Ci sono anche uomini che vanno al corso per saper lodato il loro viso, che, femminile qual'è, basta per tradire l'intenzione di chi lo porta; e tornano a casa contenti. L'archetipo di Narciso fu un tal uomo. Queste persone sono naturalmente anche straordinariamente accurate nella loro pettinatura, nel vestito, nella calzatura, nella biancheria; anche del portamento momentaneo del corpo, dell'apparenza del viso, delle più piccole minuzie della propria *toilette*, dello sguardo di sfuggita, che altri posa su loro, tengono altrettanto conto che una donna, e spesso assumono perfino un'andatura o dei gesti civettuoli. Nelle virago s'osserva invece spesso crassa trascuratezza nella *toilette* e mancanza della cura del corpo; fanno talvolta più presto d'un uomo a vestirsi e spogliarsi. I cicisbei e i ganimedi, come d'altro canto parzialmente l'emancipazione della donna, derivano dall'aumento di questi ibridi; è qualche cosa di più che « pura moda ». La questione è appunto

sempre di stabilire il perchè una cosa possa diventar moderna, e la « pura moda » è certamente assai più ristretta di quello che pensi qualche critico superficiale.

Quanto più D sarà in una donna, tanto meno essa capirà l'uomo, tanto maggior influenza potrà egli però esercitare sulle sue qualità sessuali, tanto più le apparirà uomo. Ciò è comprensibile non solo per la legge dell'attrazione sessuale di cui già parliamo, ma anche per il fatto che una donna sarà in grado di comprendere il suo opposto tanto prima, quanto più puramente femminile essa sarà. Al contrario, quanto più uno possiede di U, tanto meno capirà D, e tanto più profonda sarà l'impressione che gli faranno le donne in tutto il loro essere esteriore, nella loro muliebrità. Coloro che si dicono conoscitori delle donne, e non sono nulla più, sono essi stessi in buona parte delle donne. Gli uomini più femminili sanno spesso trattare le donne meglio che gli uomini completi, i quali non lo imparano che dopo lunga esperienza e, salvo eccezioni, mai completamente.

A queste illustrazioni destinate a dimostrare, in base ad esempi tratti appositamente dalla sfera più triviale dei caratteri sessuali terziari, l'utilità del nostro principio per la scienza dei caratteri, vorrei aggiungere le deduzioni che spontaneamente mi sembrano derivarne per la pedagogia. Specialmente un effetto spero possa avere il generale riconoscimento dei punti comuni che servono di base a questi fatti, a quelli citati prima e a molti altri ancora: un'educazione più individualizzatrice. Ogni calzolaio che vi prenda la misura delle scarpe deve saper meglio individualizzare che i nostri educatori d'oggiorno, sia nella scuola che a casa. Questi non si possono indurre pur troppo alla coscienza d'un tal obbligo morale! Sinora s'educano le forme sessuali intermedie (specialmente tra le donne) spingendole alla maggior possibile somiglianza all'ideale dell'uomo o della donna convenzionalmente in vigore; l'ortopedia psichica diventa una vera e propria tortura. Con ciò non solo si distruggono molte diversità nel mondo, ma si sopprime anche quanto esiste in germe e potrebbe prender radice, oppure viene slogato in posizione innaturale, s'alleva l'artificiosità e la finzione.

Per tempo lunghissimo la nostra educazione ha cercato di uniformare tutto quanto veniva al mondo con una regione sessuale maschile o femminile. I bambini e le bambine vengono ficcati assai per tempo in abiti diversi, imparano giuochi diversi; anche l'istruzione elementare è affatto separata: le ragazze imparano tutte senza eccezione lavori d'ago, ecc. *Le forme intermedie ci scapitan tutte.* Ma quanto possan essere potenti gl'istinti, le « determinanti » naturali in tali esseri maltrattati, appare spesso ancora innanzi alla pubertà: ragazzi che giocan più volentieri colle bambole, si fan insegnare dalle sorelle a lavorar d'uncinetto o di maglia, che si vestono con particolar gioia con le vesti delle ragazze e si fan chiamare volentieri

con nomi femminili; ragazze che si mescolano ai maschi, prendono parte ai loro giuochi sfrenati e da quelli vengono spesso anche trattate collegialmente. Ma dopo la pubertà una natura repressa mediante l'educazione per coercizione esterna viene sempre alla luce: donne maschili si tagliano i capelli corti, prediligono vesti simili al frack, studiano, bevono, fumano, s'arrampicano sui monti, sono cacciatrici appassionate; uomini femminili si lasciano crescere i capelli lunghi, portano il busto, si mostrano compresi delle cure per la *toilette* delle donne, con le quali sanno tenere dei discorsi portati dallo stesso interesse come tra camerati; anzi spesso questi individui sono entusiasti delle relazioni amichevoli tra i due sessi, per esempio studenti femminili delle relazioni con le studentesse, ecc.

Stretti nella morsa d'un'educazione eguale, ragazzi e ragazze soffrono egualmente, quelli per esser compresi tutti sotto la stessa legge, queste per venir tutte modellate alla stessa stregua di costumi. Temo dunque che le pretese qui sollevate troveranno maggior resistenza passiva in qualche testa dura per quel che riguardano le ragazze che per i maschi. Si tratta qui in primo luogo di convincersi dell'erroneità fondamentale della credenza comune a moltissimi, traslata anche da qualche autorità del giorno e sempre ripetuta di nuovo, che cioè *tutte le donne siano eguali* (« non vi sono differenze, nè individualità tra le donne, chi ne conosce una le conosce tutte »). *Tra gli individui che stanno più vicini a D che a U (le donne) si danno differenze e possibilità in molto minor numero che tra gli altri* (la maggior variabilità dei maschi è un fatto generale non solo agli uomini, ma a tutta la zoologia e fu apprezzato specialmente da Darwin), *ma però sempre abbastanza*. La genesi psicologica di quella credenza erronea tanto divulgata è in gran parte da ricercarsi nel fatto che (vedi cap. III) ogni uomo impara a conoscere *più intimamente* durante la propria vita soltanto un gruppo ben determinato di donne, le quali *naturalmente* hanno tra di loro tutte molti punti comuni. Per lo stesso motivo e con ancor minor fondamento si sentono spesso anche delle donne dire che « gli uomini son tutti precisi ». Così si capisce anche come molte fautrici dell'emancipazione della donna abbiano potuto fare delle asserzioni, che, per usar termini moderati, dirò *azzardate*, riguardo all'uomo e alla sua superiorità, falsa secondo loro; il che dipende appunto dalla qualità degli uomini che esse in genere imparano a conoscere.

Nel concorso variamente graduato di U e di D, in cui noi riconosciamo uno dei principi della scienza dei caratteri, troviamo dunque un fatto da prendersi in seria considerazione anche dalla pedagogia speciale.

La relazione tra lo studio dei caratteri e quella specie di psicologia che veramente dovrebbe riconoscere come unica possibile la sola teoria dell'attualità della psiche, è la stessa che tra l'anatomia e la fisiologia. Essendo

essa destinata a essere sempre una necessità sì per la teoria che per la pratica, è necessario che ci si possa occupare della psicologia delle differenze individuali, senza badare alle sue basi nella teoria delle cognizioni e ai suoi limiti di fronte alla psicologia generale. I fautori del parallelismo psicofisico saranno d'accordo coi punti di vista principali della presente esposizione in quanto, come la psicologia in senso stretto e la fisiologia (del sistema nervoso centrale) sono per loro scienze parallele, così anche *la caratterologia deve esser sorella della morfologia*. E difatti si può aspettare ancor molto dal futuro dopo congiunte anatomia e scienza dei caratteri per l'eccitamento e l'aiuto che vicendevolmente si daranno. Una tale alleanza offrirà contemporaneamente un aiuto inestimabile alla *diagnosi psicologica*, che è premessa di ogni *pedagogia individualizzante*. Il principio delle forme sessuali intermedie e ancor più il metodo del *parallelismo carattere-morfologico* nella sua applicazione più *estesa* ci concedono di spingere lo sguardo verso un tempo in cui il problema che sempre attrasse gli spiriti maggiori, la *fisionomia*, sarà arrivato all'onore di disciplina scientifica.

Il problema della fisionomia è quello della coordinazione costante della *quiete* psichica con la *quiete* corporale, come il problema della psicologia fisiologica è quello della ordinata coordinazione del *moto* psichico col *moto* corporale (con che non si tocca una *meccanica* speciale dei processi nervosi). Il primo è in certo qual modo *statico*, il secondo puramente *dinamico*; giustificabili lo sono più o meno tutt'e due. È dunque ingiusto, tanto per quel che riguarda il metodo, che materialmente, credere che la fisionomia sia qualche cosa di *vacillante*, come ammettono oggigiorno più o meno conscientemente i circoli scientifici e come avvenne per esempio di fronte ai tentativi fatti da Moebius sulle traccie di Gall di scoprire la fisionomia del matematico nato. Se è possibile giudicare un uomo dalle sue apparenze esteriori, senz'averlo mai conosciuto, e definire giustamente in buona parte il suo carattere per un semplice sentimento immediato senz'applicare un tesoro di esperienza più o meno cosciente — e vi sono uomini che posseggono in alto grado questa qualità — non può escludersi la possibilità d'arrivare a costruire un sistema scientifico di questi fatti. Si tratta solamente di chiarire il concetto di alcuni forti sentimenti, di stabilire la congiunzione col centro della parola (per esprimersi assai rozzamente): quesito spesso difficilissimo.

Del resto ci vorrà ancor molto prima che la scienza ufficiale cessi dal considerare l'occuparsi di fisionomia come una cosa assolutamente *immorale*. Si giurerà, come si è fatto finora, sul parallelismo psico-fisico e contemporaneamente si considereranno come perduti i fisionomisti, li si tratterà da ciarlatani, come si fece fino a poco fa cogli studiosi dell'ipnotismo. Eppure non v'è chi non sia — compresi gli uomini superiori — inconsciamente fisio-

nomista. Il modo di dire: « gli si legge in faccia » è proprio anche di gente che non tiene in nessun conto la fisionomia come scienza; e per il ritratto d'un grand'uomo o d'un gran delinquente s'interessano egualmente anche tutti coloro che non hanno mai sentita pronunciare la parola « fisionomia ».

Sarebbe stato della massima utilità riflettere su queste relazioni ora che la letteratura è piena di trattati sui rapporti tra il fisico e il psichico, in cui una piccola, ma coraggiosa schiera che va sempre aumentando contrappone il grido di « Qua la relazione reciproca ! » a quello di « Qui il parallelismo psicologico ! » della maggioranza compatta. In tal caso ci si sarebbe naturalmente dovuta proporre la questione *se la supposizione d'una qual si voglia corrispondenza tra il fisico e il psichico non sia una funzione aprioristica, sintetica del nostro pensiero finora inavvertita*, il che mi sembra certo per il fatto che ognuno riconosce la fisionomia in quanto ognuno se ne vale indipendentemente dall'esperienza. Per quanto Kant non abbia fatto osservazione a questo, pure resta confermata la di lui opinione che riguardo alla relazione tra il fisico e lo spirituale non è possibile dimostrare scientificamente nè decidere nulla. Il principio d'una relazione ordinata tra il materiale e lo psichico si deve dunque *accettare euristicamente come il fondamento delle indagini* e resta riservato alla metafisica e alla religione di determinare più da vicino la qualità di tale rapporto, *la cui esistenza è fissata a priori per ognuno*.

Per la questione poi se la scienza dei caratteri si debba tener legata o non alla morfologia, come pure riguardo allo studio coordinato di ambedue, la fisionomia, avrà particolare importanza il fatto che, pur dovendosi attribuire alla difficoltà dell'impresa l'insuccesso quasi assoluto dei tentativi fatti finora per fondare tali scienze, pure esso è dovuto in buona parte anche alla mancanza d'un metodo adeguato. Quanto proporrò in seguito, servì a me di guida sicura attraverso molti labirinti; ed è perciò ch'io credo di non dover più oltre tardare a sottoporlo al pubblico giudizio.

Vi sono degli uomini che amano i cani e non possono soffrire i gatti, altri invece non s'interessano che al gioco dei gatti, mentre i cani riescono loro insopportabili. In tali casi si domanda a ragione volentieri perchè l'uno preferisca il gatto, l'altro il cane. Perchè ?

Questa domanda non ci porterà qui alcun nuovo schiarimento. Non so credere che Hume e specialmente Mach abbiano ragione, non distinguendo punto la causalità *simultanea* da quella *sucedanea*. Delle analogie formalmente accertate vengono violentemente esagerate per sostenere il vacillante sistema. Non si può identificare la relazione di due fenomeni susseguentisi nel tempo con una relazione funzionale regolare di elementi diversi e *contemporanei*: nulla ci dà infatti il diritto di parlare di *sensazioni di tempo*

e nulla ci autorizza a supporre un senso del tempo coordinato agli altri sensi. E chi crede veramente di aver risolto il problema del tempo nel momento in cui considera come un fatto istesso il tempo e il fuso orario della terra, dimentica per lo meno che, anche qualora la terra cominciasse a volgersi attorno al proprio asse con velocità irregolare, noi terremmo egualmente ferma la supposizione aprioristica dell'uniforme decorso del tempo. La separazione del tempo dagli avvenimenti materiali, su cui si basa la divisione della dipendenza succedanea da quella simultanea, e con ciò la questione della *causa di cambiamenti*, la domanda del *perchè*, sono giustificate e feconde quando il condizionante e il condizionato appaiono *l'un dopo l'altro in un seguito di tempo*. Nel caso che citammo sopra come esempio di una questione psicologico-individuale dovrebbe però la scienza empirica, che non *spiega* la coesistenza regolare di più tratti singoli in un complesso ammettendo metafisicamente l'esistenza d'una *sostanza*, ricercare non tanto il perchè, ma in primo luogo *in che ancora si distinguano gli amanti dei gatti da quelli dei cani*.

Sarà di grande vantaggio non solo per la scienza dei caratteri, ma anche per la morfologia pura, e quindi anche per il metodo che le congiunge, per la fisionomia, di abituarsi a porre sempre questa domanda: quali siano le altre differenze corrispondenti, in ogni caso in cui si sia trovata una differenza tra diversi stati di quiete. Aristotele rimarcò già che molte caratteristiche degli animali non variano mai indipendentemente le une dalle altre. Più tardi Cuvier per il primo, poi Geoffroy St. Hilaire e Darwin hanno studiato profondamente tale fenomeno della « correlazione ». Talvolta si può comprendere facilmente l'esistenza di relazioni costanti dallo scopo comune: così ci si aspetterà quasi teleologicamente che dove è posto il canale per la digestione della carne ci siano anche apparati per la masticazione e organi per acchiappare la preda. Perchè per altro tutti i ruminanti siano fissipedi e i maschi portino le corna, perchè l'immunità contro certi veleni sia congiunta in alcuni animali con un dato colore dei peli, perchè tra i colombi le varietà a becco corto abbiano dei piedi piccoli a differenza di quelle a becco lungo, o infine perchè i gatti bianchi con occhi celesti siano quasi senz'eccezione sordi; tali regolarità di coordinate non si possono capire, nè derivandole da un unico motivo palese, nè riassumendole sotto uno scopo comune. Non è ancor detto con ciò che l'investigazione debba contentarsi dunque per tutta l'eternità di constatare tali correlazioni costanti. Sarebbe lo stesso come se uno asserisse di procedere per la prima volta scientificamente *limitandosi a questa trovata*: « Se io getto una moneta in un automa, ne esce una scatola di fiammiferi », e dicesse che tutto il resto è metafisica e perciò dannoso, che il criterio del vero studioso è la rassegna. Problemi della specie di quello, da che derivi che capelli lunghi sulla testa e


due ovari normali si trovano quasi sempre congiunti nella stessa persona, sono della massima importanza; ma essi non appartengono al campo della *morfologia*, ma a quello della *fisiologia*. Si potrebbe forse proporre rettamente come *meta* di una *morfologia ideale* il fatto che essa non deve in una parte *deduttivo-sintetica* correr dietro a ogni genere e specie esistente in ogni angolo della terra o nel fondo del mare — questa sarebbe la scienza del filatelico — ma che da un numero *predisposto* di oggetti determinati qualitativamente e quantitativamente debba essere in grado di costruire *tutto* l'organismo non in base a un'intuizione, come lo fece Cuvier, ma su prove severamente controllate. Infatti un organismo, di cui fosse stata detta una qualità ben determinata, dovrebbe per tale scienza avvenire essere già determinato mediante un'altra qualità altrettanto fissa. Per servirci di espressioni della termodinamica dei nostri giorni, si potrebbe dare la seguente forma al nostro postulato: che per una tale morfologia *deduttiva* l'organismo non dovrebbe possedere che un numero finito di « gradi di libertà ». Oppure, usando una frase istruttiva di Mach, si potrebbe pretendere che anche il mondo organico, in quanto lo si può concepire e rappresentare scientificamente, sia tale che tra n variabili esista un numero di equazioni minore n (eguale cioè a $n-l$, quando lo si deva poter determinare *in modo univoco* mediante un sistema scientifico: le equazioni diventerebbero indeterminate se il loro numero fosse minore; che se fosse maggiore, la dipendenza dimostrata da un'equazione potrebbe venir contraddetta senz'altro da un'altra).

Questo è il significato logico del principio della correlazione nella biologia: si svela per l'applicazione del *concetto delle funzioni* agli esseri viventi e perciò la speranza d'una morfologia teorica si fonda sulla possibilità della sua estensione e profondità. Non resta con ciò esclusa l'investigazione causale: solamente essa è ristretta alla sua sfera. Nell'*idioplasma* essa dovrà tentar di scoprire fatti che stanno a base del principio della correlazione.

La possibilità d'un'applicazione *psicologica* del principio delle trasformazioni correlative sta nella « psicologia differenziale », nella *scienza delle varietà psicologiche*. E la coordinazione univoca dell'abito anatomico col carattere spirituale è compito della *psicofisica statica* ossia della *fisionomia*. La regola d'investigazione per tutte tre queste discipline dovrà però consistere nella distinzione di due esseri viventi che hanno dimostrato un differente comportamento in un punto. Questo modo di porre la questione mi sembra l'unico « *methodus inveniendi* » possibile, quasi l'*ars magna* di quelle scienze; esso mi appare atto a penetrare tutta la tecnica loro. Per sondare un tipo caratteristico non si tenterà dunque più di approfondirsi entro il duro terreno per un sol foro, ben rinchiuso tutt'all'intorno, mediante la pura domanda del perchè; non si imiteranno più quei vermi stereotrofici

di Jacques Loeb dissanguandosi sempre di nuovo attorno ad un triangolo; non si applicheranno più dei paraocchi, per impedire di vedere quanto di arrivabile ci sta vicino, per rincorrere dritto innanzi a noi il motivo inesplorabile a ogni scienza puramente empirica. Se, con somma diligenza e senza badare alla propria comodità, ci prefiggeremo di badare anche alle altre differenze che secondo il nostro principio devono esistere con assoluta sicurezza, ogni volta che ci accorgeremo della presenza di una di esse; se alle qualità ignote, che stanno in relazione funzionale con quelle conosciute, nomineremo ogni volta un « custode nell'intelletto », la probabilità di scoprire le nuove correlazioni sarà aumentata di molto: appena posta la domanda, verrà più o meno rapidamente anche la risposta, a seconda della perseveranza e attenzione dell'osservatore e del favore del materiale che si trova a disposizione.

Ad ogni modo, usando coscientemente di questo principio, non si sarà più condannati semplicemente ad aspettare finchè una fortunata costellazione del pensiero faccia *rimarcare* ad un uomo la presenza costante di due cose nello stesso individuo; s'imparerà piuttosto a cercare *immediatamente* la seconda cosa egualmente presente. Si pensi quanto finora tutte le scoperte siano dipese dal caso di una favorevole congiuntura delle rappresentazioni nello spirito d'un uomo ! Quanta parte non ha qui l'arbitrio del caso, che in un dato momento sa far incrociare due gruppi di pensieri eterogenei, per far nascere da tale incrocio la nuova cognizione, l'idea nuova ! Il nuovo modo di porre le domande e la volontà di seguirlo in ogni singolo caso sembra straordinariamente adatto a diminuire tale importanza del caso. Nella successione dell'effetto alla causa lo stimolo psicologico alla domanda è più prossimo per il motivo che tutte le lesioni della stabilità e continuità in un dato stato psichico provocano immediatamente un senso di inquietudine, provocano una « differenza vitale » (Avenarius). *Quest'impulso viene però a mancare quando la dipendenza sia contemporanea.* Perciò questo metodo potrebbe rendere i maggiori servigi allo studioso anche nel bel mezzo della sua attività, anzi render più veloce il progresso della scienza complessivamente. La cognizione dell'applicabilità euristica del principio della correlazione sarebbe una idea capace d'aiutarne la nascita di altre in riproduzione ulteriore.



CAPITOLO VI.

Le donne emancipate.

In nesso immediato con l'applicazione psicologico-differenziale del principio delle forme sessuali intermedie è necessario toccare per la prima volta una questione, allo scioglimento pratico e teoretico della quale questo libro è in ispecial modo dedicato. Teoreticamente essa non appartiene all'etnologia o all'economia politica, cioè alle scienze sociali nel senso più lato, e praticamente non forma parte dei problemi giuridici o economici della politica sociale. Vogliamo accennare alla questione della donna. La risposta che questo capitolo darà non è però tale che con essa il problema venga definito senza bisogno d'ulteriore esame. Essa è al contrario provvisoria, non potendo dare più di quanto non si possa derivare dai principî finora ottenuti. Essa si basa completamente su comuni osservazioni individuali, nè vuole sollevarsi a principio di più profondo significato; le osservazioni pratiche ch'essa porge non sono massime morali destinate a regolare l'esperienza futura, ma regole tecniche tratte dall'esperienza passata per farne un uso dietetico-sociale. Il motivo di ciò è che non si vuol qui fissare un tipo maschile o femminile; questo compito appartiene alla seconda parte. Le presenti considerazioni provvisorie non hanno altro scopo che dimostrare *quelle deduzioni di carattere dal principio delle forme intermedie, le quali sono importanti per il problema della donna.*

L'esito di tale applicazione è abbastanza chiaro dopo quanto siamo andati dicendo finora. Arriveremo alla conclusione che *il bisogno e la capacità d'emancipazione d'una donna si basa puramente sulla parte di U da essa posseduta.* Il concetto di emancipazione è però polisenso, ed è nell'interesse di tutti i fini pratici, che spesso si seguono a parole, ma che non permettono una cognizione teoretica, di aumentarne la oscurità. Per eman-

cipazione d'una donna io non intendo nè il fatto che in casa sua è lei che tiene le redini, mentre il marito non s'azzarda più a contraddirla, nè il coraggio di passare di notte per rioni poco sicuri senz'essere accompagnata, nè la noncuranza di forme sociali convenzionali, le quali quasi proibiscono a una donna di vivere sola, di far visita a un uomo, di toccare argomenti sessuali o per di lei iniziativa o in sua presenza; nè infine la ricerca di un'occupazione indipendente, sia che si scelga come mezzo per arrivarvi la scuola di commercio, l'università, il conservatorio di musica o la scuola magistrale. Forse esistono anche altre cose ancora che si nascondono confusamente sotto il grande scudo del movimento femminista, di cui però non vogliamo per il momento parlare. L'emancipazione, secondo me, non è neppure il desiderio di *equiparazione esteriore* all'uomo, ma per il presente tentativo di arrivare a porre in chiaro la questione della donna il *problema è dato dalla sua volontà di divenire interiormente eguale all'uomo*, d'arrivare alla sua libertà spirituale e morale, di far suoi gli interessi di lui e la sua produttività. Quello che noi sosteniamo è che *D non ha nè il bisogno, nè conseguentemente la capacità di emanciparsi. Tutte le donne che veramente tendono all'emancipazione, tutte quelle rinomate a buon diritto, e in qualche modo spiritualmente eminenti, dimostrano sempre molti tratti maschili e un osservatore acuto può sempre riconoscere in loro anche caratteri anatomicamente maschili, un aspetto somatico più simile a quello dell'uomo*. Le donne del passato e del presente, i cui nomi vengono sempre adottati dai propugnatori maschili e femminili dell'emancipazione della donna per dimostrare di quanto sia capace la *donna*, appartengono esclusivamente alle forme sessuali intermedie più *avanzate*, quasi a quei gradi mediani che possono appena ancora numerarsi tra i femminili. Già la prima secondo l'ordine storico, Saffo, è sessualmente perversa, anzi da lei deriva il termine per quei rapporti sessuali di donne tra di loro che si dice amore saffico o lesbico. Vediamo qui come ci possano essere utili le nozioni del terzo e quarto capitolo per decidere sulla questione della donna. I dati riguardanti caratteri che ci stanno a disposizione riguardo alle donne cosiddette celebri, dunque emancipate di fatto, sono troppo esigui, l'interpretazione è esposta a troppe contraddizioni per potercene servire nella speranza di dare una risposta soddisfacente. Noi mancavamo d'un principio che ci permettesse di fissare fuori d'ogni dubbio la posizione d'un essere tra U e D. Lo troviamo nel principio dell'attrazione sessuale tra l'uomo e la donna. La sua applicazione al problema dell'omosessualità dimostrò che la donna attirata sessualmente da un'altra è mezzo uomo. Con ciò abbiamo però anche quanto ci basta press'a poco per dimostrare nel singolo caso storico la tesi che il grado d'emancipazione d'una donna è identico con quello della sua mascolinità. Saffo non è che la prima della lista di quelle donne celebri che

furono contemporaneamente omo- o bisessuali. I filosofi hanno fatto di tutto per togliere ogni sospetto che essa abbia avuto con altre donne delle vere relazioni amorose che andassero più oltre d'una pura amicizia, come se un tale rimprovero, anche giustificato, potesse rendere del tutto spregevole una donna. Che non sia così, ma che al contrario l'amore omosessuale faccia alla donna più onore d'una relazione eterosessuale verrà dimostrato nella seconda parte. Basti qui osservare che la propensione per l'amor lesbico in una donna *dipende dalla sua mascolinità*, e che *questa è la condizione per la sua elevazione*. *Caterina II di Russia*, la regina *Cristina di Svezia*, secondo una testimonianza anche *Laura Bridgman*, sordo-muta e cieca ad un tempo e certamente anche *George Sand* furono parte bisessuali, parte esclusivamente omosessuali, come lo sono tutte le donne e le ragazze di qualche genialità ch'io stesso ebbi occasione di conoscere.

Per quello poi che riguarda il gran numero delle donne emancipate, di cui non abbiamo alcuna prova di amore lesbico, possediamo invece generalmente a loro riguardo altri indizi che ci dimostrano non essere un'asserzione arbitraria, nè egoismo sordido, che tutto reclami per il sesso maschile, se io parlo della mascolinità di tutte quelle donne che vengono solitamente citate ad esempio d'una capacità superiore della donna. Come le donne bisessuali: hanno dei rapporti sessuali o con donne maschili o con uomini femminili, così anche le donne eterosessuali dimostreranno sempre il loro contenuto di mascolinità nel fatto che il loro complemento sessuale nella linea maschile non sarà mai un uomo genuino.

Le relazioni più note, tra le molte, di *George Sand* sono quella con *Musset*, il lirico più femminile che la storia conosca, con *Chopin*, che potrebbe perfino venir detto l'unico musicista femminile, tanta era la sua muliebrità (1). *Vittoria Colonna* è meno celebre per le sue opere poetiche che per la stima in cui la tenne *Michelangelo*, che non ebbe relazioni erotiche che con uomini. La scrittrice *Daniele Stern* era l'amante di quel *Liszt*, la cui vita e opere hanno sempre in sè qualche cosa di femminile, la cui amicizia per *Wagner*, il quale non era neppure completamente maschile e certo un po' pederasta, conteneva altrettanto di omosessualità, quanto l'entusiastica ammirazione che a quest'ultimo prodigava *Luigi II di Baviera*. *M.me de Stäel*, la cui opera sulla Germania deve considerarsi forse come la più importante che derivi da mano femminile, è probabile che abbia avuto rapporti sessuali col maestro di casa dei suoi figli, un omosessuale, e con *Augusto Guglielmo Schlegel*. Il marito di *Clara Schumann* lo si po-

(1) Lo dimostra chiaramente anche il suo ritratto. *MÉRIMÉ* dice di *George Sand*: « maigre comme un clou ». Nel loro primo incontro l'uomo fu lei, lui la donna: egli arrossisce quando lei lo fissa, cominciando a fargli dei complimenti con voce profonda.

trebbe ritenere per una donna al solo osservarne i ritratti in alcuni periodi della sua vita, senza badare alla femminilità della sua musica.

Dove mancano tutti i dati sugli individui con cui le donne celebri ebbero rapporti sessuali, oppure non sono neppure nominate tali persone, possiamo spesso trovare abbondante ricompensa per questa mancanza nelle brevi notizie pervenute fino a noi sul loro aspetto esteriore.

Queste dimostrano come la mascolinità di quelle donne si manifestasse anche fisionomicamente nel loro viso e nella statura, confermando così, assieme ai ritratti conservatici, la giustezza delle nostre osservazioni. Si parla della fronte vasta e potente di George Elliot: « i suoi movimenti come i suoi gesti erano risoluti e decisi, mancavano però della leggiadra morbidezza femminile ». Altrettanto si dice del « viso duro e intelligente, che fa una strana impressione », di Lavinia Fontana. I tratti di Rachele Ruysch « hanno una determinatezza quasi maschile ». Il biografo della poetessa più originale, Annetta von Droste-Hülshoff, ci narra della sua « figura slanciata e graziosa di silfide »; eppure il viso di questa artista ha una severa espressione maschile, che rammenta lontanamente Dante. La scrittrice e matematica Sonja Kowalewska aveva, al pari di Saffo, una capigliatura scarsissima, ancora più povera di quella delle poetesse e studentesse d'oggi, le quali, quando si venga a parlare della prestanta spirituale della donna, s'appellano in primo luogo a quella. E chi sostenesse di riscontrare nel viso della pittrice più rinomata, Rosa Bonheur, un sol tratto femminile, si lascerebbe certo indurre in errore dal nome. Anche l'aspetto della celebre Elena Petrowna Blavatsky è del tutto maschile. Non ho citato volutamente alcuna delle donne rinomate ed emancipate ancora viventi, benchè esse, oltre avermi spinto ad esporre alcune mie idee, mi abbiano anche generalmente confermato che D non ha nulla a che fare coll'emancipazione della donna. Le ricerche storiche devon dar ragione al detto popolare, che le ha di lungo precedute nel loro risultato: « Più lunghi i capelli, tanto più corto il cervello ». Ciò combina perfettamente, salvo la restrizione fatta nel secondo capitolo.

Per quel che riguarda le donne emancipate: è l'uomo che in loro vuole emanciparsi.

Il motivo per cui le donne scrittrici prendono spesso dei nomi maschili è più profondo di quello che generalmente si crede: esse si sentono appunto quasi uomini, e in persone come George Sand ciò è perfettamente conforme alla loro predilezione per vestiti e occupazioni maschili. Il motivo che spinge alla scelta di un pseudonimo maschile deve esser posto nel sentimento che soltanto questo corrisponda alla propria natura; ciò non deve attribuirsi esclusivamente al desiderio di maggior considerazione e riconoscimento da parte del pubblico. Le produzioni femminili hanno sempre, *ceteris paribus*,

attratto maggiormente l'attenzione in causa dell'interesse sessuale congiuntivi; ed essendo le pretese fin da principio minori, tali lavori furono sempre trattati con maggior indulgenza e lodati molto se erano buoni. Ciò avviene specialmente oggidì, dove noi vediamo continuamente delle donne ricevere allori per opere che non sarebbero neppure prese in considerazione se dovessero i propri natali a un uomo. È tempo che facciamo una cernita e che eliminiamo. Si prendano come termine di paragone le creazioni dell'uomo che continuano ad avere valore anche nella storia della letteratura, della filosofia, della scienza, delle arti e si vedrà di colpo ridursi considerevolmente il numero del resto non trascurabile delle donne che si considerano ancor sempre come spiriti superiori. Bisogna infatti esser di manica molto larga per attribuire anche solo un po' d'importanza a donne come *Angelica Kauffmann*, *M.me Lebrun*, *Fernan Caballero*, *Hroswitha von Gandersheim*, *Mary Somerville*, *George Egerton*, *Elisabetta Barrett-Browning*, *Sofia Germain*, *Anna Maria Schurmann*, *Sibylla Merian*. Non voglio poi dire come sia avvenuto che anche in tempi più remoti si esagerò molto con le virago (p. e. la *Droste-Hülshoff*); non voglio neppure criticare la quantità di gloria raccolta dalle artiste viventi. Basti aver accertato in via generale che nessuna tra tutte le donne (neppure tra le più maschili) che hanno parte nella storia della civiltà può concorrere veramente in concreto coi geni maschili, neppure con quelli di quinto o sesto ordine, quali, per citare un esempio, *Rückert* tra i poeti, *van Dyck* tra i pittori, *Schleiermacher* tra i filosofi.

Se escludiamo per ora le visionarie isteriche come le *Sibille*, le *Pizie di Delfo*, la *Bourignon* e la *Klettenberg*, *Jeanne de la Mothe-Guyon*, *Giovanna Southcott*, *Beata Sturmin* e *Santa Teresa* (1), non ci restano che casi come quello di *Maria Bashkirtseff*. Essa fu (per quanto posso rammentare il suo ritratto) certamente di conformazione somatica apertamente femminile, tranne la fronte, che mi fece un'impressione un po' maschile. Ma chi nella *Salle des Étrangers* nel Lussemburgo di Parigi ha visto i suoi quadri accanto a quelli del suo amante *Bastien-Lepage*, sa che ella non si è appropriata lo stile di lui altrimenti che *Ottilia* la calligrafia di *Edoardo* nelle *Affinità Elettive* di *Goethe*.

Restano ancora quei numerosi casi in cui un *talento proprio* di tutta una famiglia si presenta più espresso che negli altri in una ragazza, senza che questa abbia perciò ad essere menomamente geniale. Ereditario è il solo talento, non il genio. *Margherita van Eyck* e *Sabina von Steinbach* non sono

(1) L'isterismo è una delle cause principali della tendenza a fini più alti di molte donne celebri. Però il suo concetto comune limitato ai soli eccessi patologici del corpo è troppo ristretto; di ciò tenteremo parlare nella seconda parte (capitolo XII).

qui che il paradigma di una lunga fila di quelle artiste, di cui Ernesto Guhl, un autore assai favorevole alle donne artiste, ci dice espressamente che « esse furon avviate all'arte dal padre, dalla madre o dal fratello », in altre parole che esse trovarono già nella propria famiglia lo stimolo alla professione artistica. Se ne ricordano due o trecento; ma quante altre centinaia non si saranno date all'arte per influenze consimili, senza che la storia le possa registrare! Per comprendere l'importanza di queste cifre bisogna considerare che Guhl parla poco prima del « migliaio circa di nomi a noi noti d'artiste femminili ».

Tronchiamo con ciò la rivista storica delle donne emancipate. Essa ha dato ragione all'asserzione che il bisogno d'emancipazione e la vera capacità di emanciparsi premettono l'esistenza della mascolinità nella donna. Chè il numero stragrande di quelle donne che non *vissero* nè per l'arte, nè per la scienza, ma per le quali tale occupazione subentrò in luogo del solito lavoro d'ago e non fu che un *passatempo* nell'idillio ininterrotto della loro vita — e tutte quelle per le quali un'occupazione filosofica o artistica non rappresenta che un estremo di civetteria di fronte a individui più o meno determinati appartenenti al sesso maschile — questi due grandi gruppi non si potevano nè si dovevano prendere da noi in considerazione, volendo condurre un ragionamento stringato. I restanti si manifestano tutti, a chi li consideri da vicino, come forme sessuali intermedie.

Ma se il bisogno di libertà e equiparazione non si mostra che nelle donne maschili, sarà *giustificato* dire per induzione che *D non sente alcuna necessità di emanciparsi*, anche se tale deduzione fu da noi tratta momentaneamente solo da singole considerazioni storiche e non dall'esame delle qualità psichiche di D.

Partendo dunque dal punto di vista igienico (non etico), più compatibile con le naturali disposizioni, la nostra sentenza riguardo all'emancipazione della donna sarebbe la seguente. Il *controsenso* delle tendenze emancipatrici sta nel *movimento*, nell'*agitazione*. Sedotte da questa, volendo astrarre da motivi di vanità e di caccia all'uomo, e data la somma disposizione imitativa delle donne, cominciano a studiare e a scrivere anche quelle che originariamente non vi si sentivano punto attratte; poichè sembra infatti esistere un buon numero di donne che chiedono l'emancipazione per un vero bisogno interno, s'induce da queste sulle altre la tendenza ad educarsi; lo studio delle donne diventa *moda* e un'agitazione ridicola delle donne tra loro fa che infine *tutti* credano nella genuinità di ciò che spesso non è che un mezzo di dimostrazione usato dalla moglie contro il marito, o una dimostrazione ostentata della figlia contro il potere materno. Senza che la regola seguente possa nè debba venir innalzata a termine di legge (e ciò già per il suo carattere instabile), una soluzione pratica di tutta la questione potrebbe essere

la seguente: *libero adito a tutto, nessun impedimento contro quelle che, secondo i propri bisogni psichici e in conformità alla loro costituzione somatica, si sentono tratte al lavoro maschile, cioè contro le donne con tratti maschili. Abbasso però i partiti, via la falsa rivoluzione, si metta fine a tutto il movimento femminista*, che dà luogo a tanti tentativi contro natura, artificiosi, in fondo mendaci.

E abbasso anche la scipita frase dell'«*eguaglianza completa!*». Anche la femmina più maschile non ha quasi mai più di 50 % di U e deve soltanto a tale «*finezza*» tutta la propria importanza o meglio l'importanza che *potrebbe* avere. Non è assolutamente permesso di tirare delle conseguenze generali da qualche esperienza particolare contro gli uomini, che sembrano voler fare non poche donne intellettuali; tanto meno in quanto quest'esperienze da esse raccolte non sono di carattere tipico, come già osservammo, benchè ne risulti non solo la parità, ma perfino la superiorità del sesso femminile. Al contrario, come già lo propose Darwin, è necessario confrontare le celebrità dell'uno e dell'altro campo. Ma «*se si compilasse una lista doppia, degli uomini e delle donne più eccellenti nella poesia, pittura, scultura, musica, storia, scienze naturali e filosofia e per ogni materia si citasse una dozzina di nomi, le due liste non compatirebbero un confronto reciproco*». Se si consideri per di più che le persone della lista femminile, considerate più da vicino, non farebbero di nuovo che dimostrare la *mascolinità del genio*, è certo che le apostolesse dell'emancipazione avrebbero in futuro ancor minor voglia di subire tal prova di quanto l'ebbero finora.

Il solito rimprovero che si sente fare è che la storia nulla può dimostrare, dovendo il movimento farsi appena ora strada per arrivare allo sviluppo spirituale completo e libero della donna.

Ma quest'eccezione disconosce che l'emancipazione delle donne — o una questione relativa — la si ebbe *in tutti i tempi*, benchè diversamente vivace nelle epoche diverse. Si esagerano troppo le difficoltà che si fecero da parte dell'uomo in qualunque tempo e che si dicono fatte tuttora alle donne aspiranti all'educazione spirituale (1). Si trascura infine il fatto che perfino al giorno d'oggi non è la vera donna che domandi l'emancipazione, ma generalmente donne maschili, che male interpretano la loro stessa natura nè riconoscono i motivi del loro agire quando credono di parlare in nome della donna.

Come ogni altro movimento storico, anche quello femminista era convinto di essere in primo luogo nuovo, mai esistito; le sue propugnatrici inse-

(1) Esisteranno del resto anche dei *grandi artisti completamente ignoranti* (Buens, Wolfram von Eschenbach), ma mai un'artista paragonabile a loro.

gnavano che la donna aveva fin allora languito nelle tenebre, incatenata, mentre appena ora cominciava a comprendere e a pretendere il suo diritto naturale. Ma come per ogni altro movimento storico, così si poterono anche per questo scoprire nel passato sempre maggiori analogie. La questione femminista sussistette nell'antichità e nell'evo medio, non solo sotto il punto di vista *sociale*, ma anche in favore dell'emancipazione *spirituale*, per la quale si affaticarono in esposizioni teoretiche donne produttive mercè i loro stessi lavori, e apologisti femminili di ambo i sessi. È dunque assolutamente falsa la credenza, che diede tanto entusiasmo e freschezza alla lotta delle femministe, la credenza cioè che fino agli anni a noi più prossimi le donne non avessero mai avuto occasione di sviluppare indisturbate le loro eventuali capacità psichiche. Giacomo Burckhardt racconta del Rinascimento: « Il maggior onore che si potesse tributare allora alle italiane celebri consisteva nel riconoscer loro spirito e animo maschili. Basta prendere in considerazione il portamento assolutamente maschile delle donne nei canti eroici, specialmente nel Boiardo e nell'Ariosto, per convincersi che si tratta qui d'un determinato ideale. Il titolo di virago, che il nostro secolo riguarda come un complimento abbastanza ambiguo, tornava a quei tempi puramente ad onore ». Nel secolo XVI s'aperse la scena alle donne, e comparvero le prime attrici. « A quel tempo la donna fu creduta capace d'arrivare al pari degli uomini al massimo grado di coltura ». È il tempo in cui i panegirici in onore del sesso femminile si susseguono l'un l'altro. Tomaso Moro ne domanda la completa equiparazione al sesso maschile e Agrippa von Nettesheim eleva perfino le donne al di sopra degli uomini. Eppure quei grandi successi femministi si perdettero nuovamente, il tempo li dimenticò, finchè venne il secolo XIX a trarli nuovamente alla luce.

Non è curioso che i tentativi di emancipare la donna si manifestino, a quanto pare, a intervalli nella storia dell'umanità?

Secondo quel che ne sappiamo, vi furon molte più donne emancipate e un movimento assai più forte si manifestò nei secoli X, XV e XVI, e ora di nuovo nel XIX e XX, che nell'età di mezzo. Sarebbe precipitato fondare già su ciò un'ipotesi, ma tuttavia si deve considerare la possibilità che esista in questo fenomeno una periodicità per la quale nelle fasi regolari nascono più ibridi, maggior numero cioè di forme intermedie, che negli intervalli. Per le bestie furono già osservati tali periodi riguardanti fatti consimili.

Secondo l'opinione qui esposta s'avrebbero dei tempi con gonocorismo minore; e il fatto che in dati periodi nascano più donne maschili del solito, domanderebbe come contrapposto che nello stesso tempo venissero alla luce anche uomini femminili in maggior quantità. Vediamo che ciò combina meravigliosamente. Si può forse ridurre a questa causa tutto il gusto secessionistico, che attribuisce la palma della bellezza alle donne alte e snelle

dal petto piatto e i fianchi stretti. L'incredibile aumento dei costumi da damerino e dell'omosessualità negli ultimi anni non può aver altro motivo che un maggior infemminilimento dell'era presente. E non manca una ragione profonda, per cui il gusto sessuale ed estetico del nostro tempo s'appoggia ai preraffaellisti.

Quando anche nella vita organica ci siano tali periodi simili alle oscillazioni nella vita del singolo, solo estesi a più generazioni, avremo più probabilità di comprendere certi punti oscuri nella storia dell'umanità, di quello che lo abbiano saputo fare molte di quelle « interpretazioni storiche », che negli ultimi anni hanno cominciato a formicolare dovunque, specialmente la considerazione economico-materialistica. È certo che una considerazione della storia umana dal punto di vista *biologico* ci illuminerà molto in futuro. Tenteremo qui soltanto di indicarne l'utilità per il caso presente.

Se è vero che in dati tempi vengono partoriti più, in altri meno uomini ermafroditi, dovrebbe derivarne che il movimento femminista cesserà prevedibilmente da sé e che dopo un tempo più o meno lungo apparirà di nuovo, per nuovamente scomparire in un ritmo senza fine. Infatti le donne che vorrebbero emanciparsi nascerebbero ora in maggiore, ora in minore quantità.

Non si parla qui naturalmente delle relazioni economiche che possono costringere anche la femminissima moglie d'un proletario ricco di figli a lavorare nelle fabbriche o nella costruzione di edifici. Il rapporto tra lo sviluppo delle arti od industrie e la questione femminista è assai più lento di quello che si soglia farlo apparire specialmente dai teorici del socialismo; e ancor minore è il nesso causale tra le tendenze alla capacità di concorrenza psichica e quella economica. In Francia, per esempio, il movimento femminista non ha mai potuto prender ben piede, benchè sia stato predicato da tre delle donne più celebri; eppure in nessun paese dell'Europa vi sono tante donne che esercitano indipendentemente i propri affari come là. La lotta per l'esistenza economica non ha dunque nulla a che fare con quella per arrivare a un contenuto spirituale della vita, se pure può dirsi che essa venga condotta in tal forma da un gruppo di donne: dobbiamo perciò ben distinguerle.

La prognosi di quest'ultimo movimento, quello spirituale, non si può dire troppo favorevole; essa è ancora più scoraggiante delle previsioni che si potrebbero fare qualora s'accettasse l'opinione di alcuni autori, che suppongono l'esistenza d'un *progressivo* sviluppo dell'umanità verso una *completa differenziazione sessuale*, cioè verso un totale dimorfismo sessuale.

Quest'opinione mi sembra assurda per il motivo che nel regno animale è assolutamente impossibile accertare una divisione dei sessi progrediente a seconda del posto superiore occupato nel sistema. Alcuni gefrei e rotatori, molti uccelli e, tra le scimmie, perfino il mandrillo dimostrano un gonoco-

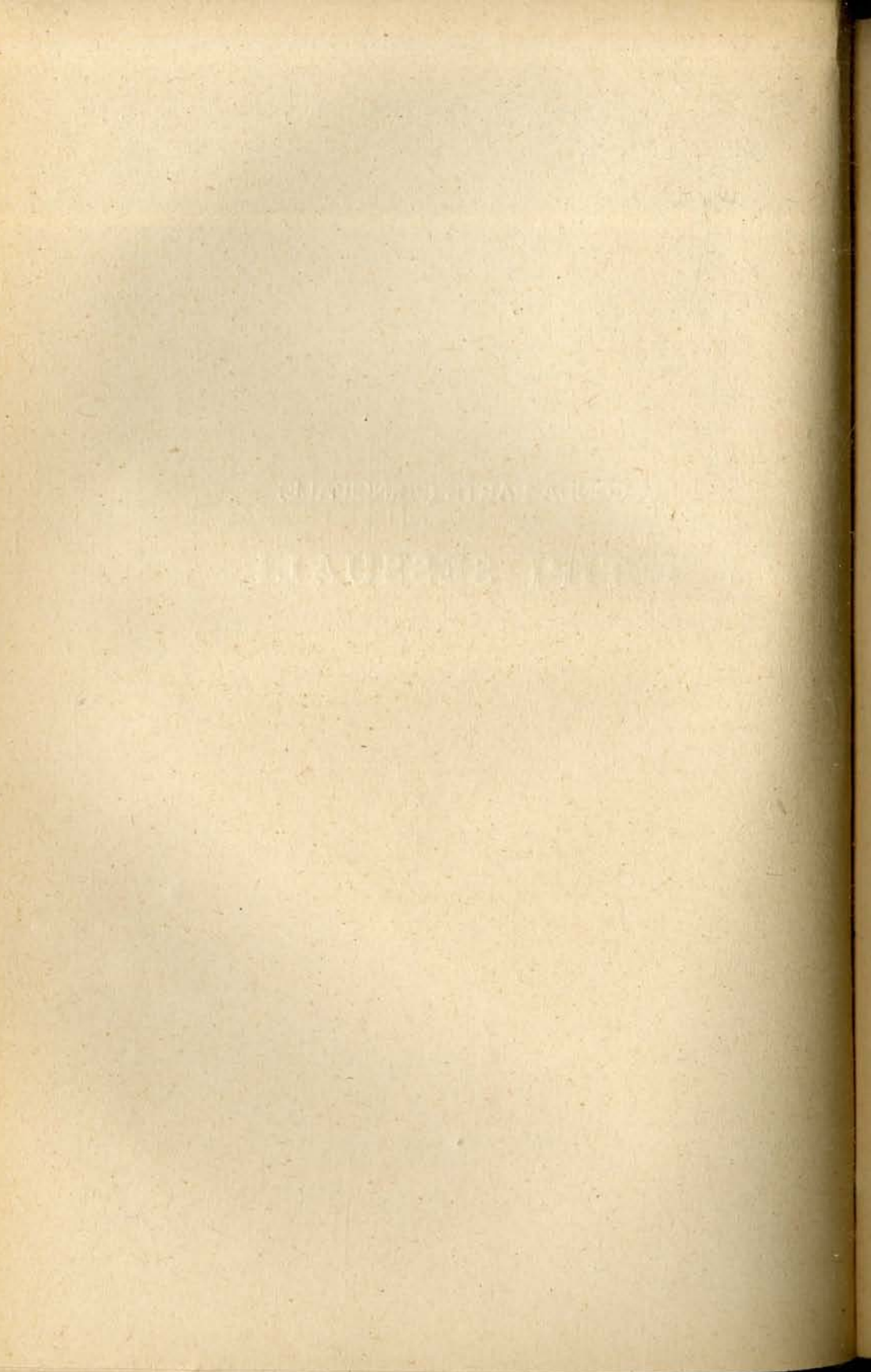
rismo assai più sviluppato di quello dell'uomo considerato dal punto di vista morfologico. Ma mentre questa supposizione predice un tempo in cui almeno il *bisogno* d'emancipazione sarà spento *per sempre*, e non esisteranno più che maschi completi e femmine complete, l'idea d'un ritorno periodico del movimento femminista condanna completamente tutte le tendenze relative a un'impotenza dolorosa, fa apparire tutte le loro azioni come un lavoro delle Danaidi, i cui successi tornano da sè stessi nel nulla col progresso del tempo.


Tale triste fato potrebbe esser riservato all'emancipazione della donna, se essa continuasse a cercare il proprio scopo nella *vita sociale* e nella storia futura della *specie* e credesse, cieca, di vedere i propri nemici negli uomini e nelle istituzioni giuridiche da questi create. Naturalmente in tal caso sarebbe necessaria la formazione del coipo delle Amazzoni, nè si potrebbe arrivare a una vittoria durevole, quando esso dovesse sciogliersi poco tempo dopo formato. Quest'ammaestramento dà alle femministe il movimento al tempo della Rinascenza, perduto senza lasciar traccia di sè. La vera liberazione dello spirito non può cercarsi con un esercito, per quanto numeroso e accanito: il singolo individuo deve combattere per procacciarla a sè stesso. Contro chi? Contro quanto si contrappone nel suo stesso interno. *Il grande, l'unico nemico dell'emancipazione della donna è la donna stessa.*

Il che dimostreremo nella seconda parte.

SECONDA PARTE (PRINCIPALE)

I TIPI SESSUALI





CAPITOLO I.

L'uomo e la donna.

La nozione che l'uomo e la donna non si devono concepire che come tipi e che la realtà, la quale dà nuovo alimento a nuove controversie, non si può ottenere che con una mescolanza di quei due tipi, ci apre il cammino per lo studio dei veri contrapposti sessuali. La prima parte del presente studio ha trattato delle forme sessuali intermedie, che sole si possono considerare come realmente esistenti, ma lo fece, come ora dobbiamo avvertire, secondo un processo troppo schematico. Ciò era reso necessario dal fatto che si doveva cercare che i principî biologici sviluppati avessero valore generale. Ora, poichè ancor più esclusivamente di quanto si sia fatto finora l'uomo sarà oggetto di osservazione e le coordinazioni psicologiche cederanno all'analisi introspettiva, occorre fare una forte restrizione all'asserzione universale del principio dei gradi sessuali intermedi.

Fra animali e piante è innegabile che si trovino dei casi di vero ermafroditismo. Sembra anzi che perfino negli animali l'ibridismo consista più spesso in una posizione collaterale delle glandole genitali dei due sessi in un unico individuo, che non in una perfetta eguaglianza degli stessi; più in una coesistenza dei due estremi, che in uno stato completamente neutrale. Dell'uomo poi si può asserire con perfetta sicurezza che in un dato momento deve essere assolutamente o uomo o donna. Di ciò fa fede non solo il fatto che tutto ciò che si crede o maschio o femmina riconosce immediatamente per suo complemento necessario o la femmina o il maschio (1), ma specialmente l'osservazione che nelle relazioni vicendevoli di due omosessuali l'uno fa sempre, e fisicamente e moralmente, le parti di maschio, e, quando la relazione si prolunga, assume anche un nome maschile, mentre l'altro che fa la parte di femmina si dà da sè un nome femminile, o più spesso — e ciò è assai caratteristico — lo riceve dall'altro.

È dunque della massima importanza il fatto che, nelle relazioni di due

(1) Alla vista di un'attrice bisessuale con leggera pelurie al mento, con una voce bassa e sonora, e quasi senza capelli, sentii un uomo pure bisessuale esclamare: « Che splendida donna! ». La donna è appunto per ognuno qualche cosa di differente, pur restando la stessa cosa; tutti i poeti ne vantarono le differenti qualità e tuttavia essa fu sempre una sola.

urningi o di due lesbiche, una parte fa sempre da maschio e l'altra da femmina; il rapporto uomo-donna si dimostra con questo come fondamentale e imprescindibile. Ad onta di tutte le forme intermedie, l'individuo è in fine l'uno dei due: uomo o donna, una dualità (non soltanto anatomica, nè sempre corrispondente allo stato morfologico) già riconosciuta per pratica anticamente e che non si può impunemente trascurare.

Fissato questo punto, avremo fatto un passo della massima importanza, dato che dalla sua maggiore o minore osservanza può derivare ogni bene e ogni male. Esso ci dà uno stato positivo, la cui importanza noi ci proponiamo di studiare più avanti, non però senza fermarci un momento per orientarci un po' sul difficile problema della scienza dei caratteri, da esso immediatamente dipendente.

Chi s'accinge a un qualunque studio di caratteri si trova ben tosto di fronte a impedimenti di ogni sorta causati dall'estrema complicazione della materia. Quante volte non si spera di aver trovato il bandolo della matassa, e ci si accorge un momento dopo che le tenebre si sono fatte vieppiù fitte! Ma ancora più difficile è sistemare quello che si è arrivati a scoprire, poichè, specialmente nello studio dei caratteri, i diversi sintomi stanno congiunti e subordinati tanto strettamente, da non permettere una qualsiasi separazione in tipi diversi, il che mostra che finora il metodo migliore di sistemazione è quello di polarizzare infinite gradazioni verso tipi fissi estremi. Già il discepolo di Pitagora, Alcmeo di Crotona, aveva intraveduto questo concetto, e forse la filosofia naturalistica dello Shelling avrà dei trionfi maggiori di quello che crede oggidì averle concesso uno studioso di scienze chimiche.

Potremo noi esaurire l'esame di un individuo, fissandolo a un dato punto delle linee di congiunzione tra i due estremi? Arriveremo a farlo anche moltiplicando infinitamente queste linee di congiunzione in un sistema di coordinate di dimensioni colossali? Pretendendo di voler dare la descrizione completa di un individuo in forma di ricetta, non cadremo, benchè su basi più concrete, nello scetticismo dogmatico dell'analisi dell'Io di Mac-Hume? E non precipiteremo, guidati dall'atomistica delle determinanti del Weismann, in una specie di psicognomica a mosaico, appena liberati dalla psicologia a mosaico?

Si tratta sempre dello stesso fondamentale problema: c'è un essere unico, semplice nell'uomo? E in che rapporti sta con la pluralità delle esistenze esteriori? C'è una psiche? E che funzioni ha riguardo ai fenomeni psichici? Si capisce perchè non esiste ancora la scienza dei caratteri come tale: il suo soggetto, il carattere, è di dubbia esistenza. Il problema di tutte le teorie metafisiche, la questione di principio della psicologia è anche la base di cotesta scienza; è anzi il problema anteriore a

ogni ipotesi sui caratteri che voglia essere scientifica e si proponga uno scopo criticamente fissato, tendente allo studio delle differenze dell'essere umano.

Queste ricerche, sebbene possa parere di pretendere troppo, vogliono essere qualcosa di più della « psicologia delle differenze individuali » la cui assunzione, per opera di L. William Stern, noi non vogliamo menomamente sprezzare; la tendenza dei caratteri può offrirci qualcosa di più d'una semplice matricola delle reazioni sensorie e motorie d'un individuo. Perciò non si deve abbassare il livello delle moderne esperienze psicologiche al grado d'un lavoro combinato tra una lezione di fisica applicata e un corso di statistica. Essa deve restare in intimo contatto con l'essenza dell'anima, che fu troppo spesso dimenticata per sostituirvi una psicologia a elementi impellenti e proibitivi, nè temere di deludere lo studente che, desideroso di essere pienamente illuminato sopra i diversi problemi psicologici, si sarà inutilmente affaticato in esperimenti sulla capacità di ritenere una data quantità di sillabe o sull'influenza di minime dosi di caffè sulla facoltà di addizionare. È significativo per l'insufficienza presente degli studi psicologici che vi siano degli uomini di scienza assai reputati, i quali, di fronte alla moderna e impotente psicologia ridotta a una teoria delle sensazioni e delle associazioni di idee, negano non solo di saper comprendere meglio degli artisti i problemi dell'egoismo, del sacrificio della propria vita, della pazzia e della delinquenza (ciò che sarebbe pretendere troppo in confronto di uno Shakespeare o di un Dostojewski), ma perfino di saperli ridurre a un ordine sistematico.

Nessuna scienza deve andarsene tanto terra terra quanto la psicologia nel momento in cui abbandona i metodi filosofici. Ecco la ragione ultima della sua decadenza. Con questo non voglio dire che dovesse rimanere filosofica nelle premesse; ma certo nello scopo. In tal modo sarebbe arrivata alla conclusione che la teoria delle percezioni dei sensi non ha nulla a che fare con la psicologia, e si sarebbe accorta come l'empirica d'oggi-giorno, che le fa studiare i cinque sensi e la porta a ricercare lo sviluppo d'un carattere morale, appartenga alla filosofia dei sensi e che ogni conato di approfondire questi problemi, tanto da renderli vitali per la psicologia, è vano tentativo.

Pur troppo l'influenza duratura che ebbero due fisici, l'Helmholtz e il Fechner, sulla psicologia non permise di accorgersi che solo il mondo esteriore, non l'interiore, si compone di pure sensazioni: e mentre tutti gli studi relativi sono al presente più o meno un impasto di sensazioni, solo i due più acuti tra i psicologi empirici degli ultimi decenni, l'Avenarius e il James, sentirono confusamente che però non si sarebbe dovuto intraprendere lo studio cominciando dalle sensazioni dei muscoli e della pelle.

Qui sta il motivo per cui, come già dimostrò il Dilthey, la psicologia moderna, avanzandosi in direzione tutta opposta a quella che la dovrebbe condurre al suo fine, non arriverà mai a sciogliere quei problemi che più le si attribuiscono: l'analisi cioè del suicidio, dell'amicizia, dell'isolamento. Si dovrebbe insomma tendere a una psicologia psicologica e a far ciò il primo motto dovrebbe essere: « Via la teoria delle sensazioni! ». La scienza dei caratteri involge in primo luogo il concetto del carattere, quale quello d'una cosa unica e costante. Come la morfologia, cui accennammo come termine di paragone già nel cap. V della prima Parte, suppone una forma durevole ad onta di tutti gli scambi fisiologici, così anche la scienza dei caratteri fissa qualcosa di immutabile nella vita psichica, che deve sempre essere riconoscibile in ogni manifestazione della vita, e appunto in ciò essa differisce dalla teoria delle attualità, la quale colla sua atomistica delle sensazioni non vuol riconoscere nulla di fisso.

Secondo noi il carattere non è qualche cosa di estraneo e di superiore al pensiero, ma si rivela al contrario in ogni pensiero e sentimento: tutto ciò che un individuo imprende è fisionomico per lui. Come ogni cellula racchiude in sè tutte le qualità dell'essere cui appartiene, così tutti i movimenti psichici dell'uomo non danno solo pochi dati del suo carattere, ma tutta la sua essenza complessiva, da cui naturalmente balza fuori secondo il momento o questa o quella particolarità.

E come non esistono sensazioni separate, ma si presentano oggettivamente dinanzi all'individuo quale un campo aperto, quale un complesso, un mondo proprio, da cui sporge più chiaro ora questo ora quell'oggetto; come è impossibile associare delle rappresentazioni, ma solamente dei momenti della propria vita e degli stati di coscienza diversi, variamente succedutisi nel passato (di cui ognuno a sua volta ha un punto cui fissarsi nel campo delle sensazioni), così in ogni momento della vita psichica dell'uomo ci sta tutto l'individuo e solo i diversi punti dell'essere sono diversamente accentuati nelle varie unità di tempo. Questo essere riconoscibile in ogni momento della vita psichica forma l'oggetto della scienza dei caratteri. In tal modo essa non è che un collaterale, completamente necessario, della psicologia empirica, la quale in contrasto col suo nome non ha finora considerato che i cambiamenti nel campo delle sensazioni e la varietà del mondo esteriore, senza punto curarsi della ricchezza d'osservazioni da farsi sull'essere stesso, sull'io. Essa potrebbe in tal modo rigenerare la psicologia, che si considererebbe come una scienza superiore, come una teoria risultante dalla complicazione del soggetto e da quella dell'oggetto, complessi questi che poterono venir isolati solo per una curiosa astrazione. Soltanto la scienza dei caratteri può sciogliere le controversie che sono forse fra le più importanti della psicologia, come per esempio quella

della differenza di vedute nella trattazione d'uno stesso tema, semplicemente perchè sullo stesso cammino l'identico processo psichico riceve da ognuno una nota differente secondo il suo carattere. In tal modo, per la stessa teoria delle differenze psicologiche, troviamo il nodo di unione nel campo della psicologia generale.

L'io formale sarebbe il problema ultimo della psicologia dinamica, l'io materiale il problema ultimo della psicologia statica. Invece si dubita perfino che esista il carattere, o almeno si dovrebbe negarne l'esistenza, volendo essere conseguenti con il positivismo di Hume, Mach e Avenarius. Da ciò si capisce come non sia ancora sorta una scienza dei caratteri come dottrina del carattere determinato.

Ma non basta. Il danno maggiore ne venne dalla sua unione con la dottrina dell'anima. È vero che storicamente essa fu unita alle ricerche sul concetto dell'io, ma questa non è ancora una ragione per associarvela anche razionalmente. Lo scettico assoluto non differisce che per una parola dal dogmatico assoluto. Soltanto chi si ferma testardo sopra un fenomenalismo assoluto come su un dogma e giura che questo solo esime da ogni onere delle prove, le quali vengono per ciò a gravare sulle spalle delle altre dottrine, rifiuterà senz'altro di appoggiarsi alla scienza dei caratteri, che del resto non è punto identica a un'essenza metafisica.

La nuova dottrina dunque deve guardarsi da un doppio nemico, di cui l'uno vuole che il carattere non sia altro che una cosa determinata di per sè, della quale non possono impadronirsi nè l'arte, nè la scienza; l'altro invece ammette come sola realtà le sensazioni sulle quali erige a un tempo stesso e il mondo esteriore e l'io, e quindi non crede a nessun carattere. Che farà dunque la scienza dei caratteri? « De individuo nulla scientia », « Individuum est ineffabile », le si dice da coloro che si tengono fissi all'individuo. Gli altri che hanno giurato sul Vangelo della scienza, ripudiando l'arte come strumento di comprensione della vita, gridano dal canto loro che la scienza non ha mai sentito parlare di carattere.

Chi non temerebbe tra questo fuoco incrociato che lo studio dei caratteri abbia a subire la sorte delle scienze sorelle e restare una promessa eternamente inadempibile come la fisionomia, o un'arte divinatoria come la grafologia?

Questa domanda che ci siamo rivolti troverà la sua soluzione più innanzi, dove cercheremo l'essere preteso dalla scienza dei caratteri e ne studieremo l'importanza maggiore o minore, più o meno diretta. Perchè una tale questione stia in sì stretto nesso con la differenza psichica dei due sessi, ariveremo a spiegarlo solo alla fine.



CAPITOLO II.

Sessualità maschile e femminile.

Die Frau verrät ihr Geheimnis nicht.

KANT.

Mulier taceat de muliere.

NIETZSCHE.

Sotto il nome di psicologia s'intende generalmente quella coltivata dai psicologi, che sono esclusivamente uomini, giacchè da che mondo è mondo non si è ancora sentito parlare d'una donna psicologa. Per questo motivo la psicologia della donna forma un capitolo da aggiungersi a quella generale, alla stessa guisa della psicologia del fanciullo, mentre d'altro canto la psicologia generale stessa, scritta sempre in sola considerazione dell'uomo, è divenuta inconsapevolmente una psicologia degli uomini e il problema di quella dei sessi non appare che nel momento in cui si pensa espressamente alla psicologia della donna. Kant dice: — Nell'antropologia le proprietà femminili sono maggiore oggetto di studio da parte del filosofo che quelle maschili. La psicologia dei sessi sarà sempre un equivalente della psicologia della donna —.

Ma anche quest'ultima viene scritta soltanto da uomini. Si può dunque quasi asserire che è impossibile scriverla, perchè in tal modo essa è costretta a fare delle affermazioni su altri individui che non si possono verificare coll'osservazione propria. Supponiamo però che la donna potesse descrivere colla necessaria acutezza sè stessa: con ciò non avremo ancor detto se essa avrebbe lo stesso interesse di noi per i medesimi fatti, anzi, posto perfino che sapesse e volesse studiare sè stessa con la massima accuratezza, resterebbe ancor sempre la questione, se si deciderebbe

a parlare di sè. Più sotto vedremo come tutte tre queste probabilità si riferiscano a un'unica fonte nella natura femminile.

Noi dovremo dunque imprendere questo studio nella confidenza che, senza essere donna, si sia capaci di fare delle giuste asserzioni su le donne. E con ciò lasciamo intatta questa prima eccezione, che confuteremo solo più avanti, e passiamo ad altro. Mi sia però concessa un'osservazione ancora: non credo si possa attribuire alla oppressione da parte dell'uomo il fatto che mai ancora una donna in istato interessante ha dato espressione alle proprie sensazioni e sentimenti sia in poesia, che in prosa o in una dissertazione ginecologica. Nè saprei attribuirlo a una soverchia pudicizia, come ben fece osservare lo Schopenhauer; di nulla una donna si vergogna meno che della gravidanza. Eppoi ci sarebbe la possibilità di fare delle confessioni posteriori, dopo passato il momento, chè non ci sarebbe più motivo di soverchio pudore e l'interesse della materia dovrebbe decidere a rompere il silenzio. Eppure nulla! E come siamo debitori agli uomini di averci svelato molti processi psichici, così dobbiamo loro pure la descrizione dei sentimenti della gravidanza. Come fecero?

Benchè in questi ultimi tempi le deposizioni di donne su la loro vita psichica siano di molto aumentate, pure esse ci narrano più della parte in loro maschile che di quella femminile. Il principio delle forme sessuali intermedie si dimostra anche qui in un certo modo come la premessa d'ogni giudizio appropriato dell'uomo sulla donna, anche se più tardi dovremo limitarne e completarne l'importanza. Applicarlo senz'altro vorrebbe dire che l'uomo che possieda al massimo grado qualità femminili sa descrivere il meglio possibile la donna e, andando un passo più in là, che la donna più genuina potrebbe capirsi meglio di tutti, cosa sulla quale abbiamo appunto espresso i nostri dubbi. Così vediamo che un uomo può avere delle qualità femminili senza essere per questo solamente una forma sessuale intermedia uomo e donna in grado eguale. Allora ci apparirà tanto più strano come l'uomo possa fare delle constatazioni sulla natura della donna (questione questa che noi ci studieremo di chiarire più tardi), in quanto, in caso contrario, ci permetteremmo dei dubbi sul principio e sul metodo nostro, e faremmo anche comprendere ai lettori come possa darsi che uomini, sulla cui mascolinità non è lecito dubitare, siano al tempo stesso ottimi giudici dell'altro sesso. Ma, come già dicemmo, per il momento consideriamo l'eccezione come non fatta e passiamo a considerare i fatti stessi. La prima domanda che ci si presenta qui è in che consista la differenza essenziale tra l'uomo e la donna.

Da molti si volle trovare nella maggior intensità dello stimolo sessuale nell'uomo, e da ciò si fecero derivare tutte le altre distinzioni. Ma anche astraendo dalla questione, se sotto il concetto di stimolo sessuale si possa

comprendere una cosa unica, misurabile, l'asserzione resta egualmente dubbia. Certo che tutte le teorie antiche e medioevali sull'influenza dell'utero insoddisfatto e del *semen retentum* hanno in sè qualche cosa di vero, nè a dimostrarlo c'era bisogno della frase tanto moderna che tutto deriva dallo « stimolo sessuale sublimato »; ma sopra relazioni tanto vagamente supposte non si può fondare un'esposizione sistematica. Finora non s'è neppur tentato di accertare che la maggiore o minore violenza dello stimolo sessuale abbia determinato il grado di potenza di altre quantità.

Ed è falsa tuttavia anche l'affermazione che l'intensità dell'istinto sessuale nell'uomo sia maggiore che nella donna, precisamente come è assurdo asserire il contrario. Il bisogno dell'atto sessuale può essere diverso in uomini della stessa mascolinità, come in donne che possiedano lo stesso grado di femminilità. Appunto per gli uomini s'hanno qui dei concetti di graduazione del tutto differenti, che in parte mi fu dato di scoprire e che forse formeranno l'oggetto d'una futura pubblicazione.

Contrariamente dunque alla credenza popolare, la differenza tra i sessi non si trova in una differenziazione della violenza dell'istinto dell'accoppiamento, ma piuttosto prendendo in considerazione quei due momenti analitici che già Alberto Moll ha distinti nel concetto di istinto sessuale applicandoli distintamente all'uomo e alla donna: cioè lo stimolo alla *detumescenza* e lo stimolo alla *contrettazione*. Il primo risulta da sensazioni di malessere causate dalla presenza di gran numero di cellule germinative mature, il secondo è il desiderio di contatto fisico con un individuo preso a completamento sessuale della propria persona. Mentre l'uomo possiede tutti due questi impulsi, il primo, quello della *detumescenza*, non è veramente proprio alla donna. Ciò apparisce anche dalla considerazione che nell'atto sessuale è solo l'uomo che cede una parte di materia, mentre la donna trattiene le proprie secrezioni e quelle del maschio.

E anche nella costituzione anatomica s'ha una prova materiale di quanto fu asserito: nella prominenza dei genitali maschili, che hanno quasi la forma di canale. In questo fatto morfologico si trova accennato come lo stimolo alla *detumescenza* sia qualità particolare del maschio, senza volere con ciò tirare subito delle conseguenze di filosofia naturalistica. Un altro fatto ancora che dimostra l'assenza dello stimolo alla *detumescenza* nella donna è che la maggior parte degli individui che siano per oltre $3/4$ maschi si danno in gioventù più o meno a lungo a pratiche onanistiche, vizio noto solo alle più maschili fra le donne. La masturbazione è ignota alla donna genuina. So che con questa asserzione vado contro l'opinione generale, ma si vedrà tosto come le opposte esperienze si possano accordare pienamente.

Prima però vogliamo prendere in considerazione l'istinto di *contretta-*

zione della donna, il quale ha in essa parte principale perchè unica, quantunque non si possa asserire neppure di esso che sia più sviluppato nell'un sesso che nell'altro. Non si deve infatti intendere, sotto istinto di contrettazione, il desiderio di essere parte attiva nel contatto; basta avere il bisogno di questo contatto, senza dire con ciò quale sia la parte tangente e quale quella toccata. Il fatto che in tutto il mondo animale, e anche nelle piante lo spermatozoo della cellula-uovo, il maschio è sempre la parte rintracciante, aggressiva, fece nascere la falsa credenza che un contegno intraprendente per arrivare a un dato scopo e il desiderio di ottenerlo si seguissero in proporzioni costanti e che si potesse dedurre la mancanza di stimoli motori per la mancanza del desiderio di sodisfarli. In tal modo si giunse a riguardare lo stimolo di contrettazione come specialmente proprio del maschio e a negarne l'esistenza nella femmina. Si deve però nuovamente distinguere anche riguardo a questo punto. Vedremo in seguito che il maschio ha il bisogno sessuale di essere la parte aggrediente (in senso proprio e traslato) e che la femmina al contrario vuole essere conquistata.

È chiaro tuttavia che lo stimolo in essa non deve perciò necessariamente essere più debole solo per il fatto che ella s'addossa la parte passiva. Questa distinzione sarebbe assai opportuno tenere davanti agli occhi in tutti i dibattiti, se l'istinto sessuale sia più forte nell'uno o nell'altro sesso.

Ciò che nella donna s'è detto masturbazione deriva da un'altra causa, non dallo stimolo alla detumescenza. La donna è sessualmente assai più eccitabile dell'uomo (questa è la prima e principale differenza tra i due), la sua irritabilità (non sensibilità) sessuale è molto più forte. E questo fatto si manifesta o nel desiderio dell'eccitamento o all'opposto in una strana, ipersensibile, inquieta e violenta avversione all'eccitamento, per mezzo del contatto. Questo desiderio è un segno dell'irritabilità generale soprattutto perchè non è uno dei sogni che il fato dell'uomo non permette si adempiano mai, ma al contrario dimostra la somma facilità e disposizione di tutto l'organismo a passare in uno stato di eccitamento sessuale quale la donna se lo desidera più intenso e perpetuabile che sia possibile, al contrario dell'uomo nel quale trova la sua fine naturale nella detumescenza procurata dalla contrettazione. Ciò che s'è detto onanismo nella donna non sono atti impresi allo scopo e colla tendenza immanente di far cessare l'eccitazione sessuale, ma al contrario tentativi di procurarsela, di aumentarla, di prolungarla. E dall'avversione contro l'irritazione, un sentimento la cui analisi sarebbe per la psicologia d'una donna forse il compito più grave, si può anche dedurre con sicurezza una debolezza a questo riguardo.

Lo stato d'eccitamento sessuale rappresenta per la donna la potenziamento massima della sua vitalità, che è sempre e solamente sessuale. La

donna si consuma tutta nella vita sessuale, nella sfera dell'accoppiamento e della procreazione, nella relazione, cioè, di moglie e di madre; essa ne viene totalmente assorbita, mentre l'uomo non è solamente sessuale. In ciò sta la differenza che s'è tentata di rintracciare nella diversa intensità dell'istinto sessuale. Non si confonda dunque la violenza dei desideri sessuali e la forza degli affetti sessuali con l'ampiezza nella quale questi desideri e pensieri occupano l'individuo. Tra gli estremi sessuali una differenza specifica e della massima importanza è data solo dall'estensione della sfera sessuale in tutto l'essere della donna.

Mentre dunque la donna è completamente occupata e assorbita dalla sua sessualità, l'uomo ha ancora una moltitudine di altre occupazioni: la lotta e il gioco, la società e la mensa, la discussione e la scienza, gli affari e la politica, la religione e l'arte. Non so, nè mi curo di sapere se una volta era diversamente. Impicciarsi di tale questione sarebbe la stessa cosa che discutere degli Ebrei: si dice che siano stati diversi e che siano diventati solo ora quali sono. Sarà, ma non ne siamo sicuri; chi ha molta fede nell'evoluzione ci creda, ma prove non ce ne sono, chè contro la tradizione storica in un senso sta l'altra in senso opposto. Così anche c'importa soltanto di sapere come siano le donne al giorno d'oggi. E se c'imatteremo in qualche cosa che non può assolutamente essere stata innestata, dovremo pur ritenere che sia sempre stata così. Nel momento che parliamo è per lo meno assolutamente sicuro un fatto: che la donna, tranne un'apparente eccezione di cui parleremo al cap. XII, non si cura di cose extra-sessuali che per l'uomo che ama o da cui vorrebbe venir amata. Un interesse per tali cose in sè stesse le manca assolutamente. Avviene che una donna genuina impari il latino, ma sarà soltanto per aiutare o sorvegliare il figlio che frequenta il ginnasio. Il piacere e il talento per qualche cosa, l'interesse e la facilità d'appropriarsela sono sempre proporzionali. Chi non ha muscoli non si diventerà certo a sollevare pesi o alla sbarra fissa, solo chi ha talento per le matematiche si rivolgerà al loro studio. Così anche il talento nella donna genuina sembra essere più raro e meno intenso (ciò che del resto importa assai poco, perchè la sessualità sarebbe anche nel caso contrario troppo forte per permettere un'altra seria occupazione); perciò mancano nella donna anche le condizioni per la formazione di combinazioni interessanti, che nell'uomo possono, se non definire, però modellare un'esistenza.

Di conseguenza sono anche soltanto gli uomini con qualità femminili quelli che corrono continuamente dietro a qualche sottana e trovano il loro maggior interesse negli amori e nei rapporti sessuali. Non vogliamo però con questo nè definire e neppure trattare seriamente del problema di don Giovanni.

La donna non è che sessualità, l'uomo è sessuale e qualche cos'altro. Ciò appare più chiaro che mai dal modo con cui l'uno e l'altra si comportano al momento della maturità sessuale. Per l'uomo questo è un tempo di crisi, egli sente che qualche cosa s'aggiunge alla sua esistenza, che v'è un di più nei suoi pensieri e sentimenti senza ch'egli l'abbia voluto. È la prima erezione fisiologica, di cui egli non è padrone e che perciò gli appare misteriosa e inquietante, tanto che molti uomini ricordano per tutta la vita questo momento colla maggior precisione. La donna entra invece con molta disinvoltura nella pubertà, essa trova il suo essere con ciò potenziato, e di molto aumentata la sua importanza. L'uomo da ragazzo non sente nessuna necessità di maturità sessuale, mentre la donna già fin da quel tempo s'aspetta tutto da quest'avvenimento. L'uomo ne accompagna i sintomi con una serie di sentimenti spiacevoli, ostili, inquieti; la donna segue il proprio sviluppo somatico con la massima tensione, con un'aspettazione febbrile impaziente. Ciò vale a dimostrare che la sessualità non si trova sulla linea retta nel corso dello sviluppo dell'uomo, mentre per la donna non è che un aumento smisurato del suo modo di essere fino allora. La maggior parte dei ragazzi trovano ridicolo o s'arrabbiano all'accenno che potrebbero innamorarsi o sposarsi (si tratta del matrimonio in generale, non riguardo a una determinata ragazza); mentre al riguardo perfino le bambine più giovani sembrano aspettare fin d'allora l'amore e il matrimonio come il completamento della loro esistenza. Perciò la donna non sa valutare positivamente per sé e rispetto alle sue compagne che il tempo della maturità sessuale, e non ha una vera comprensione per la fanciullezza o per la vecchiaia. Se ricorre col pensiero alla sua fanciullezza stessa, le sembra di essere stata molto stupida a quel tempo e non sa rappresentarsi la sua età più avanzata senza un senso d'angoscia e di ribrezzo. Dalla fanciullezza non si staccano nettamente nella sua memoria che i momenti sessuali e anche questi restano oscurati da quelli posteriori molto più intensi. La prima notte di matrimonio infine, il momento della deflorazione è quello più importante, vorrei dire il punto di bipartizione della vita femminile in confronto del quale il primo coito nella vita dell'uomo non ha per lui che un'importanza minima.

La donna non è che sessuale, l'uomo è anche sessuale. Questa differenza si può ancora allargare tanto per le condizioni di tempo che per quelle di luogo. Le parti del corpo nelle quali l'uomo può essere eccitato sessualmente sono poche e rigidamente localizzate. Nella donna la sessualità è diffusa su tutto il corpo, ogni contatto, in qualunque punto, la eccita. Se dunque nel cap. II della prima Parte abbiamo asserito esistere una determinata caratteristica sessuale di tutto il corpo maschile come di tutto quello femminile, non si deve comprendere ciò come se fosse possibile eccitare

egualmente l'uomo e la donna da ogni punto del corpo. Naturalmente vi sono anche in quest'ultima delle differenze locali, ma non si trova una vera e propria distinzione come nell'uomo tra tutte le altre parti e quelle genitali.

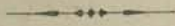
Potrebbe riguardarsi quasi un simbolo di tale relazione lo stacco morfologico dei genitali dell'uomo dal resto del corpo.


Nella stessa relazione nella quale sessualità e asexualità si trovano localizzate nel corpo dell'uomo, si differenzia anche il suo contegno in momenti diversi. La donna è sempre sessuale, l'uomo soltanto a intermittenze. L'istinto è sempre desto in lei (delle eccezioni che si sogliono sempre produrre contro l'asserzione della sessualità femminile si tratterà poi dettagliatamente), mentre nell'uomo riposa per intervalli più o meno lunghi. Da ciò si spiega il carattere violento dello stimolo nell'uomo, fatto che lo rende più visibile e che ha concorso alla diffusione dell'errore che sia maggiormente sviluppato nell'uomo che nella donna. La vera differenza sta in ciò, che per l'uomo l'impulso all'accoppiamento si potrebbe paragonare a un pizzicore sopravveniente in dati momenti, mentre per la donna sarebbe un solletico continuo.

L'esclusiva e continua sessualità somatica e psicologica della donna ci porta però ancora ad altre conseguenze. Il fatto che essa non è per l'uomo che quasi un'appendice, senza formarne tutto l'essere, gli permette di separarla dallo sfondo delle sue percezioni e appunto con ciò di averne coscienza. In tal modo egli se le può quasi mettere di fronte e considerarla separata da tutto il resto. Nella donna, al contrario, ciò non può avvenire nè per una circoscrizione cronologica delle sue manifestazioni nè per un organo anatomico in cui si possa localizzare esteriormente al di fuori della sfera sessuale. Perciò l'uomo sa della sua sessualità, mentre la donna non se ne rende cosciente, e la smentisce in buona fede, non essendo che sessualità, essendo anzi la sessualità stessa — mi si permetta di dirlo qui in anticipazione di quello che dirò poi. Alle donne manca dunque per natural conseguenza la dualità necessaria per l'osservazione, mentre ciò è possibile e sotto l'aspetto anatomico e sotto quello psicologico all'uomo, che è sempre qualche cosa di più che sessuale soltanto. Egli possiede dunque la capacità di entrare in relazione autonoma con la propria sessualità; può, volendolo, porle dei limiti o lasciarle libero sfogo, può negarla o asserirla: a lui si presentano le possibilità di essere un don Giovanni o un Santo: basta che scelga. Per dirla trivialmente: l'uomo ha il pene, mentre la donna non ha che la vagina.

Con ciò abbiamo espressa la possibilità che l'uomo abbia maggiore coscienza della sua sessualità, che ne possa giudicare più oggettivamente, ciò che non è per la donna. La ragione sta nella maggiore differenza-

zione dell'uomo, in cui le parti sessuali e quelle asessuali restano divise. La capacità o no di comprendere un oggetto singolo e determinato non è racchiusa nel concetto che generalmente abbiamo della coscienza, ma al contrario è questo concetto che ci sembra includere, qualora un essere abbia coscienza, ogni oggetto come suo contenuto. Noi ci domandiamo dunque quale sia la natura della coscienza femminile in genere e l'esame di questo quesito ci porterà per una via più lunga alle stesse conseguenze sopra accennate.





CAPITOLO III.

La coscienza nell'uomo e nella donna.

Prima però d'arrivare alla differenza principale nella vita psichica dei sessi e considerarne il contenuto formato dai fatti esterni e interni, è necessario fare alcune ricerche psicologiche per fissare dei concetti indispensabili. Le nozioni e i principî della psicologia ora dominante si sono sviluppati senza riguardo a questo tema speciale, nè dovremmo quindi meravigliarci se le sue teorie non si possono applicare senz'altro a questo campo d'osservazioni. Inoltre non esiste oggidì ancora una psicologia, ma esistono diverse psicologie, e sarebbe a ogni modo assai più arbitrario legarci qui a una data scuola e assumerne le dottrine per porle a fondamento di tutta la trattazione, che rielaborare secondo il procedimento da noi scelto (attendoci, per quanto necessario e possibile ai progressi fin qui ottenuti) autonomamente la materia secondo i nostri criteri.

La tendenza a trovare un punto di vista unico da cui considerare tutta la vita psichica e ridurla a un unico processo fondamentale si manifesta specialmente nella relazione, che molti pensatori crederono di poter supporre tra le sensazioni e i sentimenti. Herbart ha fatto derivare i sentimenti dalle rappresentazioni, Horwicz invece dai sentimenti le sensazioni. I principali psicologi moderni hanno rilevato l'inutilità di tali tentativi monistici, sebbene contengano un fondo di verità.

Per trovarlo è necessaria una distinzione, che, per quanto ovvia, si cercherebbe invano nella moderna psicologia. Curiosa omissione! Dobbiamo tener separata la prima apparizione d'un pensiero, d'una sensazione, d'un sentimento, da quelle successive, in cui è già possibile un riconosci-

mento. Una tale separazione, totalmente trascurata nella scienza presente, è d'importanza non comune per una quantità di problemi.

Ogni sensazione determinata, chiara, plastica, al pari di qualunque pensiero netto e distinto innanzi che venga per la prima volta espresso in parole, è preceduta da uno stadio, spesso brevissimo, di indeterminatezza. Egualmente a ogni associazione che non sia ancora divenuta quotidiana precorre un lasso di tempo più o meno ristretto in cui s'ha soltanto un oscuro sentimento della direzione dell'associazione, un non so che, che ci dice che esiste un nesso senza che noi sappiamo tosto trovarlo. Processi simili furono certo quelli che occuparono Leibnitz e che poi, più o meno ben descritti, diedero occasione alle teorie di Herbart e Horwicz.

Ammettendo, come si fa, che le forme semplici e fondamentali dei sentimenti siano soltanto il piacere e il non piacere (*Lust und Unlust*), o forse con Wundt la tensione e il rilassamento (*Lösung und Spannung*), l'agitazione e la quiete (*Beruhigung und Erregung*), è troppo ristretta, e perciò inadatta al nostro scopo, la divisione dei fenomeni psichici in sensazioni e sentimenti, per quelle apparizioni che cadono negli stadi anteriori alla completa dilucidazione. Di ciò ci persuaderemo tosto. Per avere dunque dei concetti ben distinti prenderò a base la divisione dei fenomeni psichici più comune che si sia potuta fare: quella di Avenarius, in *elementi e caratteri* (il carattere non ha in questo senso nulla di comune con quello che forma l'oggetto della scienza dei caratteri).

Non fu certo la terminologia completamente nuova introdotta da Avenarius quella che rese più difficile l'accettazione delle sue teorie, che anzi essa è ottima sotto molti punti e difficilmente se ne potrebbe fare a meno. Ciò che più impedisce che si riconoscano molti risultati da lui ottenuti, è la sua smania di derivare la psicologia da un sistema di fisiologia cerebrale da lui stesso scoperto sulla base di fatti psicologici dell'esperienza interiore e solo con alcuni riferimenti alle nozioni biologiche più comuni dell'equilibrio tra alimentazione e lavoro. La seconda parte psicologica della sua *Critica dell'esperienza pura* fu la base su cui fondò le ipotesi contenute nella prima parte essenzialmente fisiologica: nella rappresentazione però la relazione s'invertì, tanto che questa prima parte fa al lettore l'impressione d'una descrizione di viaggi nell'Atlantide. Tali difficoltà mi costringono a chiarire qui la distinzione introdotta da Avenarius, visto che s'adatta ottimamente al mio scopo.

Avenarius chiama « elemento » quello che nella psicologia liceale si dice *sensazione*, o *contenuto della sensazione*, o in genere *contenuto* (e ciò tanto per la percezione che per la riproduzione), quello che Schopenhauer chiama *rappresentazione* (*Vorstellung*), gli Inglesi *impressione* o *idea*, la vita quotidiana *oggetto*, *cosa*: e ciò indifferentemente se vi sia un

eccitamento esterno dell'organo dei sensi o no, constatazione assai importante e nuova. Per lui, come per noi, è invece assolutamente secondario il punto finale dell'analisi, che si consideri come sentimento tutto l'albero o solo le singole foglie, o i picciuoli soltanto; o, e questo avviene frequentemente, che si intenda per veramente « semplice » il loro colore, la grandezza, la consistenza, l'odore, la temperatura. Infatti su questa strada si potrebbe continuare, dicendo che anche il color verde d'una foglia è già un complesso, cioè il risultato della sua qualità, intensità, chiarezza, saturazione e estensione, e in tal modo considerare soltanto questi come elementi; proprio al modo stesso che si usa per gli atomi, che già una volta dovettero cedere il posto agli « ameri » e ora di nuovo agli « elettroni ».

Se dunque verde, azzurro, freddo, caldo, duro, molle, dolce, amaro, sono *elementi*, secondo Avenarius sarebbe *carattere* ogni colorazione, la « tonalità del sentimento » con cui si presentano; e non solo quella di piacevole, bello, benefico, e contrapposti, ma, come riconobbe per la prima volta Avenarius, anche strano, inquietante, sicuro, continuo, diverso, fidato, noto, effettivo, dubbio, ecc. Ciò che si suppone, non si crede, non si sa, è psicologicamente (non logicamente) un carattere, in cui è posto l'elemento.

Però c'è uno stadio nella vita psichica nel quale anche una tale divisione anticipata più ampia è impossibile. Al principio tutti gli elementi appaiono come su di uno sfondo nebuloso, come una « rudis indigestaque moles », mentre la caratterizzazione (che qui vale press'a poco come tonalità del sentimento) abbraccia già in questo momento vivacemente tutta la massa. È lo stesso fenomeno che avviene avvicinandoci da lontano a un oggetto che formi parte del nostro campo visuale, a un cespuglio, una catasta di legna: l'impressione prima che ne riceviamo, il primo momento in cui non sappiamo ancora di che « cosa » si tratti, l'istante della maggiore incertezza e oscurità è quello che dobbiamo tener bene sott'occhio per comprendere il seguente.

In questo momento, elemento e carattere sono assolutamente *indistinguibili* (indivisibili, come disse meglio Petzholdt nella rappresentazione delle teorie di Avenarius). Tra una folla di gente vedo, per esempio, un viso che tosto scompare nella massa: io non so che aspetto esso abbia, non sarei capace nè di descriverlo, nè di darne un solo connotato, eppure m'ha messo in agitazione, e mi domando incerto in un'ansia piena di desiderio: Dove l'ho visto un'altra volta quel viso?

Un individuo che veda per un istante una testa femminile che gli faccia una profonda impressione sensuale, non sa talvolta dire a sè stesso che cosa abbia veramente veduto, anzi talvolta può avvenire che non si ram-

menti neppure il colore dei capelli. Ciò sempre a condizione che l'oggetto sia stato esposto alla retina per un tempo sufficientemente breve, per frazioni di secondo.

Se ci avviciniamo a un oggetto, da lontano non possiamo in principio distinguerne che vaghi contorni, mentre d'altro canto concepiamo contemporaneamente dei forti sentimenti, che si dileguano e sbiadiscono man mano che, arrivando più vicini, distinguiamo più nettamente le singole parti (Vogliamo qui osservare che non parliamo ancora dei sentimenti d'aspettativa). Si pensi, per esempio, alla prima impressione d'uno sfenoide staccato dalle sue suture, o a quella fattaci da certi quadri o pitture fermanocisi davanti un mezzo metro troppo vicini o troppo lontani: io mi rammento ancora dell'impressione fattami da una sonata per pianoforte di Beethoven con dei passaggi in trentaduesimi, e di quell'altra d'una dissertazione con triplici integrali udite ambedue prima che avessi un'idea di note o del calcolo integrale. Questo è sfuggito ad Avenarius e a Petzholdt: che cioè il risalto degli elementi è accompagnato da una tale quale distinzione della caratterizzazione (della tonalità del sentimento).

A questo stesso risultato che qui abbiamo fatto derivare dall'osservazione di sè stesso, s'arriva anche a mezzo di alcune esperienze di psicologia sperimentale. Se nella camera oscura si fa agire per un momento o per tempo brevissimo uno stimolo di colore su un occhio che si trovi in istato d'adattamento all'oscuro, esso non ha che un'impressione di chiaro, senza che sappia definirci la qualità del colore dello stimolo: si sente qualche «cosa», senza poterla determinare, un'impressione di luce generica. Nè è facilmente determinabile il colore neppure prolungando la durata dello stimolo per un tempo non eccessivamente lungo.

Eguale ogni scoperta scientifica, ogni invenzione tecnica, ogni creazione artistica è preceduta da uno stadio simile all'oscurità, una tenebra come quella da cui Zaratustra predica il ritorno alla luce: « Su, pensiero profondo, esci dalla tua voragine! Io sono il gallo che canta al mattino, verme sonnolento: su, su, continuerò a cantare finchè ti svegli! ». Il processo complessivo dalla maggiore confusione alla più limpida chiarezza è simile al seguito d'immagini che percepiamo passivamente quando da un gruppo plastico o da un bassorilievo si tolgano a una a una le pezze umide che lo ricoprono; all'impressione provata quando si scopra un monumento. Ma anche quando mi rammento di qualche cosa, si ripete lo stesso processo; però naturalmente in uno spazio di tempo infinitamente più breve e perciò difficilmente percepibile. A ogni nuovo pensiero precede uno studio tale di « prepensiero », come vorrei chiamarlo, nel quale si formano e si disfanno delle figure geometriche fluttuanti, dei fantasmi visuali, delle nebulose, forme barcollanti, immagini velate, larve misterio-

samente delineate. Il principio e la fine di tutto questo processo, che per brevità vorrei chiamare di « dilucidazione », sono assai simili alle impressioni ricevute da chi, affetto da forte miopia, consideri un oggetto con e senza occhiali.

Come nella vita del singolo, che spesso muore prima di aver percorso tutto il tragitto, così anche nella storia delle investigazioni i presentimenti precedono sempre le nozioni precise. Si tratta dello stesso processo di dilucidazione, solo esteso a generazioni. Si pensi per esempio ai sintomi delle teorie di Lamarck o di Darwin che troviamo in gran copia al tempo della Grecia e nell'Evo moderno, e a cagione dei quali i precursori vengono ai giorni nostri stralodati; si badi ai predecessori di Roberto Mayer e di Helmholtz, agli innumerevoli punti in cui Goethe e Leonardo da Vinci, forse gli uomini più versatili che siano esistiti, hanno preceduto il progresso posteriore delle scienze. Si tratta in genere di questi stadi preliminari quando si scopre che il tale o il tal altro pensiero non è un punto nuovo, che furono già annoverati da uno scrittore o dall'altro. Anche tutti gli stili nella pittura e nella musica ci presentano un simile processo di sviluppo, da un oscillare incerto, da un equilibrio malsicuro alle maggiori vittorie. E allo stesso modo, anche tutto il progresso scientifico si basa quasi esclusivamente su una sempre migliore descrizione e nozione delle stesse cose, cioè sul processo di dilucidazione abbracciante l'umanità intera. Quanto osserviamo di nuovo è roba da nulla, che quasi non si può neppure prendere in considerazione.

Quanti gradi di chiarezza o differenziazione possa percorrere il contenuto d'una rappresentazione fino ad essere un pensiero distinto completamente, senza contorni nebulosi, lo si può osservare ogni volta che si tenti di appropriarsi con lo studio una materia nuova e difficile, per esempio la teoria delle funzioni elittiche. Per quanti gradi di concezione non si passa (specialmente nelle scienze matematiche e meccaniche), finchè tutto ci si presenti chiaro e ordinato, in una disposizione completa, in un'armonia ininterrotta e perfetta delle parti riguardo al tutto, facile a comprendersi mercè il minimo sforzo d'attenzione! Questi gradi corrispondono alle singole tappe sulla via della dilucidazione.

Questo processo si può però seguire anche in senso inverso, dalla maggior chiarezza alla più gran confusione. E una tale inversione non è che il processo della dimenticanza, che generalmente s'estende a un maggior lasso di tempo e per lo più non viene osservato che casualmente in questo o in quel punto del suo progresso. Anche le strade meglio tracciate vanno in rovina se non si fa alcun lavoro di riproduzione per curarle. Come dal « prepensiero » della gioventù scaturisce nella sua massima intensità il « pensiero », altrettanto da questo si passa al « pospensiero » della vec-

chiaia. Come in una strada del bosco che non viene percorsa per molto tempo da anima viva, l'erbacce e i cardi cominciano a pullularvi da destra e sinistra, così si cancella giorno per giorno l'impronta altre volte spiccata del pensiero, che si lascia in disparte. In questa guisa si comprende anche una regola trovata e osservata su sè stesso da un mio amico (1): chi vuol imparare qualche cosa, sia un pezzo di musica o un capitolo della storia della filosofia, non potrà di solito dedicarsi a questo lavoro ininterrottamente e replicare più volte susseguentemente la stessa partita. Si domanda quale sia la misura più opportuna tra le singole pause. Secondo l'esperienza, che sembra generalmente applicabile, bisogna cominciare la ripetizione entro il tempo in cui ancora non ci si torna a interessare del lavoro, cioè mentre ancora si crede di essere padroni del tema. Perchè dal momento che lo si è dimenticato tanto che interessi di nuovo, e che ne renda curiosi e desiderosi di sapere, anche i risultati della prima lettura sono regrediti e la seconda non potrà senz'altro rinfancare la prima, ma dovrà assumersi nuovamente una gran parte del lavoro di dilucidazione.

Forse secondo un'idea molto popolare, e anche dando ragione alla teoria del « tracciato » di sir Exner, possiamo supporre come processo fisiologico parallelo a quello della dilucidazione, che i filamenti nervosi, rispettivamente le loro fibrille, devano rendersi accessibili allo stimolo mercè un'affezione o durevole o ripetuta. Nel caso della dimenticanza naturalmente il risultato di questo tracciato seguirebbe la via inversa; gli elementi di struttura morfologica formati a mezzo dello stesso, si atrofizzerebbero per mancanza d'esercizio. La teoria di Avenarius non può servire in alcun modo a decidere la questione delle coordinazioni psicofisiche, perchè, per quel che riguarda i fenomeni sopra descritti — Avenarius li avrebbe spiegati con supposte articolazioni dei processi cerebrali (nelle vibrazioni indipendenti del sistema C) —, riferisce troppo semplicemente e attenendosi unicamente allo stretto senso delle parole le qualità della linea dipendente (cioè la psichica) e di quella indipendente (cioè la fisica). Il termine « articolato » invece mi pare assai appropriato per fissare i diversi gradi di distinzione in cui si presentano i dati psichici e mi riservo di usarlo più tardi.

Dovemmo qui far precedere tutto il processo di dilucidazione per conoscerne l'estensione e il contenuto; ma per quello che segue non c'interessa che il suo punto di partenza, lo stato iniziale della dilucidazione. Abbiamo veduto che al primo momento non è applicabile ai contenuti, che poi passeranno per il processo di dilucidazione, la distinzione di Avenarius tra elemento e contenuto. È perciò necessario introdurre un nome

(1) Il Dr. Hermann Swoboda di Vienna.

apposito per significare il contenuto dei dati psicologici in quel momento in cui non si possa ancora distinguere una tale dualità. Senza voler uscire dai limiti di questo lavoro, propongo l'adozione del termine di Enidi (da *En*, perchè non vi si possono distinguere separatamente la sensazione e il sentimento, come due momenti analitici isolabili per mezzo dell'astrazione).

L'enide assoluta però non si può qui considerare che come concetto-limite. Quante volte a fenomeni psichici nell'uomo adulto si possa applicare a ragione questo nome in causa della mancanza di differenziazione, non si può stabilire qui con sicurezza; ma ciò non toglie nulla alla teoria per sè stessa. Si potrà chiamare enide quel fenomeno che s'osserva in differenti proporzioni fra individui diversi, quando cioè nel discorso uno abbia un sentimento ben determinato e voglia anche esprimere una determinata cosa: per un'improvvisa osservazione altrui, ecco che tutto sparisce, nè si sa più trovarlo. Più tardi un'associazione ci riproduce d'un tratto un qualche cosa, di cui s'è tosto certi che è la stessa che non s'è riusciti a afferrare un momento prima. Prova questa che si tratta dello stesso contenuto, ma solo in altra forma, in un altro stadio d'evoluzione. La dilucidazione non segue dunque soltanto durante tutto il corso della vita d'un individuo, ma deve aver luogo un processo nuovo per ogni nuovo contenuto.

Credo che qualcuno vorrà sapere più precisamente che cosa io intenda per «enide». Come mai ci si presenta un'enide? Una simile domanda paleserebbe un'assoluta misintelligenza. È proprio del concetto dell'enide di non poterla descrivere che come un'entità nebulosa indescrivibile. È altrettanto certo che poi seguirà la sua identificazione col contenuto completamente articolato, quanto ora si può dire con sicurezza che l'enide non è ancora questo contenuto articolato, che se ne differenzia per un minor grado di coscienza, per la mancanza di contorno, perchè il risalto è fuso ancora col principale, per la mancanza d'un punto fisso nel campo visuale.

Del resto per principio è certo che si può vivere e pensare altrettanto bene colle enidi quanto a mezzo degli elementi e caratteri. Ogni enide si distingue molto bene da tutte le altre. Per motivi che vedremo di poi, credo poter asserire che tutte le rappresentazioni della prima infanzia (ciò dovrebbe avverarsi per ogni uomo senza eccezioni per i primi 14 mesi) sono enidi, benchè forse non in senso assoluto. A ogni modo gli avvenimenti in quell'età non si scostano mai molto da questo stadio. Per l'adulto, al contrario, molti contenuti si sviluppano assai al di sopra di un tale livello. Nell'enide invece si può scorgere la forma della vita delle sensazioni negli infimi viventi, e fors'anche in molte piante e bestie. Dall'enide l'uomo può sviluppare un pensiero e sentimento assolutamente plastico e differenziato, benchè ciò non sia possibile fino all'ideale ultimo.

L'enide non permette ancora di parlare, dato che l'economia del discorso non può seguire che quella del pensiero; e anche l'uomo giunto al massimo grado possibile di intelligenza troverà in sè ancora delle parti oscure e perciò inesprimibili.

Per concludere, la teoria delle enidi tenta d'appianare la lite per l'anzianità che si dibatte tra sensazione e sentimento, e alle nozioni di « carattere » e « elemento », che Avenarius e Petzholdt avevano afferrate e staccate ancora durante il corso del processo di dilucidazione, vuol sostituire una descrizione del processo evolutivo subito dal contenuto nel tempo, e ciò sulla base dell'osservazione fondamentale che gli elementi si distinguono dai caratteri soltanto nel momento in cui cominciano a chiarirsi. Perciò noi siamo accessibili a « umori » e « sentimentalità » solo quando le idee non hanno assunto ancora contorni determinati, e più di notte che di giorno. Quando quella cede alla luce, cambia anche il modo di pensare degli uomini.

Vediamo ora in che relazione stiano queste ricerche colla psicologia dei caratteri. In che differiscono l'uomo e la donna riguardo ai diversi stadi di dilucidazione?

Ecco la risposta:

L'uomo ha gli stessi contenuti in forma articolata come la donna, ma quando questa pensa più o meno in enidi, quello ha già rappresentazioni chiare e distinte, cui s'annodano dei sentimenti determinati, che gli permettono di separarli da tutto il resto. Per la donna pensare e sentire è la stessa cosa, mentre nell'uomo si può sempre distinguere; la donna ha una quantità di rappresentazioni in forma di enidi, quando nell'uomo il processo di dilucidazione è da lungo assolto (1). Di qui la ragione per cui la donna è sentimentale e conosce soltanto la commozione, non l'agitazione.

Alla maggiore articolazione dei dati psichici nell'uomo corrispondono anche i suoi lineamenti e il taglio più marcato nella costruzione del suo corpo di fronte alla dolcezza, rotondità e indecisione della genuina figura e fisionomia femminile. Inoltre, con questa opinione s'accordano anche i risultati delle misurazioni della sensibilità dei due sessi. Contrariamente all'opinione popolare la media della sensibilità è maggiore nell'uomo, e la differenza sarebbe apparsa ancora di più se si avesse avuto cura di scegliere i « tipi ». L'unica eccezione è data dal senso del tatto, che è superiore nella donna; fatto abbastanza curioso, che ci spingerà più tardi a tentarne la spiegazione. La sensibilità al dolore invece è incomparabilmente superiore nell'uomo; fenomeno importantissimo per le ricerche fisio-

(1) Non si pretende con ciò che per la donna si tratti di enidi assolute, nè di completa dilucidazione per l'uomo.

logiche sul senso del dolore e per la sua distinzione da quello della pelle (Hautsinn).

Una scarsa sensibilità favorirà certamente l'arresto dei contenuti nelle vicinanze dello stadio di enidi. Tuttavia da ciò non segue matematicamente la conseguenza che la dilucidazione deva essere minore, ma se ne può dedurre soltanto un'ipotesi molto probabile. Una prova più sicura della minore articolazione delle rappresentazioni femminili sta nella maggior decisione dei giudizi dell'uomo, senza però che questa si possa dedurre soltanto dalla minor distinzione del pensiero femminile (Forse ambedue i fatti hanno una radice comune più profonda).


Però questo è certo, che, finchè siamo ancora presso lo stadio delle enidi, sappiamo piuttosto come qualche cosa non è, e solo molto tempo dopo riconosciamo come sia. Su questi contenuti posseduti in forma d'enidi si basa certo anche ciò che Mach chiama « esperienza istintiva ». Presso questo stadio giriamo ancora intorno all'oggetto, ci correggiamo a ogni tentativo di denotazione e conveniamo che « questa non è ancora la parola esatta ». Naturalmente questo dimostra incertezza nel giudizio. Appena la dilucidazione è al completo, anche il nostro giudizio si determina e si fissa: l'atto del giudicare stesso presuppone dunque una certa lontananza dallo stato enidiale, anche se si deve esprimere una sentenza analitica che non allarghi il possesso mentale dell'individuo.

La prova decisiva tuttavia dell'asserzione che attribuisce l'enide alla donna e il contenuto differenziato all'uomo si ha nel fatto che, ogni qual volta si tratta di dare un nuovo giudizio e non di ripetere in forma di proposizione una sentenza già vecchia, la donna s'aspetta sempre dall'uomo la dilucidazione delle proprie rappresentazioni oscure, l'interpretazione delle enidi. E questa è un'antitesi essenziale. Là dove non s'è fatta che delle rappresentazioni incerte senza piena coscienza, ella aspetta, desidera, anzi esige dall'uomo quell'articolazione che man mano si sviluppa dal suo discorso, e ciò agisce su di lei come un terzo carattere sessuale maschile. A ciò si deve attribuire l'espressione di molte fanciulle, che esse non potrebbero sposare, o almeno non saprebbero amare un uomo che non fosse più intelligente di loro; chè le può sorprendere, anzi perfino sembrare sessualmente ributtante il fatto che l'uomo dia loro semplicemente ragione e non dica subito meglio quello che esse hanno espresso. In breve, questo è il criterio della mascolinità per una donna, che l'uomo le sia superiore anche d'intelligenza, che l'attragga per il suo modo di pensare. E ciò dà il colpo di grazia a tutte le teorie legalitarie.

L'uomo vive cosciente, la donna no. Questa conclusione siamo ora autorizzati a tirare riguardo agli estremi. La donna riceve la propria coscienza dall'uomo: la funzione sessuale per l'uomo-tipo è appunto quella

di rendere cosciente l'incosciente; la donna gli è un completamento delle proprie idee.

Con ciò siamo arrivati al problema del talento. La questione dell'eman-
cipazione femminile si basa al giorno d'oggi quasi unicamente sulla do-
manda se l'uomo o la donna abbiano doti migliori di spirito. Popolarmente
il dibattito avviene senza formare dei tipi: qui invece noi abbiamo espresso
riguardo ai tipi delle opinioni, che non possono non avere influenza sulla
risposta. Si tratta ora di vedere in che relazione stiano.



CAPITOLO IV.

Ingegno e genialità.

Sull'essenza della disposizione geniale si leggono le asserzioni più diverse, per cui sarà bene accertare alcune cose prima di venire alla questione principale.

Si tratta in prima linea di porre nei suoi giusti confini il genio da un lato e il talento dall'altro. L'opinione popolare li riunisce generalmente così da lasciar credere che il primo sia un grado superiore o l'ultimo grado del secondo, e che questo si possa ottenere con la potenziamento o accumulazione di più talenti nello stesso individuo, o almeno come se ci fossero delle gradazioni intermedie tra l'uno e l'altro. Questo modo di vedere è assolutamente erroneo. Sebbene ci siano certamente gradi e accrescimenti diversi della genialità, essi non hanno però nulla a che fare col così detto talento. Questo, per esempio quello per le matematiche, può possedersi da un individuo in grado straordinario, e allora egli risolverà con poca fatica i capitoli più difficili di tale scienza; ma di genialità, individualità e condizione di produttività propria non si può perciò ancor parlare. Al contrario vi sono degli individui genialissimi che non possiedono in quantità rilevante alcun talento. Basta pensare a Novalis o a Jean Paul. Il genio non è dunque l'imperativo assoluto del talento, ma qualche cosa di totalmente diverso, di eterogeneo: non si possono nè misurare nè confrontare tra loro. Il talento è ereditabile, può anzi essere proprietà comune di tutta una famiglia (quella dei Bach); il genio non lo è, ma si presenta sempre individualmente (Giovanni Sebastiano).

Per molti cervelli mediocri che si lascian troppo facilmente allucinare,

specialmente per le donne, ingegnoso e geniale vuol dire la stessa cosa. Ma le donne, quantunque all'esterno paia il contrario, non hanno nessuna vera idea del genio; ogni stravaganza nella natura d'un uomo, che lo faccia distinguere dagli altri, basta per soddisfare la loro ambizione sessuale: scambiano il drammaturgo coll'attore e non sanno distinguere tra artista e virtuoso. Egualmente anche un uomo spiritoso sembra loro geniale, come nel caso di Nietzsche. Eppure tutto quanto sa di prestidigitazione, tutto lo spirito francese, non ha la più lontana parentela con la vera altezza dello spirito. Gli uomini grandi prendono sè stessi e le cose troppo seriamente per essere spiritosi più di quello che sia necessario. Quelli invece che non sanno fare che dello spirito non sono in genere valenti; essi non vengono presi completamente dall'oggetto che considerano, non vi hanno un vero e profondo interesse, non sanno resistere a lungo e perseverantemente agli ostacoli. A loro importa solo che la loro idea brilli e scintilli come pietra ben sfaccettata; che illumini non importa. Ciò deriva dal fatto che non pensano che a quello che gli altri diranno della loro espressione, che non è sempre troppo riguardoso. V'hanno uomini capaci di sposare una donna solo perchè piace ad altri, benchè personalmente non ne siano punto attratti. Di tali matrimoni ve n'ha anche tra gli uomini e i loro pensieri. Ricordo qui la maniera di scrivere maligna, insolente e offensiva d'un pubblicista vivente; egli è persuaso di ruggire, eppure bela soltanto. Pur troppo sembra che anche il Nietzsche si sia interessato nei suoi ultimi scritti più che d'altro, di ciò che, secondo la sua persuasione, dovea maggiormente urtare la gente (Non intendo però con questo di paragonarlo all'altro testè citato). Talvolta la sua vanità si mostra proprio lì, dove sembra usi il minor riguardo. È la vanità dello specchio, che supplica ardentemente lo specchiato: vedi come mostro tutto senza scrupoli! — Nella gioventù, finchè non ci si è formati un carattere e delle opinioni proprie, ognuno cerca di farlo provocando gli altri; ma gli uomini grandi non aggrediscono con entusiasmo che quando vi siano costretti. Essi non assomigliano al matricolino avido d'un duello, nè alle ragazze che sanno andare in visibilo per un abito nuovo solo perchè le amiche ne creperanno d'invidia.

Il genio! Quanta inquietudine e malcontento non ha mai prodotto questo fenomeno presso la maggior parte degli uomini, quanto odio e invidia, quanti asti e denigrazioni, quanto poco fu compreso eppure quanto spirito d'emulazione ha suscitato! « Come si raschia e sputa.... ».

Noi ci stacciamo leggermente dalle imitazioni del genio per rivolgerci a lui stesso e ai suoi rappresentanti genuini. Ma da qualunque punto si voglia qui cominciarne la descrizione si dovrà essere sempre arbitrari, causa la gran copia di materia da considerarsi. Tutte le qualità che si sogliono attribuire al genio sono talmente intrecciate tra di loro, che è

quasi impossibile cominciare a considerarle separatamente per salire sempre più a una maggiore generalità: s'è continuamente tentati di arrotondare la rappresentazione troppo presto e di scordare completamente il metodo d'isolazione.

Tutte le descrizioni del genio e della sua essenza fatte finora sono o di natura biologico-clinica, che con impudenza ridicola dichiarano sufficienti le loro piccole cognizioni in questo campo per spiegare le più profonde questioni psicologiche, oppure scendono dalle loro sfere metafisiche per accogliere la genialità nel loro sistema. Se la via che qui prenderemo non ci condurrà d'un tratto a tutte le spiegazioni volute, ciò si deve soltanto attribuire al carattere della via.

Pensiamo quanto meglio un grande poeta sappia immedesimarsi in altri di un uomo comune. Si conti il numero infinito di caratteri descritti da Shakespeare, o da Euripide; si ricordi la varietà immensa dei personaggi di Zola. Enrico von Kleist ci ha data Pentesilea e il suo contrapposto Caterina di Heilbronn; Michelangelo ha creato colla sua sola fantasia una Leda e la Sibilla di Delfo. Pochi furono tanto poco artisti quanto Kant e Giuseppe Shelling, eppure furon essi che scrissero quanto v'ha di più profondo e vero sull'arte.

Per riconoscere e rappresentare un uomo bisogna comprenderlo e per questo occorre essergli simile, essere come lui; per rievocarne le azioni e apprezzarle bisogna saper riprodurre in sè le premesse psicologiche che esistevano nell'altro. Intendere un uomo vuol dunque dire averlo in sè. Si deve assomigliare allo spirito che si desidera penetrare. Perciò un mariolo capisce meglio d'ogni altro un mariolo par suo, mentre così non succede a un individuo inoffensivo, il quale non sa comprendere che una bonarietà come la propria. Chi posa dichiara anche posa ogni azione altrui e sa indovinare un suo simile meglio di un'anima semplice, cui egli in genere non può prestar fede. Comprendere un uomo vuol dunque dire essergli uguale.

Continuando di questo passo però si verrebbe alla conclusione che ognuno sa intendere ottimamente sè stesso, ciò che non è assolutamente vero. Nessuno mai può comprendere il proprio io, perchè dovrebbe essere capace di astrarre dalla propria persona, e il soggetto dell'esperienza e della volontà dovrebbe diventare oggetto, al modo stesso che per riconoscere l'universo sarebbe necessario prendere un posto al di fuori di esso, ciò ch'è impossibile secondo la nostra concezione. Chi sapesse comprendere sè stesso, sarebbe anche in grado d'intendere il mondo. Che questa non sia una comparazione si dimostrerà in seguito: basti per il momento sapere che non è possibile comprendere il proprio essere nelle sue latebre più profonde. Lo si vede tutti i giorni nella vita, che se in genere si vien compresi,

questo è opera di altri. Chi infatti ha delle affinità col primo, sebbene in diversi punti ne differisca, può prendere tali affinità come punto d'osservazione e riconoscere se può rappresentarsi e intendere l'altro. Comprendere un uomo vuol dunque anche dire essere lui.

Negli esempi citati l'uomo geniale ci è comparso come quello che comprende molti più esseri del mediocre. Si dice che Goethe abbia detto non esistere nè un vizio nè un delitto per cui egli non sentisse la predisposizione in sè: che in un qualche punto della sua vita non avesse perfettamente compreso. L'uomo di genio è dunque più complicato, più complesso, più ricco; un individuo si può dire tanto più geniale quanti più esseri riunirà in sè, e aggiungiamo subito quanto più vivi avrà in sè altri, con quanta maggior intensità li sentirà. Se la comprensione per i suoi simili fosse in lui come un ceppo semispento, non sarebbe in grado d'immettere come poeta una grande fiamma nei suoi eroi; le sue figure (personaggi) mancherebbero di spina dorsale. È appunto l'ideale di ogni genio artistico di vivere in tutti gli uomini, di sperdersi tra tutti, d'emanare in una pluralità; mentre al contrario il filosofo ha il compito di ritrovare tutti in sè, di riassorbirli in un'unità, che sarà appunto la sua stessa unità.

Una tale natura proteiforme del genio non è però da considerarsi come esistente simultaneamente; non è dato neppure a lui di comprendere contemporaneamente, per esempio nello stesso giorno, l'essere di tutti gli uomini. Una più ampia e comprensiva disposizione intellettuale non può manifestarsi che man mano, con lento processo. Sembra che anch'essa appaia in periodi regolari, che però non si ripetono nel corso della vita come una pura e semplice replica dell'antecedente, ma s'innalzano in una sfera sempre superiore; non ci sono due soli momenti della vita che siano perfettamente eguali, e tra i periodi antecedenti e quelli susseguenti non v'ha che una somiglianza dei punti superiori della spirale con quelli omologhi inferiori. Da ciò proviene il fatto che individui eminenti tracciano nella gioventù il piano d'un lavoro, ne cominciano l'effettuazione dopo una pausa di molti anni, in età già matura, e lo finiscono soltanto nella vecchiaia dopo una seconda e lunga pausa. Ciò è in stretta dipendenza dai vari periodi in cui si trovano a volta a volta e che sono sempre occupati da altri oggetti. Tali periodi li troviamo in ognuno, soltanto in gradi diversi, con diverse « ampiezze ». Dato che il genio ha in sè il maggior numero di esistenze colla massima vitalità, segue che l'ampiezza dei periodi deve essere in lui tanto più marcata quanto più alto è il suo valore spirituale. I maggiori intelletti si sentono fare fin dalla prima gioventù il rimprovero dai loro maestri di cadere da un estremo all'altro. Come se in tale stato si dovessero sentir bene! Proprio in loro tali passaggi assumono generalmente un carattere di crisi. Goethe citò una volta la « ripetizione della pubertà »

negli artisti. Ciò che egli voleva dire con quest'espressione è in diretta relazione col nostro oggetto.

La forte periodicità del genio porta come natural conseguenza che ad anni sterili ne seguano di fecondi, a epoche produttive tempi assolutamente improduttivi, in cui l'uomo non ha la minima stima di sè, in cui egli si crede psicologicamente (non logicamente) inferiore a ogni suo simile, perchè il ricordo del periodo di creazione lo tormenta e soprattutto perchè si vede continuamente dinanzi gli altri, quelli non torturati da tali memorie. Come le sue estasi sono più potenti che presso gli altri, così anche le depressioni sono più terribili. Ogni individuo superiore ha di tali periodi più o meno duraturi, nei quali dispera completamente di sè, nei quali pensa al suicidio, nei quali si possono imporre alla sua attenzione e soprattutto germogliargli in mente quantità di cose utili per un posteriore raccolto; dove però nulla s'affaccia coll'imperiosità del periodo attivo, dove in una parola « la bufera, come fa, si tace ». Questi sono i tempi in cui si dice di coloro che tentano tuttavia di produrre ancora: « Ve' come decade! », « È già esausto! », « Come copia sè stesso! ».

Anche le sue altre qualità, non solo il fatto della produzione in genere, ma anche la materia da cui produce, cambiano e sono soggette a forti mutazioni periodiche. Il genio è ora scientifico e riflessivo, ora disposto alla rappresentazione artistica (Goethe); il suo interesse si concentra un momento sulla storia della coltura dell'umanità, subito dopo si rivolge alla natura (si paragonino le *Considerazioni estemporanee* di Nietzsche e il suo *Zarathustra*); egli è mistico adesso per diventare subito dopo ingenuo (negli ultimi tempi abbiamo avuti degli esempi di questo fatto in Björnson e Maurizio Maeterlinck). Tanto grande è l'ampiezza dei periodi nell'uomo superiore, che i vari tempi, i periodi diversi, in cui genti diverse e viventi in lui si succedono nel suo spirito, appaiono anche nelle mutazioni della sua fisionomia. Da ciò vorrei spiegare il fatto sorprendente che i maggiori intelletti possono avere nei tempi diversi visi incredibilmente differenti. Si confrontino i ritratti di Goethe, Beethoven, Kant, Schopenhauer nelle varie epoche della loro vita. Il numero delle espressioni d'un uomo può servire come criterio fisionomico per la sua genialità. Coloro che conservano sempre immutabile la stessa faccia stanno su un gradino assai basso d'intelligenza. Invece il fisionomista non si meraviglierà che individui maggiormente dotati, che palesino anche nei rapporti con altri e nei loro discorsi sempre nuovi lati del loro spirito, sui quali non ci si può dunque formare un rapido giudizio in una volta, dimostrino questa loro qualità anche nell'espressione della faccia.

La rappresentazione preliminare del genio qui data sarà da molti ripudiata con sdegno, perchè ne deriverebbe il postulato che uno Shakespeare

avesse in sè tutta la volgarità d'un Falstaff, la bricconeria d'un Jago, la rozzezza d'un Caliban, e con ciò abbasserebbe moralmente i più grandi uomini, imputando loro un contatto molto intimo con tutto quanto v'ha di spregiabile e di insulso. Si deve ammettere, secondo questa teoria, che gli uomini più geniali sono anche colpiti dalle passioni più varie e più violente, nè li risparmiano gli stimoli più ributtanti (fatto, del resto, confermato dalle loro biografie).

Una tal critica è tuttavia infondata, e si comprenderà appena il problema sarà ulteriormente approfondito. Per intanto basti osservare che solo una critica superficiale può giungere a tali conseguenze dalle premesse fin qui addotte, le quali farebbero piuttosto supporre con ogni probabilità il contrario. Zola, che conobbe tanto bene l'assassinio con stupro, non lo avrebbe mai commesso per la semplice ragione che in lui c'era molto di più che non questo solo impulso. Il vero assassino è vittima del suo stimolo; nel suo poeta allo stimolo si contrappone tutta la ricchezza delle sue diverse disposizioni. Ciò fa sì che Zola conosca uno stupratore assassino meglio di quanto questo stesso non sappia, ma che contemporaneamente e appunto per questo sappia anche scorgere il momento in cui la tentazione si solleva in lui, e allora le si possa porre di fronte a viso aperto e la possa vincere. In tal modo lo stimolo delittuoso viene spiritualizzato nell'uomo superiore: egli ne deriva un motivo artistico come Zola o una concezione filosofica come il *Male radicale* di Kant. L'atto criminoso è evitato.

Dalla copia di cose possibili sussistenti in ogni individuo superiore si possono trarre importanti conseguenze, che ci fanno tornare alla teoria delle enidi di cui parlammo nel capitolo antecedente. Si vede prima quello che abbiamo in noi di quello che non comprendiamo (se fosse altrimenti non sarebbero possibili relazioni vicendevoli tra gli uomini, i quali per lo più non sanno neppure quanto spesso non s'intendono a vicenda); il genio, che comprende tanto più dell'uomo comune, darà dunque molto più nell'occhio che quest'ultimo. L'intrigante comprenderà subito se un altro gli fa un tiro; il giocatore appassionato scoprirà tosto un altro appassionato par suo, mentre tuttociò sfugge per lo più a coloro che sono diversi. Wagner dice nel suo Sigfrido: « Di ciò meglio t'intendi ». S'era detto che l'uomo complesso comprende ogni altro meglio che questi sè stesso, premesso ch'egli fosse quest'altro e anche qualche cosa di più, o meglio che avesse in sè quest'individuo e il suo contrapposto. La dualità è sempre condizione per osservare e comprendere. Se noi domandiamo alla psicologia quali siano le premesse cardinali della coscienza, in che una cosa si rilevi dalle altre, sentiremo risponderci che condizione necessaria è il contrasto. Se esistesse soltanto un grigio uniforme, la coscienza ver-

rebbe a mancare, tanto più poi il concetto di colore; l'uniformità d'un rumore ci fa dormire: la dualità (la luce, che divide e distingue le cose) è la causa del risveglio della coscienza.

Perciò nessuno saprà mai comprendere sè stesso, lo cercasse pur tutta la vita, mentre intenderà invece un altro, cui è simile ma non eguale, di cui ha tanto in sè quanto del suo opposto. In tale rapporto le relazioni di comprensione sono al massimo favorevoli. Per concludere dunque: comprendere un altro significa possedere in sè lui e il suo opposto.

Perfino la teoria dei colori ci offre una quantità di prove che si devono trovare nello stesso individuo sempre gli opposti appaiati perchè sia possibile riconoscerne uno solo. Cito gli esempi più noti: la discromatopsia s'estende sempre ai due colori complementari; chi è affetto da daltonismo non vede neppure il verde, nessuno può essere insensibile al giallo e riconoscere invece il colore azzurro. Questa legge che vale dappertutto, anche nel campo spirituale, è la legge fondamentale per il manifestarsi d'ogni stato di coscienza. Chi è in genere di carattere allegro sarà anche facilmente accessibile a un brusco voltafaccia nella mestizia, assai più di chi sia sempre dell'istesso umore; molti melanconici si tengono sopr'acqua solo in forza d'una mania molto pronunciata; e chi ha tanto senso per ogni finezza e sottigliezza come Shakespeare sentirà meglio d'ogni altro anche la ruvidezza più grossolana.

Quanti più tipi e loro opposti un individuo raggruppa in sè, tanto meno gli sfuggirà quello che essi fanno o non fanno, e tanto prima penetrerà quello che sentono, pensano e vogliono. Non c'è uomo di genio che non sia contemporaneamente un grande conoscitore d'uomini: l'uomo superiore vede spesso al primo sguardo fin nel fondo dell'anima di chi è più semplice di lui e lo sa tosto caratterizzare.

Però la maggior parte degli uomini ha sempre un senso particolarmente sviluppato per l'uno o per l'altro ramo. Questi conosce tutti gli uccelli e ne distingue le voci perfettamente, quegli ha sempre avuta una particolare predilezione per le piante; l'uno si lascia commuovere dai sedimenti tellurici sovrapposti, mentre gli astri non gli danno che un'amichevole buona sera (Goethe), l'altro trema pieno di religioso rispetto nella fredda notte in contemplazione delle stelle fisse (Kant); molti, cui i monti non dicono nulla, attira invece il mare « eternamente ondeggiante » (Böcklin), molti non diventano che nervosi al cospetto di quest'eterna inquietudine e si rifugiano nella maestosità delle Alpi (Nietzsche). Così ognuno, anche l'individuo più semplice, trova nella natura qualche cosa che lo attira; per cui i suoi sensi sono più acuti che per tutto il resto. È naturale che il genio, possedendo tanti individui in sè, e nel caso più propizio possedendoli tutti, abbia in sè assieme alla loro vita interiore anche tutte le loro inclinazioni

e relazioni verso la natura esteriore. Così spunta in lui una generalità non solo di tutto quanto v'ha di umano, ma anche di tutto ciò che v'è di naturale; egli è l'uomo che sta in rapporto intimo col maggior numero di cose, che s'accorge meglio di tutto, che non si lascia sfuggire il minimo fatto; egli comprende più d'ogni altro e più profondamente, perchè è in grado di confrontare le cose più diverse e distinguerne una da parecchie altre; egli sa insomma misurare e circoscrivere. Il genio ha coscienza del maggior numero di cose e nel modo più chiaro, perciò anche la sua sensibilità è certamente la più fine; senza tuttavia che quest'asserzione si possa spiegare, ciò avviene molte volte tenendo conto soltanto degli artisti, come se si trattasse d'un puro affinamento dei sensi, d'una maggior facoltà visiva del pittore, d'un udito più acuto nel compositore di musica: la misura della genialità sta meno nella capacità distintiva dei sensi che in quella dello spirito; d'altro lato questa sensibilità è spesso rivolta maggiormente verso l'interno.

La coscienza geniale è dunque la più distante dallo stato enidiale; esse possiede la maggior chiarezza e trasparenza. Con ciò la genialità si manifesta come una specie di mascolinità superiore, conseguenza per la quale la donna non sarà mai geniale. Questa è l'applicazione più logica dei risultati ottenuti nel capitolo antecedente, cioè che l'uomo vive più cosciente che la donna, donde deriva l'ultima conseguenza che la genialità è identica con una coscienza più alta, perchè più generale. La sua possibilità però non è data dall'enorme numero di contrapposti uniti nell'uomo superiore.

Perciò un altro tratto distintivo del genio è l'universalità. Non ci sono dei geni specialisti, geni matematici e musicali, nemmeno geni della scacchiera, ma solo universali. L'uomo di genio si può definire come quello che sa tutto senza averlo mai imparato. Questo sapere enciclopedico non comprende naturalmente le teorie e i sistemi, che la scienza ha applicato ai fatti, nè la guerra di successione spagnuola, nè gli esperimenti sul diamagnetismo. Ma l'artista non impara i colori dell'acqua sotto un cielo sereno e uno nuvoloso dallo studio dell'ottica, come non occorre che un altro si sprofondi nello studio della scienza dei caratteri per formarsi il concetto d'un individuo. Più geniale uno è, tante maggiori cose ha sempre pensate da sè, tante più gli staranno in relazione immediata.

La dottrina dei geni speciali, che ci permette di parlare, ad esempio, d'un genio musicale, incapace per tutto il resto, confonde di nuovo genio e talento. Il musicista, purchè sia veramente grande, sa essere nella lingua a cui il suo speciale talento lo invita altrettanto universale, sa in essa comprendere tutto il mondo interiore e esteriore altrettanto bene quanto il poeta o il filosofo: un tale genio fu Beethoven. E può darsi ch'egli agisca


in una sfera altrettanto limitata d'un'intelligenza scientifica e artistica mediocre; ne abbiamo un esempio in Giovanni Strauss, che ci pare strano sentir chiamare genio, per quanto splendidi frutti ci abbia dati la sua immaginazione certamente assai limitata. Per ripetere, ci sono talenti di varissime specie, ma un'unica genialità, che può scegliere un talento a suo piacimento per esplicarvisi. C'è qualche cosa di comune a tutti gli uomini geniali per quanto si distinguano il grande filosofo dal sommo pittore, il musicista insigne dal famoso scultore, il poeta divino dal fondatore di religioni. Il talento, ch'è solamente un mezzo per cui si esplica il genio, ha una parte molto più secondaria di quella che generalmente gli si attribuisce, e ne viene di solito esagerata l'importanza, perchè considerato troppo da miopi nell'arte della filosofia. Non solo le differenze della genialità, ma perfino l'indole e il concetto della vita poco si curano dei confini tracciati tra le singole arti, ma li sorpassano, e permettono spesso allo spregiudicato di trovare delle affinità inaspettate. Invece di cercare faticosamente delle analogie nella storia della musica, dell'arte, della letteratura o della filosofia, si farà meglio a confrontare senza riguardi Bach con Kant, Carlo Maria Weber con Eichendorff, Böcklin con Omero; e se un tal modo di considerare le cose diverrà più interessante e fruttifero per lo studio psicologico, chi ne profitterà sarà certamente la storia dell'arte e della filosofia, che più d'ogni altra ne avrebbero bisogno. Sarebbe anche interessante studiare quali siano le condizioni organiche e psicologiche che fanno d'un genio un visionario mistico e d'un altro un sommo artista, ma ciò non entra nei limiti del presente lavoro e dobbiamo perciò lasciarne ad altri la ricerca.

Dalla genialità che abbiamo qui descritta e che, ad onta di tutte le differenze spesso profonde tra i geni diversi, è però in tutti la stessa, la donna è assolutamente esclusa. La questione se ci siano dei geni puramente scientifici o puramente attivi, e non soltanto filosofici o artistici, la decideremo in uno dei capitoli seguenti: basti intanto osservare che bisogna essere assai cauti nell'applicazione dell'attributo di geniale, molto più cauti che non si sia stati fin qui. Si mostrerà ancor più chiaro che, volendo formarci un'idea distinta e un concetto completo dell'essenza della genialità, bisogna cominciare dal dichiarare la donna il contrario di geniale, mentre nessuno potrà rimproverarci d'esserci costrutti un concetto arbitrario della donna per poterlo poi contrapporre a quello di genio e con ciò escluderla.

Torniamo a quanto abbiamo detto al principio del capitolo. Mentre la donna non comprende assolutamente il genio, a meno che non si tratti d'uno singolo rappresentato da un dato individuo ancora vivente, l'uomo sa entrare in relazione profonda con questo fenomeno e lo esprime con quella « venerazione degli eroi » tanto affascinante e tanto bene descritta dal

Carlyle nel suo libro ancor troppo poco compreso. Nella venerazione per gli eroi da parte dell'uomo si dimostra ancor una volta che la genialità è in istretto nesso con la mascolinità ideale e potenziata (1), mentre la donna non ha che una coscienza datale dall'uomo, non originale: essa vive incosciente, l'uomo cosciente, il genio ancor più cosciente.

(1) Genialità (non talento) e sesso sono le uniche cose non ereditabili, che sembrano sbocciare spontanee e indipendenti dalla massa ereditaria. Già questo fatto lascia supporre che la genialità stia in relazione col sesso d'un individuo.



CAPITOLO V.

Genialità e memoria.

Partiamo di nuovo dalla teoria delle enidi e precisamente dalla seguente osservazione. Stavo annotandomi, quasi meccanicamente, la pagina d'un trattato di botanica, che mi sarebbe stata utile più tardi, mentre pensavo qualche cosa in forma enidiale. Ma che pensassi, e come e che cosa battesse alla soglia della coscienza, tutto questo io non seppi dirmelo, a onta d'ogni sforzo, nel primo momento. Appunto perciò il caso è tipico e assai istruttivo.

Quanto più plastico e formato è un complesso di sensazioni, tanto più presto lo si può riprodurre. La chiarezza della coscienza è la prima condizione per la memoria, e questa è proporzionale all'intensità dell'eccitamento di quella. Si dice: « Non me ne dimenticherò più », « Me ne ricorderò fin ch'io vivrò », « Non mi sfuggirà in eterno », quando un qualche avvenimento ci scuote profondamente, oppure ci arricchiamo di una nuova cognizione, o facciamo una nuova esperienza. Se dunque la riproducibilità del contenuto della coscienza sta in rapporto diretto con la sua articolazione, è chiaro che l'enide assoluta non ci permette alcuna memoria.

Visto che la genialità d'un uomo cresce con l'articolazione del complesso delle sue rappresentazioni, ne consegue che quanto più geniale uno sarà, tanto prima si ricorderà di tutto il proprio passato, di ciò che ha fatto e pensato, visto e udito, percepito e sentito; e con altrettanta maggior sicurezza e vivacità saprà riprodursi tutto quanto è passato nella sua vita. Il distintivo del genio più sicuro, generale, e più facile a provarsi è la memoria universale. Vero è che una dottrina molto diffusa, specialmente tra i letterati da caffè, insegna che gli uomini produttivi, creando appunto del nuovo, non hanno memoria; ma questo non vale che per il fatto che in ciò sta appunto la condizione unica della produttività, la quale in loro anche si esplica.

Credo che nessuno vorrà infirmare il mio asserto, che per ora propongo in maniera affatto dogmatica e senza la prova dei fatti, ricordando la facilità con cui, ad onta di questa supposta estensione e vivacità della memoria del genio, egli dimentica tutto il fardello storico e i verbi irregolari del liceo. Qui si tratta della memoria per quello che veramente si è vissuto, non per quanto si è imparato; quello che s'apprende per gli esami non si ritiene che in minima parte e precisamente per quella che più si confà al talento speciale dello scolaro. Può darsi che un pittore di camere abbia miglior memoria per i colori, del più grande filosofo; il filologo più mediocre ritenga gli aoristi imparati tanti anni fa, molto meglio d'un suo collega che sarà magari poeta genialissimo. La miseria estrema e la necessità dell'abbandono della scuola psicologica sperimentale ci vien dimostrata una volta di più quando vediamo tanta brava gente capitarci addosso armata d'un arsenale di batterie elettriche e di sismografi e, basandosi sull'esattezza delle linee sperimentali, pretendere d'essere la sola degna di essere ascoltata in *rebus psicologicis*; e credere di misurare la memoria degli uomini col far loro imparare a memoria delle lettere o numeri di più cifre e parole sconesse. Tutti questi tentativi riescono tanto poco a scoprire la vera essenza della memoria, di quella memoria cioè che s'intende quando uno tira la somma della propria vita, tanto poco, dico, che s'è costretti involontariamente a rivolgerci la domanda, se questi diligentissimi sperimentatori abbiano pure qualche barlume della memoria di cui noi ci occupiamo, anzi della vita psichica in genere. Tali ricerche pongono gli individui più diversi in condizioni uniformi, sotto l'influsso delle quali l'individualità non si manifesterà mai: esse astraggono come a farlo apposta dal nocciolo dell'individuo e si limitano a trattarlo come un apparato registratore più o meno buono. In tedesco accorgersi (*bemerken*) e ricordare (*merken*) hanno una radice comune, nè ciò si deve puramente al caso, chè solo quanto dà nell'occhio per le sue particolari qualità viene anche ritenuto. Se ci ricordiamo di qualche cosa è segno che vi abbiamo almeno in principio preso interesse, se ce ne scordiamo vuol dire che la nostra partecipazione non fu abbastanza forte. Il religioso riterrà a preferenza dottrine religiose, come il poeta versi, il matematico numeri.

Qui torniamo per altra via a quanto abbiamo già detto nel capitolo antecedente, e possiamo dedurre con un secondo processo la speciale fedeltà della memoria nell'uomo superiore. Perchè quanto più egli si distingue, tanto maggior numero d'interessi racchiude, tanto più vasta deve dunque divenire la sua memoria. In genere gli uomini hanno un'eguale possibilità di *percepire*, ma la maggior parte non *appercepisce* che una minima quantità delle possibilità. L'ideale del genio sarebbe un essere per il quale tutte le « percezioni » fossero « appercezioni ». Esso però non esiste; come del pari non esiste un essere che non abbia mai appercepito, ma sempre soltanto percepito.

Già per questa ragione ci devono essere tutti i gradi di genialità (1), e nessun maschio almeno si può dire assolutamente privo di genialità. Ma anche la genialità completa è, e resta un ideale; come non v'ha un uomo senza, così neppure ve n'ha uno fornito di appercezione universale. Considerando l'appercezione come un'appropriazione, diremo che la memoria, che varrebbe qui per possesso, le è proporzionale nell'estensione e nella solidità. Abbiamo così una serie di gradini ininterrotta dall'uomo che vive di momento in momento, cui nessun avvenimento può significare qualche cosa, perchè non può riferirsi a un altro anteriore — un tal essere però non esiste — fino a colui che vive in perfetta continuità, cui tutto rimane indimenticabile causa l'intensità con cui agisce su di lui e da lui viene accolto — e neppure quest'essere abbiamo, perchè anche il più gran genio è in certi momenti privo di genio —.

Una prima conferma del necessario rannodamento tra memoria e genialità, come qui l'abbiamo dedotto, la troviamo nella memoria straordinaria degli uomini superiori per circostanze spesso affatto secondarie, tale da farli talvolta meravigliare di sè stessi. Nell'universalità delle loro disposizioni tutto assume importanza, anche se talora essa sfugge. E così molte cose s'attaccano fisse alla loro memoria, vi lasciano un'orma indelebile, senza che ci sia stato perciò uno sforzo precipuo, o che l'attenzione si sia rivolta specialmente a ritenere quella data impressione. Perciò si può già fin d'ora dire, riservandoci di spiegarlo più tardi, che l'uomo geniale è colui che non conosce il modo di dire, che la tale o tal altra cosa « non gli sembra neppur più vera »; nè egli lo adopera sul conto degli altri. Al contrario non c'è più nulla per lui che non sia vero, appunto perchè egli ha un senso più distinto di tutti gli altri di quanto s'è cambiato nel corso del tempo.

Il modo migliore per esaminare la genialità d'un individuo oggettivamente e concludere sulla sua potenza psichica sarà dunque quello di cominciare a parlargli dell'ultima volta che lo s'è visto, dopo che sia passato un tempo abbastanza lungo. S'annodi il discorso al punto dove lo si era troncato l'ultima volta e tosto ci s'accorgerà come egli si sia appropriato il tema vivamente, come esso abbia continuato ad agire in lui, come abbia ritenuto fedelmente i particolari. Quanto dimentichino nella loro vita gli uomini mediocri lo può constatare con loro meraviglia e disperazione ognuno che n'abbia voglia. Può accadere d'essersi trovati a lungo con qualcuno il quale ben presto se ne sia dimenticato del tutto. Ce ne sono perfino di quelli che non rammentano più d'aver avuto affari per settimane intere con noi, non più di tre o quattro anni prima. Naturalmente, se veniamo loro in aiuto con la rappresentazione precisa di tutto ciò di cui s'è trattato, richiamando loro vivamente

(1) La quale però non ha a che fare col talento.

alla memoria la situazione in tutti i suoi particolari, riesce sempre, premesso che s'abbia la necessaria pazienza, di richiamare alla memoria in principio un barlume sbiadito di quanto s'era quasi completamente dimenticato, poi un ricordo vero e proprio. Tali esperienze mi fanno credere che si possa dimostrare anche empiricamente, e non soltanto mediante l'ipnosi, la presunzione finora teoretica che non esista una completa dimenticanza. Basta saper soccorrere l'interrogato con le rappresentazioni opportune.

Si tratta dunque di raccontare a una persona il minimo possibile di ciò ch'essa s'è scordata della sua vita, di quanto ha detto o udito, visto o sentito, fatto o patito. Con ciò è dato per la prima volta un criterio di facile uso per giudicare della genialità, tale che altri possa formarsene un'idea senza troppa difficoltà e senza pretendere che l'individuo abbia già creato qualche cosa. Quanto una tal massima venga in soccorso dell'educazione è inutile dire. Ci pensino maestri e genitori.

Dalla memoria degli uomini dipende naturalmente anche la misura in cui sono capaci di osservare le differenze e somiglianze diverse. Questa facoltà sarà posseduta in massimo grado da coloro che accomunano il passato col presente, nei quali i singoli momenti della vita formano un tutto che permette di paragonarli a vicenda. Essi avranno la massima occasione di usare dei paragoni e lo faranno appunto a mezzo di quel *tertium comparationis*, che per noi qui è il più importante; chè essi rievocheranno dal passato proprio quella rappresentazione che ha la massima somiglianza con la presente, dato che ambedue si trovino davanti a loro talmente chiare e articolate da non permettere che alcuna eguaglianza o dissimiglianza sfugga. Questa fa sì che anche ciò che si trova già addietro di molti anni resti vivo nella mente. Non è dunque assurdo il fatto d'aver per tanto tempo considerata come la miglior qualità dei poeti, quella di saper fare dei confronti precisi e smaglianti; si rileggono sempre con nuovo diletto le figure predilette di Omero o Shakespeare o Klopstock. Oggi, dacchè per la prima volta da centocinquant'anni la Germania è senza grandi poeti e pensatori, mentre al contrario presto non si troverà più nessuno che non abbia scritto qualche cosa, oggi, dico, non si tentan più tali ricerche, nè si troverebbe alcunchè di buono. Un tempo in cui lo spirito migliore della filosofia è divenuto incoscienza, nel quale esistono umori vaghi confusamente iridescenti, dimostra troppo chiaramente che non esiste un vero Grande, poichè grandezza è coscienza, e davanti a essa si dilegua ogni nebbia d'incoscienza come ai raggi del sole. Se sorgesse un solo cosciente, come darebbe volentieri in cambio tutta quell'artificiosità di sentimenti di cui al presente ancora tanto si vanta! Soltanto nella piena coscienza, in cui le rappresentazioni del presente si fondono ancora intense con quelle del passato, in essa soltanto può nascere la fantasia, condizione necessaria a ogni creazione filosofica o artistica. Perciò non è vero assoluta-

mente che le donne abbiano più fantasia degli uomini. Le esperienze, in base alle quali s'è voluto attribuire alla donna una maggior immaginazione che non all'uomo, originano tutte dalla fantasia sessuale, sulla quale non possiamo qui ancora trarre conseguenze.

La nessuna importanza della donna nella storia della musica si può spiegare con motivi più profondi, ma tuttavia dimostra per prima cosa in lei la mancanza di fantasia. Ora, poichè per la produttività musicale ne è necessaria molto più che non per ogni altra attività artistica o scientifica, anche la donna più maschile che sia possibile immaginare non ne ha a sufficienza. Niente esiste sia nella natura, sia esperibile ai nostri sensi, che si possa confrontare coll'essenza d'un tono. La musica è estranea al mondo dell'esperienza: la natura non ha toni, accordi, melodie; tutto, fin dal primo elemento, fu in questo campo creato dall'uomo. Ogni altr'arte ha delle relazioni più precise colla realtà empirica; la stessa architettura, che le si suol paragonare, si esplica dal principio alla fine sopra una materia, benchè sia forse ancor più libera da imitazioni sensuali che la musica. Per questo anche l'architettura è un'arte esclusiva dell'uomo, e una donna architetto muove davvero a pietà.

Si sente tanto spesso parlare dell'istupidimento che la musica, specialmente strumentale, produce sui compositori. Ebbene, esso si deve soltanto alla circostanza che perfino l'olfatto potrebbe servire meglio a orientarsi nella vita delle esperienze che non tutto il contenuto d'un'opera musicale. Appunto quest'assenza di qualunque relazione col resto del mondo visibile, tangibile, odorabile fa sì che la musica non sia adatta a esprimere l'essere femminile. Questa speciale proprietà rende necessaria una quantità assai maggiore di fantasia al musico e lo fa apparire tanto più strano di uno scultore o d'un poeta, e lo rende più assente, mentre gli si formano in mente, magari senza che lo voglia, le melodie più diverse. Deve dunque esser vero che la fantasia femminile è differente dalla maschile, se non esiste una compositrice di musica che abbia nella storia, per esempio, l'importanza di Angelica Kauffmann per la pittura.

Dove è necessaria una forma vigorosa, le donne non hanno mai prodotto nulla, nè nella musica, nè nell'architettura, nè nella plastica, nè nella filosofia. Tentarono invece e anche riuscirono ad esplicarsi di più in quel campo dove è possibile ottenere ancora qualche effetto in vaghi e molli trapassi del sentimento, così nella pittura e nella poesia, in un nebuloso e pseudo-misticismo e nella teosofia. La mancanza di produttività nell'altro campo invece ci palesa chiaramente come la vita psichica della donna non sia differenziata. Specialmente nella musica è necessario il maggior grado di articolazione nel sentimento. Non c'è nulla di più indeterminato, di più caratteristico, di più penetrante d'una me-

lodia, nulla che più s'offra a ogni sfumatura. Perciò ci si ricorda tanto facilmente di quello che s'è udito cantare, al contrario di quello che s'è soltanto udito dire; restano sempre più fisse le arie che i recitativi, e per la stessa ragione il canto parlato delle opere wagneriane costa tanta fatica.

Ci siamo fermati su questo punto più a lungo che altrove per il solo motivo che non vale qui la solita scusa addotta dai difensori dell'emancipazione della donna, che, cioè, questo o quel campo fu reso accessibile alla donna da troppo poco tempo per poter pretendere dei frutti maturi. Di cantanti e virtuose se n'ebbe sempre dall'antichità classica fino ad oggi, eppure...

Anche l'uso già vecchio di far imparare alle donne a dipingere e disegnare s'è esteso di molto negli ultimi duecent'anni. È noto che al giorno d'oggi una gran quantità di ragazze dipingono o disegnano: dunque neppure qui si può più parlare di restrizioni egoistiche: possibilità esteriori sarebbero date in grande quantità. Se tuttavia tanto poche pittrici hanno qualche importanza per la storia dell'arte, vuol dire che sono le condizioni interiori quelle che fanno difetto. La pittura e l'incisione in rame per le donne non sono nulla più e nulla meno che un lavoro d'ago un po' più di lusso. L'elemento sensitivo, materiale del colore sembra loro anche in ciò più facilmente ottenibile che l'altro psichico e formale della linea; e questo è senza dubbio un motivo per cui abbiamo già alcune pittrici rinomate, ma nessuna disegnatrice. La capacità di dare forma al caos è appunto propria di quegli uomini che a mezzo dell'appercezione più generale posseggono anche la memoria più estesa, cioè del genio maschile.

Mi dispiace d'essere costretto a servirmi continuamente delle parole « genio », « geniale », che distinguono in una massa assolutamente distinta i geni da coloro che non lo posson essere, proprio come da un reddito annuo determinato si preleva una data imposta di Stato. La qualifica di genio fu forse trovata da uno che la meritava meno di tutti, perchè a chi veramente lo è, sembrerà tanto naturale di esserlo, che avrà dovuto durar fatica a comprendere che si poteva anche non esserlo. Pascal disse assai opportunamente che quanto più originale uno è, tanto più originali crede gli altri, al che fanno riscontro le parole di Goethe: « Forse il solo genio sa comprendere completamente un altro genio ».

Ci sono forse pochissimi uomini che non siano mai stati geniali in vita loro. E se ve ne fossero vorrebbe dire che è mancata loro solo l'occasione: una grande passione, un gran dolore. Se una volta soltanto avessero vissuto più intensamente — e certo questa facoltà è del tutto soggettiva — sarebbero stati, almeno per il momento, geniali. A una tale categoria

possiamo attribuire per esempio la vena poetica durante il primo amore. Ma vero amore è cosa assolutamente fortuita.

Non si deve in fine dimenticare che anche individui di levatura assolutamente comune trovano nell'ira o nell'agitazione parole che non si sarebbero mai aspettate da loro. Rammentando quanto abbiamo sopra detto del processo della dilucidazione, possiamo ora anche aggiungere che tutto ciò che si dice comunemente « espressione », sia nel linguaggio comune, sia in quello artistico, si basa soltanto sul fatto che un individuo, quello superiore, dimostra di avere dei contenuti chiari e articolati già in un momento in cui gli altri, a lui inferiori, non li posseggono che allo stato enidiale o circa. Il corso della dilucidazione viene accorciato di molto mediante l'espressione verso altri e da questo nasce il piacere che si prova quando si vede altri trovare « la vera parola » (1). Se due individui diversamente dotati hanno l'identica rappresentazione, il più dotato fra di loro oltrepasserà più facilmente la « soglia della parola », mentre il processo di dilucidazione sarà con ciò facilitato all'altro.

Se veramente avesse fondamento la credenza popolare che il genio è separato dal non-genio da una parete tanto robusta da non permettere a nessun tono il passaggio dall'una parte all'altra, ne verrebbe per natural conseguenza che non potrebbe esistere comprensione di sorta tra le produzioni del genio e l'uomo privo di genialità; che le une resterebbero perfettamente incomprensibili all'altro. Tutte le speranze della civiltà si fondano sulla credenza che non sia così. E di fatto così non è. La differenza sta nella minor intensità della coscienza: essa è cioè quantitativa non qualitativa (2).

Inversamente è un controsenso rimproverare ai giovani l'espressione di una loro opinione, oppure lo stimarla meno soltanto per il fatto che essi hanno meno esperienza. Vi sono di quelli che potrebbero vivere più di mill'anni senza aver fatta la minima esperienza. Soltanto tra individui egualmente dotati si potrebbe fare a diritto una simile osservazione.

Perchè, mentre l'uomo geniale ha già da bambino una vita assai più intensa di tutti i suoi coetanei e mentre gli è perciò possibile ricordarsi fin dei suoi primi anni, anzi in alcuni casi estremi il corso della sua vita si presenta ininterrotto dal terzo anno in poi, gli altri datano i loro primi ricordi da un tempo molto posteriore. Ve n'ha di quelli le cui prime reminiscenze cominciano coll'ottavo anno e di anteriore non sanno che quello che fu loro raccontato, anzi esistono certamente molti altri individui per

(1) Il termine fu preso dal Dr. Swoboda di Vienna.

(2) È invece psicologicamente ben distinto, anche nello stesso individuo, il momento geniale da quello non geniale.

i quali la prima rappresentazione intensiva viene assai più tardi. Non asserisco certo, nè lo credo, che si possa constatare le doti mentali di due individui dal solo fatto che l'uno cominciò a ricordarsi di tutto a cinque anni e l'altro soltanto a dodici, nè dall'altro che questi arriva col suo primo ricordo soltanto al quattordicesimo mese, mentre un altro non sa nulla prima dei tre anni, ma in generale e entro limiti ragionevoli si vedrà che la regola è esatta.

Dal momento del primo ricordo fino all'altro dal quale rammenta ogni cosa e nel quale diventa un genio, scorre anche per l'uomo superiore uno spazio di tempo più o meno lungo. La maggioranza, al contrario, ha semplicemente dimenticato la più gran parte della propria vita; molti anzi non sanno spesso altro che in loro non è vissuto per tutto il tempo nessun altro uomo: di tutta la vita non sanno rappresentarsi che alcuni momenti importanti, singoli punti fissi, quasi stazioni principali. Se si domanda loro qualche cos'altro, sanno soltanto, o meglio fanno in fretta il conto, che nel tal mese avevano la tal età, la tal carica, che abitavano in questo o in quell'altro luogo, che avevano una data rendita. Se molti anni fa noi ci siamo trovati assieme in una data circostanza, lo possiamo loro ricordare solo dopo una fatica improba. In tal caso si può ben dire che l'individuo è senza talento, o almeno che non si distingue da altri.

Un invito a scrivere la propria biografia sarebbe per la maggior parte della gente un serio imbarazzo: basta talvolta domandare a uno che abbia fatto il giorno prima per vederlo imbrogliarsi. La memoria dei più è appunto solo saltuaria: essa associa soltanto occasionalmente. Nell'uomo geniale al contrario l'impressione avuta rimane; dirò di più, egli è continuamente sotto l'influenza di qualche impressione. Da ciò dipende il fatto che tutti gli uomini superiori sono afflitti, almeno temporaneamente, da idee fisse. Paragonando il sistema psichico dell'uomo con un concerto di campane attaccate le une vicinissime alle altre, si potrebbe dire per l'uomo comune che ognuna suona solo se viene urtata da un'altra in vibrazione, e anche allora per breve spazio di tempo; mentre per il genio, se una soltanto viene urtata, ha una vibrazione potente e suona con tono disteso movendo con sè tutte le compagne con un'eco che dura talvolta tutta la vita. Dato che un tal urto spesso viene prodotto da un movimento ridicolmente piccolo, eppure la vibrazione dura spesso per settimane intensa, insopportabile ormai, si trova in ciò veramente un'analogia colla pazzia.

Per motivi affini anche la gratitudine è virtù rarissima tra la umana specie. S'accorgono talvolta di quanto s'è fatto per loro, ma soltanto finchè dura il bisogno; liberatisi, non sanno più ricorrervi col pensiero. Se la mancanza di memoria ci porta all'ingratitude, non è però vero che ne basti una eccellente per rendere gratissimo un individuo. C'è un'altra condizione che non è qui il luogo di trattare.

Dalla coesistenza della genialità colla memoria (fatto tante volte misconosciuto e negato perchè nessuno s'era mai data la pena di cercarlo dove veramente esisteva) e dalla possibilità di rievocare la vita passata si può trarre un'ulteriore conseguenza. Un poeta che senza volerlo, senza pensarvi, senza procurarsi artificialmente la disposizione per scrivere, ha dovuto farlo; un musico assalito dalla necessità di comporre senza potersene difendere, anche se in quel momento avesse desiderato piuttosto di riposarsi o dormire; tali individui rammenteranno per tutta la loro vita ciò che hanno composto durante simili momenti. Si può asserire con certezza che non ha mai prodotto nulla d'importante quel compositore che non sa neppur una delle sue melodie a memoria, o quel poeta che non ricorda nessuno dei suoi versi, senza naturalmente che essi li abbiano imparati « colla massima diligenza », come Sisto Beckmesser pensava di Hans Sachs.

E ora, prima d'applicare questi principî alle differenze psicologiche dei sessi, dobbiamo fare ancora un'ultima distinzione tra memoria e memoria. L'uomo superiore non rammenta i singoli momenti della sua vita come punti discreti, quadri di situazioni assolutamente separate le une dalle altre, momenti individuali, di cui ognuno abbia un indice diverso, come si distingue l'uno dal due. L'osservazione di sè stesso fa invece concludere che, ad onta del sonno, dei punti oscuri nella coscienza, delle lacune nelle rimembranze, le rappresentazioni ci appaiono riunite in maniera affatto incomprensibile; i fatti non si succedono l'un l'altro come i ticchettii d'un orologio, ma confluiscono tutti in un'unica corrente, in cui non si riscontra discontinuità di sorta. Chi manca di genialità ne possiede soltanto pochi di tali momenti, che, da una varietà originale assai pronunciata, si riuniscono poi in serrata continuità. La sua vita è simile a un rivoletto, non alla maestosa fiumana in cui si riversano tutte le acque dalle regioni più remote, in cui, come al genio, nessuna rappresentazione sfugge nell'universale appercezione, ma al contrario tutti i singoli momenti vengono assorbiti. Questa vera continuità, che sola permette all'uomo d'assicurarsi che esiste, che è ancora in vita, la quale tutto abbraccia nel genio, e si restringe a pochi singoli momenti più importanti nell'individuo mediocre, manca completamente alla donna. Se essa si rivolge a contemplare la propria vita e le sensazioni passate, non riceve l'impressione d'una continua ininterrotta marcia in avanti, ma una progressione di punti saltuari, la cui traiettoria s'è sperduta.

Si domanda di che specie saranno questi punti. Certamente quelli riguardanti oggetti per cui la donna s'interessa. Ma abbiamo già visto nel secondo capitolo su che essa concentri tutta la sua attenzione; sicchè ora nessuno cadrà dalle nuvole quando diremo quanto segue.

La donna non si ricorda che d'una specie di rappresentazioni, quelle in relazione collo stimolo sessuale e colla procreazione. Nulla le sarà rimasto impresso meglio dell'uomo che ha amato, di colui che l'ha comandata; saprà dirvi tutti i particolari della prima notte di matrimonio, così d'ogni suo nato, come della sua bambola; ricorderà perfettamente i *bouquets* offertile ai balli e ve ne saprà dire il prezzo, la grandezza e il numero; non le sarà sfuggita neppure una delle serenate sotto le sue finestre, nè i versi fatti, come ella s'immagina, per lei, nè un detto dell'uomo che le ha fatto impressione, e soprattutto vi saprà recitare, con un'esattezza altrettanto incomoda quanto spregevole, i complimenti che le furon rivolti fin allora, dal primo all'ultimo.

Ma ciò è anche tutto quanto la donna genuina ricorda della propria esistenza.

Noi possiamo giudicare il meglio dell'essenza d'un individuo e del suo carattere da ciò che esso non dimentica mai più e da quanto non sa mai rammentare. Più tardi investigheremo più a fondo quello che lascia supporre il fatto che queste due qualità si trovino sempre nella donna. In tale ricerca ci aiuterà molto la fedeltà assoluta con cui le donne ricordano gli omaggi e le adulazioni, e tutte le galanterie che furon loro usate dalla prima gioventù. Mi sono perfettamente note le opposizioni che mi si posson fare per aver in tal modo limitata la memoria femminile nel breve ambito dello stimolo sessuale e della vita della specie; so che posso aspettarmi una crociata da parte di tutte le scuole femminili armate d'un arsenale di prove. Tuttavia devo rimettere la mia difesa a più tardi; qui vorrei che si ponesse mente soltanto a questo, che, trattandosi della memoria che serve al riconoscimento dell'individuo, non si deve mai avere sott'occhio che la memoria di cose veramente vissute, mai quella di ciò che s'è imparato senza averlo contemporaneamente sentito.

Soltanto più innanzi, trattando del problema maggiormente combattuto e discusso sì nella filosofia che nella psicologia, potremo fondare la nostra asserzione che la donna manca di continuità (continuità che qui non fu adottata come tesi idealistica o spiritualistica, ma come puro fatto psicologico da non trascurarsi, quasi come appendice alla teoria della memoria). Qui addurrò solamente la prova già citata dal Lotze, che la donna s'accomoda molto più facilmente dell'uomo a condizioni nuove; mentre infatti dura assai prima che questo si sia liberato da tutto quanto sa in lui di arrivato, in lei non si distingue tra breve più la popolana dalla figlia di famiglia patrizia, la borghese dalla nobile. Ma ne ripareremo poi.

Si comprenderà del resto ora perchè soltanto individui superiori scrivano le loro memorie (lasciando naturalmente da parte i casi in cui ciò succede per vanità, ambizione o spirito d'emulazione) e come io scorga

in ciò una nuova e principale prova del nesso tra memoria e genialità. Non che ogni uomo geniale scriva un'autobiografia: per questo sono necessarie ancora altre condizioni psicologiche speciali e più profonde, ma lo scriverla è a ogni modo prova di mente superiore. Perchè la radice della pietà si può trovare nella fedeltà della memoria. Un uomo superiore cui si proponesse di dimenticare il proprio passato, sia pure promettendogli in ricompensa vantaggi materiali, o la salute o perfino il maggior tesoro del mondo, la felicità stessa, rifiuterebbe certamente. E anche se s'avverasse il detto di Goethe, che cioè tali uomini sono assai più severi e violenti contro errori da loro riconosciuti in sè, che contro quelli degli altri, pure non si troverà mai che ridano o beffeggino il lor modo di pensare o di vivere anteriore. I « trionfatori di sè stessi », che oggi minacciano di divenire tanto numerosi, meriterebbero ogni altro titolo, ma non questo: gente che vi racconta sorridendo la propria fede passata e il trionfo ottenuto su di essa, non ne ha avuto mai una passata, nè le importa della presente. Tal gente non si cura che dell'istrumentazione, non della melodia; essi non hanno studiato neppure un momento il soggetto da « domare ». S'osservi invece come i grandi annettano nelle loro autobiografie un valore anche ai minimi particolari, chè per essi il presente è egualmente vero del passato, mentre per gli altri non è vero nè questo nè quello. L'uomo superiore sente come tutto, anche il particolare più secondario, abbia un valore nella sua vita, come contribuisca al suo sviluppo: da ciò la straordinaria pietà nelle sue memorie. E una tal biografia non si scrive d'un tratto, per un'idea repentina; quel Grande che la scrive l'ha sempre pronta. Dacchè la vita passata gli sta sempre pronta dinanzi, egli sente anche come ogni nuovo avvenimento abbia un'importanza per lui e lui solo abbia per ciò un « destino ». Ne consegue anche che gli uomini superiori saranno sempre più superstiziosi dei mediocri. In breve si può dire che un uomo ha tanto più valore, quanta maggiore importanza hanno le cose per lui.

Procedendo, si attribuirà a questa proposizione un senso più profondo di questa relazione universalmente comprensibile dalle comparazioni sopra addotte.

La posizione della donna sotto questo riguardo non è difficile a stabilirsi. La donna genuina non arriva mai ad avere coscienza d'un destino, del proprio destino; essa non è eroica, chè al più combatte per il proprio possesso; non è neppure tragica, chè la sua sorte si decide di pari passo con quella di questo possesso. Essendo essa senza continuità non può neppure essere pietosa, e invero la pietà è virtù prettamente maschile. In primo luogo si deve essere pietosi verso sè stessi, per poterlo essere anche verso altri. Ma la donna non fa fatica a ripudiare il proprio passato; se

si potesse usare il termine ironia, è certo che un uomo non potrà mai considerare sè stesso nel suo passato tanto ironicamente e con un tal gesto di superiorità come lo san fare spesso le donne, e non solamente dopo la prima notte di matrimonio. Avremo ancor occasione di osservare come le donne vogliano veramente tutto il contrario di quanto dia a divedere pietà. E per quel che riguarda la pietà delle vedove...; ma sarà meglio tacere di ciò. In fine anche la superstizione della donna è psicologicamente diversa da quella dell'uomo.

La relazione verso il proprio passato espressa dalla pietà e basata su una memoria continuata, la quale a sua volta è resa possibile dall'appercezione, si può trovare e analizzare più profondamente anche in altro nesso. Una tale relazione è infatti in nesso strettissimo col desiderio dell'immortalità e colla indifferenza verso la morte.

Oggigiorno si spregia e deride chi esprima il desiderio di immortalità, trattando con ignominiosa leggerezza il problema che ne deriva non solo nella sua parte ontologica, ma bensì anche in quella psicologica, mettendolo assieme alla credenza nella metempsicosi e dichiarando che v'hanno delle situazioni nuove sorte in un individuo che gli sembra avere già avute altra volta. Quell'altra deduzione della credenza nell'immortalità dal culto delle anime, che sarebbe certamente stata rifiutata in ogni altra epoca che non fosse appunto quella della psicologia sperimentale, noi la troviamo invece in Taylor, Spencer, Avenarius. Mi sembra abbastanza chiaro per ognuno che si prenda la briga di pensare che una cosa la quale sta tanto a cuore a moltissimi, per la quale fu tanto combattuto e tanto litigato, sia puramente l'ultima parte d'un sillogismo che abbia le proprie premesse nelle apparizioni in sogno dei trapassati. E mi domando ancora: che fenomeno mai volevano chiarire un Goethe o un Bach con la loro credenza assoluta in una continuazione della propria vita? A che pseudo-problema si potrà mai riferire il desiderio d'immortalità di cui ci parlano le ultime sonate e i quartetti di Beethoven? La brama di continuare la propria persona deve ben essere nata da fonte più potente che da quella del razionalismo.

Quest'origine più profonda si ricollega alla relazione dell'individuo col suo passato. Nel sentirsi e vedersi nel tempo addietro, c'è un forte motivo per volersi vedere e sentire anche in avvenire. Chi ci tiene al proprio passato, alla sua vita interiore più che a quella esteriore, non vorrà perderla neppure colla morte. Perciò il desiderio d'immortalità primario e originale ci si presenta più vigoroso e duraturo che mai nei maggiori geni dell'umanità, in coloro che ebbero il più ricco passato. E visto il nesso tra un tale desiderio e la memoria, comprenderemo facilmente le dichiarazioni di individui salvati da morte. Essi rivivono in passaggio rapi-

dissimo tutta la propria vita d'un tratto, mentre forse prima non s'erano mai curati di ricordarsene, rammentano cose che non erano loro più passate per la mente da decenni, perchè il sentimento di quello che li attende da un momento all'altro riconduce alla memoria, appunto in merito al contrasto, tutto ciò che sta per essere distrutto.

Noi conosciamo pochissimo dello stato d'animo dei morenti. Bisogna anche essere qualche cosa d'eccezionale per comprendere quello che si svolge nel loro interno, e d'altro canto per i motivi citati essi vengono proprio evitati da individui superiori. Ma è affatto erroneo riferire la religiosità di molti morenti al dubbio che li assale all'ultimo momento, come è del pari una considerazione molto superficiale l'asserire che l'idea dell'inferno, tramandata per atavismo, mai fino allora curata, s'innalzi tanto veemente all'ultima ora da non permettere di morire con una menzogna (1). Piuttosto questo si deve ben prendere in considerazione: perchè mai gente che non ha detto una sola verità in vita sua, sente d'un tratto la necessità di dirla? E perchè sono mai tanto impressionati perfino coloro che non credono in pene dell'al di là, apprendendo che un individuo è morto mentendo o non pentito d'un male fatto? Perchè, domando, i poeti sono sì colpiti dall'ostinazione fino alla fine o dal voltafaccia improvviso davanti alla morte? Non è dunque tanto insulsa la questione sollevata sì spesso nel secolo XVIII dell'«eutanasia degli atei», nè si può considerare, come lo fece Federico Alberto Lange, siccome una curiosità puramente storica.

Io non rammento tutto ciò soltanto per discutere una possibilità, cui non spetti neppure il grado di supposizione. Non mi pare infatti inammissibile che, essendovi molti più individui geniali che geni, la differenza quantitativa della genialità si mostri appunto nel momento in cui gli uomini diventano geni. Per un buon numero un tal punto coinciderebbe con quello della loro morte. Con ciò torniamo alle conclusioni già prima ricavate, quando dicemmo che gli individui di genio non si distinguono dagli altri nettamente, per una divisione come quella che separa coloro che pagano da quelli che non pagano imposte. Come il primo ricordo d'infanzia non si ricollega a un fatto esteriore che abbia d'un subito troncato il corso degli avvenimenti precedenti, ma dipende per tutti dal giorno nel quale d'un colpo e impreveduta, causa lo sviluppo interiore, la coscienza divenne tanto intensa da permetterne la memoria, e come in seguito, secondo la capacità individuale, restano fissi in vario numero i ricordi degli avvenimenti — fatto negato solo dalla psicologia modernissima — così

(1) Rammento come spesso anche grandi scienziati prima di morire furono assaliti da pensieri religiosi, come Newton, Gauss, Riemann, Guglielmo Weber.

anche gl'individui diversi avrebbero bisogno di un diverso numero di scosse per divenire geniali. Secondo il numero di tali scosse alla coscienza, delle quali l'ultima avverrebbe al momento della morte, si dovrebbero classificare le capacità umane. A questo punto voglio anche osservare come sia falsa la teoria della psicologia moderna (per la quale l'uomo non è che un apparato registratore perfezionato e gli viene negato qualunque sviluppo ontogenico dall'interno) che in gioventù si ritenga il maggior numero d'impressioni. Queste non si devono confondere con la materia esteriore ed estranea della memoria, che viene assorbita dal bambino con tanta maggior facilità in quanto gli mancano ancora altre impressioni. A una psicologia che erri in questi dettami fondamentali dell'esperienza quotidiana non resta nulla di meglio da fare che cambiar strada e tornare sui suoi passi. Quanto s'è detto qui, non è che un piccolo accenno a quella psicologia ontogenetica e a quella biografia teoretica che presto o tardi sono destinate a sostituire la moderna scienza della psiche umana. — Ogni programma contiene implicitamente una convinzione, ogni mèta della volontà presuppone date rappresentazioni di circostanze reali. Il nome di biografia teoretica determinerà meglio i confini tra la filosofia e la fisiologia; e alle cognizioni biologiche, che dall'ultima scuola psicologica furon messe inopportuna e unilateralmente esagerate con Darwin, Spencer, Mach e Avenarius, darà modo di estendersi sopra tutto il corso della vita, dalla nascita alla morte dell'uomo, e di darci la ragione delle singole fasi, come lo farebbe per una pianta qualunque. Si dovrebbe chiamare biografia e non biologia perchè avrebbe per compito lo studio delle leggi comuni nello sviluppo dell'individuo. Finora ogni sorta di storiografia non conosce che individualità, *βιοι*; ora si tratterebbe invece di ottenere dei punti di vista generali, di formare dei tipi. La psicologia dovrebbe cominciare a divenire biografia teoretica: entro i limiti della quale verrebbe accolta tutta la psicologia d'oggi, e soltanto allora darebbe, secondo il desiderio di Guglielmo Wundt, una base di studi copiosi per le scienze dello spirito. Sarebbe falso dubitare di questa possibilità soltanto per il fatto che la psicologia odierna — che non ha ancora compreso nè il suo tema nè il suo scopo — è assolutamente impotente ad offrire il minimo aiuto a quelle scienze. Accanto alla nuova divisione delle scienze in nomotetiche (delle leggi) e idiografiche (degli avvenimenti), e ad nota della luce portata dalle ricerche di Windelband e Rickert sulla relazione delle scienze naturali e spirituali, credo che quanto abbiamo detto consiglierebbe a continuare anche una tale ripartizione proposta dal Mill.

Avendo dedotto logicamente il desiderio d'immortalità dalla continuità della memoria e dalla pietà, ne consegue naturalmente che la donna non

conosca neppure un tal desiderio. Da ciò si capisce anche con sicurezza assoluta l'errore di coloro che vedono nel postulato d'una continuazione dell'esistenza un'emanazione della paura della morte, ed esprimono così la popolare credenza sulla fede nell'eternità. Infatti la paura della morte si trova e fra le donne e fra gli uomini, ma solo tra questi si trova il desiderio d'immortalità.

La spiegazione da me finora data riguardo a quest'ultimo è più una comunione tra esso e la memoria che una deduzione da una base superiore. Che ci sia una parentela si potrà sempre dimostrare; quanto più uno vive nel proprio passato — e non nel futuro, come potrebbe sembrare a prima vista — tanto più intensa sarà in lui la brama di immortalità. Egualmente nella donna la mancanza di tale desiderio s'accorda coll'assenza di pietà verso sè stessa. Pure tanto questo doppio fenomeno nella donna, quanto la coeva presenza della memoria e del desiderio d'immortalità nell'uomo, ci dimostrano che deve esserci una più profonda radice comune. Quanto abbiamo visto fin qui non serve che a spiegarci che e come s'incontrino nello stesso individuo la sua vita passata e la stima della stessa colla speranza in un al di là. Il motivo di tale relazione, finora non preso in considerazione, ci proponiamo di scoprirlo in seguito.

*
*
*

Prendiamo come punto di partenza la formula della memoria universale dell'uomo superiore che abbiamo già data, e supponiamo così che tutto gli si presenti egualmente chiaro: il passato lontanissimo e quello recentissimo. Ne segue che l'avvenimento non sparisce nell'attimo stesso di tempo in cui avviene, ma se ne distacca mercè la memoria. Questa rende gli avvenimenti non soggetti al tempo: è nel suo stesso concetto la domatrice del tempo. Si ricorda il passato soltanto perchè la memoria ci ha liberati gli avvenimenti, che nella natura sono dappertutto funzioni del tempo, dall'influsso di esso e li ha fissati nello spirito.

Ma qui si para dinanzi una difficoltà: come mai la memoria include una negazione del tempo, mentre è certo che noi non ne potremmo aver nessuna idea, se non avessimo la memoria stessa? Sempre eternamente soltanto il ricordo del passato ci dà la coscienza che esiste il decorso del tempo. Come può dunque darsi che di due cose che stanno in relazione tanto intima, l'una sia il contrario e la negazione dell'altra?

La difficoltà è lieve, appunto perchè un essere qualunque — non è necessario sia proprio l'uomo — purchè possieda una memoria, non è

semplicemente intercalato con le sue rappresentazioni nel corso del tempo: per questo esso può metterglisi di fronte, comprenderlo, farlo oggetto della propria considerazione. Se il singolo avvenimento fosse completamente in balia del tempo, se con questo fosse condannato a sparire, o a cambiarsi come una variabile qualunque di fronte alla propria principale, se l'uomo in fine si trovasse in mezzo alla corrente temporanea degli avvenimenti, non potrebbe accorgersene, nè averne coscienza — essa presuppone una dualità — non potrebbe mai essere oggetto pensiero e rappresentazione d'un altro uomo. Bisogna avere in qualche modo superato il tempo per potervi riflettere sopra, è necessario trovarsi al di fuori di esso perchè sia possibile una sua considerazione. Ciò non vale solo di un dato periodo di tempo speciale — durante una passione non si possono, per esempio, far delle considerazioni sulla medesima, ma bisogna aspettare che sia passata — ma anche del concetto generale di tempo. Se non vi fosse un'eternità, non esisterebbe il concetto di tempo.

Per formarci un'idea di tale eternità pensiamo a quello che la memoria strappa al tempo. Abbiamo visto che ciò comprende tutto quanto interessa l'individuo, o è per lui importante: per dirla in breve, tutto quello che possiede un valore per il singolo. Ci si rammenta soltanto di quanto ha avuto un valore, sia pure a lungo nascosto, per la propria persona: questo valore dà agli avvenimenti l'eternità. Al contrario si dimentica ogni cosa che, sia pur inconsapevolmente, non fu apprezzata.

Il valore è dunque l'eternità; e al contrario una cosa ha tanto maggior valore, quanto più indipendente dal tempo essa è, quanto meno ne viene mutata. Tutto al mondo ha un valore solamente per quel tanto che gli è dato di durata, e solo cose durevoli vengono apprezzate positivamente. Questa è, se non la definizione più profonda e generale, nè esauriente del valore, pure la prima legge speciale della teoria del valore.

In una breve rassegna potremo tosto convincercene. Si è sempre inclinati a prendere pochissimo in considerazione l'opinione di coloro che se la sono formata di recente, così pure le espressioni d'idee ancora fluttuanti o continuamente diverse. Al contrario si sente il massimo rispetto per una fermezza bronzea, quand'anche si manifesti nelle forme poco nobili del desiderio di vendetta o della cocciutaggine, anzi perfino quando la vediamo in oggetti inanimati che ispirarono l'« aere perennius » ai poeti e i « quarante siècles » delle piramidi egizie. La gloria o la buona memoria che uno lascia di sè impallidirebbero tosto, quando si sapesse che non devono durare a lungo, magari eternamente. Un individuo non sa mai calcolare positivamente come egli si modifichi; se lo facesse in qualche modo e gli si dicesse poi che egli si mostrava ogni volta sotto un aspetto differente, può darsi che sia magari lieto e superbo d'una tale

qualità; ma la sua gioia deriverebbe soltanto dalla costanza, regolarità e sicurezza di questi cambiamenti. Per chi è stanco della vita non esiste più alcun valore: egli non ha più interesse per nessuna esistenza. Appartengono a questa categoria di fenomeni la paura che una famiglia si spenga e che se ne estingua il nome.

Anche ogni valore sociale espresso in forma di norma di legge o contratto, benchè la consuetudine e la vita quotidiana vi porti degli spostamenti, nasce con la pretesa dell'eternità perfino quando la sua validità sia espressamente fissata a parole fino a un dato termine: chè proprio in questo caso il tempo apparisce scelto appunto come una costante, non come una variabile, in dipendenza dalla quale le relazioni fissate possano mutare più o meno continuamente. Naturalmente si vedrà in questo caso che una cosa viene stimata tanto più, quanto maggiore ne è la durata. Tutti sanno quanto poco importi un patto a contraenti che lo stipulino a brevissima scadenza, perchè i contraenti stessi avranno fin dal principio un'opinione molto diversa e, a onta di tutti i documenti, staranno ben in guardia fin dal primo istante, nè potranno nascondere una certa quale diffidenza.

Nella legge da noi esposta sta anche il vero motivo per cui gli uomini hanno degli interessi anche dopo la loro morte. Il desiderio di dare un valore alle cose si esplica nella tendenza generale di emanciparle dal tempo, perfino quando siano destinate a mutarsi a seconda di esso, come succede per la ricchezza e la proprietà, per tutto ciò che si dice « bene terreno ». Su ciò sta il motivo psicologico più profondo del testamento, dell'eredità. Non si deve assolutamente cercarlo nel desiderio di provvedere ai propri attinenti. Anche chi non abbia nè famiglia, nè parenti fa testamento, anzi generalmente per lui quest'atto è più serio di quello del padre di famiglia, le cui tracce non si cancellano sì tosto dopo la sua morte dalla mente dei sopravvivenenti.

I grandi politici e dominatori, in ispecie despoti, che tentarono colpi di stato, e il cui dominio cessò con la loro morte, tentarono di dare a esso un valore, congiungendolo con qualche cosa di imperituro; un codice o una biografia di Giulio Cesare, grandi imprese mentali o lavori scientifici collettivi, musei e raccolte, costruzioni (*saxa loquuntur*), e nel modo più singolare con la regolazione o invenzione d'un calendario. Ma anche alla propria potenza cercarono di dare consistenza ancora durante la vita e lo tentano con trattati, relazioni indelebili di parentela mediante matrimoni politici e specialmente spazzando via tutto ciò che avrebbe potuto soltanto con la propria esistenza mettere in dubbio quella del loro dominio. In tal modo l'uomo politico diventa un conquistatore.

Le ricerche psicologiche e filosofiche sulla teoria del valore non hanno

neppur presa in considerazione la legge dell'eternità. È vero che per gran parte furono influenzate dalle necessità dell'economia politica e che anzi tentarono perfino di entrare nel suo campo stesso; però non credo che la legge testè sviluppata abbia meno parte nell'economia, anche se qui le complicazioni la rendono più oscura che nella psicologia. Anche economicamente ogni cosa ha tanto maggior valore quanto più è duratura. Un oggetto la cui facoltà di conservazione sia assai limitata, così che duri, per esempio, un solo quarto d'ora, potrà riceverlo più tardi, immediatamente prima di sera, per un prezzo molto minore, supposto che il valore morale dell'impresa commerciale non renda i prezzi fissi e indipendenti da ogni influsso del tempo. Si pensi soltanto a tutti gli istituti che servono a preservare dall'influenza del tempo, a conservare il valore (pubblici magazzini, depositi, cantine, *réchauds*, ogni genere di collezioni coi relativi custodi). Anche qui è assolutamente falso definire il valore, come fanno per lo più i psicologi che se ne occupano, siccome tutto ciò che è atto a soddisfare i nostri bisogni. Chè anche i capricci si devon contare tra i bisogni del momento, eppure nulla più di questi è in opposizione con una fissazione del valore. Il capriccio non conosce valore, al massimo lo cerca per distruggerlo un momento dopo. Così si può anche dire che il momento della durata non si può eliminare dal concetto di valore. Perfino i fenomeni che si credette di poter definire soltanto con l'aiuto della teoria del valore-limite del Menger, si possono subordinare al concetto da me sviluppato (naturalmente senza perciò presumere d'essermi reso minimamente benemerito dell'economia politica). Secondo quella teoria il fatto che l'aria e l'acqua non hanno un valore dipende da ciò che questo si può attribuire solo a oggetti individualizzati, che abbiano una forma determinata: chè ogni cosa che abbia forma può perderla, può venir distrutta, nè è necessario che duri. Un bosco, un monte, una pianura, si possono ancora plasmare cingendoli, limitandoli, e perciò sono oggetti di valore anche in istato di completo abbandono; ma l'acqua della superficie terrestre, come l'aria, nessuno le potrebbe rinserare; esse si trovano diffuse illimitabilmente, e non sono coercibili. Se uno stregone sapesse comprimere l'aria in un angolo della terra al pari di quel suo compagno nella novella orientale, o fosse possibile racchiudere tutta l'acqua in un immenso serbatoio, impedendone perfino l'evaporazione, ambedue queste materie avrebbero con ciò acquistata una forma e sarebbero passibili di valore. Dobbiamo dunque da ciò concludere che si dà un predicato di valore ad un oggetto quando ci sia la possibilità, sia pur lontana, di temere che possa un giorno venire a mutarsi: il valore si destina soltanto in relazione al tempo e si fissa in contrasto con questo. Valore e tempo sono scambievolmente necessari come concetti correlativi. Quanto lontani ci possa portare quest'idea e come essa sia importante

per il concetto della vita è inutile qui più oltre ricercare. Per il nostro scopo è sufficiente aver determinato che viene a mancare la necessità d'una determinazione del valore quando non sia più possibile una minaccia da parte del tempo. Il caos, anche se eterno, non può stimarsi che negativamente. La forma e l'eternità, l'individualizzazione e la durata sono i due momenti analitici che in prima linea creano e danno fondamento al valore.

Abbiamo così esposto sia dal lato psicologico individuale che da quello sociale la teoria fondamentale del valore. Ora, tornando sui nostri passi, ricercheremo successivamente i singoli punti che avremmo dovuto considerare già nei capitoli antecedenti, benchè formino oggetto speciale del presente.

Come prima conseguenza possiamo trarre questa: che in tutti i rami dell'operosità umana si sente il bisogno dell'eternità, il desiderio del valore. È questo che, mentre non perita misurarsi riguardo a profondità con la brama di potere, manca in tutto e per tutto alla donna genuina, almeno in quanto sia volontà d'eternizzazione. Le vecchie non sogliono prendere disposizioni riguardo ai loro beni, il che prova il nostro asserto. Il lascito d'un individuo porta in sè qualcosa di sacro, di meno materiale, e ciò fa sì che sia oggetto di rispetto da parte degli uomini.

La brama d'eternità stessa non rappresenta che un caso della legge ancora più generale, che solo cose eterne vengono valutate positivamente. In questo sta il suo nesso con la memoria. Quello che rimane degli avvenimenti nell'uomo è in proporzione diretta con l'importanza che essi ebbero per lui. È il valore che crea il passato, per quanto paradossale sembri una simile affermazione. Solamente le cose cui abbiamo attribuito un valore positivo possiamo custodire nella memoria al sicuro dalla corrosione del tempo. Allo stesso modo anche la vita psichica individuale, se le si vuole attribuire un valore positivo, deve venir staccata dalla funzione del tempo, essergli superiore, avere una durata al di là della morte del corpo. Con ciò ci siamo avvicinati di molto al motivo intimo del desiderio d'eternità. Quando si pensi alla completa perdita dell'importanza d'una vita che l'individuo ha sentito di vivere, quando tutto abbia a finire per sempre colla morte, quando in tal caso si deva comprendere come ciò manchi di senso, allora si pretende l'eternità. Ricordo le parole che scriveva Goethe il 4 febbraio 1829 a Eckermann.

Il genio brama più intensamente di tutti l'eternità. Anche questo si trova in perfetto accordo con quanto abbiamo constatato fin qui riguardo alla sua natura. La memoria segna una completa vittoria sul tempo solo quando, oltre che apparire nell'uomo universale, s'appalesa anche in forma universale. Perciò il genio è l'individuo che veramente non viene toccato dal tempo, o almeno questo è il suo ideale riguardo a sè stesso, come lo

esprime appunto la sua smania insistente e intensa d'essere immortale: egli possiede al massimo grado il bisogno dell'eternità, la volontà d'aver un valore (1).

E ora ci appare agli occhi una coincidenza ancor più meravigliosa. L'eternità del genio non si manifesta soltanto in relazione ai singoli momenti della sua vita, ma anche in rapporto a quello che nel computo del tempo si considera come la sua generazione e che diciamo in senso stretto « la sua epoca ». Infatti il genio non ha nessuna relazione con quest'ultima, poichè esso non è creato dall'epoca in cui si svolge, non ne è il prodotto, nè si può spiegare con essa, come non si potrebbe scusarlo con la stessa. Carlyle ha ben dimostrato quante epoche avessero avuto bisogno d'un uomo superiore e come questo sia sempre loro mancato. La sua apparizione resta un mistero, che l'uomo, pieno di venerazione, non dovrebbe tentare di risolvere. E come non si possono trovare nell'epoca contemporanea le cause del suo avvento, così le sue conseguenze non rimangono unite a un dato periodo di tempo (e questo è un secondo fatto inspiegabile). I prodotti del genio vivono eternamente oltre ogni influsso di tempo. Le sue azioni assicurano all'uomo superiore un'immortalità terrena, che lo rende così tre volte eterno: la sua percezione universale e la valutazione di tutte le vicissitudini senza eccezione, sottrae queste nella di lui memoria alla scomparsa con l'attimo che fugge; egli non è nato dal tempo che precede il suo fiorire; nè le sue creazioni sono vittime del tempo in cui egli opera, nè d'alcuno dei periodi seguenti più o meno vicini.

Questo mi sembra il momento migliore per rispondere a una domanda che, benchè per un caso stranissimo non sia stata da alcuno formulata, è necessario risolvere. Ci si chiede nientemeno se ciò che si suole chiamare genio possa esistere anche fra le bestie o le piante. Oltre ai criteri già sviluppati sulla genialità, dalla cui applicazione agli animali già risulterebbe che tra essi non possono darsi individui che in modo così notevole si distinguano, s'hanno anche altre ragioni, che esporremo più tardi, per credere che fra essi non si verifichi nulla di analogo. Dovrebbe esistere il talento tra le bestie al pari che tra gli uomini non ancora geniali. Ma ciò che prima di Moreau de Tours, Lombroso e Max Nordau si considerò sempre come una « divina scintilla », non deve estendersi alle bestie, e tale limitazione non dipende già da gelosia o dal voler ansiosamente custodire un nostro privilegio, ma da molte buone ragioni.

Che cosa non si svolge mai nell'uomo nel momento in cui sorge il genio! Tutto lo spirito obbiettivo: in altre parole l'uomo solo possiede una storia fra tutti gli esseri animati.

(1) Spesso si resta sbalorditi vedendo gente di carattere comune, anzi basso talvolta, non spaventarsi punto al pensiero di morire. Ma da ciò comprendiamo bene che non è la paura della morte che fa sorgere il desiderio d'immortalità, ma questo che occasiona quella.

Non è forse vero che possiamo spiegarci i punti più belli di tutta la storia dell'umanità (si tratta naturalmente di quella dello spirito, non delle guerre) con l'apparizione d'un genio, per gli stimoli da questo suscitati e per l'imitazione delle sue azioni da parte d'esseri inferiori? Così succede per l'arte di costruire, per l'agricoltura e specialmente per la lingua. Ogni parola fu creata dapprima da un uomo che era superiore alla media, come succede ancor oggi quasi esclusivamente (prescindendo, com'è naturale, dai nomi per invenzioni tecniche). E come altrimenti sarebbe nata la lingua? I suoni originali sono onomatopeici: senza la volontà del parlatore, soltanto per la violenza della specifica eccitazione del momento, s'infondeva nell'altro un sentimento simile a quello della parte eccitante. E tutte le altre parole sono originalmente tropi, quasi a dire onomatopoesie di second'ordine, metafore, comparazioni; tutta la prosa fu una volta poesia. Dunque la maggior parte dei geni rimase sconosciuta. Si pensi solamente ai proverbi, perfino a quelli che oggigiorno ci sembrano i più volgari, come: una mano lava l'altra. Questo fu detto tempo addietro certo da un uomo di grande spirito.

D'altro canto quanti passi citati dei classici più diffusi, quante parole di Cristo non ci appaiono ora come detti assolutamente impersonali, quante volte non dobbiamo pensare a lungo prima di rammentarci da chi furono pronunciati! Non si dovrebbe dunque mai parlare della « sapienza d'una lingua », della superiorità e delle felici espressioni del francese. È falso che la lingua sia produzione popolare, come non lo sono i canti popolari. Simile persuasione proverebbe la nostra ingratitudine per tanti singoli, mentre verremmo a colmare immeritadamente di lodi la massa. Il genio stesso che ha creata la lingua non appartiene alla nazione in cui è nato e nella cui lingua ha trovato la sua essenza: egli è universale. La nazione si orienta secondo i suoi geni, alla loro stregua informa il proprio concetto ideale, e non si può quindi asserire che serva di guida e di lume agli individui superiori, ma al contrario che la luce parta da questi per illuminare la moltitudine. Per motivi analoghi si dovrebbe usar anche maggior cautela nel considerare come una sola cosa, o almeno strettamente connesse, la psicologia della lingua e quella dei popoli, senza alcuna preparazione di studio critico. Il fatto che la lingua fu trovata da singoli Grandi ci può spiegare come in essa si trovi tanta sapienza; se un pensatore tanto profondo come Giacomo Böhme studia l'etimologia, ciò vuol certo dire che vi trova qualche cosa di più di quanto sembra supporre qualche bravo storico della filosofia. Da Bacone a Fritz Mauthner, tutti i cervelli leggeri furono critici della lingua (1).

(1) M'affretto del resto a domandare perdono ai Mani di Bacone per averli posti in simile compagnia.

È invece il genio quello che non ha mai criticata la lingua, ma vi ha continuamente aggiunte nuove creazioni, come in genere ha prodotto tutte le opere dello spirito che formano la base fondamentale della nostra cultura, dello spirito oggettivo, in quanto esso sia veramente spirito. Vediamo così che, *chi forma la storia è l'uomo geniale: essa non può essere prodotta che da esseri che si trovano al di fuori del suo nesso causale*. Questi soltanto si trovano in una relazione indistruttibile con l'eternità, con il valore che concede alle loro produzioni un contenuto perenne. Quella parte degli avvenimenti che viene assorbita dalla cultura, lo è appunto sotto il punto di vista del suo eterno valore.

Applicando la scala della triplice eternità al genio, non ci sarà ora difficile decidere chi dobbiamo riconoscere come tale e a chi tale qualità dobbiamo negare. La verità si trova nel mezzo tra le teorie popolari rappresentate anche dal Türck e Lombroso, che vogliono applicare il concetto di genio a ogni espressione spirituale o manuale che oltrepassi notevolmente la media, e quelle altre troppo escludiviste di Kant e Schelling, che vedono il genio solamente nell'opera dell'artista creatore. È duopo rivendicare il titolo di genio ai soli grandi artisti e filosofi, tra i quali novero anche i geni più rari, i fondatori di religioni (1); non il grand'uomo d'azione, nè il grand'uomo di scienza possono aspirarvi.

Gli uomini d'azione, i famosi politici e condottieri d'eserciti avranno forse tratti singoli che ci ricordano il genio (p. e., una perfetta conoscenza degli uomini, un'enorme memoria di persone, e parleremo in seguito ancora una volta della loro psicologia); ma col genio non li potrà confondere che colui che si lascia abbacinare dall'aspetto esterno di grandezza. In un certo senso il genio si distingue per la sua grandezza tutta interna, immune da ogni esteriore appariscenza. L'uomo veramente superiore conosce i valori, il capitano-politico non capisce che le potenze, quegli cerca di congiungere la potenza al valore, questi al massimo di unire il valore al potere (si ricordi quanto abbiamo detto sopra delle imprese degli imperatori). Il gran capitano e il gran politico si innalzano dal caos degli avvenimenti come la fenice e come essa scompaiono. Il gran capitano e il gran demagogo sono i soli che vivano completamente nell'attualità; essi non sognano un futuro migliore o più bello, non meditano sul passato; legano la loro esistenza al momento e non tentano di vincere il tempo in uno dei due modi possibili agli uomini. Il vero genio, per contro, non dipende dalle condizioni concrete di tempo che formano l'essenziale momento direttivo per il politico e per il capitano. Così accade che il gran condottiero forma sempre un fenomeno della natura, laddove il pensatore e

(1) Di ciò tratta il cap. XIII.

il poeta sono fenomeni extranaturali, personificazioni dello spirito. Le opere dell'uomo d'azione periscono per lo più con la sua morte, spesso anche prima, e mai molto dopo: la cronaca del tempo soltanto ci dice quello che fu fatto per essere tosto disfatto. Il capitano non produce nulla che abbia un valore visibile per tutti i secoli ed eterno, mentre tali sono i caratteri delle opere del genio, il quale soltanto forma la storia, non per esservi stato costretto, ma per essersi tenuto al di fuori di essa. L'uomo superiore ha una storia sua, mentre la storia possiede il capitano; l'uomo superiore crea il tempo, il capitano viene dallo stesso creato e poi ucciso.

Nemmeno il grande uomo di scienza, che non sia contemporaneamente un filosofo, può aspirare al titolo di genio, si chiami egli pur Newton o Gauss, Linné o Darwin, Copernico o Galileo. Questi uomini di scienza non sono universali, perchè la scienza non può abbracciare che un ramo o al più qualche ramo dello scibile. La colpa non è certo, come si crede, della specializzazione crescente, che impedisce di tutto abbracciare: tra gli scienziati esistono anche nel secolo XIX e XX dei meravigliosi enciclopedici come lo furono Aristotele o Leibnitz. Ricordo soltanto Alessandro Humboldt e Guglielmo Wundt. Il difetto sta piuttosto nell'essenza stessa di tutte le scienze e degli scienziati. Soltanto nel capitolo VIII potremo tentare di scoprire la differenza ultima che qui ha luogo. Intanto si potrà forse fin d'ora accordarsi nel fatto che financo i maggiori scienziati non possiedono una natura così universale come l'ebbero i filosofi, i quali pure stanno all'estremo confine ove è ancora concesso l'attributo di geniale (tali Fichte, Schleiermacher, Carlyle, Nietzsche). Quale semplice uomo di scienza potrebbe sentire in sè una diretta conoscenza di tutti i suoi simili e di tutte le cose, o almeno concepire la possibilità di realizzare qualche cosa di simile in sè e da sè? Anzi, quale altro senso avrebbe il lavoro scientifico di tanti secoli, se non quello di supplire all'assenza di questa comprensione immediata? Questo è il motivo per cui necessariamente tutti gli scienziati sono sempre specialisti. Essi, a meno che non siano anche dei filosofi, per quanto valenti, non conoscono la vita continua, che nulla dimentica e che distingue il genio, appunto per la loro mancanza di universalità.

Infine, le ricerche dello scienziato sono sempre circoscritte intorno al punto in cui si trovano le nozioni al suo tempo: egli assume un substrato di esperienza in data quantità e forma, lo aumenta e muta di qualche poco, e nella nuova forma lo trasmette ai posteri. Ma anche da ciò ch'egli ha fatto molto si deve levare, molto aggiungere; quello che ha fatto, rimane in forma di libri nelle biblioteche, ma non è eternamente superiore a rettifiche, sia pure in un sol punto. Dalle celebri dottrine filosofiche, dalle grandi opere d'arte ci parla invece un non so che di stabile, d'indelebile.

un concetto della vita contro cui nulla può il progresso del tempo, e, a seconda dell'individualità del loro autore, si trovano sempre individui diversi che si fanno discepoli di una o dell'altra dottrina. Ancor oggi ci sono platonici e aristotelici, spinozisti e berkeleyani, tomisti e seguaci di Giordano Bruno; non esistono per contro galileiani, nè seguaci di Helmholtz, nè di Tolomeo o Copernico. È dunque uno svisare il senso delle parole parlare di « classici delle scienze esatte » o di « classici della pedagogia », laddove si novera invece a buon diritto una filosofia o un'arte classica.

Il grande filosofo porta dunque il nome di genio meritamente e con onore; e se anche il suo maggior dolore sia eternamente quello di non essere artista — perchè egli non diventa esteta per altro motivo — pure anche l'artista non lo invidia meno per la sua capacità di pensare astrattamente e sistematicamente: non per nulla Prometeo e Faust, Prospero e Cipriano, l'apostolo Paolo e il « Penseroso » costituiscono per lui un interessante problema. Perciò, mi pare che ambedue sono ugualmente da rispettarsi, e nessuno dei due ha un grande vantaggio sull'altro.

Naturalmente anche nella filosofia non si deve fare quello spreco dell'appellativo di geniale che fu fatto sinora: altrimenti la mia esposizione potrebbe venir a ragione tacciata di parzialità contro la scienza positiva, ciò che certamente sono lontano dal volere, poichè la mia freccia potrebbe facilmente rivolgersi in primo luogo contro di me e contro la maggior parte di questo lavoro. Non è possibile, ad esempio, chiamare geni Anasagora, Geulinx, Baader, Emerson. Nè la profondità poco originale (Angelo Silesio, Filone, Jacobi), nè la superficialità originale (Comte, Feuerbach, Hume, Herbart, Locke, Carneade) dovrebbero avere il diritto di attribuirsi quel titolo. La storia dell'arte come quella della filosofia è oggi piena di apprezzamenti assai errati. Il contrario accade per la storia della scienza, che continuamente rettifica i propri successi e che a seconda di tali miglierie li apprezza. Essa rinuncia alla biografia dei suoi più grandi campioni; il suo scopo è un sistema di esperienze sopraindividuali, da cui il singolo è eliminato. Nel momento in cui l'individuo si rivolge alla scienza egli dà prova della maggior abnegazione, poichè con ciò rinuncia alla propria eternità come uomo singolo.



CAPITOLO VI.

Memoria, logica ed etica.

L'intestazione di questo capitolo potrebbe con somma facilità dare luogo a un equivoco. Sarebbe cioè possibile supporre che l'Autore fosse dell'opinione che le considerazioni d'ordine logico o etico siano oggetto esclusivo della psicologia empirica, i fenomeni psichici al pari delle sensazioni e dei sentimenti, vale a dire che la logica e l'etica siano discipline speciali subordinate alla psicologia, da questa e con questa soltanto dimostrabili.

Dichiaro subito che ritengo quest'opinione, nota sotto il nome di « psicologismo », assolutamente erronea e rovinosa; erronea, perchè, come vedremo poi, è assolutamente impossibile dimostrare un tale asserto; rovinosa, perchè vizia non tanto la logica e l'etica stesse di cui si tratta, quanto la psicologia. L'esclusione della logica e dell'etica dai fondamenti della psicologia per relegarle in un'appendice della stessa, sta in correlazione con il dilagare della teoria delle sensazioni e con quest'ultima ha sulla coscienza ciò che al giorno d'oggi si qualifica psicologia empirica: un mucchio d'ossami, sopra cui nessun acume o diligenza vale a diffondere un soffio di vita, e in cui per di più non si sa scoprire la vera esperienza. Per quanto dunque riguarda i vani tentativi di sollevare la logica e l'etica al grado della psicologia, con qualunque miscela da alchimisti si sia tentato, non mi perito di oppormi a Brentano e alla sua scuola (Stumpf, Meinong, Höfler, Ehrenfels), a T. Lipps, e a G. Heymans, come pure all'opinione consimile di Mach e Avenarius. Io mi schiero per principio tra Windelband, Cohen, Natorp, F. J. Schmidt e specialmente Husserl (il quale, prima psicologo, ha ora riconosciuta l'assoluta insostenibilità di questo punto di vista), tra quella scuola che, contro il metodo psicologico-genetico di Hume, fa valere e tiene alto il pensiero trascendentale-critico di Kant.

Questo lavoro però non si occupa delle norme generali e super-indivi-

duali dell'azione e del pensiero, nè delle condizioni della conoscenza; per contro dal suo punto di partenza all'estremo fine cerca di scoprire le differenze tra gli uomini, e non eleva la pretesa di valere per tutti gli esseri in genere (magari «per gli angeli celesti») come fa, almeno nel suo pensiero fondamentale, la filosofia kantiana; è per questo che finora dovette rimanere psicologico (e non psicologista) e lo rimarrà anche in seguito, senza però tralasciare di tentare nei punti necessari una considerazione formale o almeno accennare che qua e là compete il diritto esclusivo al metodo logico, critico, trascendentale.

Il titolo di questo capitolo ha un'altra ragione. Le ricerche completamente nuove e perciò anche lunghe che abbiamo fatte sin qui, ci hanno dimostrato che la memoria dell'uomo sta in relazione con cose alle quali finora non pare che alcuno siasi attentato mai di avvicinarla. Tempo, valore, genio, immortalità, tutte queste cose furono dimostrate trovarsi in nesso vicendevole, cosa mai prima supposta. È certo che una tale mancanza di ravvicinamenti ha una causa profonda: sembra che la colpa sia da attribuirsi alla trascuranza e all'inettitudine, che furono fin qui costanti peccati delle teorie della memoria.

Ci si presenta qui anzitutto la dottrina fondata già a metà del secolo XVIII da Charles Bonnet e fatta poi prosperare nell'ultimo terzo del secolo XIX da Ewald Hering e E. Mach. Per essa la memoria non è nulla più che la funzione generale per cui la materia organizzata reagisce più facilmente e più presto a eccitamenti simili ad altri precedenti che non a una irritazione completamente nuova. Essa ritiene dunque esauriti i fenomeni mnemonici nell'uomo a mezzo delle esperienze altrove acquisite sulla capacità di abituarsi (*Uebungsfähigkeit*) degli esseri umani; per essa la memoria non è nè più nè meno che un fenomeno d'adattamento secondo l'ha definita il Lamarck. Certamente, vi è qualcosa di comune tra la memoria umana e quei fatti: per esempio, incremento dell'eccitabilità riflessiva causata da frequente riproduzione dell'eccitamento e la continuazione dell'impressione primitiva. Nel capitolo XII torneremo su questo tema per spiegare il motivo più intimo di una tal relazione. C'è però una differenza enorme tra il rinforzarsi che fa un muscolo abituandosi a ripetute contrazioni, oppure l'adattamento del morfinista o del mangiatore d'arsenico a dosi sempre più forti del veleno da una parte, e il ricordo di avvenimenti antecedenti dall'altra. Nell'un caso la traccia di quanto già fu è soltanto percettibile in ciò che è, nell'altro ricompaiono situazioni già vissute, e ci si presentano alla coscienza in tutta la loro individualità, non soltanto come un resto della vibrazione antecedente sovrapposto alla nuova. Sarebbe tanto illogico identificare i due fenomeni, che senz'altro rinunziamo a ogni ulteriore menzione di questa teoria di biologia generale.

All'ipotesi biologica si ricollega nella teoria della memoria la dottrina delle associazioni, storicamente secondo Hartley, materialmente secondo il concetto dell'abitudine. Essa fa derivare la memoria dal gioco puramente meccanico della combinazione delle rappresentazioni e lo ritiene diretto da una fino a quattro leggi. Frattanto non avverte che la memoria (quella continua dell'uomo) è in fondo un fenomeno della volontà. Posso ricordarmi di qualche cosa, se veramente lo voglio, opponendomi, per esempio, alla mia voglia di dormire, purchè sia veramente deciso a reprimela. Nell'ipnosi, nella quale ci è dato ricordarci di tutto quanto abbiamo dimenticato, la volontà d'un altro sostituisce la nostra troppo debole, e in tal modo fornisce la prova che è la volontà quella che va in traccia delle associazioni adatte, che ogni associazione è procurata dalla percezione profonda. Fummo qui costretti ad anticipare quello che diremo in uno dei capitoli seguenti circa la relazione tra la psicologia delle associazioni e quella delle percezioni.

La psicologia delle associazioni spezza la vita psichica e s'illude di poterla poi riconnettere nella ridda delle singole parti che si tendono le mani. Ma affine a questa v'ha una terza conclusione, che, a onta dei rimproveri mossi quasi contemporaneamente da Avenarius e da Höfding, confonde ancora sempre la memoria con il riconoscimento. Per riconoscere un oggetto non è affatto necessario riprodurre l'impressione primitiva, sebbene in qualche caso sembri esser propria della nuova impressione la tendenza di risvegliare l'antecedente. Però accanto a questo vi è un riconoscimento immediato almeno altrettanto frequente, nel quale la sensazione nuova di per sè non ci trasporta lontano, come se fosse unita a una data tendenza, ma quello che si è già visto o udito, ecc., si presenta solo con una tinta (James direbbe *tinge*) specifica, con quel carattere che Avenarius chiama il « Notale », Höfding la « qualità di conoscenza » (*Bekanntheitsqualität*). Al rimpatriante sembrano note tutte le vie e le straduciole, anche se non ne ricorda più il nome, e non è capace di orientarsi, nè sa precisamente il giorno in cui vi ebbe a passare. Posso credere di avere sentita una melodia, senza sapere precisamente dove e quando. Il carattere (nel senso di Avenarius) della conoscenza, della familiarità, ecc., aleggia, si può dire, sopra l'impressione stessa dei sensi; l'analisi nulla sa di associazioni, la cui fusione con la mia nuova sensazione dovrebbe, secondo l'asserzione di una presuntuosa pseudo-psicologia, dar essa soltanto luogo al mio nuovo sentimento. L'analisi sa ben distinguere questi casi dagli altri, in cui l'avvenimento anteriore viene veramente associato mano impercettibilmente (in forma d'enide).

Questa distinzione è necessaria anche per la psicologia individuale. Nell'uomo superiore la coscienza ininterrotta del passato è continuamente tanto

viva, che, per esempio, incontrando per via un conoscente, egli si rammenta l'ultimo incontro come un avvenimento indipendente; mentre in un individuo mediocre il sentimento della conoscenza, che gli permette un riconoscimento, appare spesso soltanto allorquando egli giunge a ricostruirsi completamente quell'incontro, magari in tutti i suoi particolari.

Per concludere, se ci poniamo la domanda se altri organismi oltre l'uomo posseggano la facoltà, che si deve ben distinguere da altre simili, di far rivivere in sè nella loro pienezza dati momenti della propria vita, dobbiamo rispondere con la maggior probabilità in senso negativo. Le bestie non potrebbero, come fanno, restare per ore ed ore ferme allo stesso posto, se pensassero alla loro vita passata o precorressero col pensiero l'avvenire. Le bestie hanno qualità di conoscenza e sentimenti di previsione (il cane che fa festa al padrone che ritorna dopo vent'anni; i maiali davanti alla porta del macellaio; la cavalla in calore condotta allo stallone), ma non possiedono memoria nè speranza. Sono capaci di riconoscere (coll'aiuto del « notale »), ma non hanno memoria.

Rappresentata così la memoria come una qualità speciale, da non confondersi con gli strati più bassi della vita psichica, e notato che essa sembra essere proprietà esclusiva dell'uomo, non ci meraviglierà punto che stia in relazione con quei fenomeni superiori quali il concetto del valore e del tempo, il bisogno d'immortalità non posseduti da nessuna bestia, la genialità possibile ai soli uomini. E se esiste un concetto unico per l'uomo, l'essenza più profonda dell'umanità, la quale trova espressione in tutte le speciali qualità dell'uomo, bisognerà pur quasi aspettarsi che anche i fenomeni logici ed etici, che mancano, come sembra, al pari della memoria a tutti gli altri esseri viventi, stiano in relazione con la memoria in qualche punto; si tratta ora di trovare una tale relazione.

A tale scopo si può partire dal fatto ben noto che i bugiardi hanno una cattiva memoria. È anzi certo che il « mentitore patologico » non ha quasi affatto memoria. In seguito riparlerò ancora una volta del bugiardo-maschio, che non forma la regola tra gli uomini. Se si considera quello che prima s'è detto della memoria delle donne, si potrà porre parallelo al fenomeno della mancanza di memoria negli uomini bugiardi il fatto che tanti proverbi e racconti, la poesia e il detto popolare ci mettono sull'avviso contro la mendacità femminile. È chiaro che ogni essere la cui memoria fosse tanto minima che tutto quanto ha detto fatto o sofferto gli si presentasse poi alla coscienza scialbo e confuso, molto facilmente cadrebbe in menzogna quando avesse il dono della parola, e che, trattandosi di conseguire uno scopo pratico, un essere a cui l'avvenimento non si presenti in tutta la sua intensità, resisterà difficilmente all'impulso di mentire. E tanto più forte sarà questa tentazione se la memoria di quell'individuo non ha la proprietà di

esserc continua, qualità esclusiva dell'uomo, ma, al contrario, come nella donna, si perda negli avvenimenti contemporanei, invece di porsi al di sopra di essi, oppure quando non riferisca, come l'uomo, tutti gli avvenimenti a un'unica base e faccia in modo che ad essa s'appoggino; quando manca cioè un centro di percezione, cui si possa aggiungere allo stesso modo tutto il passato; quando l'essere non si sente nè sa di essere lo stesso in tutte le situazioni dell'esistenza. Vero è che a tutti accade di non capire talvolta sè stesso, senza che si possa riferire questo fenomeno alla periodicità psichica, la quale conosce del pari colui che sempre intende sè stesso come quello che non l'intende mai. Avviene spesso a molti uomini, quando ripensano al passato, di non poter facilmente riconoscere la loro personalità presente come la stessa che fu oggetto di quei tali avvenimenti anteriori, di non sapersi capacitare come mai potessero pensare e fare la tale o la tal'altra cosa. Eppure essi sanno e sentono molto bene d'averla fatta o pensata, nè di ciò dubitano menomamente. Questo sentimento dell'identità in ogni situazione manca completamente alla donna genuina, chè la sua memoria, per quanto buona — e ciò avviene in qualche caso — è tuttavia sempre priva di continuità. La coscienza dell'unità s'esprime nell'uomo, che spesso non intende sè stesso, nel bisogno di comprendersi, e a tale necessità è immanente la premessa ch'egli sia sempre stato lo stesso, a onta della sua momentanea auto-incomprensibilità. Quando le donne pensano alla loro vita trascorsa, non si comprendono mai, ma non ne sentono neppure il bisogno, come ben si capisce dallo scarso interesse che dimostrano quando un uomo racconta qualche cosa del loro passato. La donna non s'interessa mai di sè stessa — motivo per cui non esiste neppure un psicologo femminile, nè una psicologia della donna creata da una donna —; lo sforzo spasmodico dell'uomo di interpretare il proprio passato in una serie logica e ininterrotta d'avvenimenti derivati causalmente l'uno dall'altro, e non saltuari, le riesce un'incognita; ella non capisce come si possa voler mettere in relazione il principio, il mezzo e la fine della propria vita.

Da questo punto è possibile gettare un ponte che vada oltre un dato limite e passare sul territorio della logica. Un essere che, a somiglianza della donna assoluta, non si sentisse identico nei singoli momenti susseguentisi, non possederebbe neppure l'evidenza dell'identità dell'oggetto del suo pensiero nei diversi momenti; chè, se ambo le parti sono soggette a mutazioni, viene, per così dire, a mancare il sistema assoluto delle coordinate, cui si riferiscono i cambiamenti, e coll'aiuto del quale unicamente essi si possono segnalare. Anzi, un essere la cui memoria non arrivasse neppure a tanto da lasciargli la possibilità psicologica di formulare il giudizio che, a onta del decorso del tempo, un oggetto è rimasto eguale a

sè stesso, da renderlo dunque capace, per esempio, di operare, inserire e fissare una grandezza matematica in un calcolo più lungo d'uno anteriore; un essere tale non sarebbe, nel caso estremo, neppur capace di superare, con la sua memoria, il tempo infinitamente piccolo che è (psicologicamente) di sicuro necessario per dire di A che nel momento prossimo è ancora A , per formulare il giudizio d'identità $A = A$, oppure esprimere il contrasto per cui è necessario che A non si dilegui tosto dal pensatore. Egli non potrebbe altrimenti distinguere A da non- A , che per la ristrettezza della sua coscienza non riesce ad abbracciare nello stesso istante.

E questo non è uno scherzo di pensieri, un malizioso sofisma matematico, una conclusione sconcertante tirata da premesse introdotte di soppiatto. Per prevenire eventuali obiezioni diciamo qui subito quanto si mostrerà chiaro nelle nostre ricerche seguenti, che cioè il giudizio dell'identità si riferisce sempre a concetti, mai a sensazioni o a complessi di esse, e i concetti logici come tali sono eterni e conservano la loro costanza, sia che io me li rappresenti come concetti psicologici costanti o no. L'uomo non pensa mai puramente un concetto logico, essendo egli stesso un essere psicologico, oltre che logico, e perciò impressionato dalle condizioni dei sensi; invece egli non può che formarsi una rappresentazione generale nata dalla sua esperienza individuale per mezzo d'un reciproco annullamento delle differenze e rinforzo delle qualità comuni di cose simili (una rappresentazione tipica, connotativa, rappresentativa). Questa è però capace di assumere il momento astratto di concetto e di venire in tal maniera mirabilmente utilizzata. L'uomo deve dunque avere anche la possibilità di trattenere e conservare la rappresentazione mediante la quale egli pensa perspicuamente il concetto di fatto confuso, e a sua volta tale possibilità gli viene offerta solo dalla memoria. Se dunque gli mancasse la memoria, gli verrebbe per conseguenza meno anche la possibilità di pensare logicamente, quella possibilità che, per così dire, s'incarna sempre in un *medium* psicologico.

Abbiamo dunque data una dimostrazione stringente che con la memoria si spegne anche la possibilità di usare delle funzioni logiche. Non si toccano con ciò gl'insegnamenti della logica, soltanto si asserisce che la forza per metterli in pratica è legata a una condizione. Il giudizio $A = A$ resta psicologicamente sempre in relazione con il tempo, in quanto si può esprimerlo in contrasto con esso: $A_{t_1} = A_{t_2}$. Logicamente una tale relazione non gli è propria, ma ci accorgeremo più tardi come e perchè, considerandola come giudizio puramente logico, non abbia nessun senso e abbia invece assolutamente bisogno di questo contorno psicologico. Psicologicamente dunque un giudizio non si può dare che in relazione al tempo, mentre esso si presenta veramente come negazione dello stesso.

Ho detto sopra che la memoria continua segna una liberazione dal concetto di tempo, e appunto perciò ho dimostrato che essa è condizione psicologica per comprenderlo. Necessariamente il fatto della memoria continua si presenta in tal modo come l'espressione psicologica del giudizio logico dell'identità (1).

Per la donna assoluta, cui manca la prima, non si può riguardare neppure la seconda proposizione quale assioma per il suo modo di pensare. La donna genuina non possiede adunque il « principium identitatis », nè il « principium contradictionis » o « exclusi tertii ».

Non solo questi tre principî, ma anche il quarto, il principio della causalità, che domanda d'ogni giudizio una motivazione tale da renderlo necessario per tutti gli esseri pensanti, anch'esso dipende intimamente dalla memoria.

Il principio della ragione sufficiente è il nerbo del sillogismo. Le premesse d'una conclusione sono psicologicamente giudizi ad essa sempre anteriori, che si devono tener fissi dal pensatore, allo stesso modo che i principî dell'identità e della contraddizione mettono al riparo i concetti. I motivi determinanti nell'azione di un uomo si devono sempre ricercare nel suo passato. Ed è per questo che la continuità, che impera qual massima su tutta la vita dell'individuo, si trova in sì stretto nesso colla causalità. Affinchè entri adunque in vigore il principio della causalità, è necessaria premessa una memoria continua che conservi tutte le identità, e dato che la donna non conosce una memoria nè continua, nè altra, ne deriva che non esiste per lei neppure il « principium rationis sufficientis ».

È per conseguenza esatto dire che la donna non è logica.

Giorgio Simmel ha dichiarata insostenibile questa sentenza, perchè, secondo lui, le donne sanno spesso tirare delle conseguenze correttissime con la maggior precisione. Questo fatto, che la donna sappia procedere in un caso concreto e quando le importi arrivare a un dato scopo con la maggior logicità, prova così poco che essa abbia per fondamento un rapporto con il principio della causalità, come il fatto che essa asserisce spesso ostinatamente una cosa prima a lungo contestata, prova che essa conosce il principio dell'identità. La questione sta in ciò: se l'individuo riconosca gli assiomi della logica quali criteri per il suo modo di pensare e, dovendo giudicare di quanto dice, li riconosca quale norma continua per il suo giudizio. Una donna non arriverà mai a comprendere che è necessario motivare ogni asserto; non possedendo continuità, non sente neppure il bisogno d'un fondamento logico per il suo pensiero; da ciò la cre-

(1) Con ciò spero anche d'aver giustificato il passaggio arrischiato e nuovo da me intrapreso dalla memoria alla logica.

dulità femminile. Potrà darsi che in un caso singolo essa sia conseguente, ma allora la logica non le servirà di misura, ma di strumento, non da giudice, ma da esecutore. Accadrà invece sempre che, avendo essa espressa un'opinione, e domandandone l'uomo il motivo (chè egli è sì ingenuo da prenderla sul serio), ella trovi ciò seccante, perfino non naturale. L'uomo si vergogna di sè stesso e comprende di dover quasi pagare un debito, quando, avuto un pensiero, espresso o no, non lo motivi tosto. Egli sente di essere obbligato a seguire le norme della logica, che ha riconosciuta una volta per sempre; la donna s'inasprisce al pensiero di dover far dipendere i propri pensieri esclusivamente dalla logica; le manca la coscienza intellettuale, si potrebbe dire di lei che è affetta da « logical insanity ».

L'errore più comune che si scoprirebbe volendo veramente analizzare il discorso femminile (l'uomo generalmente non lo fa e già così esprime il proprio disprezzo per la logica femminile) sarebbe la « quaternio terminorum », uno spostamento dovuto alla incapacità di ritenere certe rappresentazioni determinate, alla mancanza del principio dell'identità. La donna non riconosce di doversi attenere a questo principio che non le serve mai di criterio supremo nei suoi giudizi. L'uomo si sente obbligato alla logica, non la donna; da questo sentimento dipende tutto, esso solo può garantirci che un individuo si darà sempre cura di pensare logicamente. Forse il pensiero più profondo che abbia espresso Descartes, e perciò forse il meno compreso, è quello che sempre si cita quale un enorme sbaglio: ogni errore è una colpa.

Fonte d'ogni errore nella vita è sempre la mancanza di memoria e da ciò si capisce anche come la logica e l'etica, che si uniscono nel desiderio della verità, e convengono nel valore massimo della stessa, stiano pure in relazione con la memoria; cominciamo anche a comprendere come Platone non avesse torto facendo dipendere la comprensione dalla memoria. La memoria non è un atto logico ed etico, è tuttavia per lo meno un fenomeno logico ed etico. Un uomo che abbia avuto, per esempio, una sensazione assai profonda si ritiene quasi in colpa, se una mezz'ora dopo si trova pensando a tutt'altro, anche se vi è stato trascinato da una causa esterna. L'uomo si ritiene senza coscienza e immorale accorgendosi di non aver pensato da lungo tempo a un dato punto della sua vita: la memoria è morale già per questo che permette il pentimento; dimenticare tutto è invece immorale. Perciò la pietà è anche un postulato della morale; è un dovere non dimenticare nulla, e soltanto per questo dobbiamo ricordarci specialmente dei defunti. Per gli stessi motivi etici e logici l'uomo tenta di coordinare logicamente il proprio passato e di formare con tutti i punti un'unità.

Ecco che abbiamo qui toccato il rapporto tra la logica e l'etica, rap-

porto che, dopo esser balenato alla mente di Platone e di Socrate, fu di nuovo scoperto da Kant e Fichte, per essere di bel nuovo dimenticato e perduto dagli uomini.

Un essere che non comprenda come A e non-A s'escludano a vicenda, non trova nessun impedimento alla menzogna, anzi per lui non esiste un concetto di menzogna, dato che il suo contrario, la verità, gli rimane completamente ignorata; se un tal essere ha il dono della parola, potrà liberamente mentire senza saperlo, perfino senza la possibilità di riconoscerlo, visto che manca del criterio della verità. « Veritas norma sui et falsi est ». Non v'ha nulla di più impressionante per un uomo che, convinta una donna di menzogna, le domandi perchè abbia mentito e veda allora com'essa neppur comprende la domanda e, senza capirlo, lo guarda a bocca aperta o tenta di calmarlo con un sorriso o magari scoppia in pianto.

Con la sola memoria non si risolve ancora il problema: anche tra gli uomini la menzogna è abbastanza frequente, e si può mentire a onta che si ricordi precisamente il fatto, sostituendone magari un altro per un motivo qualsiasi. Invero si può rimproverare una menzogna soltanto all'individuo che falsa i fatti coscientemente. È necessario che vi sia una relazione con l'idea della verità e del massimo valore della logica, onde poter parlare d'una soppressione di questo valore per motivi estranei. Ciò mancando non si potrà asserire errore o menzogna, ma al massimo aberrazione o smarrimento; si parlerà d'un modo d'essere amorale, non immorale. La donna è dunque amorale. L'incomprensione assoluta per il valore della verità deve quindi trovarsi più profonda. Dalla memoria continua non è possibile derivare il bisogno, la necessità di conoscere la verità, il vero fenomeno logico-etico, perchè questo non sta con essa in intimo rapporto, chè anche l'uomo mente, anzi egli solo mente veramente.

Ciò che rende possibile all'uomo di mettersi in sincero rapporto con l'idea della verità e che solo perciò è anche in grado di impedirgli la menzogna, non può essere che qualche cosa d'indipendente dal tempo, d'invariabile, che si propone l'azione trascorsa con la stessa attualità nel momento presente come in quello passato, perchè esso è rimasto l'azione stessa e non permette che nulla si cambi o si alteri del fatto la cui azione avvenne appunto a quel modo. Non può essere che questo a cui si riferiscono tutti gli avvenimenti discreti, e questo soltanto produce un'esistenza continuata. È quella stessa cosa che ci porta al sentimento della responsabilità per le proprie azioni e spinge l'uomo a cercare di potersi sempre assumere la completa responsabilità per tutti i suoi atti, sia presenti o passati; è ciò che produce il fenomeno del pentimento e della coscienza della colpa, cioè l'imputazione del passato a una cosa eternamente eguale e perciò anche presente. Quest'imputazione, fatta con una finezza e in raggio

molto più ampio di quello che si possa mai pretendere dalla pubblica opinione e dalle norme sociali, è un'imputazione completamente indipendente che l'individuo compie in sè, lontano da ogni ragione sociale. Perciò è falsa per principio e menzognera ogni psicologia della morale che tenti di fondare la morale della vita sociale e in questa voglia riconoscere i suoi natali. La società conosce il concetto di delitto ma non quello di peccato, costringe alla pena, senza voler ottenere il pentimento; la bugia non si punisce dal codice penale che nella forma in cui danneggia il pubblico interesse: lo spergiuo; e mai finora si pose l'errore tra le trasgressioni punite dalla legge scritta. L'etica sociale che, nella paura che l'individualismo etico non sia sufficiente all'uomo, va parlando di doveri dell'individuo verso la società e verso i millecinquecento milioni di viventi, non allarga, come immagina, i confini della morale, ma al contrario li restringe in modo indebito e riprovevole.


Che cosa sarà dunque l'eterno e immutabile, il ricercato *centro dell'appercezione*?

« Non può essere nulla d'inferiore a quello che solleva l'uomo al di sopra di sè stesso (come parte del mondo dei sensi), che lo collega a un ordine di cose che solo l'intelletto può pensare, e ha contemporaneamente sotto di sè tutto il mondo dei sensi. Non è altro che la personalità ».

La *Critica della ragione pura*, da cui son tolte queste parole, ha riportata la morale al suo legislatore, a un Io intelligibile e differente da ogni coscienza empirica.

Siamo con ciò arrivati nelle nostre ricerche al problema del soggetto, che formerà argomento di quanto segue.





CAPITOLO VII.

La logica, l'etica e l'Io.

È noto che Davide Hume ha sottoposto il concetto dell'Io a una critica, e non seppe scoprirvi che un groviglio di percezioni diverse, trovantisi in continuo flusso e movimento. Per quanto egli abbia con ciò compromesso il concetto dell'Io è d'uopo però riconoscere che egli espose la propria opinione assai modestamente e che, se si vuol badare alle sue sole parole, egli si mise dietro le stesse completamente al sicuro. Infatti egli dichiara non doversi tener conto di alcuni metafisici i quali immaginarono di poter menar vanto d'un Io diverso; ch'egli per sè è sicuro di non possederne alcuno, e crede di poter asserire anche riguardo al rimanente dell'umanità (guardandosi bene naturalmente di parlare di quel paio di guffi), che gli individui non rappresentano altro che dei fasci (Bündel). Così s'esprime quest'uomo reale. Nel capitolo seguente si mostrerà però come la sua ironia si ritorca su lui stesso. Essa è diventata tanto nota per la generica sopravvalutazione di Hume causata da Kant. Hume fu un eccellente psicologo empirico, non già un genio, quale di solito si ritiene; non si richiede molto per essere il primo filosofo inglese, nè Hume può certo sollevar la pretesa di esserlo. E se Kant ha rifiutato lo « spinozismo » *a limine* (ad onta dei paralogismi), perchè, secondo esso, gli uomini non sarebbero sostanze, ma semplici accidenti, e lo considerò condannato già per quella sola idea balzana, pure non vorrei garantire che egli avrebbe assai moderate le sue lodi per l'inglese, se avesse conosciuto anche il *Treatise* di quest'ultimo e non solo l'*Enquiry*, che non contiene la critica dell'Io.

Lichtenberg fu il primo, dopo Hume, che scese in campo contro l'Io. E fu più baldanzoso del suo predecessore. Egli è il filosofo dell'impersonalità e rettifica serenamente il detto « io penso », con un materiale « si pensa »; così l'Io non è per lui che un'invenzione dei grammatici. In ciò

Hume lo aveva preceduto, in quanto alla fine della sua dissertazione dichiarava essere una pura questione di parole ogni polemica riguardante l'identità della persona.

In tempi più recenti E. Mach intese l'universo come una massa unica e i vari Io quali punti, nei quali tale massa assume maggior consistenza. Egli asserisce che di reale non vi sono che le sensazioni fortemente riunite fra loro nello stesso individuo, più debolmente con quelle d'un altro, il quale appunto per ciò si può distinguere dal primo. Aggiunge che il principale sta nel contenuto, che è tale, tranne riguardo ai ricordi personali, che sono privi di valore (1); l'Io invece non sarebbe mai unità reale, ma puramente pratica, che non si può conservare, ragione per cui ben volentieri si può rinunciare all'immortalità individuale; però non sarebbe affatto biasimevole condursi talvolta come se si possedesse un Io, specialmente per motivi riguardanti la lotta per l'esistenza secondo la intese il Darwin.

È curioso che uno studioso come il Mach, il quale non ha limitato le sue indagini alla storia della scienza da lui preferita o alla critica dei concetti della stessa, ma che al contrario ebbe vaste cognizioni biologiche e sempre incoraggiò sia direttamente che indirettamente il loro studio approfondito, è curioso, dico, come egli abbia potuto ignorare il fatto che tutti gli esseri sono in primo luogo indivisibili, quasi atomi, monadi. È questa pure la prima differenza tra la natura viva e quella morta, che la prima si differenzia sempre in esseri dissimili, vicendevolmente dipendenti, la seconda è sempre eguale a sè stessa, laddove financo il cristallo perfetto è tutto uniforme. Perciò si dovrebbe almeno come eventualità considerare la possibilità che già dalla sola individuazione, cioè dal fatto che gli esseri organici non sono in genere uniti l'uno all'altro come i gemelli siamesi, possa derivare qualche cosa che riguardi il lato psichico forse più dell'Io di Mach, questa specie di sala d'aspetto di tutte le sensazioni.

È da credersi che una tale correlazione psichica esista già nelle bestie. Tutto ciò che una bestia sente ha certamente una tonalità, una colorazione diversa in ogni individuo, diversa non solo per ogni genere e specie, per ogni classe e famiglia, ma perfino in ciascun essere singolo. L'idioplasma è l'equivalente fisiologico per una tale specificità di tutte le sensazioni e i sentimenti d'ogni singola bestia, e motivi analoghi a quelli della teoria dell'idioplasma fanno supporre molto da vicino che v'abbia un carattere empirico anche nelle bestie. Il cacciatore confermerà la singolarità e contemporaneamente la costanza nella condotta d'ognuno dei suoi cani, allo stesso modo che lo potrà fare l'allevatore di cavalli riguardo a questi, il guardiano di scimmie, ecc. Dunque già qui ci è data la probabilità di qualche cosa di superiore a un semplice *rendez-vous* degli elementi.

Ammesso che esista anche una tale correlazione psichica all'idioplasma

e che anche le bestie possiedano certamente un carattere particolare, pure ciò non ha ancora nulla a che fare con il carattere intelligibile, che noi non abbiamo motivo di supporre esistente in nessun altro essere all'infuori dell'uomo. La relazione tra il carattere intelligibile, l'individualità, e quello empirico, cioè l'individuazione, è la stessa che corre tra la memoria e il semplice riconoscimento immediato. Si tratta infine d'identità: abbiamo da ambe le parti struttura, forma, legge, cosmo, che restano uguali anche se cambiano i contenuti. Dobbiamo però ora considerare brevemente le riflessioni sulla cui base si può indurre nell'uomo l'esistenza di un tale soggetto *numenale* transempirico. Le ricaviamo dalla logica e dall'etica.

Nella logica si tratta della vera importanza del principio dell'identità (e del contrasto; non importa qui decidere la vieta controversia quale sia il primo fra i due e come nel miglior modo possano esprimersi). La proposizione $A = A$ è immediatamente certa e evidente, essa è contemporaneamente la misura fondamentale per tutte le altre proposizioni. Quando una di esse la contraddicesse o in una speciale sentenza il concetto del predicato contenesse qualche cosa che stesse in opposizione con il concetto del soggetto, noi lo terremmo per falso; e come legge guida il nostro modo di giudicare troveremmo in fin dei conti appunto quella proposizione. Essa è il principio del vero e del falso; e chi la ritiene una tautologia senza senso e nulla giovante al nostro modo di ragionare (come lo fecero Hegel e più tardi quasi tutti gli empirici, e non è questo l'unico punto di contatto tra estremi apparentemente tanto inconciliabili) ha ragione sì, ma ha mal compresa la natura della proposizione. $A = A$, il principio di ogni verità, non può essere per sé stesso una verità speciale. Chi trova che il principio dell'identità o del contrasto è privo di contenuto, deve attribuirne a sé stesso la colpa. Egli credeva di trovarvi dei pensieri speciali; sperava in un arricchimento del suo patrimonio di cognizioni positive. Ma quelle proposizioni non sono giudizi esse stesse, atti speciali del pensiero, sono bensì la misura di tutti gli altri atti, la quale non è possibile sia di per sé un atto tale da poterlo confrontare con qualunque altro. La norma del pensiero non può essere posta nel pensiero stesso. Il principio dell'identità nulla aggiunge alle nostre cognizioni, non aumenta una ricchezza, ma la instaura. Il principio dell'identità o non è nulla, o è tutto.

A che si riferiscono il principio dell'identità e quello del contrapposto? Comunemente si dice: a sentenze. Sigwart, per esempio, che dice: Le due proposizioni « A è B » e « A non è B » non possono essere vere al medesimo tempo, asserisce che la sentenza: « Un uomo incolto è dotto » involve perciò una contraddizione, perchè « il predicato dotto viene attribuito a un soggetto, di cui s'era sostenuto (mediante la sentenza contenuta implicitamente nelle parole del soggetto « uomo incolto ») che non è dotto »;

si può dunque ridurre alle due sentenze « X è dotto » e « X non è dotto », ecc. Il psicologismo di questa dimostrazione salta subito all'occhio; esso ricorre a una sentenza che precede nel tempo la formazione del concetto di un uomo indotto. Ma la proposizione sopracitata « A non è = A » vuol essere riconosciuta in ogni modo, sia che esistano sentenze, che abbiano esistito o che vengano a esistere. Si riferisce al concetto dell'uomo indotto, e questo concetto afferma escludendone tutti i caratteri contrari.

In ciò sta la vera funzione dei principî dell'identità e del contrapposto. Essi sono costitutivi per la formazione dei concetti.

Naturalmente una tale funzione ha luogo soltanto per quanto riguarda il concetto logico, non quello psicologico. È vero che il concetto psicologico è sostituito sempre da una rappresentazione generale perspicua, ma a questa rappresentazione è in certo modo immanente il momento della concettualità. La rappresentazione generale, che sta psicologicamente in luogo del concetto dalla quale prende le mosse il pensiero concettuale nell'uomo, non è la stessa cosa del concetto. Essa può essere, per esempio, più ricca (nel caso che io pensi a un triangolo) o più povera (nel concetto di leone è compreso più ch'io non mi rappresenti, mentre l'inverso accade per il triangolo). Il concetto logico è il filo direttivo, che l'attenzione segue quando dalla rappresentazione, che nell'individuo sostituisce il concetto, voglia ricavare soltanto momenti determinati, quelli cioè che sembrano opportuni per il concetto; questa è la mèta e la speranza del concetto psicologico, la stella polare, cui mira la sua attenzione creando il suo surrogato concreto: esso è la legge che questo ha scelta.

Certamente non esiste un modo di pensare puramente logico, senza alcuna ingerenza psicologica, ciò sarebbe un miracolo: puramente secondo la logica non pensa, per il concetto che ne abbiamo, che la divinità; l'uomo è contemporaneamente sempre psicologico, possedendo non la sola ragione, ma anche i sensi, dato che il suo ragionare è bensì rivolto a risultati logici, cioè eterni, ma ha luogo psicologicamente nel tempo. La logicità è tuttavia la misura superiore, che si applica dall'individuo stesso e dagli altri agli atti psicologici del pensiero. Quando due individui discutono tra loro, non parlano delle rappresentazioni diverse e individuali che stanno in luogo dei loro concetti, sibbene di essi stessi; il concetto è dunque un valore, alla stregua del quale si misura la rappresentazione individuale. Come sorga psicologicamente la rappresentazione generica, non ha perciò nulla a che fare con la natura del concetto, nè ha per questa alcuna importanza. Il concetto non deve il proprio carattere di logicità, che gli conferisce esattezza e riputazione (serietà), all'esperienza, che non sa produrre che forme vacillanti, nè potrebbe darci se non rappresentazioni generiche del tutto vaghe. Costanza assoluta e unità assoluta del senso, qualità che non possono mai

derivare dall'esperienza, formano l'essenza del concettualismo, « un'arte segreta nel fondo dell'anima umana, il cui funzionamento difficilmente noi potremo indovinare mai, così da raffigurarcela davanti agli occhi nuda », come si esprime la *Critica della ragion pura*. Quella assoluta costanza e unicità di significato non si riferiscono a entità metafisiche: le cose non sono reali per quel tanto che esse penetrano nel concetto, ma le loro qualità sono logicamente tali solo in quanto siano contenute nel concetto. Il concetto è la norma dell'essenza, non dell'esistenza.

Acciò ch'io possa logicamente asserire d'un oggetto circolare, ch'esso è curvo, è necessario che il concetto del cerchio contenga quello della curvatura. È male definire il concetto come l'essenza stessa: questa sta sempre o in una differenziazione psicologica, o in un oggetto metafisico. E la natura della definizione ci vieta di equipararla al suo concetto, mirando essa sempre solo al contenuto, non all'estensione del concetto, riproducendo cioè solo il tenore, non la sfera di competenza di quella norma che forma l'essenza della concettualità. Il concetto essendo norma dell'essenza, non può essere contemporaneamente l'essenza stessa. La norma dev'essere qualche cosa di diverso, e, dato che non è essenza e che non esiste una terza possibilità, non può essere che esistenza: non quella che ci spiega l'essere degli oggetti, ma l'essere d'una funzione.

Vediamo ora che ogni volta che le idee degli uomini differiscono, la norma dell'essenza non è null'altro, qualora in ultima istanza si richiami alla definizione, che le proposizioni $A = A$ oppure $A \neq A$. Il concetto diventa appunto tale, ricevendo costanza e unità di senso, dalla sola proposizione $A = A$. E le parti degli assiomi della logica si distribuiscono in tal caso così, che il principio *identitatis* garantisce l'inamovibilità e la circoscrizione del concetto stesso, mentre il principio *contradictionis* lo scinde da tutti gli altri possibili, attribuendogli un significato unico. Con ciò si dimostra per la prima volta che la funzione concettuale può venir espressa mediante i due massimi assiomi della logica, anzi che non vi è null'altro che questi assiomi stessi. La proposizione $A = A$ (e $A \neq A$) rende dunque possibile ogni concetto, è il nervo della natura concettuale, ossia la concettualità del concetto.

Se infine io pronuncio la proposizione stessa $A = A$, ciò non significa certamente che questo A sia un A speciale, e neppure che ogni singolo A ottenuto nell'esperienza o nel pensiero sia simile a sè stesso. Il principio dell'identità è indipendente dal fatto che un vero A esista oppure no; naturalmente invece non lo è dal fatto che il principio deva venir pensato da un essere veramente esistente; ma esso viene pensato indipendentemente dal fatto che qualche cosa o qualcuno esista. Esso vuol dire: se un A esiste (esista di fatto o no, anzi magari non esista affatto), vale certamente

$A = A$. Con ciò è stabilita inappellabilmente una posizione, un essere, cioè $A = A$, benchè rimanga ipotetico se A esista. La proposizione $A = A$ vuol dunque dire che esiste qualche cosa, e quest'esistenza è appunto la norma dell'essenza ricercata. Essa non può derivare, come credeva Mill, dall'empirismo, da un numero più o meno grande di esperienze, ma dall'esperienza è indipendente; essa vale, certamente, sia che questo A si mostri all'individuo, oppure no. Mai fu negata da nessun uomo, nè potrebbe esserlo, dato che una negazione dovrebbe supporre l'esistenza, qualora si voglia negare una cosa determinata. Visto dunque che la proposizione asserisce un modo di essere, senza renderlo dipendente dall'esistenza di altri oggetti, oppure senza esprimere alcun giudizio sopra gli oggetti stessi, deve essere una cosa diversa da quella di tutti gli altri oggetti reali o possibili, deve esprimere cioè l'essenza di ciò che non può mai divenire oggetto del suo concetto (1); mercè la propria evidenza si rivelerà dunque l'esistenza del soggetto. E quest'essenza espressa nel principio dell'identità non sta nel primo nè nel secondo A , ma nel segno dell'eguaglianza assoluta $A = A$. Questa proposizione è dunque identica all'altra: io sono.

Questa difficile deduzione si può ottenere in modo più facile dal punto di vista psicologico, se pure non si può risparmiarla. È chiaro che per asserire $A = A$, per fissare come norma l'immutabilità del concetto e mantenerla di fronte ai singoli mutevoli fatti dell'esperienza, è necessario che sussista qualcosa d'immutabile, nè può essere altro che il soggetto: se io fossi innestato nel circuito delle mutazioni, non potrei riconoscere che un A è rimasto uguale a sè stesso; dato che io mi cambiassi continuamente, nè potessi rimanere identico a me stesso, che il mio essere fosse funzionalmente dipendente dai mutamenti, non mi sarebbe possibile mettermi di fronte a questi e riconoscerli. Mancherebbe il sistema spirituale assoluto delle coordinate, in relazione al quale soltanto e unicamente si potrebbe determinare l'identità e fissarla come tale.

(1) È da osservarsi però che questa dimostrazione si basa sull'intensificazione d'un A logico qualunque con un oggetto qualunque nella teoria dei concetti; e questa identificazione non può qui ancor venir giustificata. Per ragioni di metodo non voglio ora toccare dell'essere in genere, che solo si potrebbe derivare dalla validità del principio dell'identità preso nel senso più rigido. Del resto per confutare il positivismo (e questo era il nostro scopo) sarebbe già bastata la prova d'un'esistenza al di là dell'esperienza e da questa indipendente. Che quest'esistenza sia quella dell'io non è veramente possibile dimostrarlo soltanto con la logica, ma è necessario il soccorso della psicologia, per la ragione che conosciamo dall'esperienza, che la norma logica non s'impone all'uomo dal di fuori, ma si sviluppa in lui dal fondo del suo essere. Soltanto per questo si può pareggiare l'essere assoluto, ossia l'essenza dell'assoluto, come si manifesta nella proposizione $A = A$, con quella dell'io: l'assoluto è l'io assoluto.

Non è possibile dedurre l'esistenza del soggetto. In ciò ha pienamente ragione Kant nella sua *Critica della psicologia razionale*. Si può però mostrare dove quest'esistenza trova espressione severa e indubitabile anche nella logica, nè è necessario frapporre, come fece Kant, l'essere intelligibile come una pura possibilità logica del pensiero, capace da sola di trasformarci più tardi in sicurezza la legge morale. Aveva ragione Fichte quando credeva di vedere anche nella logica pura una nuova riprova dell'esistenza dell'io, in quanto l'io combacia coll'essere intelligibile.

Gli assiomi della logica sono il principio d'ogni verità, essi stabiliscono un essere, e secondo questo si dirige e si orienta ogni specie di riconoscimento. La logica è una legge, cui si deve obbedire, e l'uomo soltanto allora è veramente tale quando sia completamente logico; anzi egli non è uomo prima d'essere in tutto e per tutto soltanto logica. Nella conoscenza egli trova sè stesso.

Ogni errore è sentito quale una colpa, ne segue che l'uomo non dovrebbe errare mai. Egli deve trovare la verità, perciò la può trovare. Dall'obbligo alla conoscenza deriva la possibilità, la libertà del pensiero, la speranza di vittoria. Nelle regole direttive della logica sta la prova che il pensiero umano è libero e può raggiungere il suo fine.

*
* *

Lo studio presente si basa tutto sulla filosofia morale di Kant e anche le ultime deduzioni e gli ultimi postulati logici furono, come vedremo, condotti con una certa analogia con essa. Potremo dunque procedere in altro modo e più brevemente riguardo all'etica. La parte più profonda nell'uomo, l'essere intelligibile, è appunto ciò che non dipende dalla causalità e che sceglie il bene o il male con piena libertà; ciò si manifesta allo stesso modo per mezzo della coscienza della colpa, del pentimento. Nessuno ha finora potuto spiegare altrimenti questi fatti, come nessuno si lascia persuadere d'aver dovuto fare questa o quell'altra cosa. Anche qui il dovere fa testimonianza per il potere. L'individuo può avere piena coscienza delle cause determinanti, dei bassi motivi che l'hanno fatto tanto discendere, eppure, anzi proprio allora in massimo grado egli imputerà il fatto al proprio Io intelligibile e libero, che avrebbe potuto agire altrimenti.

Verità, purezza, fedeltà e sincerità dinanzi a sè stessi, ecco l'unica etica possibile. Non esistono che doveri verso di sè, obblighi dell'Io empirico verso l'Io intelligibile, i quali si presentano sotto la forma dei due imperativi al confronto dei quali il psicologismo rimane sempre battuto, sotto la

forma della legittimità logica e morale. Nessun empirismo sarà mai in grado di spingere sufficientemente le discipline direttrici, il fatto psichico dell'imperativo interiore, che domanda assai più che qualunque morale sociale. Quell'empirismo trova il suo opposto nel metodo critico-trascendentale, non in quello metafisico-trascendentale; chè ogni metafisica è una psicologia ipostatica, mentre la filosofia trascendentale rappresenta una logica dei valori. L'empirismo e lo scetticismo, il positivismo e il relativismo, il psicologismo e ogni genere di considerazione soltanto immanente sentono istintivamente che le difficoltà principali loro s'oppongono da parte della logica e dell'etica. Da ciò i sempre nuovi e vani tentativi per fondare empiricamente e psicologicamente queste discipline; manca ora solo di esaminare e dimostrare sperimentalmente il *principium contradictionis*.

Logica e etica non sono però in fondo che la stessa cosa: un dovere verso sè stesso. Esse festeggiano la loro unione nel massimo valore della verità, cui si contrappone dall'una parte l'errore, dall'altra la menzogna. La verità però non è che una. L'etica non è possibile che secondo i precetti della logica, mentre questa è contemporaneamente legge etica. Non la sola verità, anche la conoscenza (*Einsicht*) è un obbligo e compito dell'uomo, non la sola santità, anche la sapienza: soltanto nell'unione di queste due sta la perfezione.

Ma è naturale che dall'etica, i cui principî non sono che postulati, non si possa dedurre una prova logica troppo severa dell'esistenza. L'etica non è una necessità della logica nello stesso senso che questa lo è di quella. La logica presenta all'Io la sua realizzazione completa come essere assoluto; l'etica invece gli impone appena questa realizzazione. La logica è assorbita dall'etica e ne forma il vero contenuto, il postulato.

Leggendo il passo della *Critica della ragione pratica* in cui Kant introduce l'uomo qual membro del mondo intelligibile («Dovere! sublime grande nome...»), ci si domanderà dunque con ragione come mai Kant abbia fatto a sapere che la legge morale emana dalla personalità. Kant ci dice per tutta risposta che non sarebbe possibile trovare un'origine più degna. Nessun'altra spiegazione egli dà del fatto che l'imperativo categorico è una legge data dal *noumenon*; è chiaro che egli li considera come appartenenti l'un l'altro sin dal principio. Ciò sta nella natura dell'etica. Essa vuole che l'Io intelligibile agisca libero da tutte le ritorte di quella empirica, e in tal modo l'etica ci rende assolutamente puro quello stesso essere, che ci era già stato annunciato con sì bella promessa dalla logica, quale un fatto ormai presente in qualche forma.

Ma quello che per Kant significasse intimamente la teoria delle monadi delle anime, come egli si sia sempre tenuto fisso ad essa come all'unica buona, come con la sua teoria del carattere intelligibile (che tanto spesso

viene frainteso come se fosse una nuova invenzione, una scoperta o un nuovo puntello della filosofia kantiana) egli volesse fissare solo quanto di essa era scientificamente ritenibile, tutto ciò si può chiaramente rilevare da quella sua omissione.

Non esistono doveri che verso sè stessi. Di ciò Kant deve essere stato convinto fin dalla prima gioventù, forse dal momento in cui sentì il primo impulso alla menzogna.

Astraendo dal mito d'Ercole, da alcuni passi in Nietzsche e da altri più frequenti in Stirner, il principio etico di Kant non fu finora trovato che da Ibsen (*Brand in Peer Gyn*). Se ne trovano poi altre espressioni occasionali come nell'epigramma di Hebbel *Lüge und Wahrheit* (menzogna e verità):

Was du teurer bezahlst, die Lüge oder die Wahrheit?
Jene kostet dein Ich, diese doch höchstens dein Glück;

o le famose parole di Suleika nel *Westöstlicher Diwan*:

Volk und Knecht und Überwinder,
Sie gestehn zu jeder Zeit:
Höchstens Glück der Erdenkinder
Sei nur die Persönlichkeit.
Jedes Leben sei zu führen,
Wenn man sich nicht selbst vermisst;
Alles könne man verlieren,
Wenn man bleibe, was man ist.

È certamente vero che per la maggior parte degli uomini Jehovah è necessario in un modo o nell'altro. La minoranza assoluta — gli uomini di genio — non vivono affatto eteronomi. Gli altri giustificano sempre il proprio fare e essere, almeno nel pensiero, davanti a altri, sia questi un dio personale come presso gli Ebrei, o un uomo amato, rispettato, temuto. Solo in tal modo agiscono in conformità esterna e formale con la legge morale.

Come si può desumere da tutta la sua vita, che fu riservata a sè stesso e indipendente fino all'estremo, Kant fu tanto convinto che l'uomo non è responsabile che di fronte a sè, da considerare questo punto della sua dottrina come il più ovvio e non suscettibile di contraddizione. Invece proprio qui il suo silenzio ha contribuito a far sì che la sua etica (l'unica possibile secondo la psicologia introspettiva, la sola che vuole che la voce interna del singolo non venga turbata dal rumore della moltitudine) non fosse compresa.

Anche Kant ebbe durante la sua vita uno stato che precedette la formazione del suo carattere, lo si comprende da un passo della sua *Antropologia*; ma il momento in cui egli vide chiaro il precetto che doveva guidarlo: « Non devo render conto che a me stesso, non devo servire che me stesso; non

posso dimenticare me stesso nel mio lavoro; sono solo, sono libero, sono il mio unico padrone»: quel momento è quello della nascita dell'etica kantiana, dell'atto più eroico nella storia universale.

« Due sono le cose che riempiono l'animo di sempre nuova e crescente ammirazione e rispetto, quanto più spesso e lungamente ce ne occupiamo nel nostro pensiero: il cielo stellato sopra di noi e la legge morale in noi. Non devo considerare nè l'uno nè l'altro avvolto da fitte tenebre o nelle sfere trascendentali, nè supporlo soltanto come se fosse al di là del mio orizzonte. Io li vedo davanti a me e li collego immediatamente alla coscienza della mia esistenza. Il primo comincia in quel punto ch'io occupo nel mondo esteriore dei sensi e allarga la mia relazione con esso aggiungendo mondi ai mondi, sistemi ai sistemi, e s'allarga anche la periodicità dei tempi, il loro principio e la loro continuazione. La seconda comincia dal mio Io invisibile, dalla mia personalità e mi si propone in un mondo veramente eterno e sensibile al solo intelletto, al quale (e con ciò contemporaneamente anche a tutti i mondi visibili) mi sento legato non solo per caso, come con l'universo, ma tutto quanto e necessariamente. Il primo aspetto d'una quantità infinita di mondi distrugge quasi la mia importanza quale essere animale, che sarà obbligato a restituire la materia di cui è composto al pianeta (che è pure un punto nell'universo), dopo essere stato fornito per un lasso di tempo, di cui si ignora la lunghezza, di forza vitale. Il secondo, al contrario, aumenta il mio valore, facendomi apparire quale un'intelligenza, infinito, per mezzo della mia personalità in cui la legge morale mi rivela una vita indipendente dal regno animale, anzi da tutto il mondo dei sensi, in quanto ciò è possibile secondo la destinazione finale della mia esistenza operata da questa legge, destinazione che perdura nell'eternità e non è limitata dalle condizioni e dai confini di questa vita ».

Dopo questa conclusione si può intendere la *Critica della ragione pratica*. L'uomo è solo al mondo, in eterno immenso eremitaggio.


Egli non ha nessuno scopo fuori di sè, null'altro per cui vivere; egli è lontano da volere, potere e dovere essere schiavo: lontana lontana sotto di lui se ne sta la società umana: l'etica sociale è pure sommersa. Egli è solo, solo.

Ma appunto ora egli solo è qualche cosa, anzi tutto; e perciò possiede in sè anche una legge, perciò è tutto legge egli stesso e non arbitrio disordinato. Ed egli pretende da sè di seguire questa legge ch'è in lui, la sua legge; vuole essere soltanto legge, senza curarsi di quanto gli sta intorno (1).

(1) L'autore usa qui una bellissima frase, però intraducibile. Dice: senza Rück-Sicht (= riguardo, guardarsi indietro) dietro a sè e senza Vor-Sicht (= precauzione, guardarsi in avanti) avanti a sè.

Questa è la grandezza raccapricciante: non ha altro senso obbedire al dovere. Nulla è sovr'ordinato a lui, l'unico. Però alla pretesa in sè incoercibile, categorica, che non lascia luogo a discussioni, egli deve sottomettersi. « Redenzione », egli grida, « riposo, quiete e pace dall'inimico! Cessate l'eterna pugna! ». E sbigottisce: era viltà perfino il volere essere redento, diserzione anche l'indulgenza! Quasi fosse troppo piccolo per una tal lotta! Perchè? si domanda egli, perchè? urla al mondo. E arrossisce, chè voleva appunto la felicità, il riconoscimento della lotta, di quella lotta che lo ricompensasse dell'altra. L'uomo solitario di Kant non ride e non balla, non urla nè gioisce: non ha bisogno di far fracasso, perchè lo spazio dell'universo è troppo silenzioso; il suo dovere non è l'insania d'un mondo « press'a poco », ma il suo dovere gli dà il senso dell'universo. Dire di sì a questa solitudine, ecco il « dionisiaco » di Kant, ecco la moralità.





CAPITOLO VIII.

Il problema dell'Io e la genialità.

In principio questo mondo era solo l'Atman in forma di uomo. Questi si guardò attorno e null'altro vide che sè, e tosto gridò: Sono Io! — Da ciò nacque il nome Io. — Perciò anch'oggi quando alcuno viene chiamato, la prima parola che dice è: «Son io», e soltanto in sèguito aggiunge il proprio nome.

Brihadâranyaka-Upanishad.

Molte questioni sui principî psicologici hanno la loro origine nelle differenze dei caratteri individuali tra i dissenzienti. Come già si osservò, alla scienza dei caratteri potrebbe quindi toccare un còmpito importante: mentre l'uno asserisce di trovare in sè la tal cosa e l'altro la tal altra, questa scienza potrebbe insegnare perchè l'osservazione di sè nell'uno è differente da quella dell'altro; o almeno potrebbe mostrare in che si differenzino interamente le persone contendenti. Non vedo infatti altra strada per giungere alla soluzione delle questioni psicologiche più importanti. La psicologia è una scienza sperimentale e perciò in essa il generale non precede il particolare come nelle scienze sopraindividuali della logica e dell'etica, ma essa deve al contrario essere ricavata dall'individuo singolo. Non esiste una psicologia generale empirica e fu errore l'intraprenderne lo studio senza contemporaneamente occuparsi della psicologia differenziale.

La colpa di questo errore devesi attribuire alla posizione ambigua che la psicologia occupa tra la filosofia e l'analisi delle sensazioni. I psicologi, sia che venissero dall'una come dall'altra via, sollevarono sempre la pretesa che i loro risultati avessero applicazione generale. Ma forse non si possono decidere definitivamente senza ricorrere alle differenziazioni caratterolo-

giche neppure questioni tanto fondamentali come quella se ci sia o no attività nella percezione e se già la sensazione ecciti una spontaneità della coscienza.

Uno dei compiti principali di questo lavoro è quello di risolvere mercè la caratterologia una piccola parte di tali ambiguità specialmente riguardo alla psicologia dei sessi. I differenti modi di trattare il problema dell'Io non risulta per contro tanto dalle differenze psicologiche dei sessi, ma in primo luogo, se non esclusivamente (1), dalle gradazioni individuali della genialità.

Per l'appunto è possibile mostrare caratterologicamente le differenze tra Hume e Kant allo stesso modo che mi sarebbe, p. es., possibile giudicare tra due individui, uno dei quali trova insuperabili le opere di Makart e Coudon, mentre l'altro preferisce Rembrandt e Beethoven. In prima linea distinguerò i due individui secondo la loro genialità, ed è quindi anche in questo caso conveniente, anzi necessario, non valutare alla stessa stregua i giudizi sull'Io provenienti da due individui, dotati molto diversamente. Non esiste uomo veramente superiore che non sia convinto dell'esistenza dell'Io; chi lo nega non sarà mai un grande (2).

Si dimostrerà in seguito l'assoluta necessità di affermare questa tesi e in tal maniera si cercherà e si troverà anche il fondamento per la diversa valutazione dei giudizi del genio.

Non esiste infatti uomo superiore, nè potrebbe esistere, per il quale nel corso della vita non giunga il momento (e in genere tanto più prossimo quanto più egli vale) (vedi cap. V) in cui egli perviene alla sicurezza piena di possedere un Io nel senso più alto (3). Si confrontino le dichiarazioni seguenti di tre uomini molto diversi e di genialissima natura.

Jean Paul racconta nel suo schizzo autobiografico *Verità della mia vita*:

« Non dimenticherò mai la sensazione che non ho confidato ancora a nessun uomo, quando cioè mi si formò la coscienza di me stesso; e saprei dirne il tempo e il luogo. Ero ancora molto bambino e me ne stavo un giorno sotto il portone di casa guardando a sinistra verso un mucchio di legna, quando d'un tratto mi si presentò quasi fulminea l'idea « Io son un Io » e da quel momento luminoso questa certezza mi seguì ovunque ».

Non si può spiegare questo con un intreccio di reminiscenze, chè nessun racconto venuto da altri si sarebbe potuto unire a un avvenimento accaduto

(1) Vedi più avanti quel che riguarda individui che s'intendono e altri che non s'intendono fra loro.

(2) Non si dice con ciò che ognuno che ammette l'Io sia perciò solo un genio.

(3) Più innanzi apparirà chiaramente come da ciò dipenda anche il fatto che gli uomini superiori possono amare già molto giovani (p. e. a quattro anni).

nell'intimità più recondita dello spirito, nè mescolare alla sua novità con circostanze secondarie cui siamo soliti assistere quotidianamente.

Evidentemente la medesima cosa vuol significare il Novalis nei suoi *Frammenti di contenuto vario*:

« Questo fatto non si può spiegare, ognuno deve sperimentarlo per sè. È un avvenimento di genere superiore, che *accade soltanto agli individui superiori*; gli uomini dovrebbero però cercare di suscitarlo in sè. Il filosofare è un discorso del genere suddetto fatto a sè stessi, un'auto-rivelazione singolare, un eccitamento dell'Io reale operato dall'Io ideale. Il filosofare è la base d'ogni altra conoscenza; chi vi si dedica invita l'Io reale a rendersi cosciente, a destarsi, a spiritualizzarsi ».

In un'opera giovanile poco nota, l'ottava delle sue *Lettere filosofiche sul dogmatismo e criticismo*, Schelling adopera le seguenti parole profonde e sincere per esprimere lo stesso fenomeno: « In noi tutti... è una capacità segreta e meravigliosa di raccoglierci al di fuori d'ogni mutazione di tempi e d'ogni influenza esterna nel nostro Io più riposto ed ivi contemplare l'eternità in noi stessi sotto la forma dell'immutabilità. Questa contemplazione è la più intima e più individuale esperienza, da cui dipende tutto quanto sappiamo e crediamo del mondo ultrasensibile. È questa contemplazione che prima ci persuade che un qualche cosa esiste nel vero senso, mentre tutte le altre cose cui applichiamo il verbo esistere soltanto ci appaiono. Essa si distingue da ogni altra contemplazione materiale perciò che viene occasionata unicamente dalla libertà e resta ignota e occulta a ogni altro individuo la cui libertà soffocata dalla potenza invadente degli oggetti appena è sufficiente a produrre la coscienza. Anche per coloro che non possiedono la libertà dell'auto-contemplazione v'ha però un modo di avvicinarsi alla stessa, delle esperienze mediate, per le quali è permesso di indovinare l'esistenza. Esiste inconsapevolmente in noi un certo senso di percezione che invano tentiamo di sviluppare. Jakobi l'ha descritto... Questa contemplazione intellettuale ha luogo nel momento in cui cessiamo d'essere un oggetto per noi stessi, in quel punto nel quale, rivolto a sè stesso, l'Io osservante si identifica con l'essere osservato. In questo momento della contemplazione la cognizione del tempo e della durata sono soppresse; non siamo *noi* nel tempo, ma il tempo, o meglio l'eternità pura e assoluta, è in noi. Non siamo noi perduti nella contemplazione del mondo degli oggetti, ma è questo che si perde nella nostra contemplazione ».

L'immanente, il positivista sorriderà forse alle spalle del truffatore truffato, il filosofo che sostiene il prodursi in sè di tali avvenimenti. E non è facile opporsi a questo dilleggio, sarebbe del resto inutile. Non sono però, quanto a me, affatto persuaso che quell'avvenimento d'ordine superiore si

presenti a tutti gli uomini geniali nella forma mistica della identificazione del soggetto coll'oggetto, cioè nella sovrapposizione, come ce lo describe Schelling.

Se vi siano avvenimenti indivisi, in cui il dualismo viene superato già in vita, come attestano Plotino ed i Mahatmas indiani, oppure se questi siano le supreme intensificazioni di altri avvenimenti, in principio però eguali agli altri, tutto ciò qui non ci deve importare. La identificazione del soggetto coll'oggetto, del tempo coll'eternità, la contemplazione della divinità attraverso gli esseri viventi non saranno da noi sostenute nè negate assolutamente. La percezione del proprio Io non si potrà mai ottenere per via di semplici nozioni e nessuno ancora ha tentato di porla a base di una filosofia sistematica. Denominerò dunque quel fatto « d'ordine superiore » che si presenta sotto aspetti diversi nei singoli individui, non *cognizione* del proprio Io, ma semplicemente *avvenimento* dell'Io.

Ogni uomo superiore conosce questo avvenimento, sia che esso s'esprima per la prima volta nell'amore per una donna (1) — chè l'uomo superiore ama più intensivamente di quello comune — oppure ch'egli arrivi alla cognizione del suo vero essere superiore a mezzo della coscienza d'una colpa, e cioè di nuovo per effetto di contrasto nel quale riconosce di essere stato infedele alla propria essenza — chè anche la coscienza della colpa è più forte e più differenziata nell'uomo superiore che in quello mediocre —; sia che l'avvenimento dell'Io lo porti a confondersi col tutto, a contemplare le cose nella divinità, oppure gli manifesti il terribile dualismo tra la natura e lo spirito dell'universo e faccia vivere in lui il desiderio della redenzione, l'aspettativa del portento interiore; sempre ed eternamente coll'avvenimento dell'Io si forma contemporaneamente da sè e senza collaborazione dell'uomo pensante il primo nocciolo per un'idea della vita. Questa non è la grande sintesi cui possa giungere nel giorno del giudizio universale della scienza uno spirito particolarmente diligente dopo lungo studio dei rami dello scibile, dopo aver passati molti e molti anni curvo sopra uno scrittoio ingombro di molti libri. È invece qualche cosa di vissuto, e può benissimo darsi che come complesso sia cosa chiara e senza ambiguità, laddove nei singoli punti può regnare per il momento ancora molta oscurità e contraddizione. L'avvenimento dell'Io è però il fondamento di ogni idea della vita cioè d'ogni nozione del mondo nel suo complesso e ciò non meno per l'artista che per il filosofo. Per quanto le idee della vita in genere radicalmente differiscano, una cosa è comune a tutte, in quanto

(1) Sarà necessario esaminare più tardi questo caso.

tuttavia esse meritano il nome di idee della vita (1), ed è ciò che si origina dall'avvenimento dell'Io, la fede nell'esistenza d'un Io o d'un'anima che se ne sta sola nell'universo, a cui tutto l'universo s'opponne e che tutto il creato contempla.

Dal momento dell'avvento dell'Io l'uomo superiore vivrà generalmente coll'anima, ma possono naturalmente sopravvenire spesso delle interruzioni occasionate dalla più tremenda sensazione: quella della morte.

Per questa ragione e non solamente per la compiacente contemplazione delle proprie produzioni, gli uomini geniali avranno anche sempre e in tutti i sensi la più ricca coscienza del loro essere. Nulla di più errato che parlare della modestia dei grandi, che al dir di alcuno non avrebbero neppur saputo quello che celavano in sè. Non esiste uomo superiore che non sappia quanto egli differisca dagli altri (ad eccezione dei periodi di depressione, durante i quali non si segue neppure il proposito fatto in tempi migliori di stimarsi per lo innanzi un poco di più), nessuno che non si ritenga persona di valore quando una volta ha creato qualche cosa — e naturalmente non ve n'ha nessuno la cui vanità e brama di gloria sia tanto minima che egli non si ritenga anzi da più di quanto vale —. Schopenhauer credette sè molto superiore a Kant. Quando Nietzsche dichiara il suo *Zarathustra* il libro più profondo del mondo, ciò deriva in parte anche dalla delusione provata per il silenzio della stampa e dal desiderio di stimolarla, motivi certamente non molto nobili.

Nell'opinione della modestia degli uomini superiori v'ha tuttavia un punto giusto: essi non sono mai presuntuosi. La presunzione e la coscienza di sè sono cose affatto opposte, nè si dovrebbero mai confondere, come accade di solito. Un uomo è tanto più arrogante quanto minore è la sua coscienza di sè. La tracotanza è certamente un mezzo per accrescere violentemente il proprio valore, abusando artificiosamente di quello altrui, anzi accade che talvolta soltanto in tal maniera si possa giungere ad una affermazione di personalità. Ciò sia detto naturalmente solo per la tracotanza incosciente, quella così detta psicologica poichè volontariamente arrogante può divenire talvolta anche un individuo superiore per conservare il proprio decoro di fronte a spregevoli soggetti.

È dunque comune a tutti gli uomini geniali la convinzione incrollabile, per essi assiomatica, che possiedono un'anima, e si dovrebbe ormai mettere fine alla ridicola apprensione, che suppone un teologo propagandista in

(1) Non trovano dunque qui luogo il darwinismo e i sistemi monistici, il cui centro sta nel pensiero dell'evoluzione. Il dominio della teoria della specie e di quella sessuale contemporanea non poteva mostrarsi più apertamente che col fatto di avvicinare la teoria della discendenza al termine « idea della vita » e opporla al pessimismo.

ognuno che parli dell'anima come di una realtà iperempirica: la credenza nell'anima è tutt'altro che una superstizione o un semplice mezzo di seduzione dei preti. Anche gli artisti parlano della loro anima senza aver studiato filosofia nè teologia. Ciò vale pure per gli atei più convinti, come Shelley, e tutti credono di sapere quello che con ciò intendono.

È forse possibile pensare che « anima » sia per loro soltanto una bella parola vuota di senso, che non farebbero che ripetere senza comprenderla? Si può credere che un grande artista usi delle espressioni senza avere un'idea chiara del loro significato, e ciò anche nel caso presente in cui si tratta della più alta realtà immaginabile? L'empirista immanente, il puro fisiologo devono ritenere tutto ciò per inutili ciarle ovvero considerarle come Lucrezio, l'unico grande poeta. Per quanto certamente s'abusi di questa parola è indubitato che se i maggiori artisti affermano l'esistenza della loro anima, essi sanno benissimo quello che dicono. Esiste per essi come per i grandi filosofi un certo sentimento-limite per la realtà massima; Hume certamente non ha conosciuto questo sentimento.

Come già fu osservato e poco oltre si proverà, lo scienziato resta al di sotto del filosofo e dell'artista: questi soli meritano il predicato del genio, quello non può meritarselo mai. Sarebbe però concedere al genio un nuovo e ingiustificato privilegio di fronte alla scienza, qualora si volesse dar maggior peso alla sua opinione riguardo a un dato problema solo perchè quest'opinione è cosa sua. Abbiamo noi il diritto di farlo? Può il genio investigare quelle cose che sono sottratte all'uomo di scienza? Può spingere il suo sguardo fino a punti che quegli forse neppure suppone?

Come già dimostrammo, la genialità include l'universalità. Per l'uomo interamente geniale (che è una necessaria finzione) nulla esiste con cui egli non sia in vitale, intimo fatale rapporto; la genialità è la percezione universale, e ne deriva memoria completa, eternità assoluta. Per percepire qualche cosa è però necessario avere già in sè alcunchè di affine; ci s'accorge, si capisce e comprende soltanto ciò con cui s'ha una certa dimestichezza (vedi pag. 119 seg.). Eravamo arrivati a comprendere il genio, ad onta di tutte le sue complicazioni, quale l'uomo il cui Io è il più intenso, vitale, cosciente, continuo, unico. Ma l'Io è il punto centrale, l'unità della percezione, la sintesi di ogni varietà.

L'Io del genio deve dunque possedere per sè la percezione universale, il punto deve racchiudere in sè lo spazio infinito: l'uomo superiore ha *in sè tutto il mondo, il genio è un microcosmo vivente*. Egli non è un mosaico molto complicato, non una combinazione chimica d'una pluralità pur sempre limitata di elementi, nè questo volevamo noi significare nel quarto capitolo parlando della sua più intima affinità con più uomini e cose: ma *egli è tutto*. Poichè nell'Io e per mezzo dell'Io tutti i fenomeni psichici si

uniscono e questa fusione viene immediatamente vissuta e non portata allo spirito faticosamente da una scienza (la quale è costretta a farlo per quel che riguarda tutte le cose esterne) (1); poichè qui il tutto esiste assolutamente prima delle parti; perciò il genio, in cui l'Io vive quale tutto, guarda la natura e le azioni degli esseri come un tutto, osserva i collegamenti reciproci e non costruisce un edificio di pezzi diroccati. Perciò uomo superiore non può essere in primo luogo soltanto uno psicologo empirico, per il quale non si danno che singolarità, ch'egli tenta di riunire col sudore della sua fronte mediante associazioni, linee di direzione, ecc.; a minor ragione può esserlo un semplice fisico, per il quale il mondo risulta composto di molecole e atomi.

Dall'idea del tutto in cui continuamente vive, il genio riconosce il senso delle parti; a tutte le cose egli attribuisce un valore secondo la sua idea, sia che esse accadano nel suo interno o fuori di lui; soltanto egli non le considera quali funzioni del tempo, ma rappresentano sempre a lui un pensiero grande ed eterno. In tal modo l'uomo di genio è contemporaneamente il più profondo; egli solo è profondo e solo quando è profondo è geniale. Perciò anche la sua opinione ha un valore molto maggiore delle altre. Creando, egli dà tutto il suo Io, che comprende l'universo, mentre gli altri uomini non arrivano mai alla completa coscienza del proprio essere; ogni oggetto assume per lui un significato, e tutti gli dicono qualche cosa, in tutti egli vede dei simboli. Per lui il respiro è più che non un semplice scambio di gas attraverso le sottili pareti delle vene capillari; l'azzurro del cielo gli è più che luce solare in parte polarizzata e riflessa diffusamente dagli intorpidimenti dell'atmosfera; le serpi gli sono più che rettili senza piedi senza scapole e estremità. Anche se si volessero cumulare tutte le scoperte scientifiche fatte fin qui e si supponessero fatte da un sol uomo, se tutto quanto han dato alla scienza Archimede e Lagrange, Giovanni Müller e Carlo Ernesto von Baer, Newton e Laplace, Corrado Sprengel e Cuvier, Tucidide e Niebuhr, Federico Augusto Wolf e Francesco Bopp e tanti altri, avesse potuto essere prodotto da un solo individuo nel breve corso della sua vita, egli non avrebbe per questo meritato il titolo di *genio*.

(1) Perciò nell'interno del singolo individuo non esiste il concetto del *caso*, anzi non è neppur possibile che si produca. Che un bastone riscaldato si dilati per effetto di energia termica e non in seguito alla contemporanea apparizione d'una cometa, lo comprendo in seguito a lunghe esperienze e induzioni; la esatta relazione non è in tal caso direttamente ricavata dall'avvenimento. Se invece mi irrito per la mia condotta in una data società, io conosco immediatamente, anche se ciò accadesse per la prima volta e se contemporaneamente vi si intrecciassero molti altri avvenimenti psichici, il motivo del mio malcontento e ne sono sicuro nell'istante stesso o per lo meno, sempre quando non cerchi di ingannare me stesso, posso acquistare subito questa sicurezza.

Non s'è infatti raggiunta per tal modo profondità alcuna; lo scienziato prende gli avvenimenti come gli cadono sotto i sensi, mentre il genio li apprezza per quello che essi significano. Il mare e i monti, la luce e l'oscurità, la primavera e l'autunno, il cipresso e la palma, la colomba e il cigno sono per lui dei simboli, egli non suppone soltanto, ma riconosce in loro qualche cosa di più profondo. La corsa delle Walkirie non gli si risolve in una traslazione della pressione atmosferica, nè il fuoco magico in un processo di ossidazione. E ciò è possibile solo perchè in lui il mondo esteriore forma un tutto precisamente come l'interiore, anzi perchè il primo non si distingue che come un caso speciale del secondo, perchè il mondo e l'io sono in lui diventati un'unità ed egli non è costretto a separare le esperienze singole come la severità delle regole scientifiche vorrebbe. Anche la grande storia universale non fa, al suo confronto, che aggiungere ramo a ramo senza perciò costituire ancora un'unità. Per questo adunque il grande scienziato viene in seconda linea dopo il grande filosofo e il grande artista.

All'immensità dell'universo si contrappone nel genio l'immensità del suo petto, che racchiude il caos e il cosmo, ogni differenza e la totalità, tutte le pluralità e tutte le unità. Con tali determinazioni s'è certo parlato più della genialità stessa che dell'essenza della produzione geniale: lo stato d'esaltamento artistico, della concezione filosofica, dell'estasi religiosa rimangono enigmi come prima. Non si sono dunque schiarite che le condizioni della produzione geniale, non il processo di sua formazione; per ora sia data qui la definizione ultima del genio:

Un uomo si può dire geniale quando vive in relazione cosciente coll'universo. Soltanto la genialità rappresenta quanto si può dire la divinità nell'uomo.

Pare che i nuovi pensatori sorti dopo la morte di Leibnitz abbiano completamente messa da parte l'idea dell'anima umana considerata qual microcosmo, questa idea che fu la maggior concezione del Rinascimento, benchè se ne trovino già le prime tracce in Platone e Aristotele. Noi l'ammettemmo fin qui solo per il genio, mentre quei grandi maestri la considerarono come essenziale a tutti gli uomini in genere.

Però quest'incongruenza è soltanto apparente. Geniali sono tutti gli uomini e nessun uomo è geniale. La genialità è un'idea a cui quest'uomo s'avvicina mentre quell'altro le rimane a grande distanza, a cui questi s'appressa in breve, mentre quegli non vi perviene che al termine della vita.

L'uomo a cui noi già riconosciamo l'attributo della genialità è solamente colui che ha già cominciato a vedere e che apre gli occhi degli altri, e se questi sanno vedere coi propri occhi ciò prova soltanto che essi vi avevano solo davanti uno schermo. Anche l'uomo mediocre può come

tale mettersi in relazione mediatamente con tutto; la sua idea del tutto è però piena di riserve e non gli riesce d'identificarsi colla stessa. Non gli è per questo tolta ogni possibilità di ricevere da altri la cognizione di questa identificazione e procurarsi così un quadro completo: mediante la propria concezione della vita può congiungersi all'universo, mediante la coltura a tutte le cose singole; nulla gli rimane di completamente ignoto, e a tutte le cose del mondo lo lega un vincolo di simpatia. Lo stesso non accade per le bestie o le piante, che non conoscono tutti gli elementi, ma uno solo, non popolano tutte le regioni della terra, e che hanno trovato un'espansione generale solo per effetto dell'opera dell'uomo che attribuì loro ovunque funzioni analoghe. Esse possono stare in relazione col sole e colla luna, ma certo mancano loro le nozioni « cielo stellato » e « legge morale ». Questa deriva dall'anima dell'uomo, in cui è riposta tutta la totalità, che *tutto può contemplare essendo essa stessa tutto*: il cielo stellato e la legge morale sono anch'essi in ultima analisi una e la stessa cosa. L'universalità dell'imperativo categorico è l'universalità dell'universo, l'infinità dei mondi è soltanto un simbolo dell'intimità della volontà morale.

Empedocle, il gran mago d'Agrigento, già insegnava questo, il microcosmo nell'uomo:

*Ταίη μὲν γὰρ γαίαν ὀπώπαμεν, ὄδαυ δ' ὄδωσ
Αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον, αἰῆσ πῦρ πῶσ αἰδηλον,
Στοργῆ δὲ στοργήν, νεῖκος δὲ τε νεκρεῖ λυγρῶ.*

E Plotino:

Ὁδὸ γὰρ ἂν πῶποτε εἶδεν ὀφθαλμῶσ ἡγιον ἡλιοειδῆσ μὴ γεγενημέησ.

Goethe lo ripeté nei celebri versi:

Wär nicht dies Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt es nicht erblicken;
Läg nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt uns Göttliches entzücken?

L'uomo è l'essere unico, il solo che stia in relazione con tutte le cose della natura.

Si chiama genio colui che possiede la maggior chiarezza e la coscienza più intensiva non per il numero più o meno limitato di tali relazioni, ma per tutte, colui che ha pensato da sè a tutto; semplicemente uomo si dice invece colui per il quale esiste la sola possibilità di un interesse per tutte le cose, ma nel quale esso sorge per un numero limitato di esse sponta-

neamente. La dottrina poco compresa di Leibnitz, secondo cui financo il più semplice monade è uno specchio del mondo, senza che per questo esso si renda cosciente della sua attività, esprime precisamente questo concetto. L'uomo geniale vive in istato di coscienza generale, il che vuol dire di coscienza della generalità; anche l'uomo comune può possedere questa coscienza, ma non fino al punto creativo. L'uno vive in relazione cosciente e attiva col tutto, l'altro in relazione incosciente e virtuale: il genio è il microcosmo attuale, il non-genio il microcosmo potenziale. Soltanto il primo è completamente uomo; ciò che esiste in ogni uomo allo stato di potenza, *δυνάμει*, l'essere uomo, l'umanità in senso kantiano, arriva a completo sviluppo, *ἐνεργεία*, nel genio.

L'uomo è tutto e perciò non dipende qual parte da altre parti, non è incastonato in un dato punto nella legislazione universale, ma compendio esso stesso di tutte le leggi e perciò appunto libero, com'è libero l'universo, quale un tutto incondizionato ed autonomo. L'uomo superiore nulla dimentica, perchè non dimentica sè stesso, perchè il dimenticare vuol dire essere funzionalmente influenzati dal tempo e quindi non liberi e immorali; egli non viene spinto a galla dall'ondata d'un movimento storico qual figlio del suo tempo per essere dalla prossima epoca travolto, poichè tutto il passato e l'avvenire stanno nell'eternità del suo acume spirituale; la sua coscienza d'immortalità è la più forte, perchè il pensiero della morte non lo rende vile; egli si mette nella relazione più appassionata coi simboli o valori, attribuendo un valore ad ogni cosa interiore e esteriore: e così spiegandolo, quest'uomo è allo stesso tempo il più libero e il più saggio, è il più morale, e perciò appunto soffre più d'ogni altro di quanto è in lui ancora d'incosciente, di caos, di Fato.

In che rapporto sta ora la moralità dei grandi con quella comune? Soltanto in quest'ultima forma la concepisce l'opinione popolare, che non sa immaginare l'immoralità disgiunta dal codice penale. E non hanno gli uomini illustri forse dimostrato proprio in questo riguardo delle qualità di carattere che ci fanno rimanere assai perplessi? Non dettero essi spesso occasione al rimprovero di spregevole ingratitudine, di crudeltà, di basse seduzioni?

S'è impresso il marchio d'immoralità ad artisti e pensatori, perchè, quanto più grandi essi furono, tanto maggior fedeltà serbarono a sè stessi senza tanti riguardi, frustrando naturalmente con ciò le aspettative di molti, cui li unì passeggera comunanza di interessi spirituali e che più tardi, incapaci di seguirli nei loro alti voli, vollero legare l'aquila a terra (Lavater e Goethe). La sorte di Federica di Sesenheim, sebbene questo non lo scusi affatto, toccò certo Goethe più che non abbia addolorato lei; e benchè egli, fortunatamente, abbia taciuto un numero infinito di cose, talchè i moderni, che credono di conoscerlo bene quale un allegro Olimpio, sono riu-

sciti ad acciuffare solo pochi peli che circondano la parte immortale di Faust, si può tuttavia essere certi ch'egli stesso giudica colla maggior scrupolosità quante colpe ebbe a commettere e di esse si dolse fin all'estremo. Se invidiosi cavillatori, che mai compresero la dottrina della redenzione di Schopenhauer e il senso del Nirvâna, gli muovono rimprovero per aver egli insistito all'eccesso sul proprio diritto relativo alla sua proprietà, ei son cani che abbaiano alla luna, nè merita farne menzione.

Che l'uomo superiore sia morale in grado massimo verso sè stesso è dunque dimostrato. Egli non permetterà che gli s'imponga l'opinione altrui e con ciò si opprime il suo Io; egli non accetterà passivamente l'idea altrui — l'Io estraneo e la sua essenza sono per lui qualche cosa di affatto distinto dal suo Io — e se una volta soltanto si fosse mostrato remissivo, il pensiero di quell'istante gli sarà sempre doloroso e lo metterà in apprensione. Una menzogna voluta verrà da lui trascinata per tutta la vita e non sarà mai vero che la scrolli da sè in modo « dionisiaco ». Più che mai soffriranno i geni scoprendo posteriormente di aver una volta mentito inconsciamente di fronte ad altri o a sè stessi. Gli altri uomini che come loro non sentono così impellente la necessità della verità, restano perciò appunto assai più a lungo preda della menzogna e dell'errore, motivo questo per il quale tanto poco comprendono il pensiero e l'accanimento dei grandi contro la « menzogna della vita ».

L'uomo superiore, quegli in cui l'Io eterno ha preso il sopravvento, cerca d'aumentare il proprio valore di fronte al suo Io intelligibile, davanti alla sua coscienza intellettuale e morale. Anche la vanità gli appare in primo luogo verso sè stesso: nasce in lui il bisogno d'imporre a sè col suo pensiero, coi suoi fatti, colle sue opere. Questa è la vera vanità del genio, che trova in sè la propria ricompensa e a cui perciò non è d'uopo cercare il giudizio altrui per servirsene indirettamente allo scopo di formarsi un più elevato giudizio di sè. Certamente questa vanità non è da lodarsi e certe nature ascetiche (Pascal) dovranno trarne molta sofferenza senza potersene liberare mai. Alla vanità interna si aggiungerà quella verso gli altri, ma esse si combatteranno tra loro.

Da questa forte accentuazione del dovere verso sè stessi non deriva forse una menomazione del dovere verso gli altri? Non stanno essi in tale relazione reciproca che chi resta fedele a sè stesso debba necessariamente divenire infedele altrui?

In nessun modo: come una è la verità, così non esiste che un unico bisogno di verità — la « Sincerity » di Carlyle — che s'ha tanto verso sè stessi che verso tutto il mondo, o non si ha affatto e non è mai divisa, non scinde mai l'osservazione del mondo dall'autosservazione, nè questa separa dalla osservazione del mondo; così si dà un dovere unico, una sola morale. Si

agisce conformemente o in contrasto con essa e chi è morale verso sè stesso lo è anche verso gli altri.

In nessun campo regnano delle idee più false che in quello dei doveri morali verso il prossimo e del come si possa veramente soddisfarvi.

Astraendo per il momento dai sistemi etici che riguardano la società umana, quale il principio informativo d'ogni azione, e che tengono in minor conto i sentimenti concreti durante l'azione e l'empirico nell'impulsi che non l'esistenza d'una legge morale generale, e che tuttavia stanno molto al disopra delle morali derivanti dalle simpatie, non rimane che l'opinione popolare, che giudica la moralità d'un uomo per lo più secondo il grado della sua pietà, della sua « bontà ». Tra i filosofi, Hutcheson, Hume e Smith hanno trovato nella compassione l'essenza e il fondamento della condotta etica e questa teoria fu straordinariamente approfondita dalla « morale della pietà » di Schopenhauer. Già il motto di Schopenhauer nella *Memoria sui fondamenti della morale*: « È facile predicare la morale, difficile gettarne le basi », tradisce l'errore fondamentale di ogni sistema etico fondato sulla simpatia: in essi infatti si erra sempre in questo che non si riconosce come l'etica non sia una scienza materiale-descrittiva, ma che deve servire a dare norma alle azioni. Chi sentenzia sui tentativi per scrutare ciò che dica veramente la voce interna dell'uomo, quello che egli deva fare, rinuncia ad ogni specie di etica, la quale, secondo il concetto che la informa, è appunto la teoria di quanto l'uomo abbisogna in relazione con sè stesso e con gli altri; e non tiene conto di quello ch'egli veramente opera seguendo tali esigenze o intensificandole. Oggetto della morale non è quanto accade, ma quanto deve accadere, tutto il resto appartiene alla psicologia.

Qualunque tentativo di risolvere l'etica colla psicologia deve trascurare il fatto che ogni movimento psichico nell'uomo viene apprezzato dall'uomo stesso e che la misura del valore d'un avvenimento non può essere avvenimento essa stessa. Tale misura non può essere che un'idea o un valore, che non si possa mai realizzare completamente, nè derivare da alcuna esperienza, chè essa dovrebbe permanere anche quando ogni esperienza le fosse contraria. *Atto morale non può quindi essere che quello conforme ad un'idea*. Non vi è dunque che da scegliere tra quelle teorie morali che propongono idee, massime direttive delle azioni; e in tal caso meritano considerazione soltanto due tendenze: il socialismo etico o « etica sociale », che, fondato da Bentham e Mill, fu più tardi importato da attivi propagandisti sul continente e perfino in Germania e Norvegia; e l'individualismo etico, quale lo insegnano il Cristianesimo e l'idealismo germanico.

Il secondo errore di ogni teoria etica delle simpatie è quello di voler fondare e ricavare una morale, la quale, secondo il suo fondamento, forme-

rebbe la ragione ultima delle azioni umane, ragione che perciò non dev'essere spiegabile e deducibile essa ancora, dato che è scopo a sè stessa, nè deve potersi mettere in rapporto di mezzo a scopo con qualche cosa di esterno ad essa. In quanto però questa pretesa morale a base di simpatia concorda col principio d'ogni etica descrittiva e perciò necessariamente relativista, i due errori si fondono e si può sempre opporre a un tale ardire, che nessuno, anche percorrendo tutto il campo sterminato delle cause e degli effetti, troverebbe in esse l'idea di un ultimo fine, che fosse il solo essenziale per tutte le azioni morali. Il fine ultimo non si può spiegare in base ad una relazione di causa ed effetto, chè, al contrario, esso esclude appunto questo rapporto. Il fine presenta colla pretesa di creare l'azione, esso serve di misura per l'esito ed il successo dei singoli fatti, che si trovano sempre essere insufficienti; financo quando tutti i fattori che li determinano sono ben noti e si deve dar loro gran peso nella coscienza. Accanto al regno delle cause vi ha quello degli scopi, e questo è quello dell'uomo. La completa conoscenza dell'essere è un complesso di cause tendente a risalire alla causa prima; la completa conoscenza del dover essere è un complesso di fini culminanti in un fine ultimo.

Chi dunque dà un valore etico positivo alla pietà ha giudicato moralmente, in sè, un qualche cosa, che non è azione, ma puro sentimento, non un fatto, ma un affetto (che per la sua natura non cade sotto il punto di vista dello scopo). Può essere che la pietà sia un fenomeno etico, l'espressione di una qualità etica, certamente è così poco un'azione etica come poco lo sono la superbia o il pudore. Bisogna distinguere bene tra azione etica e fenomeno etico. In quella non è ammissibile comprendere nulla che sia una affermazione cosciente dell'idea per mezzo dell'azione; i fenomeni etici sono indizi involontari e incoscienti dello spirito verso un'idea. Soltanto nella disputa circa il motivo determinante s'infiltra sempre nuovamente l'idea che cerca d'influenzare questo e di determinarlo. Nell'intreccio ispirato di sentimenti etici con sentimenti non etici, della pietà colla gioia del danno altrui, dell'amor proprio coll'insolenza, nulla si trova ancora che indichi una decisione. La pietà è forse più sicuro indice della benevolenza, ma non è mai lo scopo di un'azione. La moralità è costituita soltanto dalla conoscenza dello scopo, dalla coscienza del valore di fronte a tutto ciò che valore non ha; in questo ha ragione Socrate contro tutti i filosofi posteriori (soltanto Platone e Kant furono suoi seguaci). Un sentimento alogico, quale la pietà, non può sollevare pretesa alla riverenza, al massimo può destare simpatia.

Dopo quanto s'è detto, dobbiamo rispondere alla domanda in quanto un uomo possa comportarsi moralmente verso i suoi simili.

Ciò non accade se egli vuol prestare un aiuto che non gli è richiesto e

se invade la solitudine altrui, violando i confini segnati intorno a sè dal suo prossimo, ma col rispetto che egli dimostra per questi confini; non colla pietà, ma col rispetto. Kant ha affermato per il primo che noi non dimostriamo stima per nessun essere al mondo, eccettuato soltanto l'uomo. Scoperta meravigliosa è l'aver mostrato che nessun uomo può usare sè stesso, il proprio Io intelligibile, l'umanità (non la società umana composta di 1500 milioni, ma l'idea dell'anima umana) nella propria persona od in quella d'un altro come mezzo servente allo scopo. Ogni cosa del creato che si voglia e su cui s'abbia qualche potere può essere impiegata solo quale mezzo; l'uomo solo e con lui ogni creatura ragionevole è scopo a sè stesso.

Come mai potrà dunque dimostrare a un altro il mio disprezzo o la mia stima? Quello posso dimostrarlo ignorandolo, questa occupandomi di lui. In qual modo mi servo di lui quale mezzo per il mio fine e come onoro in lui un fine suo proprio? L'uno considerandolo puramente come un anello nella concatenazione delle circostanze di cui devono tener conto i miei atti, l'altro cercando di conoscerlo. Soltanto così: interessarsi a lui senza mostrarlo, pensando a lui, tentando di comprendere le sue azioni, d'intendere la sua sorte, di capire le sue individualità, soltanto e unicamente in tal modo si può onorare il prossimo. Colui solo che, lontano dall'egoismo prodotto dai fatti propri, ignorando tutte le piccole bizze verso i suoi simili, frenando la sua ira contro gli stessi, si sforza a capirli, questi solo è veramente generoso verso gli altri; egli agisce moralmente, vincendo veramente il nemico più temibile, che si oppone più d'ogni altro alla conoscenza degli individui, l'amor proprio.

Come si comporta sotto questo aspetto l'uomo superiore?

Egli, che comprende il maggior numero di uomini, poichè possiede le qualità più universali, egli che sta nella relazione più intima coll'universo e tenta più di ogni altro di riconoscerlo oggettivamente, egli agirà verso il suo prossimo più moralmente d'ogni altro. Infatti nessuno pensa tanto intensivamente a sè quanto egli pensi agli altri (a molte persone anche se le ha viste una sola volta di sfuggita), e nessuno quanto lui si sforza a formarsi delle persone stesse un chiaro concetto quando non le veda ancora in sè sufficientemente distinte e intense. Come egli per sè stesso ha dietro di sè un passato colmato continuamente dal suo Io, così egli rifletterà per scoprire quale sia stata la sorte degli altri nel tempo anteriore al momento in cui li conobbe. Egli segue il suo stimolo interno più forte congetturando a loro riguardo, chè per loro mezzo non effettua che tentativi per giungere a maggior chiarezza e verità riguardo a sè stesso. In ciò appunto si dimostra come tutti gli uomini formino parte d'un mondo intelligibile, nel quale non esistono nè un egoismo, nè un altruismo limitati. Così soltanto si

può spiegare che grandi uomini stanno in relazione più vitale e comprensiva non solo coi loro contemporanei ma anche coi personaggi storici che vissero anteriormente. Questo è il motivo per cui il grande artista comprende l'individualità storica assai meglio e più intensamente che non lo storico scienziato. Non v'è grand'uomo che non stia in relazione personale con Napoleone, Platone, Maometto. In tal modo specialmente egli dimostra la propria stima e vera pietà verso chi visse prima di lui. Ed è ben comprensibile il sentimento di noia che prova chi, frequentando degli artisti, riconosce più tardi sè stesso in qualche loro produzione; troppo frequentemente si deplora che al poeta tutto serva di modello. L'artista che non comprende l'uomo pusillo, non ha perciò commesso un delitto: nella sua rappresentazione irriflessiva e colla sua rinnovata creazione del mondo egli ha compito sull'individuo l'atto creativo della comprensione, nè v'ha tra gli uomini relazione più pura.

Dovrebbero con ciò aver guadagnato in comprensibilità anche quelle giuste parole di Pascal già citate: « A mesure qu'on a plus d'esprit on trouve qu'il y a plus d'hommes originaux. Les gens du commun ne trouvent pas de différences entre les hommes ». Si aggiunga a questo che, quanto più in alto sta un uomo, tanto maggiori pretese egli ha verso sè stesso nella comprensione delle espressioni altrui; l'individuo comune invece crede di capire una cosa e spesso non s'accorge neppure che v'è in quel punto qualche cosa d'incomprensibile, non sente lo spirito estraneo che gli parla da un'opera d'arte, da una filosofia, e in tal modo arriverà forse a mettersi in relazione colle cose stesse, non mai a sollevarsi col pensiero fino al loro creatore. L'uomo superiore che è pervenuto al culmine supremo della coscienza, non identifica così facilmente quello che legge con sè e con la propria opinione, mentre quando lo spirito è meno lucido le cose più disparate si confondono l'una coll'altra e contemporaneamente si mostrano tutte sotto la stessa luce.

L'uomo geniale è colui che è arrivato ad avere coscienza del proprio Io, perciò egli s'accorge prima degli altri della diversità altrui, perciò egli comprende l'Io altrui prima che questo abbia raggiunta tale intensità che il suo soggetto stesso se ne renda cosciente. Soltanto chi capisce che anche il proprio simile è un Io, una monade, un centro proprio del mondo con sentimenti e pensieri propri, con un proprio passato, soltanto questi non correrà pericolo di usare del prossimo quale d'un mezzo per raggiungere lo scopo; secondo l'etica kantiana egli sentirà la personalità (come parte del mondo intelligibile) anche in altri, perciò la rispetterà e non si adirerà solamente contro di lei. *Condizione fondamentale psicologica d'ogni altruismo pratico è dunque l'individualismo teoretico.*

Questo è dunque il ponte che ci guida dalla condotta morale verso sè

stessi a quella morale verso altri. Questo è il *trait-d'union*, la cui mancanza nella filosofia kantiana fu ingiustamente considerata quale errore da Schopenhauer e fu imputata alla stessa filosofia quale un'impotenza necessariamente inerente ai suoi principî fondamentali.

È facile provare il nostro assunto: soltanto il delinquente abbruttito e il pazzo non s'interessano affatto di alcuno dei loro simili, essi vivono come se fossero soli al mondo, non sentono nemmeno la presenza di estranei. Non esiste dunque un *solipsismo* pratico: chi ha un Io, crede anche in quello dei suoi simili, e soltanto quando un individuo ha perduto il suo nucleo essenziale logico ed etico non reagisce più neanche verso altri come se essi fossero esseri con personalità assolutamente diversa. L'Io ed il Tu sono cioè concetti reciproci.

L'uomo arriva alla massima coscienza di sè stesso quando si trova in compagnia di altri uomini; è per questo che egli è più superbo alla loro presenza di quello che non lo sia quand'è solo; spetta alle sue ore solitarie di calmarne l'orgoglio.

Infine chi si suicida, ammazza contemporaneamente tutto il mondo; e chi ammazza altri, commette perciò il delitto più grave, in quanto nell'omicidio altrui è compreso quello di sè stesso. In tal modo il solipsismo viene ad essere un'assurdità nella pratica e si dovrebbe piuttosto chiamare nihilismo; se non esistesse più un Tu, non sarebbe possibile immaginare neanche un Io, non rimarrebbe dunque più nulla.

L'importante sta ora in ciò, che lo stato psicologico renda impossibile d'usare altri come mezzo a uno scopo. Si è trovato che chi sente la propria personalità, sente pure l'altrui, il *Tattvam-asi* non è per esso una bella ipotesi, ma una realtà. Il supremo individualismo è il supremo universalismo.

Erra gravemente Ernesto Mach, il negatore del soggetto, credendo si possa attendersi un contegno etico « tale da escludere lo sprezzo dell'Io altrui ed una soverchia stima dell'Io proprio » soltanto dalla rinuncia al proprio Io. Si è veduto or ora a che conduce la mancanza d'un Io proprio in relazione ad altri. L'Io è condizione fondamentale d'ogni morale sociale: è certo che verso un semplice groviglio di « elementi » non mi comporterò mai eticamente, ma solo psicologicamente. Ciò si può esprimere quale un ideale; nella vita pratica sarebbe impossibile, nè mai si potrebbe usarne come di una norma, perchè elimina la condizione psicologica necessaria a ogni realizzazione dell'idea morale, mentre continua ad esistere psicologicamente la pretesa morale.

Si tratta invece di persuadere ogni individuo che possiede un Io più alto, un'anima, che anche i suoi simili ne possiedono una (perciò la maggior parte dell'umanità necessiterà sempre di un pastore spirituale); allora soltanto viene ad esistere veramente una relazione etica col prossimo.

Tale relazione è però realizzata in modo unico nel genio, niuno soffrirà quanto lui coll'uomo e perciò per l'uomo col quale vive; chè in certo senso l'uomo diviene saggio soltanto a mezzo della pietà. Se anche essa non è un sapere chiaro, concettuale-astratto o evidentemente simbolico, è però sempre l'impulso più forte per arrivare a ogni sapere. Il genio comprende le cose soltanto soffrendo per esse, e solo soffrendo con gli uomini li comprende; egli soffre più d'ogni altro perchè è in tutto e per tutto; ma sopra tutto soffre della sua sofferenza.

In un capitolo precedente abbiamo tentato di dimostrare che il carattere geniale è quel fattore che veramente solleva l'uomo al di sopra delle bestie e vi collegammo subito il fatto che soltanto l'uomo ha una storia (questo si spiega per la genialità propria di tutti gli uomini, che è solo gradualmente differenziata). Dobbiamo ora tornare su questo punto: la genialità coincide coll'attività vitale del soggetto intelligibile. La storia si manifesta soltanto nello spirito sociale, obbiettivo; gli individui per sè stessi rimangono sempre uguali, nè si evolvono colla stessa (essi sono *astorici*); vediamo qui come i nostri fili convergono per giungere ad un risultato stupefacente. Se la personalità umana sempre eguale è condizione d'ogni contegno etico verso il proprio simile — e in ciò credo di non errare —, se l'individualità è la premessa per i sentimenti sociali, diventa anche più chiaro perchè l'« animal metaphysicum » e lo ζῷον πολιτικόν la creatura geniale ed il soggetto d'una storia siano identici, o esseri perfettamente eguali, cioè l'uomo. Con ciò si risolve anche il vecchio problema, se prima sia esistito l'individuo o la comunità: *ambidue appaiono allo stesso tempo assieme*.

Ritengo così di aver dimostrato in ogni senso che la genialità importa una maggior moralità. L'uomo superiore non è solo quello che è più fedele a sè stesso, colui che nulla dimentica, cui l'errore e la menzogna sono le cose più odiose ed insopportabili; egli è anche il più sociale (1). Il genio è in genere una forma d'esistenza più alta, non intellettualmente soltanto, ma anche moralmente. Il genio rivela nel vero senso l'idea dell'uomo. Egli ci mostra ciò che l'uomo è: un soggetto per cui è oggetto tutto l'universo, e ciò stabilisce fermamente per tutta l'eternità.

Non dobbiamo lasciarci trarre in errore. La coscienza, anzi la sola coscienza è in sè e per sè morale; tutto quanto v'ha d'incosciente è anche immorale, come ogni immoralità è incosciente. Il genio immorale, il « Grande malvagio », è perciò una bestia mitica, una possibilità pensata in dati momenti della vita da qualche Grande, la quale poi diventò, certo contro la

(1) Altra bellissima espressione adopera poi l'autore, contrapponendo einsam = solitario a zweisam = solitario a due.

volontà dei suoi creatori, uno spauracchio per qualche natura timorosa e debole, con cui spaventare sè stessi ed altri ingenui. Non esiste delinquente degno delle proprie azioni, che pensi o parli come Hagen davanti al cadavere di Sigfrido nel *Tramonto degli Dei*: « Si, l'ho ammazzato io, Hagen, che gli tolsi la vita! ». Napoleone e Bacone da Verulamio, che si sogliono citare quali contrapposti, vengono apprezzati di soverchio o falsamente dal punto di vista intellettuale. E a Nietzsche non si può punto credere quando comincia a parlare dei Borgia. — La concezione del diabolico, dell'Anticristo, di Ahriman, del male radicato nella natura umana è universalmente diffusa, ma col genio non ha nulla a che fare in quanto è veramente il suo opposto. È una mera finzione nata nel momento in cui i Grandi combatterono la lotta decisiva contro il delinquente nel loro intimo.

Percezione universale, coscienza del tutto, completa liberazione dal tempo sono ideali perfino per l'uomo di genio. La genialità è un imperativo interno, mai un fatto compiuto tra gli uomini. Perciò un genio meno di tutti gli altri potrà dire di sè stesso semplicemente: « Io sono un genio », chè la genialità è nel suo concetto la completa realizzazione dell'idea dell'uomo, epperò geniale dovrebbe essere ogni uomo e ogni uomo deve avere per principio la possibilità di divenirlo. Genialità è massima moralità, dunque dovere di chiunque. L'uomo diventa un genio mediante un ultimo atto di volontà, affermando in sè stesso tutto l'universo. Genialità è qualche cosa che gli uomini geniali hanno assunto sopra di sè: è il compito più gravoso e l'orgoglio maggiore, la maggior infelicità e il più alto sentimento possibile a un uomo. Per quanto possa parere paradossale, l'uomo è geniale quando vuol esserlo.

Si dirà ora certamente: molti desidererebbero essere geni originali, ma per quanto lo desiderino non possono divenirlo; se però queste persone avessero un'idea più precisa di ciò che voglia dire quello che veramente desiderano, se sapessero che la genialità si identifica con la responsabilità universale (e una cosa che non sia veramente chiara si può solo desiderare, non mai volere), se ciò fosse, dico, è probabile che la maggior parte degli aspiranti rifiuterebbe di diventare geniale.

Il vero motivo per cui tanti geni diventano pazzi è quello detto più sopra, benchè gl'ignoranti la credano conseguenza di Venere o della degenerazione spinale dei nevrastenici. Sono quelli per cui divenne troppo grave il peso di tutto il mondo recato come Atlante sulle proprie spalle; quindi gli spiriti minori, meno importanti, mai i massimi nè i più forti. Quanto più alto un individuo sta, tanto più basso può cadere; il genio è sempre la vittoria d'un nulla, d'un'oscurità, e se degenera, la notte gli si fa intorno tanto più scura, quanto brillò prima il suo astro. Il genio impazzito non vuol più essere genio; invece della moralità vuole la felicità. Chè ogni specie di pazzia

deriva soltanto dal non sapere sopportare il dolore connesso colla coscienza; e per ciò Sofocle ha additato con la maggior profondità il motivo per cui un uomo può volere la propria pazzia, quando fa dire ad Aiace, il cui spirito s'era alla fine pure offuscato:

ἐντῷ θρονεῖν γὰρ μηδὲν ἡδιστος βίος.

Chiudo questo capitolo con quelle profonde parole di Pico della Mirandola, che ci ricordano i momenti più solenni dello stile kantiano e alla cui comprensione forse ho qui un po' contribuito. Nel suo discorso *Sulla dignità dell'uomo* egli fa così parlare la Divinità all'uomo:

« Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus, o Adam: ut quam sedem, quam faciem, quae munera tute optaveris, ea pro voto, pro tua sententia, habeas et possideas. Definita caeteris natura intra praescriptas a nobis leges coercetur; tu nullis angustis coercitus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illum praefinies. Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde commodius quicquid est in mundo. Nec te caelestem, necque terrenum, necque mortalem, necque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fctor in quam malueris tute forman effingas. Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare, poteris in superiora quae sunt divina, ex tui animi sententia regenerari.

« O summam Dei Patris liberalitatem, summam et admirandam hominis felicitatem: cui datum id habere quod optat, et esse quod velit. Bruta simul atque nascuntur id secum afferunt e bulga matris, quod possessura sunt. Supremi spiritus aut ab initio aut paulo mox id fuerunt, quod sunt futuri in perpetuas aeternitates. Nascenti homini omniferaria semina et omnigenae vitae germina inditit Pater; quae quisque excoluerit, illa adulescent et fructus suos ferent in illo: si vegetalia, planta fiet, si sensualia, obbrutescent, si rationalia, caeleste evadet animal, si intellectualia, angelus erit et Dei filius. Et si nulla creaturum sorte contentus in unitatis centrum suae se receperit, unus cum Deo spiritus factus, in solitaria Patris caligine qui est super omnia constitutus omnibus antestabit ».





CAPITOLO IX.

Psicologia maschile e femminile.

È tempo che torniamo al vero compito del nostro lavoro e che vediamo quanto lo abbiano agevolato le lunghe divagazioni, che parvero portarci totalmente in altro campo.

Le conseguenze dei principî che siamo andati svolgendo sono tanto radicali per la psicologia dei sessi, che, anche chi avesse abbracciato le conclusioni fin qui esposte, potrebbe forse esitare dinanzi a quelle che seguiranno e riprovarle. Non è qui ancora il luogo di analizzare i motivi di tale orrore ch'esse ispirano, ma per proteggere contro ogni opposizione la tesi che tosto esporremo, verremo rinvigorendola in questo capitolo con gran copia d'argomenti convincenti.

Si tratta in breve di quanto segue. Vedemmo che il fenomeno logico e quello etico, uniti in un ultimo, unico e supremo valore nel concetto della verità, costringono ad ammettere l'esistenza di un Io intelligibile, oppure d'un'anima, d'un'essenza possedente una realtà somma, iperempirica. Per un essere, che, come la donna, è privo del fenomeno logico e di quello etico, viene a mancare ogni ragione per attribuirgli anche un'anima. La femmina perfetta ignora così l'imperativo logico che quello morale e le parole legge, dovere, obbligo verso sè stesso le suonano del tutto strane. È dunque con tutto il diritto che concludiamo per la mancanza della personalità sovrasensuale.

La donna assoluta non conosce un Io.

È questa in certo senso la conclusione delle nostre considerazioni, l'ultimo estratto cui ci conduce ogni analisi della donna, e se pure il nostro giudizio espresso in sì brevi e rudi termini sembri duro e precoce, forse

paradossale e d'una novità troppo brusca, non è tuttavia probabile che l'autore sia il primo ad avere una tale opinione, sebbene abbia dovuto battere una via propria per arrivare a comprendere la verità di analoghe espressioni anteriori.

I Chinesi hanno sempre negata un'anima alla donna fin da tempi remotissimi. Domandate ad un figlio dell'Impero celeste quanti figli abbia, ed egli vi risponderà contando solo i maschi e vi dichiarerà di non averne se gli nacquerò soltanto delle figlie (1). Fu ben per un simile motivo che Maometto escluse le donne dal Paradiso, sanzionando in tal modo l'ignobile posizione della donna nei paesi di religione islamitica.

Fra i filosofi dobbiamo qui nominare in primo luogo Aristotile per il quale nella procreazione è il principio maschile quello che dà la forma, quello attivo, il *koyos*, mentre il femminile rappresenta la materia passiva. Pensando ora come Aristotile comprende nell'anima forma, entelechia, moto originale, è chiaro quanto egli s'accosti all'opinione sopra citata, benchè non esprima il proprio pensiero che in relazione all'atto della fecondazione; mentre ha comune con tutti i Greci, ad esclusione d'Euripide, di non rivolgere neppure il pensiero alla donna e perciò in nessun luogo prende posizione riguardo al problema delle sue qualità in genere (non soltanto riguardo alla parte che le spetta nel momento della fecondazione).

Fra i Padri della Chiesa, specialmente Tertulliano e Origene sembrano aver avuto la più bassa opinione della donna, mentre Agostino fu certamente impedito di condividere queste opinioni per la sua tenera affezione verso la madre. Durante la Rinascenza il pensiero aristotelico fu più volte ripreso; per es. da Jean Wier (1518-1588). Sembra in genere che esso sia stato meglio compreso a quei tempi intuitivamente, per sentimento, e che non lo si considerasse come pura curiosità, come suol fare la scienza d'oggi, che dovrà ancora un bel giorno acconciarsi a far di cappello all'antropologia aristotelica.

Negli ultimi decenni Ibsen manifestò le stesse idee nelle sue figure di Anitra, Rita e Irene; così lo Shinolberg nei *Credenti*. Ma l'idea della mancanza dell'anima nella donna ebbe la sua massima popolarità nella novella di Fougué, che ne trasse il materiale da Paracelso, da lui assiduamente studiato, e che fu poi musicata da Hoffmann, Girschuer e Lortzing. Undine, l'Undine senz'anima, è l'idea platonica della donna. Ad onta della bisessualità la realtà le si accosta di molto. Il detto: «La donna non ha carattere» non esprime in fin dei conti null'altro. Personalità e individualità, Io (intelligibile) e anima, volontà e carattere (intelligibile) si-

(1) Vedi anche il predicatore Salomone, 7. 29: «Fra le migliaia trovai un uomo, ma nessuna donna v'era tra tutti».

gnificano una medesima cosa, che non appartiene che all'uomo, manca alla donna.

L'anima umana è il microcosmo e individui superiori son quelli che vivono completamente in essa, in cui, cioè, vive tutto il mondo, dunque la donna non ha nessuna capacità geniale. L'uomo possiede in sè tutto, e, secondo le parole di Pico della Mirandola, non ha che ad aiutare lo sviluppo di questo o di quel punto. Egli può sollevarsi alla massima altezza e degenerare più d'ogni altro essere, può divenire bestia, pianta, persino donna; perciò esistono uomini effeminati, femminili.

Ma mai potrà la donna farsi uomo. E qui dovrà proporsi la più importante limitazione alle proposizioni della prima parte di questo libro. Mentre conosco gran numero d'uomini che sono psichicamente quasi del tutto, e non soltanto a metà, donne, vidi bensì già molte donne con tratti maschili, ma non ne vidi ancora mai una sola, che in fondo non fosse donna, anche se la sua femminilità si nascondeva, non solo altrui, ma persino a sè stessa sotto una quantità d'altri manti. Si è uomo o si è donna (vedi cap. I), per quante caratteristiche si possano avere dell'altro sesso. E quest'essere che fu fin da principio il problema delle nostre ricerche, si definisce ora nella relazione verso la logica e l'etica. Mentre vi sono individui, anatomicamente uomini, psicologicamente donne, non ve n'hanno altri, che siano materialmente donne, eppure uomini nella psiche, se anche presentino sotto molti aspetti un'apparenza maschile, e diano un'impressione antifemminile quanto si vuole.

Alla questione sulla genialità dei sessi si può dunque dare con sicurezza la seguente risposta finale: è certo che esistono donne con tratti geniali, ma non esiste, nè ha esistito, nè potrà mai esistere un genio femminile (neppure tra le donne-uomo nominate dalla storia e di cui si parlò nella prima parte del libro).

Chi volesse essere tanto corrivo da estendere il concetto della genialità tanto da lasciarvi un cantuccio anche per le donne, con ciò stesso lo distruggerebbe. Se in genere è possibile ottenere e fissare con severità e unità il concetto di genialità, credo che non siano possibili altre sue definizioni oltre quelle qui esposte. Secondo queste, come potrebbe un essere senza anima possedere del genio? Genialità equivale a profondità: tentate pure di unire tra loro le parole profondo e donna quali attributo e sostantivo, ognuno si accorgerà della contraddizione. Un genio femminile è così una *contradictio in adiecto*, chè genialità non è che mascolinità aumentata, sviluppata completamente, innalzata, pienamente cosciente. L'uomo geniale ha in sè, oltre le altre cose, anche la donna. Essa però non è che una parte dell'universo, e la parte non può comprendere il tutto, la femminilità dunque non può accogliere dentro sè la genialità. La genialità della donna deriva

inevitabilmente dal fatto che essa non è una monade, e perciò non può essere uno specchio dell'universo (1).

A fornirne la prova concorse anche la maggior parte di quanto ci fu dato trovare nei capitoli precedenti. Il terzo capitolo ha dimostrato in primo luogo come la donna viva in enidi, l'uomo in contenuti articolati, che il sesso femminile ha una vita meno cosciente di quello maschile. Ma la coscienza è un concetto fondamentale per la teoria dei principî e contemporaneamente per la psicologia. Coscienza dei principî teorici e possesso d'un Io continuato, soggetto trascendentale e anima sono concetti che si possono scambiare tra loro. Ogni Io è solo in quanto sente sè stesso, in quanto nel contenuto dei propri pensieri ha coscienza di sè; ogni essenza è coscienza. Dobbiamo ora aggiungere un'importante spiegazione alla teoria delle enidi. I contenuti articolati del pensiero dell'uomo non sono semplicemente gli stessi che nella donna, solo sviluppati e formati, non sono soltanto attualmente ciò che quelli erano potenzialmente; in essi sta fin dal principio un che di qualitativamente diverso. I contenuti psichici dell'uomo sono già informati alla concettualità fin dallo stato enidiale, che essi si sforzano sempre di superare; e forse anche tutte le sensazioni dell'uomo tendono verso il concetto fin dai loro primi stadi. La donna stessa è assolutamente acconcettuale, sia nelle sue sensazioni, che nel suo pensiero.

Gli assiomi logici sono il principio del concettualismo ed essi mancano alle donne. Queste non seguono il principio dell'identità, che solo può dare al concetto la sua determinatezza secondo un unico senso; nè prendono a norma il *principium contradictionis*, che circoscrive il concetto verso tutte le altre cose esistenti e possibili e lo rende indipendente. Una tale mancanza di determinatezza concettuale del pensiero femminile rende possibile quella « sensitività » delle donne, che dà adito alle associazioni più vaghe e spesso pone i termini d'un paragone tra le cose più disparate. Neppure le donne fornite della memoria migliore e più estesa possono mai sollevarsi oltre questa specie di sinestesia. Posto che, p. es., si richiami alla loro memoria un determinato colore a mezzo d'una parola, o che un uomo loro rammenti una data pietanza — e ciò succede spesso tra le donne — s'accontentano completamente delle proprie associazioni soggettive e non cercano mai di spiegarsi come sia loro caduto in mente quel paragone, o quanto sia giustificato dai dati di fatto, nè si sforzano di chiarire in altro

(1) In sè e per sè sarebbe facile menzionare qui le opere delle donne più illustri e dimostrare, con qualche esempio, quanto poco si possa parlare di genio.

Io non seppi però decidermi a un lavoro storico-filologico sì lungo, basato sulle fonti, che del resto difficilmente si lascerebbe compiere senza pedanterie e che per di più può esser facilmente compiuto da ognuno che ci trovi gusto.

modo l'effetto che su loro produsse quella tal persona o quella tale parola. Una tale moderazione e contentezza di sè dipende da ciò che prima chiamammo mancanza di coscienza intellettuale nella donna, di cui fra poco tratteremo nuovamente e che metteremo in relazione con la mancanza di concettualità. Molti tra i moderni pubblicisti e pittori si possono caratterizzare come eminentemente femminili per il loro stile fatto tutto a iridescenze, per l'abbondanza di reminiscenze puramente sentimentali, per la rinuncia al concetto e alla concepibilità, per quell'oscillare continuo senza tendere ad alcuna profondità. Il pensiero maschile differisce fundamentalmente da quello femminile per il suo bisogno di forme certe; perciò anche quest'arte fatta di sentimento è sempre necessariamente un'arte senza forma.

Per tali motivi non sarà mai possibile che i contenuti psichici dell'uomo siano semplici enidi femminili in uno stadio ulteriore di sviluppo, in forma più esplicita. Il pensiero della donna sfiora le cose o vi sguscia attraverso, accosta appena il labbro alla superficie esterna, quella a cui l'uomo, che si volge al profondo degli esseri, non porge neppure attenzione; ella assaggia e spilluzza, tasta senza afferrare mai il vero. Per la ragione che il pensiero femminile è in primo luogo una specie di degustazione, il gusto nel suo senso più lato, è la qualità migliore della donna, il punto culminante, cui essa può arrivare da sè e nel quale può in certo modo arrivare alla perfezione. Il gusto vuole che l'interesse si limiti alle superfici, bada alla consonanza del complesso senza mai fermarsi a parti troppo di rilievo. Quando una donna comprende un uomo — sulla possibilità o meno di un tal fatto parleremo più tardi — ella gusta, per così dire (per quanto spiacevole possa sembrare quest'espressione), dopo di lui quant'egli ha posato innanzi a lei. Non potendo ella dal canto suo distinguere nettamente, è chiaro che spesso si crederà ch'essa comprenda da sola, mentre non si tratterà che di vaghe analogie delle sensazioni. Per le incongruenze a questo riguardo è specialmente decisivo il fatto che i contenuti del pensiero dell'uomo non stanno sulla stessa linea, magari più avanti, di quelli della donna, ma che le linee sono due, che s'estendono agli stessi oggetti, una concettuale maschile, e una aconcettuale femminile; che dunque può aver luogo un'identificazione della cosiddetta comprensione non solo tra un contenuto sviluppato differenziato posteriore e uno caotico inarticolato anteriore della stessa linea (come nel caso dell'espressione a pag. 131), ma che appunto nella comprensione tra uomo e donna un pensiero concettuale dell'una linea viene equiparato a un sentimento aconcettuale, a una enide, dell'altra.

La natura aconcettuale della donna è però, analogamente alla sua minor coscienza, una prova ch'essa non ha un Io, chè il concetto soltanto può cambiar il complesso delle sensazioni in oggetto e renderlo indipendente

dal fatto ch'io lo senta o no. L'esistenza del complesso delle sensazioni è sempre dipendente dalla volontà dell'uomo: egli chiude gli occhi, si chiude le orecchie e non sente nè vede più; egli s'ubbrica o cerca il sonno e dimentica. Il concetto soltanto emancipa dal fatto eternamente soggettivo, eternamente psicologico e relativo della sensazione; esso crea le cose. Mercè la sua funzione concettuale l'intelletto si contrappone automaticamente un oggetto, e per converso si può parlar di soggetto e oggetto solo dove vi sia una funzione concettuale; allora solamente si possono distinguere l'uno dall'altro, in tutti gli altri casi non v'ha che un mucchio di figure somiglianti o dissimili, che si confondono e si dissolvono senza regola l'una nell'altra. Il concetto dunque cambia le impressioni liberamente vaganti nell'aria in cose, esso produce dalla sensazione un oggetto che si contrappone al soggetto, un nemico contro cui quest'ultimo possa misurare le proprie forze. Il concetto è così costitutivo per ogni realtà: e ciò non in quanto l'oggetto stesso possiede soltanto una realtà o in quanto ha parte d'un'idea che sta al di là dell'esperienza, in un *τόπος νοητός* ed è una imperfetta proiezione, una riproduzione sempre mal riuscita dell'idea stessa, ma al contrario la realtà comincia a sussistere solo per quel tanto a cui s'estende la funzione concettuale del nostro intelletto. Il concetto è l'« oggetto trascendentale » della *Critica della ragion pura* di Kant, che però corrisponde sempre soltanto a un soggetto trascendentale, chè quella strana capacità d'obbiettizzare deriva soltanto dal soggetto, essa è che produce quell'« oggetto X » di Kant, verso cui si rivolge in primo luogo ogni tentativo di riconoscimento; è essa che fu riconosciuta identica cogli assiomi logici, nei quali non appare di nuovo che l'esistenza del soggetto. Infatti il *principium contradictionis* limita il concetto da tutte le parti dove tocchi qualche cosa che non gli appartenga; il *principium identitatis* rende possibile di considerarlo come se esistesse da solo nel mondo. Non posso mai asserire di un complesso di sentimenti ancor grezzi ch'esso sia eguale a sè stesso. Nel momento in cui adopero a suo riguardo il principio dell'identità esso è già divenuto concettuale. Così è il concetto che per primo rende utilizzabili e definiti i pensieri raccolti in un grumo: esso libera, legandolo, ogni contenuto. Esiste una libertà dell'oggetto non meno che una libertà del soggetto; ambedue hanno corrispondenza tra di loro. E in ciò si manifesta ancora una volta come ogni libertà sia una limitazione di sè stessi, sia nella logica che nell'etica. L'uomo diventa libero solo divenendo legge egli stesso, così soltanto si sottrae all'eteronomia, riceve da altro o da altri la propria destinazione, che è inevitabilmente connessa ad ogni arbitrio. Perciò anche la funzione concettuale è un onore che l'uomo fa a sè stesso; egli si dimostra il proprio rispetto dando al suo oggetto la libertà e rendendolo indipendente come oggetto di riconoscimento valevole

per tutti e a cui sempre si ricorre ogni volta che due individui discordano in qualche cosa. La donna sola non si contrappone mai alle cose, ella salta con loro e con sè tra di loro a suo capriccio: non può dare la libertà all'oggetto non possedendola essa stessa.

L'indipendenza concessa alla sensazione nel concetto non è però tanto una separazione dal soggetto, quanto una liberazione dalla soggettività. Il concetto è anzi ciò su cui penso, scrivo e parlo, col che attesto d'essere tuttavia in relazione con esso e questa attestazione forma l'essenza del giudizio. Mentre i psicologi immanenti, Hume, Huxley, Mach, Avenarius tentano ancora di trovare una via d'accordo col concetto, tale da identificarlo colla rappresentazione generale senza distinguere più oltre tra concetto logico e psicologico, è assai sintomatico ch'essi ignorino semplicemente il giudizio, anzi che siano obbligati a fingere che non esista. Dal loro punto di vista non hanno alcuna comprensione per quanto v'ha di estraneo al monismo della sensazione ed è compreso nell'atto del giudizio. In quest'ultimo sta un riconoscimento o un rifiuto, un'approvazione o una disapprovazione di determinate cose, e la misura di tale disapprovazione — l'idea della verità — non si può trovare tra i complessi stessi delle percezioni da giudicarsi.

Chi non ammette che sensazioni, deve necessariamente ritenere che tutte abbiano lo stesso valore e che nessuna abbia maggior probabilità delle altre di servire di pietra fondamentale per un mondo reale. In tal modo l'empirismo stesso distrugge la realtà dell'esperienza e il positivismo si smaschera quale un vero e proprio « nihilismo », ad onta che porti un bollo solido e sicuro. V'hanno appunto delle imprese che sembran dare ogni garanzia d'onorabilità e che in seguito si risolvono in puri castelli in aria! Il pensiero d'una misura dell'esperienza, vale a dire l'idea della verità, non può esser posto nell'esperienza stessa. In ogni giudizio c'è in effetto questa pretesa di verità; per quanto fornito di aggiunte che soggettivamente lo limitino, esso solleva implicitamente la pretesa di validità oggettiva appunto in quella forma ristretta datagli dal suo autore. Chi esprime qualche cosa a modo di sentenza viene considerato come se pretendesse che quanto ha detto venga universalmente riconosciuto; e se egli dichiara di non nutrire simile speranza, si sentirà rimproverare a ragione d'aver abusato della forma del giudizio. È dunque vero che la funzione giudicativa implica l'esigenza di riconoscimento, pretende cioè la verità del giudicato.

Una tal pretesa non significa però senz'altro che il soggetto è capace di giudicare, di esprimere una verità riguardo all'oggetto; gli oggetti su cui si giudica sono concetti: questi formano dunque l'oggetto del riconoscimento. Il concetto poneva di fronte a un soggetto un oggetto; a mezzo

del giudizio si asserisce ancora la possibilità d'una congiunzione, d'una parentela fra loro, chè la pretesa di verità vuol dire che il soggetto può giudicare rettamente dell'oggetto. Ne segue che la funzione giudicativa è una prova del nesso tra l'Io e il tutto, dà anzi la possibilità della loro completa unione; poichè solo questa, non la corrispondenza, ma l'identità dell'essenza col pensiero forma la verità. Questo non è mai un fatto (1) accessibile in qualche modo all'uomo, ma è un eterno postulato. La libertà del soggetto e quella dell'oggetto sono in ultima analisi la stessa cosa. La capacità di giudicare nella sua premessa più comune, in quella cioè che l'uomo sia capace di giudicare d'ogni cosa, non è dunque che la pura espressione logica della teoria dell'anima dell'uomo qual microcosmo. La dibattutissima questione della precedenza del concetto e del giudizio si dovrà decidere nel senso che nessuno dei due può vantare una priorità sopra l'altro, ma che ambedue sono condizioni vicendevoli per la propria esistenza. Ogni cognizione si riferisce ad un oggetto, ma la conoscenza ha luogo in forma di giudizio e il suo oggetto è il concetto. La funzione concettuale ha separato il soggetto dall'oggetto e li ha resi indipendenti: come l'amore, anche il desiderio della conoscenza tenta di riunire le parti disgiunte.

Quando ad un essere, come succede per la donna, manchi l'attività concettuale, gli viene necessariamente a mancare anche quella giudicativa. Si dirà che quest'asserzione è un ridicolo paradosso, perchè già le donne parlano abbastanza (nessuno ha, finora almeno, mosso lagnanza del contrario) e ogni discorso è un'espressione di giudizi. Ciò non è giusto. Chi mente, per citar l'esempio che si suole addurre contro il significato più profondo del fenomeno giudicativo, non dà nessun giudizio (v'ha una « forma interna di giudizio » (2) egualmente come una « forma interna della lingua »), perchè mentendo non applica a ciò che dice la misura della verità, e, per quanto tenti di ottenere il riconoscimento universale della propria menzogna, astrae però dalla propria persona e distrugge così la validità oggettiva. Chi invece mente a sè stesso, non domanda nel suo interno i motivi di veridicità ai propri pensieri, ma si guarderebbe bene dal sostenerli di fronte a terzi. È dunque possibile tenere esteriormente la forma di giudizio senza curarsi delle premesse interiori dello stesso. E questa premessa interiore è data quando si riconosca sinceramente l'idea della verità come giudice supremo d'ogni espressione, dall'intimo desiderio di poter comparire a fronte alta davanti a un tal giudice riconosciuto con ogni

(1) Non può dunque essere il punto di partenza d'una filosofia, ma deve soltanto servirle d'ultimo limite.

(2) L'espressione è del Dr. Guglielmo Jerusalem.

espressione. Ma di fronte all'idea della verità non è possibile che un'unica relazione data una volta per sempre, e da questa soltanto si può derivare la veridicità riguardo agli uomini, alle cose, a sè stessi. Perciò la divisione della menzogna in quella verso di sè e verso gli altri è falsa; chi mente soggettivamente, come già fu notato per la donna e come dovremo ancor più estesamente rilevare in seguito, non può avere neppure interesse alla verità oggettiva. La donna non ha nessuno zelo per la verità — perciò essa non è seria — perciò non prende nessuna parte al pensiero. Esiste una quantità di scrittrici, ma si cercherà invano un pensiero nelle loro produzioni artistiche, anzi è tanto minimo il loro amore per la verità oggettiva, che non si danno nemmeno la cura di prendere a prestito da altri i pensieri.

Nessuna donna ha un vero interesse per la scienza, per quante prove del contrario esse tentino di dare a sè e a molti uomini che sono forse altrettanto galantuomini quanto cattivi psicologi. Si può esser certi che, se anche una donna abbia fatto da sè nella scienza cosa di qualche rilievo (Sofia Germain, Mary Somerville, ecc.), vi sta di mezzo ogni volta un uomo, cui essa tenta in tal modo di avvicinarsi. Assai più spesso che il *cherchez la femme* per l'uomo, vale per la donna il *cherchez l'homme*.

Neppure nel campo della scienza s'ebbero mai da parte delle donne delle prestazioni di qualche importanza, chè la capacità di verità deriva soltanto dalla volontà di verità e da questa dipende sempre la sua forza.

Per quanto spesso si senta asserire il contrario, anche il senso della realtà nella donna è molto inferiore a quello dell'uomo. Le cognizioni si subordinano in lei sempre a uno scopo estraneo e, quando vi tenda con sufficiente intensità, può invece avvenire che il suo occhio sia acuto e sicuro; quale valore invece abbia la verità per sè stessa una donna non sarà mai in grado di capirlo. Quando dunque il falso incontri i suoi desideri, ella perderà ogni senso critico e il controllo della realtà. Da ciò si spiega la ferma credenza di alcune donne d'essere state minacciate da attacchi sessuali, da ciò la somma frequenza delle allucinazioni nel senso del tatto, della cui intensa apparenza di realtà un uomo può difficilmente farsi un'idea; chè la fantasia della donna è errore e menzogna, mentre quella dell'uomo, sia egli artista o filosofo, è una intensificazione della verità.

Il pensiero della verità sta a base di tutto quanto merita il nome di giudizio. La forma d'ogni riconoscimento è il giudizio e pensare non è nullo altro che giudicare. La norma del giudizio è il principio della causalità, benchè quello del contrapposto e dell'identità costituiscano il concetto (qual norma dell'essenza). Si disse già che la donna non riconosce il principio della causalità. Ogni modo del pensiero è un ordinamento della varietà a unità. Nel principio della causalità, che fa dipendere la esattezza d'un giudizio da un motivo logico conosciuto, sta l'idea della funzione unica del nostro

pensiero di fronte alla varietà e ad ontà della stessa. Gli altri tre assiomi della logica non sono invece che l'espressione dell'essenza dell'unità, senza relazione con la pluralità. Queste non si possono far derivare l'una dall'altra, ma nella loro dualità si deve invece scorgere l'espressione logico-formale del dualismo sul mondo, l'esistenza d'una pluralità accanto a un'unità. Ad ogni modo aveva ragione Leibnitz dividendole l'una dall'altra e ogni teoria che voglia rifiutare la logica alla donna deve dimostrare ch'essa non comprende nè si inchina non solo al principio del contrapposto (e dell'identità) che riguarda il concetto, ma neppure a quello della causalità, cui sottostà il giudizio. Se ne ha la prova nella mancanza di coscienza intellettuale della donna. Se una volta le accade d'averne un'ispirazione teoretica, essa non la segue, nè la mette in relazione con altro: non vi pensa. Perciò non può esistere un filosofo femminile; le mancherebbe la perseveranza, la tenacia, la continuità del pensiero e tutti i motivi dello stesso; che poi una donna possa soffrire a cagione di un problema che la occupa è cosa assolutamente esclusa. Tacciasi pur delle donne, chè non si può loro venir in soccorso. L'uomo problematico vuol riconoscere, la donna problematica si fa riconoscere.

Una prova psicologica della mascolinità della funzione giudicativa è che il giudizio viene dalla donna sentito come maschile e l'attira come un carattere sessuale (terziario). La donna pretende sempre che l'uomo abbia convinzioni definite ch'essa possa assumere; ella non può assolutamente in nessun modo comprendere un uomo dubbioso. Ella s'aspetta anche sempre che l'uomo discorra e questo discorso le serve quale un segno della sua mascolinità. Le donne hanno il dono della parola, ma non quello di discorrere; una donna conversa (civetta), schiamazza, ma non discorre. Più che mai pericolosa è quando se ne sta zitta: chè l'uomo propende in troppi casi a credere che il non parlare significhi anche silenzio.

Abbiamo in tal modo dimostrato che la donna manca non solo delle norme logiche, ma anche delle funzioni che da quei principî vengono regolate, dell'attività concettuale e giudicativa. Stando però la concettualità essenzialmente nel contrapporre a un soggetto il suo oggetto, e dato che nel giudizio si manifesta l'antica parentela e l'unità più profonda del soggetto col proprio oggetto, ne deriva ancora che la donna non può possedere un soggetto.

Alla prova dell'alogicità della donna assoluta dobbiamo far seguire immediatamente quella della sua amoralità. Dacchè la mendacia (incarnata nella donna e derivante dalla mancante relazione con l'idea della verità e dei valori in genere), benchè già qui ben appariscente, dovrà formare più tardi l'oggetto delle nostre considerazioni; è necessario tener ora conto di altri momenti, per usare i quali converrà speciale avvedutezza e perspicacia,

chè vi hanno tante imitazioni dell'etica e copie sì illusorie della morale, che molti s'ingannano continuamente ponendo la moralità femminile al di sopra di quella dell'uomo.

Ho già rilevata la necessità di distinguere tra un contegno amorale e l'antimorale e ripeto che quanto alla donna genuina non si può parlare che del primo, che cioè non mostra alcuna comprensione per la morale e che non prende nessuna posizione rispetto alla stessa. È un fatto ben noto dalla statistica criminale e dalla vita quotidiana che le donne commettono molto meno delitti dell'uomo. A ciò s'appoggiano anche sempre gli entusiastici apologisti della purezza dei costumi femminili.

Se si deve decidere la questione della moralità femminile non si deve aver riguardo a ciò se una donna abbia peccato oggettivamente contro l'idea, ma invece se possieda una essenza soggettiva che avrebbe potuto entrare in relazione con l'idea, e il cui valore avrebbe potuto mettere in pericolo peccando. Certamente il delinquente viene al mondo coi suoi istinti delittuosi, nondimeno egli sente, ad onta di tutte le teorie e della « moral insanity », che colla propria azione perde il suo valore e il diritto alla vita, chè esistono solamente delinquenti vili e nessuno sente dal delitto aumentato l'amor proprio e il suo onore, nessuno tenta una giustificazione.

Il delinquente maschile sta fin dalla nascita in relazione con l'idea del valore come qualunque altro cui manchino quasi del tutto gl'istinti delittuosi che opprimono quello. La donna invece asserisce spesso d'aver pienamente ragione dopo aver commesso la più riprovevole bassezza. Mentre il vero delinquente tace apatico di fronte ai rimproveri, può darsi che la donna si ribelli ed esprima la propria meraviglia e il suo sdegno per il fatto che si dubiti del suo buon diritto di agire nell'uno o nell'altro modo. Le donne sono convinte del loro diritto, senza mai essersene rese conto. Neppure il delinquente s'assoggetta mai a un esame introspettivo, ma non vuole neppure aver ragione a ogni costo; al contrario, egli evita con cura l'idea del diritto, che gli potrebbe ricordare la sua colpa e in ciò sta la prova che egli aveva una relazione con l'idea e che soltanto non vuole gli si ricordi l'infedeltà verso il suo Io migliore. Nessun delinquente ha mai creduto che la pena gli sia stata imposta a torto (1): la donna è invece convinta del mal animo dei suoi accusatori e, se essa non vuole, nessuno le può provare che ha fatto male. Nasce sì in molti casi che, quando alcuno le parli, essa si sciolga in lagrime, domandi perdono e « riconosca il malfatto », che anzi

(1) Il delinquente anzi si sente colpevole a modo suo, anche non avendo commesso nulla di male. Egli s'aspetta sempre di sentirsi rimproverare da altri infedeltà, furto, ecc., anche quando non ne sia colpevole. E ciò perchè sa di esserne capace. Egli si sente anche sempre scoperto quando viene preso un altro delinquente.

creda di sentire sinceramente il proprio torto, ma sempre solo in quei casi in cui lo ha voluto, chè questo sciogliersi in lagrime le dà una specie di piacere sensuale. Il delinquente è caparbio, si lascia voltare in un momento, proprio come l'ostinazione simulata della donna può divenire un sentimento della colpa altrettanto visibile quando l'accusatore sappia trattarla convenientemente.

Nessuna donna conosce lo strazio interno della colpa che vi fa sedere all'orlo del vostro letto piangendo e vi fa desiderare di scomparire per vergogna della macchia di cui vi siete offuscato. Un'apparente eccezione (la penitente, la suora che martoria il proprio corpo) dimostrerà più tardi egualmente che la donna si sente colpevole sempre e soltanto assieme ad un altro.

Io non asserisco dunque che la donna sia cattiva o antimorale, ma al contrario che non può neppure esserlo; essa è soltanto amorale, volgare.

La pietà femminile e il pudore sono gli altri due fenomeni cui generalmente s'appoggiano gli avvocati della virtù delle donne. Specialmente la bontà, la compassione hanno dato più che mai motivo alla credenza di una psiche femminile. L'ultimo argomento di fede sulla moralità superiore della donna è dato dall'infermiera e dalla suora. Tocco renitente questo punto e non l'avrei fatto se non mi vi costringesse un'obiezione fattami a voce, cui è prevedibile ne seguiranno altre.

È da miopi ritenere una prova della pietà femminile il fatto che la donna abbia cura degl'infermi, chè se ne dovrebbe proprio dedurre il contrario. L'uomo non potrebbe essere spettatore dei dolori dei malati, dovrebbe soffrirne tanto da esaurirsi completamente, nè gli sarebbe possibile curarli con zelo. Chi osserva le infermiere vedrà con meraviglia come esse restino immutabili e miti persino davanti alle convulsioni d'un morente; e l'uomo, non potendo assistere agli spasimi ed alla morte, sarebbe un cattivo infermiere. L'uomo vorrebbe alleviare i dolori, arrestare la morte con una parola, vorrebbe giovare; dove non si può porgere aiuto, ivi non è il suo posto, la sola cura può trovar luogo e per essa si adatta soltanto la donna. Si ha però torto, volendo apprezzare l'attività della donna in questo ramo altrimenti che dal punto di vista utilitario.

S'aggiunga che per la donna non esiste il problema della solitudine o della società. Appunto perciò ella s'acconcia tanto bene ad essere una compagna (lettrice, infermiera), perchè mai esce dalla propria solitudine. Per l'uomo ciò è sempre un problema, benchè spesso non gli si presenti che una sola possibilità. La donna non abbandona il suo isolamento per curare l'ammalato, come dovrebbe fare se la sua azione dovesse chiamarsi veramente un'azione morale; una donna non è mai sola, essa non conosce l'amore per la solitudine, nè sente la paura di fronte ad essa. La donna vive sempre, anche quand'è sola, in uno stato di amalgama con tutte le persone che

conosce, prova questa ch'essa non è una monade, perchè tutte le monadi sono limitate. Ma le donne sono per natura illimitate; però non al modo del genio, i cui confini combinano con quelli del mondo; esse non hanno soltanto mai qualche cosa di reale che le separi dalla natura e dagli uomini (1).

Questa fusione è esclusivamente sessuale e perciò la compassione femminile s'esplica in un avvicinamento somatico all'essere che la ispira; è una tenerezza bestiale, che deve carezzare e confortare: una nuova prova della mancanza di quella linea inflessibile che corre sempre tra una personalità e l'altra! La donna non rispetta il dolore del vicino col silenzio, crede anzi di poterlo alleviare con delle buone parole: tanto ella si sente unita a lui materialmente, non spiritualmente.

Questa fusione nella vita, uno dei fatti più importanti e più significanti dell'esistenza femminile, è anche il motivo della sensibilità di tutte le donne, la cagione di quella comune prontezza, facilità e spudoratezza del pianto. Non per nulla si hanno soltanto delle donne prefiche e un uomo che piange, in società non vien molto stimato. Se v'ha chi piange, ecco che la donna piange con lui, proprio come riderebbe se vi fosse chi ride, tranne che si rida di lei. Con ciò abbiamo dato ragione anche di una buona parte della compassione femminile.

La donna solamente sa piagnucolare intorno ad altri, sa continuare il proprio lamento e farsi compassionare. In ciò si vede una delle prove più forti della spudoratezza femminile. La donna provoca la pietà altrui per poter piangere con loro e compiangersi ancor più. Anzi non è detto troppo asserendo che la donna piange in compagnia anche quando è sola, chè ella si lamenta nel suo pensiero con altri e così si commuove maggiormente. La pietà di sè è una qualità eminentemente femminile: la donna si pone in una linea con altri, si rende oggetto della loro compassione e comincia poi, commossa, a piangere con loro. Per questo motivo l'uomo non si vergogna forse di nessun'altra commozione più che scoprendosi colpevole d'un impulso di pietà verso sè stesso, impulso nel quale il soggetto diventa di fatto l'oggetto.

La compassione femminile, cui ha creduto perfino Schopenhauer, è in genere un singhiozzare, un urlare alla minima occasione, senza il minimo sforzo, per vergogna di soffocare la commozione. Chè, come ogni vero dolore, anche la pietà, in quanto fosse sul serio un dolore, dovrebbe essere timida. Anzi, nessun dolore può essere più timido della pietà e dell'amore, perchè questi due ci rendono più che ogni altro coscienti dei limiti insor-

(1) La donna, non sentendo un altro individuo quale un essere da lei diviso, non soffre mai in causa di questo e soltanto per questa ragione può sempre sentirsi superiore a tutti gli altri.

montabili d'ogni individualità. Dell'amore e della sua pudicizia potremo trattare solo più tardi; ma nella pietà, nella vera compassione dell'uomo, c'è sempre della vergogna, quasi la coscienza d'una colpa perchè una disgrazia sia incorsa ad altri e non a sè, o perchè esso si sente un essere diverso da quello anche per motivi esteriori. La pietà maschile è il *principium individuationis*, che arrossisce di sè medesimo; perciò la pietà femminile è importuna, mentre la maschile si nasconde.

Che cosa sia e da che dipenda il pudore nella donna l'abbiamo detto in parte già qui e per il resto questo tema lo si deve serbare per quando tratteremo dell'isterismo femminile. Non è però assolutamente possibile comprendere come mai si possa ancora credere a un innato pudore femminile, vedendo la premura ingenua con cui tutte le donne, appena lo permetta la convenienza sociale, si mostrano scollate; o s'ha pudore o non si ha, e non è certo pudore quello che si manda a passeggiare pubblicamente in certe circostanze.

Ma la prova assoluta dell'impudicizia femminile (che ci indica contemporaneamente da che derivi la pretesa di pudore, cui le donne s'adattano spesso esteriormente con tanta cura) sta in ciò che le donne quando son tra di loro si denudano completamente senza la minima vergogna, mentre gli uomini cercano sempre di nascondere agli altri le proprie nudità. Quando delle donne si trovano sole non mancano di paragonare tra loro le proprie attraenze e spesso tutte le presenti vengono sottomesse a un esame accurato e minuzioso del corpo non privo d'una certa libidine, perchè il punto di vista principale resta inconsapevolmente sempre quello, qual valore darà l'uomo a questa o a quella prerogativa. L'uomo non ha alcun interesse per la nudità d'un altro uomo, mentre ogni donna sveste sempre nel pensiero le sue compagne e dimostra appunto così l'impudicizia interindividuale universale del suo sesso. Per l'uomo è penoso e spiacevole rappresentarsi la sessualità dei suoi compagni; la donna cerca tosto col pensiero le relazioni sessuali che avrà un'altra donna appena l'impara a conoscere, anzi ella valuta l'altra sempre esclusivamente secondo le « relazioni ».

Tornerò ancora a lungo su questo tema. Intanto siamo venuti a ritoccare un punto di cui già parlammo al secondo capitolo. Chi arrossisce di qualche cosa, dimostra di averne coscienza e, come per la coscienza altrettanto per il pudore, è sempre necessaria una differenziazione. La donna, la quale non è che sessuale, può sembrare asessuale, essendo essa la sessualità stessa e perchè in lei questa non si distingue somaticamente e psichicamente, nello spazio e nel tempo, come avviene per l'uomo. La donna, che manca sempre di pudicizia, può sembrare pudica, perchè non esiste in lei un pudore che si possa offendere. Parimenti la donna non è mai ed è sempre nuda, come si vuole: mai nuda, perchè non arriva giammai al vero sentimento della nudità;

sempre nuda, perchè le manca appunto quell'altro sentimento che dovrebbe avere per renderla una volta cosciente ch'essa è (oggettivamente) nuda, ciò che le sarebbe un impulso interno a coprirsi. Che si possa esser nudi anche vestiti è quanto non possono capire dei cervelli ottusi, ma sarebbe un cattivo attestato che un psicologo darebbe a sè stesso, se volesse concludere sulla mancanza assoluta di nudità dalla presenza dei vestiti. E una donna è sempre nuda oggettivamente, anche sotto la *crinoline* e il corsetto (1).

Tutto ciò dipende da quanto comprende la donna sotto la parola Io. Se le si domanda che concetto abbia del proprio Io, ella non sa rappresentarsi null'altro che il proprio corpo. Il loro esteriore, ecco l'Io delle donne. Il disegno dell'Io che Mach ci diede nelle sue *Osservazioni d'induzione antimetafisiche* rappresenta dunque completamente l'Io della donna perfetta. Quando E. Krause dice che si può esporre a sè senza difficoltà la propria idea dell'Io, ciò non è tanto ridicolo quanto crede Mach, e con lui molti altri, cui questa scherzosa illustrazione del filosofico « molto chiasso per nulla » sembra aver piaciuto più d'ogni altra cosa nei libri di Mach.

L'Io delle donne dà ragione anche della loro vanità specifica. La vanità maschile è un'emanazione del desiderio di valore e la sua forma d'espressione oggettiva, la sensibilità, è il bisogno di non veder porre in dubbio da nessuno la conseguibilità di questo valore. Ciò che all'uomo concede valore ed eternità è unicamente e solamente la personalità. La dignità dell'uomo è questo sommo valore, che non è un premio, perchè, secondo le parole di Kant, « non si può mettere al suo posto qualcos'altro come equivalente », ma è al di sopra d'ogni premio, non concede dunque un equivalente. Checchè ne dica Schiller, le donne non hanno dignità — soltanto per colmare questo vuoto fu inventato il titolo di signora — e la loro vanità si regola secondo ciò che appar loro il massimo valore, si rivolgerà dunque alla conservazione e all'aumento della bellezza corporale e acchè venga riconosciuta. La vanità della donna è dunque un compiacimento ch'essa trova nel proprio corpo, compiacimento ignoto persino all'uomo mascolinamente (2) più bello; una gioia che si manifesta anche nella fanciulla più brutta in un palpeggiarsi, nel contemplarsi davanti allo specchio e, a quanto pare, anche in molte sensazioni organiche. Ma già qui si solleva con grande potenza e con un'eccitantissima pregustazione della sensazione il pensiero dell'uomo cui tutte quelle attrattive un giorno

(1) So che colla mia esposizione risolleverò le opposizioni contro i motivi addotti sempre di nuovo a favore della impudicizia femminile. Ma su di essi tornerò nel capitolo XII.

(2) Nota bene: molti uomini cosiddetti belli sono mezzi donna.

apparterranno, e ciò prova di nuovo come la donna possa essere sola, ma mai solitaria. In secondo luogo dunque la vanità femminile è il bisogno di sentir ammirare, anzi desiderare il proprio corpo dall'uomo eccitato sessualmente.

Questo bisogno è tanto forte, che ci sono davvero molte donne che una tale ammirazione, piena di brame dalla parte maschile, di invidia da quella delle loro compagne, basta completamente a soddisfare; esse ne sono contente e sentono appena altri bisogni.

La vanità femminile è dunque un eterno riguardo per altri; le donne non vivono che pensando ad altri. E anche la sensibilità della donna si può ridurre a quest'identico punto. Ella non dimenticherà mai che un altro l'ha trovata spiacente, chè da sola essa non sa mai credersi brutta, ma solo meno bella, e anche questo soltanto pensando ai trionfi di altre sue compagne in suo confronto presso gli uomini. Non v'è donna che non si ritenga ancora bella e desiderabile contemplandosi nello specchio; la propria bruttezza non le si presenta mai qual dolorosa realtà come all'uomo, anzi ella tenterà d'ingannare sino all'ultimo sè e gli altri.

Donde può derivare unicamente questa specie di vanità femminile? Essa concorda colla mancanza dell'io intelligibile, di ciò cui si dà sempre un valore assoluto, si spiega colla deficienza d'un valore proprio. Non avendo un valore proprio nè per sè nè dinanzi a sè stesse, esse tentano di diventare oggetto dell'apprezzamento altrui mercè l'altrui desiderio e ammirazione, di acquistare un valore per altri e da altri. L'unica cosa che possieda un valore assoluto e infinito al mondo è l'anima. « Voi siete migliori di molti passeri », insegnò perciò Cristo agli uomini. La donna invece non apprezza sè stessa per quel tanto che rimane fedele alla propria personalità, per quanto è libera, come altrimenti non può fare alcun essere che possieda un io. Se dunque, come accade, la vera donna si stima sempre e senza eccezioni solo tanto alta quanto l'uomo che l'ha scelta; se essa non riceve un valore che dal marito o dall'amante e se perciò ell'è destinata, oltre che per le condizioni sociali e materiali, anche per quelle più intime del suo essere al matrimonio: ne segue che non possa avere un valore per sè, le manca il valore proprio della personalità umana. Le donne derivano sempre il loro valore da altri oggetti, dal loro denaro e dagli averi, dal numero e dalla ricchezza dei loro abiti, dall'ordine del loro palco a teatro, dai loro figli, e principalmente dal loro ammiratore, dall'uomo che loro appartiene. E una donna litigando con un'altra, s'appellerà per ultimo sempre a ciò con cui è sicura di colpire profondamente e di umiliare l'avversaria, la posizione sociale superiore, la maggior ricchezza, la considerazione, il titolo, ma anche la maggior freschezza giovanile e perfino le numerose ammiratrici di suo marito. Un uomo arrossirebbe di sè

ricorrendo a qualche cosa di estraneo e se non sapesse difendere il proprio valore coi suoi mezzi contro ogni assalto.

Una nuova prova che la donna non ha un'anima: mentre, secondo la nota ricetta di Goethe, la donna riceve una potente spinta a tentare di farsi osservare — chè già tutto il senso e il valore della sua vita sta in questa qualità — anche quando l'uomo non le presti attenzione, essa diventa *eo ipso* antipatica all'uomo, quando questo la tratti scortesemente o sgarbatamente. Nulla rende più felice l'uomo che una fanciulla che lo ami; anche se ella non lo ha attirato sin da principio, egli corre grande pericolo d'infiammarsi. Per la donna l'amore d'un uomo che non le piaccia è una pura soddisfazione di vanità o un'agitazione e un eccitamento di desiderii sopiti. La donna solleva egualmente delle pretese su tutti gli uomini che sono al mondo. Altrettanto vale anche per l'amichevole inclinazione tra individui dello stesso sesso: vi si nasconde sempre un po' di sessualità.

Come si comportino in tal caso gl'individui intermedi si può determinarlo empiricamente soltanto dalla loro posizione tra l'uomo e la donna. Per dare un esempio anche in questo campo: mentre a ogni sorriso d'una fanciulla l'uomo s'incanta e si infiamma facilmente, gli uomini-femmine non prestano sovente attenzione che a quelle donne e a quegli uomini che non si curano di loro, proprio allo stesso modo che una donna abbandona sul momento un ammiratore di cui si creda sicura, il quale non può perciò più aumentarle il suo valor proprio. Ed ecco il motivo per cui le donne vengono allettate e rimangono fedeli nel matrimonio soltanto a un uomo che abbia fortuna anche presso altre; esse non sanno dargli un valore nuovo e opporre il proprio giudizio a quello di tutti gli altri. L'uomo genuino agisce proprio all'opposto.

La spudoratezza e l'insensibilità della donna si manifestano anche nel fatto che essa è capace di dire che e come viene amata. L'uomo si vergogna di farsi amare, perchè gli pare di ricevere un dono, d'essere passivo, legato, invece che donare, essere attivo e libero. Egli sa anche che nel suo insieme non merita mai amore e su ciò serberà il più assoluto silenzio, anche se non ha avuto relazioni intime con la fanciulla, quasi che temesse di comprometterla con qualche sua frase. La donna si gloria d'essere amata, ella se ne vanta davanti alle altre per esserne invidiata. Ella non sente, come l'uomo verso di lei, la sua inclinazione quale un apprezzamento del proprio valore reale, quale una più profonda comprensione del suo essere, ma quale concessione d'un valore che altrimenti non avrebbe, come dono d'un'esistenza e d'un'essenza, che comincia allora appena e che le serve di legittimazione di fronte ad altri.

Con ciò si spiega anche l'incredibile memoria delle donne per i complimenti che furon loro rivolti magari nella prima gioventù. Sono infatti i

complimenti che conferiscono loro un valore ed è per questo che le donne desiderano che l'uomo sia galante. La galanteria è la forma meno costosa per conferire un valore alla donna e, quanto poco essa costa all'uomo, tanto maggior peso ha per la donna, che non dimentica mai un omaggio e ripete a sè stessa fino alla più tarda età le più sciatte galanterie. Ci si ricorda solo di quello a cui si conferisce un valore. Se ciò è vero, pensiamo che cosa significhi che le donne posseggono la memoria più tenace proprio per i complimenti: questi possono conferire un valore alle donne solo per il fatto che esse non conoscono una misura originale del valore e non ne sentono in sè uno assoluto che rifiuti tutto tranne sè stesso. E così lo stesso fenomeno della cortesia, della cavalleria ci fornisce la prova che le donne non hanno un'anima, anzi che l'uomo attribuisce loro meno che mai un'anima e un valore allora appunto che si mostra con loro galante. Egli le disprezza e le degrada al massimo e nello stesso momento si sente loro più superiore che mai.

Quanto la donna sia amorale, lo si vede dal fatto che dimentica prestissimo un'azione immorale che ha commessa, tanto che l'uomo che voglia educarla deve ricordargliela ad ogni momento. Certamente ella può credere allora per un momento, a motivo della particolare falsità femminile, d'esser convinta d'aver mal fatto, e può così ingannare e sè e l'uomo. Questi per contro di nulla si ricorda quanto delle sue colpe: la memoria si manifesta qui di nuovo come un fenomeno eminentemente morale. Perdonare e dimenticare è la stessa cosa, ma non perdonare e comprendere. Chi si ricorda d'una menzogna, se la rimprovera. Che la donna non si addolori per le proprie bassezze è una conseguenza del fatto che non è mai completamente cosciente — non ha alcuna relazione coll'idea morale — e perciò le dimentica; si capisce perciò anche come possa negarle. È sciocco credere innocenti le donne, perchè in loro il momento etico non assurge a problema. Vi è chi le ritiene anzi ancor più morali dell'uomo, e ciò deriva dal fatto che non sanno che sia immorale. Chè neppure l'ingenuità del bambino può essergli imputata a merito; merito sarebbe solo l'innocenza in un vecchio, ma non esiste.

Anche l'osservazione di sè stessi è un carattere del tutto maschile — non posso qui ancora parlare d'un'apparente eccezione in molte donne data dall'osservazione isterica di sè stesse — come pure la coscienza della colpa, il pentimento. Delle macerazioni di molte donne, curiose imitazioni del vero sentimento della colpa, tratterò più tardi a suo luogo assieme alle forme femminili di auto-osservazione. Infatti il soggetto di questa è identico con quello moralizzante, comprende i fenomeni psichici soltanto apprezzandoli.

È completamente nell'ordine delle cose e assolutamente conforme al

positivismo che Augusto Comte dichiarò l'osservazione di sè stessi una contraddizione e lo intitolò un « abisso d'assurdità ». È chiaro, segue dalla limitatezza della coscienza, nè occorre rilevarlo specialmente, che un avvenimento psichico e una percezione separata dello stesso non si possono avere in uno stesso momento. L'osservazione e l'apprezzamento susseguono appena alla figura del ricordo primario (Jodl); si dà un giudizio sopra una specie di riproduzione. Tra fenomeni equipollenti uno non potrebbe mai venir preso quale oggetto e negarsi o affermarsi come succede sempre nell'auto-osservazione. Ciò che osserva, giudica e apprezza tutti i contenuti non può essere uno degli stessi contenuti. È l'Io che novera il passato come il presente, che crea quell'unità della propria coscienza, quella memoria continua, che mancano alla donna. Non è nè la memoria, come crede Mill, nè la continuità, secondo l'idea di Mach, che ci fa credere in un Io che non possa esistere senza essi, ma all'opposto la memoria e la continuità, come la pietà e il bisogno d'eternità, vengono procreate dall'Io, i cui contenuti non devon mai essere una funzione del tempo, nè essere suscettibili di distruzione (1).

Se la donna possedesse un valore proprio e la volontà di farlo valere contro ogni opposizione, se sentisse anche soltanto il bisogno di stimare sè stessa, non potrebbe esser invidiosa, mentre probabilmente tutte le donne lo sono. L'invidia è una qualità possibile solamente dove mancano le accennate premesse. Anche l'invidia delle madri, che vedono le figlie di altre maritarsi prima delle proprie, è un indizio di vera bassezza e premette, come in genere ogni sorta di invidia, la mancanza d'ogni sentimento di giustizia. Nell'idea della giustizia, che consiste nell'applicazione pratica dell'idea della verità, la logica e l'etica combinano altrettanto strettamente che nel valore teoretico della verità.

Senza giustizia non v'ha società; e l'invidia è una qualità del tutto antisociale. La donna è anche di fatto antisociale e se prima facemmo dipendere la formazione d'una società dal possesso di un'individualità, ci accingiamo ora a darne la prova. La donna non ha alcuna comprensione per lo stato, la politica, le società piacevoli; i *clubs* femminili, in cui gli uomini non abbiano accesso, sogliono sciogliersi in brevissimo tempo. La famiglia in fine è la formazione più antisociale che esista. Gli uomini sposandosi si ritirano contemporaneamente dalle società cui prima appartennero. Queste parole erano già scritte prima che si pubblicassero le preziose ricerche etnologiche di E. Schurtz, le quali, sulla base di un ricco

(1) Ora soltanto diventa chiaro che l'anima è quel valore speciale, che, creando il passato, nega il tempo. Così concludeva il cap. V.

materiale, dimostrarono come le origini delle società non si debbano ricercare nella famiglia, sibbene nelle « leghe dei maschi ».

Pascal ha descritto splendidamente come l'uomo cerchi la società per il solo motivo che non sa sopportare la solitudine e vuol dimenticare sè stesso. Anche in questo si vede la perfetta congruenza tra la nostra asserzione anteriore, in cui negavamo alla donna la capacità di star sola, e la presente, in cui sosteniamo la sua insociabilità.

Se la donna avesse un Io, capirebbe anche la proprietà, così la sua che l'altrui. L'impulso al furto è invece molto più sviluppato nelle donne che tra gli uomini; i cosiddetti cleptomani (ladri senza necessità) sono quasi esclusivamente donne, chè la donna comprende la potenza e la ricchezza, ma non la proprietà. Quando le cleptomani vengono convinte dei loro furti esse sogliono scusarsi dicendo di aver creduto che tutto loro appartenesse. Nelle biblioteche circolanti si vedono entrare e uscire esclusivamente donne e tra loro perfino di quelle abbastanza ricche per acquistare parecchie biblioteche. Manca loro però un maggior attaccamento per quanto loro appartiene che per le cose prese a prestito. Anche qui si vede spiccare la relazione tra individualità e socievolezza: come è necessario sentire la propria personalità per comprendere l'altrui, così si deve possedere il senso geloso del possesso proprio per non ledere quello d'altri.

Più ancora che per la proprietà, ogni personalità dimostra un vivo attaccamento per il proprio nome. I fatti parlano tanto chiaro a questo riguardo, che vi è proprio da meravigliarsi che non siasi prima d'ora rilevato come le donne non si sentano punto legate al proprio nome. Una prima prova ci viene dal fatto che esse lo abbandonano per assumere quello del marito, cambiamento il quale non assume ai loro occhi alcuna importanza, nè reca loro dolore.

Allo stesso modo una volta e quasi ovunque, non senza un profondo motivo da ricercarsi pure nella natura femminile, anche la proprietà della donna passava al marito. Nessun indizio ci dimostra che quella separazione costasse loro una lotta, al contrario, esse si lasciano con indifferenza chiamare dal loro corteggiatore o innamorato col nome che a lui piace. Anche maritandosi ad un uomo che non amano e in contrasto con le proprie inclinazioni esse non sanno ribellarsi per dover rinunciare al proprio nome. Esse se ne staccano senza dimostrare il menomo ricordo d'essersi una volta chiamate altrimenti. Generalmente anzi pretendono dall'innamorato d'essere chiamate col nuovo nome, e aspettano impazienti il diritto di portare il suo di famiglia, non foss'altro per la novità.

Il nome è un simbolo della personalità; ne mancano solo le razze meno incivilite della terra, quali i Boschimani dell'Africa, perchè il bisogno naturale di distinguersi l'un l'altro non è ancora sufficientemente sviluppato

presso di loro. La donna che in fondo è senza nome (1), lo è perchè le manca la personalità.

S'aggiunga un'osservazione importante che ogni persona riflessiva non mancherà di fare: Quando un uomo entra in un locale dove si trova una donna, se essa lo vede, o sente il suo passo o supponga anche soltanto la sua presenza, diventa un'altra. L'espressione del suo viso, i suoi movimenti mutano con incredibile subitanità. Ella s'accomoda i capelli, raccoglie e solleva le gonne, o s'occupa delle sue vesti: tutto il suo essere lascia intravedere una aspettativa mezzo spudorata e mezzo paurosa. In qualche caso si può anche dubitare se ella arrossisca del suo sorriso impudente o piuttosto rida sfacciatamente del proprio rossore.

L'anima, la personalità e il carattere — secondo la profonda e durevole concezione dello Schopenhauer — s'identificano con la libera volontà o almeno la volontà si copre coll'Io in quanto questo si concepisca in relazione coll'assoluto. Se alle donne manca l'Io, è chiaro che esse non possono avere una volontà. Solo chi è privo di volontà ossia di carattere, preso nel suo significato superiore, resta influenzato quanto la donna dalla presenza d'un altro individuo, da questa presenza egli dipende funzionalmente invece di comprenderla liberamente. Essa è il miglior *medium* e l'uomo il suo miglior ipnotizzatore. Già per questo motivo non si sa comprendere come mai le donne abbiano ad essere delle eccellenti medichesse, dato che molti tra i medici più intelligenti ammettono di dover finora — e certo anche in futuro — una buona parte dei propri successi alla suggestione esercitata sul paziente.

Anche in tutto il regno animale la femmina è più facilmente ipnotizzabile che non il maschio. Che i fenomeni ipnotici sono in istretta relazione con quelli quotidiani si capisce da quanto segue: badiamo come la donna si lasci facilmente trascinare da altri al pianto o al riso (ho già accennato a questo fatto quando si trattava della compassione femminile); osservate come tutto quanto legge sul giornale le si impone, come facilmente cade

(1) Confronta le parole che Klingsor rivolge a Kundry nel *Parsoval* di Wagner al principio del secondo atto:

Herauf, herauf zu mir!
 Dein Meister ruft Dich Namenlose:
 Ur-Teufelin! Höllearose!
 Herodias warst du, und was noch?
 Gundryggia dort, Kundry hier:
 Hieher! hieher denn, Kundry!
 Zu deinem Meister, herauf!

nelle superstizioni più assurde, come prova e riprova tutti i rimedi miracolosi indicatili dalle comari vicine.

Chi manca di carattere non ha neppur convinzioni; perciò la donna è credula, le manca ogni spirito critico, non capisce assolutamente il protestantesimo. Non voglio dire con ciò che s'abbia un diritto di credere più femminile il cattolicesimo per il fatto che esso è più accessibile alle donne. Ogni cristiano che viene al mondo è già cattolico o protestante prima del battesimo. Sarebbe qui necessario partire da un altro motivo caratterologico per una distinzione, ma ciò non forma oggetto di questo libro.

Abbiam così portato molte prove a dimostrare che la donna è priva di anima, che non possiede nè un Io, nè un'individualità, nè personalità e libertà, nè carattere e volontà. Questo risultato ha un'importanza decisiva nella psicologia. Dice nè più nè meno che la psicologia maschile è da trattarsi distintamente da quella femminile. Riguardo alla donna è possibile una rappresentazione puramente empirica della vita psichica; riguardo all'uomo la sua psicologia deve tendere sempre all'Io come al coronamento della sua struttura, come Kant già asseriva essere indispensabile.

L'opinione di Hume (e di Mach), secondo la quale non vi sarebbero che « impressions » e « thoughts » (pensieri) (A, B, C... e α , β , γ), che ci ha condotti oggidì a bandire la psiche dalla psicologia, non solo dichiara che tutto il mondo si deve comprendere esclusivamente secondo la figura riflessa da uno specchio ad angolo come un caleidoscopio, non solo essa riduce tutto a una ridotta degli « elementi » e rende tutto senza senso nè fondamento, non solo distrugge la possibilità di partire da un punto fisso col pensiero, nè distrugge soltanto il concetto della verità e con ciò anche quella realtà di cui pretende essere l'unica filosofia: è anche la principale colpevole della presente miseria nella psicologia.

Questa psicologia d'oggi si dichiara orgogliosamente una « psicologia senz'anima », secondo il detto del filosofo troppo stimato, Alberto Lange. Nelle precedenti ricerche credo aver dimostrato che senza l'ipotesi di un'anima non si possono spiegare i fenomeni psichici, siano essi quelli dell'uomo, cui un'anima si deve attribuire, che della donna, la quale ne è priva. La nostra psicologia presente è eminentemente femminile e appunto perciò sono tanto istruttive le ricerche comparate sui sessi, ragione per cui mi sono trattenuto su questo punto tanto per esteso. Qui può in primo luogo apparire chiara la necessità d'accettare l'Io e come la confusione della vita psichica maschile con quella femminile (prese nel senso più vasto e più profondo) sia il fattore che più ha contribuito all'errore nei tentativi di fondare una psicologia generale, quand'anche (o meglio perchè) si sia ciò coscientemente rilevato.

Naturale ci spunta ora sulle labbra la domanda se in genere sia possibile trattare scientificamente la psicologia femminile. Per ora dobbiamo negarlo. Naturalmente mi aspetto che mi si renda attento alle ricerche degli sperimentatori e persino chi nella generale ubbriacatura di esperimenti è restato sveglio mi domanderà meravigliato se questi non debban proprio valer nulla. Ma la psicologia sperimentale non solo non ci ha chiarito nulla dei motivi più remoti della vita psichica maschile; non solo nessuno può pensare a una citazione più che sporadica, per non accennare neppure a un'elaborazione sistematica di queste schiere infinite di esperienze, ma in primo luogo è errato appunto il metodo di voler cominciare dall'esterno per penetrare grado grado fin nel nocciolo. Questo è il motivo per cui quella psicologia non ci ha potuto dare mai un solo schiarimento sul nesso interiore e più profondo dei fenomeni psichici. La teoria psicofisica delle misure ha inoltre dimostrato appunto come la vera essenza dei fenomeni psichici, in antitesi coi fisici, stia in ciò che le funzioni mercè le quali ci si potrebbe eventualmente rappresentare la loro relazione e il loro trapasso dall'uno all'altro sarebbero, nella migliore delle ipotesi, incostanti e perciò incapaci di differenziazione.

Colla costanza viene anche a mancare la possibilità d'arrivare all'ideale incondizionatamente matematico d'ogni scienza. Chi capisce del resto che lo spazio e il tempo non sono che creazioni della psiche, non s'aspetterà dalla geometria o dall'aritmetica che esse creino una qualche volta il loro creatore.

Non esiste una psicologia scientifica dell'uomo, chè sta nell'essenza d'ogni psicologia di voler derivare l'inderivabile. Per parlar chiaro dirò che il suo scopo finale dovrebbe consistere nel dimostrare per deduzione a ogni uomo la sua esistenza ed essenza. Allora ognuno sarebbe anche intimamente la conseguenza d'un principio, sarebbe determinato, e tutti si rispetterebbero reciprocamente in e per quanto farebbero parte dello stato della libertà e del valore infinito. Nel momento in cui io fossi completamente dedotto e compreso, avrei perduto ogni valore e sarei privo d'anima. Non si possono combinare l'ipotesi della determinazione assoluta che ora forma parte della psicologia, e la libertà della volontà e del pensiero (è indispensabile aggiungere anche quest'ultima). Chi credette in un soggetto libero, come Kant e Schopenhauer, dovette anche negare la possibilità d'una psicologia scientifica; chi credette nella psicologia non potè più neppur pensare alla libertà del soggetto, così Hume e Herbart (i due fondatori della moderna psicologia).

Da questo dilemma si spiega la triste condizione della questione dei principî nella psicologia d'oggi. Quei tentativi per scartare la volontà dalla psicologia, quei conati sempre rinnovati di farla derivare dalle

sensazioni e dai sentimenti hanno veramente ragione nel fatto che la volontà non è un fatto empirico. In nessun luogo nelle esperienze si può trovarlo o dimostrarne la presenza, perchè è essa stessa premessa d'ogni dato empirico-psicologico. Una persona che dorme volentieri a lungo la mattina provi ad osservarsi nel momento in cui si risolve a levarsi. Nella decisione (come nell'attenzione) sta tutto l'Io indiviso e perciò manca quella dualità che sarebbe necessaria per percepire la propria volontà. E come non lo è la volontà, neppure il pensiero è un fatto, che si possa toccar con mano occupandosi di psicologia scientifica. Pensare è giudicare, ma che è il giudizio per la comprensione interiore? Nulla, una cosa del tutto estranea aggiuntasi alla recettività, inderivabile da quella quantità di pietre da fabbrica che i garruli cavillatori psicologisti hanno ammucciato per i loro edifici: ogni nuovo atto giudicativo distrugge fin dalle basi il faticoso lavoro degli atomisti delle sensazioni. Altrettanto vale per il concetto. Nessuno pensa dei concetti, eppure essi esistono, come esistono i giudizi. Alla fin dei conti hanno ragione anche gli avversari di Wundt dicendo che la percezione non è un fatto empirico-psicologico, nè un atto percettibile in ogni istante. Naturalmente egli è più profondo dei suoi avversari — i psicologi delle associazioni non possono essere che gente più superficiale — ed è certamente fondato se egli riunisce la percezione colla volontà e l'attenzione. Ma esse tutte non sono fatti esperibili, come non lo sono il giudizio e il concetto. Se, ad onta di ciò, tutto questo esiste e il pensiero e la volontà non si lasciano isolare e ridono d'ogni tentativo d'analisi, si arriva al bivio, se si voglia supporre qualche cosa che offra la possibilità d'una vita psichica, o se ciò si neghi.

Si dovrebbe perciò mettere fine alla vieta usanza di parlare d'una percezione empirica e persuadersi quanto avesse ragione Kant non ammettendo che una percezione trascendentale. Ma se non si voglia staccarsi dall'esperienza, non rimane che la magra atomistica delle sensazioni infinitamente estesa e sterile colle sue leggi sulle associazioni; al contrario la psicologia riceverà un metodo e diverrà una parte della fisiologia e della biologia, come già lo fu per opera di Avenarius, purtroppo seguito da rari e infelici tentativi nella continuata elaborazione di quella parte della vita psichica che, benchè ristretta, egli aveva curato con tanta finezza.

Così quella dottrina dell'anima che non fu filosofica si dimostrò totalmente inetta a mostrarci la via per arrivare alla comprensione dell'uomo, nè v'è speranza che lo sappia fare in avvenire. Quanto miglior psicologo uno è, tanto più uggiose gli sembrano le psicologie moderne, chè esse s'incaponiscono a voler ignorare fino all'ultimo l'unità che fonda essa sola ogni avvenimento psichico: appena ci si prepara la sorpresa d'un capitolo che tratta sempre dello sviluppo d'una personalità armonica. Si voleva co-

struire quella unità, che sola è il vero infinito, da un numero più o meno grande di parti determinanti; la psicologia qual scienza empirica doveva ottenere dall'esperienza le condizioni per ogni genere d'esperimento! Quest'impresa fallirà sempre e sempre si rinnoverà, perchè lo spirito umano vorrà sempre avere il positivismo e il psicologismo finchè ci saranno delle intelligenze mediocri e delle nature comode che non vogliano arrivare al fondo delle cose. Chi, come l'idealismo, non vuol sacrificare la psiche, deve abbandonare la psicologia; chi elegge la psicologia, uccide la psiche. Quella vuol sempre derivare il tutto dalle parti e dimostrarlo da esse dipendente; chi pensi più profondamente riconosce invece che le parti sgorgano dalla fonte prima, il tutto. Così la psicologia nega la psiche, e la psiche nel suo stesso concetto ogni sua teoria: la psiche nega la psicologia.

In questo studio ci siamo dunque posti dalla parte della psiche contro la psicologia ridicola, meschina, priva d'anima. Anzi dubitiamo che mai si possano combinare la psicologia e l'anima, una scienza che vuol ricercare le leggi causali e le norme imposte da lei stessa al pensiero e alla volontà, colla libertà di questi ultimi. Nè la supposizione di una « causalità psichica » vale a mutare il fatto che la psicologia, dimostrando in fine da sè la propria inammissibilità, debba con un tal fine darci essa stessa la prova più luminosa del diritto al concetto della libertà, di cui ora tanto si sparla e si ride.

Non è perciò che io voglia bandire una nuova èra della psicologia razionale. Anzi, appoggiandomi a Kant, credo che l'idea trascendentale della psiche debba servire fin dal principio di guida salendo per la linea delle condizioni fino all'incondizionato e non per converso nella discesa verso il condizionato. Soltanto si dovevano eliminare i tentativi di trarre dal condizionato l'incondizionato (alla fine d'un libro di 500-1500 pagine). L'anima è il principio regolatore che deve sempre dirigere le singole ricerche veramente psicologiche e non d'analisi dei sentimenti; ogni rappresentazione della vita psichica, per quanto dettagliata, curata e ragionevole, dovrebbe altrimenti mostrare a metà una grande nera lacuna.

È inconcepibile come pensatori che non hanno mai tentato d'analizzare dei fenomeni quali la vergogna e la colpa, la fede e la speranza, il timore e il pentimento, l'amore e l'odio, il desiderio e la solitudine, la vanità e la sensibilità, il desiderio di gloria e il bisogno d'immortalità, abbiano il coraggio di negare senz'altro l'io, perchè non sanno trovarlo come il colore dell'arancia o il sapore della lisciva. O come mai vogliono spiegare Mach e Hume il fatto dello stile, se non dall'individualità? E ancor più: le bestie non si spaventano mai vedendosi in uno specchio, ma nessun uomo sarebbe capace di passar la sua vita in una stanza a specchi. O forse che anche questo timore, la paura del proprio ritratto (che, per un fatto signi-

ficativo, la donna non conosce) (1) è derivabile dalla biologia, del darwinismo? Basta parlare dell'immagine di uno per far battere violentemente i cuori della maggior parte degli uomini. Qui appunto cessa per forza ogni psicologia puramente empirica, qui fa mestieri intimità di sentimento. Come si potrebbero riferire queste cose a uno stato selvaggio o bestiale primiero o alla mancanza di sicurezza nella civiltà, da cui Mach crede poter spiegare la paura dei bambini come una reminiscenza ontogenetica? Accennai del resto a ciò soltanto per ammonire i realisti immanenti e ingenui che v'hanno pur cose di cui....

Perchè mai un individuo non è d'accordo nè troppo soddisfatto quando lo si qualifica per seguace di Nietzsche o di Herbart o di Wagner? Quando, in una parola, lo si *sussume* a quello? Anche a Ernesto Mach sarà certamente toccato che l'uno o l'altro dei suoi buoni amici l'abbia subsunto quale un positivista, un idealista o sotto qualche altro titolo. Si crederebbe descritto rettamente se qualcuno dicesse che il sentimento provato davanti a simili subsunzioni fatte da altri si riferisce soltanto alla quasi completa sicurezza dell'*unicità* della coincidenza degli elementi in un individuo, che dipende soltanto dall'offesa fatta al calcolo delle probabilità? Eppure questo sentimento, preso rigidamente, non ha nulla che dinoti la mancanza d'assentimento, come accade altre volte per una tesi scientifica. È anche cosa completamente diversa, nè da confondersi con quella di cui sopra, se uno dice di sè stesso d'essere wagneriano. Qui s'ha in fondo sempre un apprezzamento positivo della scuola wagneriana, perchè si dice di appartenervi. Chi è sincero, e sa di esserlo, deve convenire che con quella asserzione egli innalza anche Wagner. Da altri si teme invece sempre che mirino al contrario d'una glorificazione; ne deriva che mentre un individuo può parlare molto di sè, gli torna incomodo sentir dire da un altro le stesse cose. Cyrano di Bergerac dice pure riguardo alle frecciate più pungenti:

Je me le sers moi-même, avec assez de verve,
Mais je ne permets pas qu'un autre me le serve.

Donde proviene mai quel sentimento, che anche della gente caduta molto in basso può provare? Da una coscienza magari oscurissima dell'io, della loro individualità che ci scapita; tal sentimento d'opposizione è il prototipo dell'indignazione.

Non è infine ammissibile che Pascal e Newton siano stati da una parte

(1) Nessuno ha finora udito parlare di una donna e della sua immagine. Si dice che la donna sia paurosa, perchè si distingue troppo poco tra ansia e paura. V'è una paura profonda nota solo all'uomo.

pensatori genialissimi, mentre dall'altra hanno accolto una quantità di stupidi pregiudizi, di cui noi ci siamo già da lungo liberati. Forse che ad onta delle nostre ferrovie elettriche e della psicologia empirica, noi siamo senz'altro di tanto superiori ai loro tempi? Ammesso che v'abbiano dei valori nella coltura, è egli necessario misurarla dal punto di progresso della scienza, la quale ha sempre un carattere sociale e mai individuale e indimostrabile; è necessario apprezzarla secondo il numero delle biblioteche circolanti e dei laboratori? La coltura è essa una cosa estranea all'uomo, o non è piuttosto e in primo luogo nell'uomo stesso?

Eulero, che fu certo uno dei più grandi matematici, disse una volta: « Quello ch'io faccio nell'istante in cui scrivo una lettera lo farei precisamente allo stesso modo anche se fossi nel corpo di un rinoceronte ». Non voglio difendere ad ogni costo l'espressione di Eulero; è forse caratteristica per un matematico, un pittore non avrebbe mai detto così. Ma per quanto si possa ritenersi a lui superiori, non mi pare assolutamente giustificabile non tentar neppure di comprendere le sue parole, e riderne semplicemente, scusando Eulero con la « limitatezza d'idee dei suoi tempi ».

Anche nella psicologia è dunque alla lunga impossibile di cavarsela senza il concetto dell'Io, almeno riguardo all'uomo. Se sia con ciò conciliabile una psicologia nomotetica, come la vuole Windelband, se si possano cioè proporre delle leggi psicologiche, mi sembra molto dubbio, ma ciò non può ad ogni modo impedire menomamente il riconoscimento di quella necessità. La psicologia si metterà forse per quella via che credemmo poterle tracciare in uno dei precedenti capitoli e diverrà una biografia teoretica. Ma appunto allora prenderà cognizione dei limiti della psicologia empirica.

Che nell'uomo resti sempre un che di ineffabile, di insoluto, sta pienamente in accordo col fatto che finora non s'osservarono che nelle donne dei veri casi di *duplex* o *multiplex personality*, un Io doppio o plurimo. La donna assoluta è divisibile; l'uomo non lo sarà mai, neppur per mezzo della caratterologia più raffinata, per non parlare delle esperienze: v'ha nel suo essere un nocciolo che non si lascia scindere. La donna è un aggregato e perciò dissociabile, dissecabile.

È una comicissima impressione sentire degli studenti di liceo parlare (platonicamente) dell'anima femminile, del cuore e dei suoi misteri, della psiche della donna moderna. Sembra anche necessario al certificato d'abilitazione per un rinomato *accoucheur* che egli creda nell'anima femminile. Almeno molte donne se lo senton dire volentieri, benchè sappiano (in forma d'enide) che si tratta d'una pura invenzione. « La donna è la Sfinge! ». Mai si pronunciò una maggiore asineria, nè fu asserita una più bella frodola. L'uomo è assai più enigmatico, incommensurabilmente più compli-

cato. Basta andare per la strada: non s'incontra una faccia di donna, che non si possa presto decifrare. Il registro dei sentimenti e degli umori femminili è ben ristretto. Molti visi maschili al contrario fanno restare profondamente pensosi lungo tempo.

Ci avviciniamo qui finalmente allo scioglimento della questione se vi sia parallelismo o relazione inversa tra i fenomeni psichici e i somatici. Per la donna v'ha parallelismo psicologico, cioè completa coordinazione d'ambo le linee: coll'involuzione senile si spegne in lei anche la facoltà di tensione psichica, che non si mostra, come abbiám visto, che a scopi sessuali. L'uomo non invecchia in tal senso mai quanto la donna, nè un regresso dello spirito è assolutamente necessario, ma va soltanto in singoli casi congiunto con quello del corpo. Meno di tutti dimostra debolezza senile colui che spiega la propria mascolinità nel pieno sviluppo del suo spirito, nel genio.

Non per nulla i filosofi che furono i più severi parallelisti, Spinoza e Fechner, furon anche i più accaniti deterministi. Nell'uomo quale un soggetto intelligibile, che sa decidersi secondo la propria volontà per il bene e per il male, è da escludersi il parallelismo psicofisico, che pretenderebbe d'introdurre anche nell'anima una concatenazione causale analoga a quella meccanica.

Avremmo dunque per intanto definita la questione della posizione da prendersi nella trattazione della psicologia dei sessi. Contro quest'opinione si sollevano però difficoltà straordinarie in una serie di fatti curiosi, i quali, benchè dall'un canto dimostrino ancor una volta e decisamente la mancanza dell'anima femminile, pretendono dall'altro dalla nostra esposizione la spiegazione d'un contegno molto curioso della donna, problema che per un caso stranissimo non s'è ancora imposto a nessuno.

Abbiamo già in principio osservato che la chiarezza del pensiero maschile dà alla donna l'impressione d'un carattere sessuale dell'uomo quando la paragoni alla propria incertezza; e poi vedemmo come lo stesso effetto abbia su di lei la funzione del discorso determinato, nel quale s'esprimono dei giudizi logici fissi. Ciò che stimola sessualmente la donna dev'essere una qualità maschile. Del pari l'inflessibilità del carattere maschile impressiona sessualmente la donna, che disprezza l'uomo che cede ad un altro. In tal caso si usa parlare d'un'influenza moralizzatrice della donna, mentre essa non cerca che di tener fermo ed integro il complemento sessuale tra le qualità complementari di lui. Le donne pretendono che l'uomo sia maschio e si credono autorizzate a disprezzare e a indignarsene, se egli le delude sotto questo aspetto. Per quanto civetta e bugiarda, una donna s'inaspirerà e s'adirerà accorgendosi che l'uomo è bugiardo o vanesio. Per quanto ella sia vile pretende da lui del coraggio. Generalmente non


ci s'accorge che questo non è che egoismo sessuale, che tenta serbarsi il godimento inalterabile del proprio complemento. Così anche dalla pratica non si potrebbe citare una prova più esauriente della mancanza dell'anima nella donna di quella, che essa pretende che l'uomo ne abbia una, e che la bontà può influenzarla, benchè essa di per sè non sia buona. L'anima è un carattere sessuale che non si domanda altrimenti che una grande forza muscolare e una barba a punta che sappia fare il solletico. Inutile nausearsi di queste espressioni crasse, chè nulla si può togliere ai fatti. — L'influenza maggiore infine viene esercitata sulla donna dalla volontà. La femmina possiede un senso finissimo per comprendere se il « voglio » dell'uomo è un puro sforzo e una montatura o vera decisione. In quest'ultimo caso l'effetto è mostruoso.

Come mai una donna, che è priva d'anima, può percepire un'anima in altri; come può giudicare della moralità, essendo essa stessa amorale; come può concepire la forza di carattere senza possedere un carattere personale; come sentire la volontà senza averne una propria?

Ecco il difficilissimo problema, di cui dovremo ancora occuparci nelle nostre ricerche.

Prima però che si tenti di scioglierlo, fa mestieri che le posizioni già occupate siano sicure d'ogni parte e inespugnabili ad attacchi che agli occhi di qualcuno potrebbero infirmarle.





CAPITOLO X.

Maternità e prostituzione.

L'obbiezione più forte che si potrà sollevare contro quanto abbiamo detto fin qui deriva dalla sua generalizzazione a tutte le donne. Per alcune, forse per molte, può darsi che sia così, ma per tutte!...

Non era in origine mia intenzione di fermarmi su forme speciali della femminilità. Si potrebbero classificare secondo vari punti di vista e si deve certamente guardarsi dall'estendere alla maggioranza quanto vale per un tipo estremo, che si può bensì forse riconoscere in tutte le altre, ma che spesso è soffocato così da renderlo impercettibile per la prevalenza del tipo opposto. Sono possibili numerose classificazioni delle donne e vi sono certamente caratteri femminili diversi, sebbene qui alla parola carattere non si possa attribuire che un significato empirico. Tutte le qualità caratteristiche dell'uomo hanno nella donna delle analogie curiose, che danno spesso occasione ad anfibologie (troveremo più tardi in questo capitolo un interessante confronto in proposito). Però il carattere maschile è anche sempre parte della sfera dell'intelligibile, anzi, v'è fissato fortemente. Da ciò si comprende meglio quella vieta confusione (p. 87) della dottrina dell'anima con la caratterologia e della sorte comune d'ambidue. Le differenze caratterologiche femminili non hanno mai radici tanto profonde da penetrare fin allo svolgimento d'un'individualità, nè esiste forse una sola qualità femminile che nel corso della vita non possa venire modificata, repressa, magari distrutta dall'influenza dell'uomo.

Quali differenze si possano ancora trovare tra individui di mascolinità o femminilità identiche non ho finora di proposito esposto. Non già perchè facendo derivare le differenze psicologiche dal principio delle forme sessuali intermedie avessimo con ciò qualcosa più d'un semplice filo direttivo in questo labirinto, ma per il semplice motivo che un incrocio con

altri principî, un'estensione delle considerazioni lineari alla superficie avrebbe inceppato questo primo tentativo di profonda orientazione caratterologica, il quale voleva arrivare più in là d'una semplice constatazione di temperamenti e tipi sessuali.

Della speciale caratterologia femminile parleremo altrove; ma già in questo scritto non si sono potuti trascurare degli accenni alle differenze individuali tra le donne e credo così di aver evitato l'errore di false generalizzazioni e d'aver finora asserito soltanto quanto è proprio a tutto il mondo femminile in modo identico e in eguale proporzione. Non abbiamo trattato fin qui che della donna in generale; poichè però alla mia esposizione si opporranno specialmente dei tipi singoli, mi vedo costretto fin d'ora a trattare almeno di due tipi scelti tra il numero infinito.

A tutte le lacune, mende e odiosità che finora ho attribuite alla donna contrapporrò ora la figura della madre su cui è necessario soffermarci. Nessuno però potrà accingersi a studiarla senza che il suo pensiero non contempli anche il suo opposto, cioè la donna che sta all'altro polo. Solo così il tipo *madre* può venir delimitato e in tal modo soltanto le qualità materne si staccheranno nettamente da tutte le estranee.

Il tipo diametralmente opposto alla madre è la prostituta. La necessità di questo confronto non si lascia « dedurre », come non è possibile dedurre che l'uomo e la donna sono degli opposti. Come ciò si vede soltanto, nè si può provare, altrettanto si deve aver intraveduto l'altra necessità, o tentar di trovarla nella realtà, per persuadersi che è atta al nostro schema. Parlerò più tardi delle restrizioni necessarie, basti intanto considerare le donne come appartenenti all'uno dei due tipi, cioè a ciascuno di essi più o meno vicine: la madre e la prostituta.

Mal si comprenderebbe una tale dicotomia, poichè non trovasi in rapporto ad alcuna comune classificazione popolare. Si è detto spesso che la donna è allo stesso tempo e madre e amante; io però non so veder chiaro il senso nè l'utilità di tale distinzione. Si vuol forse indicare con la qualità d'amante lo stadio necessariamente precedente la maternità? E allora questo non può costituire una proprietà caratterologica durevole. Che dice invece l'espressione amante riguardo alla donna maritata, se non che ella viene amata? Questa affermazione aggiunge una determinazione essenziale, o non piuttosto una completamente esteriore? Amata vuole essere tanto la madre che la meretrice. Al massimo si avrebbe potuto qualificare con quel nome un gruppo di donne che si trova press'a poco nel mezzo tra i poli qui determinati, una forma intermedia tra la madre e la prostituta. Oppure si ritiene necessario constatare che una madre sta in relazioni diverse verso il padre dei suoi figli e questi è amante in quanto si fa amare, cioè si concede all'amante. Con questa constata-

zione però non siamo proceduti di un passo, potendo cioè fare formalmente del pari e la madre e la prostituta. Il concetto d'amante non esprime alcuna qualità dell'essere che viene amato; naturalmente del resto, esso significa il primo stadio di tempo d'una stessa donna, al quale poi s'aggiunge il secondo della maternità. Viste dunque che lo stato d'amante non dà che un contrassegno accidentale della sua persona, quel riscontro diventa inoltre affatto illogico, perchè la maternità è qualcosa d'interiore e non significa solamente che una donna ha già partorito. In che cosa stia quest'essenza più profonda della maternità è nostro compito ricercare ora.

Che la maternità e la prostituzione siano contrarie si intravede già con sufficiente probabilità dal maggior numero di figli delle madri di famiglia, mentre la *cocotte* ne ha in genere assai meno e la meretrice pubblica è nella maggior parte dei casi del tutto sterile. Si deve osservare che non già la sola donna venale appartiene al tipo delle prostitute, ma anche molte delle cosiddette ragazze per bene e delle donne inaritate, e fra queste anche di quelle che non ruppero mai la fede coniugale, non perchè fosse loro mancata l'occasione, ma perchè non vollero mai arrivare fino a quel punto. Non bisogna dunque limitare l'uso del concetto di prostituta (che non abbiamo ancora analizzato) alla ristretta cerchia delle donne che si vendono. La puttana di strada non si differenzia dalla *cocotte*, che viene riguardata come superiore, e dall'etèra aristocratica che per l'assoluta incapacità di maggior differenziazione e per la mancanza completa di memoria, che dà alla sua vita la durata d'un'ora, d'un minuto, senza il minimo attacco da un giorno all'altro. Inoltre il tipo della prostituta potrebbe verificarsi anche allora che non vi fossero al mondo che un sol uomo e una sola donna, trovando essa espressione nel contegno specificamente differente di fronte al singolo uomo.

Il fatto della minor fecondità mi dispenserebbe dal prender posizione di fronte all'opinione popolare, che vuol far derivare un fenomeno necessariamente innato nell'intimo della natura da inconvenienti sociali, dalla disoccupazione di molte donne, e che su tal base accusa la società moderna, in cui i maschi dominatori nel loro egoismo economico renderebbero tanto difficile alle donne una vita onesta. Oppure se ne dà la colpa agli scapoli, la cui posizione dovrebbe pure dipendere soltanto da condizioni materiali, e che renderebbero necessaria a loro completamento la prostituzione. È forse mestieri accertare che la prostituzione non si trova soltanto sulla strada, che ragazze di famiglia benestante si spogliano spesso di tutti i vantaggi della loro posizione e preferiscono agli amoretto segreti l'errar pubblicamente per le vie — chè il vicolo è necessario compimento della vera prostituzione —; che molti posti in negozi, per la tenuta di libri, nei servizi postali, telegrafici, telefonici, in cui si domanda lavoro sempre

identico, vengono dati di preferenza alle donne, perchè esse sono assai meno differenziate e perciò hanno meno bisogni dell'uomo. E il capitalismo si è accorto molto prima della scienza che le donne hanno bisogno d'uno *standart of life* molto più basso, che perciò si possono anche pagare molto meno. Del resto financo le meretrici giovani devono campare faticosamente, dovendo pagare affitti esorbitanti, mantenere il *souteneur* e portare dei vestiti lussuosi. Quanto esse siano attaccate al loro modo di vivere lo dimostra il fatto che spesso le prostitute, dopo il matrimonio, tornano al loro mestiere. In forza d'una causa ignota, ma palesemente propria della loro costituzione, esse sono spesso immunizzate contro infezioni, cui generalmente le donne oneste soccombono. Infine la prostituzione fu sempre in vigore, nè l'era capitalista l'ha fatta crescere, sia pure relativamente; essa appartenne anzi alle istituzioni religiose di certi popoli dell'antichità, p. es. i Fenici.

Non è dunque possibile considerare la prostituzione come uno stato cui l'uomo abbia costretta la donna. È certo che spessissimo è dell'uomo la colpa se una ragazza deve abbandonare il suo servizio e si trova senza pane. Che però in simili circostanze si ricorra a qualcosa come la prostituzione non si può spiegare che con la natura umana della donna: quello che non si è non si può diventarlo. All'uomo genuino che viene più spesso di lei colpito dalla sorte avversa e che sente più intensamente la povertà che non la donna, la prostituzione è tuttavia ignota e i prostituti maschi (tra camerieri, garzoni barbieri, ecc.) sono sempre delle forme sessuali intermedie assai avanzate. L'attitudine e l'affezione alla prostituzione fanno adunque parte della costituzione organica di una donna fin dalla nascita, al pari della maternità.

Non è con ciò ancor detto che ogni meretrice lo sia divenuta per esclusiva necessità interiore. Forse nella maggior parte delle donne si trovano ambe le possibilità: la prostituta e la madre. Soltanto la vergine — scusate, so d'essere privo d'ogni riguardo verso gli uomini — soltanto la vergine non esiste. In tali casi dubbi tutto dipende dall'uomo, il quale è in ogni caso capace mercè la propria persona di far madre una donna, e non già col coito, ma con un solo sguardo. Schopenhauer osservò che, rigorosamente parlando, l'uomo dovrebbe datare la propria esistenza dal momento in cui suo padre e sua madre si innamorarono vicendevolmente. Non è vero. Nel caso ideale la nascita d'un uomo dovrebbe essere riferita all'istante in cui una donna vide o anche soltanto udì la voce di colui che poi fu il padre del suo figliuolo. Naturalmente le scienze biologiche e mediche, la teoria della razza e la ginecologia, sotto l'influsso di G. Müller, F. Bischoff e C. Darwin, rifiutano da circa sessant'anni la teoria della « svista » (*Versehen*) e dell'« abbaglio » (*Verschauen*). Tenteremo più

tardi di dare una teoria delle sviste; basti qui osservare che la questione non sta forse così, che non si possa ammettere una svista, perchè ciò non s'accorda con l'opinione che la sola cellula generativa e l'uovo contribuiscono alla formazione dell'individuo. C'è all'incontro una svista e la scienza dovrebbe tentare di spiegarla, invece che negarla fin dal primo principio come impossibile e mostrar d'avere un tal cumulo d'esperienza che le permetta di fondare un tal rifiuto. In una scienza aprioristica quale la matematica, posso negare senz'altro che sul pianeta Giove 2×2 faccia 5; la biologia non conosce che principî di generalità relativa (Kant). Se qui sono costretto ad appoggiare la dottrina della svista e a dichiarare che mi sembra denotare ristrettezza d'idee il negarla, non ho ancora asserito con ciò che tutte le deformità od anche solo una gran parte di esse trovino in quella la propria causa. Per ora non si tratta che di stabilire se sia possibile che venga influenzata la discendenza prescindendo dal coito colla madre. E qui oserei dire (1): Com'è certo che, se Schopenhauer e Goethe furono della stessa idea riguardo alla teoria dei colori, questa sarà da considerarsi *a priori* per vera contro tutti i fisici presenti, passati e futuri; è altrettanto sicuro che un fatto ritenuto vero da Ibsen (*La donna del mare*) e Goethe (*Wahlverwandschaften*) non verrà dimostrato falso dai pareri contrari di tutte le facoltà mediche della terra.

Del resto l'uomo che potesse avere una sì forte influenza sulla donna, da far sì che il figlio di lei gli somigliasse anche senza essere nato dal suo seme, dovrebbe completare sessualmente la donna nel modo più perfetto. Se dunque tali casi sono rarissimi ciò si spiega coll'improbabilità che si incontrino dei complementi talmente integrantisi, nè fa prova contro la possibilità che ciò avvenga, asserita come principio e quale l'esposero Goethe e Ibsen.

Se poi una donna incontra un uomo che mercè la sua sola presenza la fa madre d'un figlio di lui, è opera del caso. Sotto questo aspetto si può ammettere riguardo a molte madri e prostitute che la loro sorte potrebbe essere stata l'inversa. Ma d'altro canto non solo si dànno infiniti casi in cui la donna resta fedele al tipo di madre anche senza quell'uomo, ma sicuramente avviene per molte altre che, ad onta ch'egli si presenti, non si trattengono dal darsi alla fine in braccio alla prostituzione.

Non resta dunque che supporre due sorta di disposizioni innate contrarie, che in proporzioni differenti si dividono tra le donne diverse: la madre assoluta e la prostituta assoluta. La realtà si trova tra queste due: non esiste

(1) Avendo il debito riguardo a quanto esponemmo nel cap. VIII sul maggior valore che si deve attribuire all'opinione del genio, che precede coll'acutezza del suo sguardo la scienza contemporanea.

una donna priva affatto dell'istinto della prostituzione (molti lo negheranno e mi chiederanno in che si riscontri quest'istinto in molte donne, che sembrano essere il contrario. A questo riguardo rimando per il momento soltanto al grado della buona volontà e accondiscendenza dimostrata nel lasciarsi palpeggiare impudicamente da stranieri o lasciarseli sfarfallare intorno. Se si prende questo come misura, si troverà che non esiste una madre assoluta). Ma d'altro canto non esiste neppure una donna priva di qualunque sentimento materno, benchè io deva riconoscere d'aver trovato assai più spesso dei ravvicinamenti straordinari alla prostituta assoluta, che non dei gradi di maternità davanti a cui scompaia ogni sintomo di prostituzione.

Come già ci dice la prima e più superficiale analisi del concetto della maternità, la sua essenza sta nel fatto che scopo principale della vita è per la madre l'aver prole, mentre la prostituta assoluta sembra non dia alcuna importanza a questo scopo dell'accoppiamento. Un esame più minuto dovrà dunque prendere in considerazione in primo luogo due cose e vedere come si contengano a loro riguardo la meretrice e la madre: la relazione di ciascuna colla prole, e quella rispetto al coito.

La prima divergenza sta nel rapporto della madre colla prole. La prostituta assoluta non si cura che dell'uomo, la madre assoluta non può pensare che ai figli. La pietra di paragone più sicura è il loro contegno verso le figlie: solo quella si può dire che sia madre vera, che non invidia la figlia nè per la sua gioventù o maggiore bellezza, che non si rode mai dell'ammirazione che suscita tra gli uomini, che al contrario s'identifica completamente con lei e gode dell'adoratore della figlia come fosse il suo proprio.

La madre assoluta, che non cura che la prole, vien resa madre da ogni uomo. Si troverà che donne, le quali nella loro fanciullezza abbiano giocato con bambole più di altre, amano assai i bambini già da ragazze e li custodiscono volentieri, nè sono troppo difficili nella scelta dell'uomo, anzi s'accontentano del primo che possa procurar loro una posizione discreta e sia ben accetto ai loro parenti. Tale ragazza, quando giunge ad esser madre, non importa per mezzo di chi, non si cura più di nessun uomo nel caso ideale.

La prostituta assoluta abborrisce i bambini quand'è bambina ancora essa stessa; più tardi usa dei bimbi al massimo qual mezzo per attirare a sè l'uomo intenerito da un finto idillio tra madre e figlio. Essa è la donna che sente il bisogno di piacere a tutti gli uomini, e, non esistendo la madre assoluta, si scoprirà in tutte le donne almeno una traccia di questo desiderio di piacere, che non rinunzia mai neppur a un solo uomo al mondo.

Qui troviamo del resto una somiglianza almeno formale tra la madre assoluta e la *cocotte* assoluta. Ambedue sono senza alcuna pretesa riguardo all'individualità del loro complemento sessuale. L'una s'accontenta d'ogni

uomo che la sappia render madre e non ha più alcun bisogno d'averne altri, arrivata che sia al suo scopo: soltanto per questo motivo la si può dire *monogama*. L'altra si darà al primo uomo che capita e che le faccia provare un piacere erotico: ecco il suo scopo. Qui dunque gli estremi si toccano e da questo punto speriamo di poter arrivare ad abbracciare d'un colpo d'occhio l'essenza della donna in genere.

Devo subito dichiarare d'essere costretto a ritenere errata un'opinione che ho avuta per molto tempo comune con altri, quella cioè che la donna sia monogama e l'uomo poligamo. La verità sta nel contrario. Non si deve lasciarsi trarre in inganno dal fatto che le donne spesso aspettano a lungo l'uomo e scelgono eventualmente colui che sa dar loro il massimo valore, il migliore, il più famoso, il « primo tra tutti ». Questo bisogno differenzia la donna dalla bestia, che non sa acquistare un valore nè da sè stessa e per sè stessa (come l'uomo), nè da altri e per mezzo di altri (come la donna). Ma degli stolidi soltanto poterono esaltare questo fatto quale una gloria speciale della donna, chè esso dimostra nel modo più sicuro come ella sia priva di qualunque valore proprio. Questo bisogno vuole essere soddisfatto, ma è certo che non dimostra in nessun modo il pensiero morale della monogamia. L'uomo è nella possibilità di alienare del valore, di trasferirne alla donna, egli può e vuole donare; mai egli saprebbe invece trovare il proprio valore nella parte di donatario. La donna dunque cerca di procurarsi il maggior valore scegliendo quell'uomo che sia in grado di conferirglielo. I motivi che l'uomo pone a base del matrimonio sono affatto diversi, esso gli segna in principio il compimento dell'amore ideale, una soddisfazione, anche se sia incerto che tale possa essere, inoltre egli è tutto penetrato dal pensiero maschile della fedeltà (che premette continuità, un lo intelligibile). Spesso si sentirà dire che la donna è più fedele dell'uomo; infatti la fedeltà maschile è un'imposizione ch'egli, benchè di libera volontà e pienamente cosciente, ha fatto a sè stesso. Spesso egli non se ne curerà, ma si considererà o sentirà poi in torto. Rompendo la fedeltà coniugale, egli non ha permesso di parlare al suo lo intelligibile. Per la donna l'adulterio è un gioco che la solletica, in cui non entra in discussione il pensiero della moralità, ma puramente il motivo della sicurezza e del buon nome. Non c'è donna che nel pensiero non sia mai stata infedele al proprio marito, senza che perciò se lo rimproveri. Chè essa entra tremante e piena di brama incosciente nel vincolo coniugale e, non possedendo un lo indipendente dal concetto del tempo, rompe il suo vincolo altrettanto piena d'aspettativa e spensieratamente come lo ha stretto. Solo l'uomo conosce il motivo che lo fa restar fedele ad un contratto; la donna non capisce come si possa sentirsi legati dalla parola data; poco dimostrano gli esempi di fedeltà femminile che si voglion citare. O si tratta delle con-

seguenze d'una intensiva relazione di sommissione sessuale (Penelope), oppure è questo servilismo stesso, simile alla fedeltà d'un cane, strisciante, pieno d'un'affezione istintiva e diuturna, simile alla vicinanza somatica, quale condizione della compassione femminile (Caterina di Heilbronn).

Il matrimonio monogamico fu dunque creato dall'uomo. Esso si fonda sull'idea dell'individualità maschile, che dura immutabile nel cambiarsi dei tempi e che perciò non ha bisogno a completamento che di un unico essere. Sotto tale aspetto il matrimonio monogamico rappresenta certo una superiorità e si può così in certo modo giustificare il fatto ch'esso sia stato annoverato tra i sacramenti della chiesa cattolica. Non vogliamo qui tuttavia affrontare la questione del matrimonio e del libero amore. Non è più possibile dare una soluzione completamente soddisfacente del problema staccandosi in qualche modo dalla più rigida legge morale, e un tale distacco s'ha in ogni specie empirica del matrimonio: con esso nacque allo stesso tempo l'adulterio.

Tuttavia il matrimonio non può esser stato creato che dall'uomo. Non v'è istituto giuridico che sia d'origine femminile, tutto il diritto deriva dall'uomo; dalla donna derivano soltanto molti usi (già per questo sarebbe un grosso errore dedurre il diritto dall'uso o il secondo dal primo. Essi sono fenomeni eterogenei). L'uomo soltanto — la donna è mobile — può aver subita la necessità e aver avuta la forza di metter ordine nelle relazioni sessuali, come in genere egli solo sente il bisogno d'ordine, regola e legge sì in teoria che in pratica. Sembra davvero che molti popoli abbiano avuta un'era in cui le donne ebbero grande influenza nell'organizzazione sociale; ma allora non esisteva affatto il matrimonio: il tempo del matriarcato è un tempo di poliandria.

La relazione della madre e della prostituta colla prole ci si chiarisce però ancora ulteriormente. Una donna che sia prevalentemente prostituta s'interesserà principalmente della mascolinità di suo figlio e starà con lui sempre in relazione sessuale. Non essendo però nessuna donna completamente madre, non si può misconoscere che un ultimo residuo di influenza sessuale passa tra ogni figlio e sua madre. Perciò ho antecedentemente asserito che la misura più sicura per l'amor materno è il rapporto tra madre e figlia. È certo d'altro canto che anche ogni figlio sta in relazione sessuale colla propria madre, per quanto larvata essa sia agli occhi d'entrambi. Ciò appare nella maggior parte degli uomini durante il primo tempo della pubertà, in altri saltuariamente anche più tardi, sollevandosi dallo stato incosciente in cui è confinato sopra il limite della coscienza in forma di fantasia durante il sonno il cui oggetto vien dato dalla madre (il sogno d'Edipo). Ma che anche entro la solita relazione della madre genuina colla propria prole v'abbia ancora un profondo elemento di confusione sessuale sem-

brano accennarlo le sensazioni voluttuose che la donna prova indubbiamente durante l'allattamento, come è anche anatomicamente accertato che sotto il capezzolo si trovano dei tessuti erettili e i fisiologi hanno scoperto che eccitando quel punto si possono sciogliere le rattrazioni dell'utero. Tanto la passività risultante per la donna dall'allattamento attivo del bambino (1), che lo stato d'intimo contatto somatico durante l'allattamento stesso porgono una completa analogia col contegno della donna durante il coito; rendono comprensibile come la pausa nelle mestruazioni continui anche durante questo periodo e danno in certo modo ragione alla gelosia oscura ma profonda dell'uomo contro il lattante.

Il nutrimento del bambino è però un'occupazione assolutamente materna: più una madre ha della prostituta e tanto meno vorrà allattare da sé la prole, tanto peggio lo saprà fare. Non si può dunque negare che il rapporto madre-figli è già di per sé assai vicino a quello donna-uomo.

La disposizione alla maternità è del resto egualmente diffusa come la sessualità e come questa diversamente graduata nei diversi individui. Se una donna ha sentimenti materni, questi non si devono mostrare solo di fronte alla prole, ma già antecedentemente e in faccia a ognuno, benché l'interesse per i propri bambini assorba poi tutto il resto e, in caso di conflitto, renda la madre poco generosa, cieca e ingiusta. Assai interessante è a questo proposito la posizione di una ragazza con tali sentimenti di fronte all'uomo amato: queste donne sono madri già da ragazze rispetto all'uomo che amano, anzi rispetto a ogni uomo che diventi poi il padre della loro prole. Quest'uomo stesso è in certo modo già il loro figlio. In tale qualità comune (2) alla madre e alla donna innamorata ci appare l'essenza più profonda di questo tipo di donna: è il seme vitale della specie formato dalle madri, il rizoma indistruttibilmente connesso col suolo, dal quale l'uomo singolo si stacca come individuo per ricordarsi della propria origine al suo confronto. Questo è il pensiero che, più o meno coscientemente, fa sì che l'essere-madre già da fanciulla venga dall'uomo considerato come se possedesse una certa quale eternità (3), che innalza la donna incinta a grande idealità (Zola). Nel silenzio di questi esseri, da-

(1) La mancanza di riguardo nelle mosse del bambino, il voler avvicinarsi a tutto quello che per un momento lo attira, quel cocciuto e cieco domandare e toccare inchiude già per la donna gran parte di quella passività, che essa dimostra sempre nei rapporti sessuali (in senso stretto).

(2) I maggiori poeti l'hanno riconosciuta. Pensiamo all'identificazione di Aase e Solveig alla fine del *Peer Gynt* di Ibsen, e alla connessione tra Herzeleide e Kundry nel *Parsifal* di Wagner.

(3) Ewig war ich, ewig in süß sehrender Wonne, doch ewig zu Deinen Heil (Brunilde a Sigfrido).

vanti a cui l'uomo può per un momento sentirsi sì piccolo, sta la grande sicurezza della specie, null'altro. Può darsi che per un minuto gli sopravvenga una certa qual pace, una grande quiete, il silenzio di tutti i desideri superiori o più profondi, e ch'egli creda per un istante d'aver trovato nella donna la propria congiunzione col mondo. Presso la donna amata egli diventa il fanciullo (Sigfrido e Brunilde nell'atto III) che contempla la madre sorridendo, per il quale ella sa un'infinità di cose, ch'essa cura, quieta e doma. Però soltanto per qualche istante (Sigfrido si stacca da Brunilde), chè ciò che completa l'uomo è appunto quanto lo distacca dalla specie sollevandolo al di sopra di essa. Perciò la paternità non è in nessun modo una soddisfazione d'un suo intimo bisogno; perciò gli è insopportabile il pensiero di sorgere e soccombere a un tempo nella specie; perciò il capitolo più terribile nel libro più sconfortato nell'umana letteratura, *La volontà e rappresentazione dell'universo*, è quello su: « La morte e la sua relazione coll'indistruttibilità dell'essere ». In questo ci si rappresenta quale unica continuità l'eternità della tendenza della specie.

È la sicurezza della specie che dà coraggio e risolutezza alla madre di fronte alla prostituta vile e paurosa. Non è il coraggio dell'individualità, l'ardire morale, che deriva dal valore della verità e dalla fermezza di chi è libero nell'animo suo, ma è la vitalità della specie che nella persona della madre protegge a un tempo la prole e persino l'uomo. Dei due concetti coraggio e viltà, e degli altri due che ne formano il contrapposto, la speranza e la paura, la prima coppia tocca alla madre, la seconda alla prostituta. La madre assoluta si può dire sia quasi sempre « in istato di speranza » (1); essendo immortale nella specie, non conosce la paura della morte, davanti alla quale la prostituta trema senza sentire individualmente il minimo bisogno d'immortalità — una prova di più per comprendere come sia falso attribuire il desiderio di continuità della vita alla paura della morte fisica e alla conoscenza della stessa.

La madre si sente sempre superiore all'uomo e comprende di esserne l'àncora di salute. Mentre ella, sicura nella concatenazione delle generazioni, rappresenta il porto da cui muove ogni nuova nave, l'uomo si dirige da solo lontano in alto mare. La madre anche in età avanzata è sempre pronta a ricevere e mettere al sicuro il proprio figlio. Come si vedrà, questo momento esisteva per la madre già all'atto della concezione; durante la gravidanza subentra chiaramente l'altro della tutela e dell'alimentazione. Questa relazione di superiorità si mostra anche di fronte all'uomo amato: la madre comprende l'ingenuità, la fanciullaggine, la semplicità dell'uomo; l'etera capisce soltanto le sue finezze e raffinatezze. La madre

(1) Il ted. dice: « in Hoffnung sein » (aver speranza) per significare la gravidanza.

vuol istruire il figlio, vuol dargli tutto, anche se il figlio sia l'amante; la prostituta pretende che egli le si imponga, ella vuol essergli debitrice di tutto. La madre, quale rappresentante della stirpe che si riproduce in ognuno dei suoi, si mostra amabile verso ogni persona della sua specie (persino la figlia è in tal senso madre del proprio padre); non appena cominciano a venir in campo gl'interessi della prole ella diventa invece esclusiva, ma allora in grado massimo. La prostituta non è invece mai così affettuosa, nè così egoista come lo sa essere la madre.

La madre è compresa completamente dallo scopo della specie; la prostituta sta al di là di questo. La specie anzi non ha per sua tutrice e sacerdotessa che la madre. L'istinto della specie s'esplica puro in lei sola mentre già il comparire della prostituta dimostra di per sè che la dottrina di Schopenhauer, che la sessualità sta sempre nella composizione delle future generazioni, è impossibile nella sua generalità. Si rileva che la madre non pensa ad altro che alla vita della propria specie dal fatto che sono le donne dotate di sentimenti materni quelle che dimostrano la massima crudeltà contro le bestie. Fa d'uopo aver osservata la calma incurante e la consapevolezza del proprio ufficio con la quale la brava massaia e madre sgozza tranquillamente un pollo dopo l'altro. Ogni madre dei propri figli è matrigna di tutti gli altri esseri.

La stretta affinità della madre con tutto quanto serve alla continuazione della specie appare ancor più efficacemente nel suo interessamento per tutto quello che concerne l'alimentazione; essa non tollera che la minima cosa ancora mangiabile vada dispersa. Al contrario la prostituta provvede a capriccio bevanda e cibo in grande quantità e senza scopo, per lasciarli poi deteriorare in quantità. La madre è in genere avara e gretta, mentre la prostituta fa spreco ed è capricciosa. La conservazione della specie è il fine della madre; ella bada che i suoi protetti si sazino e nulla la rallegra più del loro buon appetito. Da ciò dipende la sua intimità col pane, con tutto ciò che è economia. *Cerere* è una buona madre, fatto espresso chiaramente nel suo nome greco *Demeter*. Del pari la madre non cura la psiche, ma il fisico del fanciullo (1). La relazione tra madre e figlio è sempre materiale da parte della madre: sia che essa baci e stringa a sè il bambino o colmi di cure e premure l'adulto. Non si può spiegare altri-

(1) Cfr. in *Peer Gynt* di Ibsen (atto II), il dialogo tra il padre di Solveig e Aase (una delle madri meglio tratteggiate nella letteratura moderna), che cerca suo figlio:

Aase: « Noi lo troviamo !

L'uomo: « Salviamone l'anima !

Aase: « E il corpo ! ».

menti neppure la sua estasi irragionevole per ogni espressione vitale del lattante, se non col suo compito di serbarne e proteggerne la vita terrestre.

Così si comprende però come l'amor materno non possa venir considerato come molto morale. Provi ognuno a rivolgersi sinceramente la domanda se sua madre non l'amerebbe egualmente, anche se egli fosse completamente diverso da quello che è, se il di lei affetto sarebbe forse minore, qualora egli non fosse più lui, ma un altro qualunque! A questo punto, cui conviene arrivare, vedremo come tentino giustificarsi coloro che non vogliono cessare dall'apprezzare altamente la donna per il suo amor materno.

La madre è indifferente all'individualità del figlio, le basta il puro fatto della filiazione: è questo un effetto della sua immoralità. Ogni amore dell'uomo per la donna, ed anche l'amore tra uomini riguarda sempre un essere determinato con caratteri fisici e psichici suoi propri; soltanto l'amor materno s'estende senz'altro a tutto quanto ella ha portato in seno. È una confessione orribile e per la madre e per il figlio l'esser costretti a convenire come sia assolutamente contrario a ogni etica l'amor materno, quell'amore che dura impassibile sia che il figlio diventi un santo o un delinquente, un re o un mendicante, un angelo o un mascalzone. E non è meno indegna quella pretesa che spesso i figli credono d'avere all'amor materno, per il solo fatto d'essere figli (ciò vale specialmente per le figlie, benchè anche i maschi non vadano a questo riguardo troppo per il sottile). L'amore della madre è immorale perchè non rappresenta un rapporto con un Io altrui, ma è un concrescimento sin dal principio. Come tutte le immoralità verso altri è uno sconfinamento. Una relazione etica non si può dare che tra un'individualità e un'altra. Ma l'amore materno esclude l'individualità perchè non sa scegliere e importuna. Il rapporto tra madre e figlio rimane eternamente un sistema di congiunzioni riflesse tra l'uno e l'altra. Se il bambino si mette d'un tratto a gridare o piangere nella stanza accanto, la mamma s'alza di scatto e accorre (buona occasione questa per conoscere se una donna sia più madre o più prostituta). E anche in età più provetta ogni desiderio, ogni rammarico dell'uno passa tosto sull'altra, mette in lei radici e diventa insensibilmente il di lei desiderio, il di lei rammarico. V'ha una condotta ininterrotta tra la madre e tutto quello che fu già congiunto a lei per il cordone ombelicale: questa è l'essenza della madre, nè io posso perciò accordarmi nell'universale ammirazione, ma al contrario devo rigettare ciò che fu sì spesso oggetto di lode nell'amor materno: l'assenza di qualunque distinzione. Credo del resto che molti pensatori e artisti eminenti abbian ciò ben riconosciuto, e soltanto l'abbian taciuto. È cessata un po' la soverchia ammirazione d'altri tempi per Raffaello, e gli adulatori dell'amor materno non vengono presi in maggior considerazione di Fischart

o di Richepin. L'amore materno è istintivo, spontaneo: lo conoscono anche le bestie al pari degli uomini. E con ciò solo si dimostrerebbe che questo genere di amore non è vero amore, che quest'altruismo non può essere moralità genuina. Chè la morale deriva da un carattere intelligibile e gli esseri bestiali e non liberi ne sono privi. Solo chi è dotato d'intelligenza può ubbidire all'imperativo etico; non v'ha moralità istintiva, ma solo cosciente.

La posizione della prostituta fuori dello scopo della specie, il fatto ch'ella non serve solo di recipiente e dimora degli esseri novelli e non si consuma nell'operare il loro eterno passaggio e procurar loro nutrizione, la solleva in certo senso al di sopra della madre, naturalmente in quanto si possa parlare d'un grado etico superiore trattandosi di donne. La madre ha per lo più un grado assai basso d'intellettualità, occupandosi ella solamente del benessere e degli abiti del marito e dei figli, della sovrintendenza della cucina e dell'economia domestica, del giardino, dei campi. Le donne intellettualmente più evolute, quelle che posson diventare le Muse dell'uomo, si trovan fra la categoria delle prostitute. A questa classe del tipo di Aspasia vanno assegnate le donne del Romanticismo, specialmente le più eminenti tra loro: Carolina Michaelis, Forster, Böhmer, Schlegel, Schelling.

Ne deriva che la madre può attirare solo quegli uomini, che non hanno alcun bisogno di produttività spirituale. Da colui la cui paternità si limita a figli materiali, non c'è d'aspettarsi se non che scelga a preferenza delle altre una donna feconda, la madre. Gli uomini superiori non amarono mai che delle prostitute (1); la loro scelta cade sempre su una donna sterile, ed essi stessi producon sempre, se pur la producono, una discendenza inabile alla vita, destinata a una morte vicina, fatto che forse ha una profonda ragione etica. La paternità materiale ha infatti un valore minimo al pari della maternità; è immorale, come si vedrà poi (cap. XIV); è illogica, chè ci illude sotto ogni aspetto: in qual proporzione egli sia padre del proprio figlio non lo sa con certezza nessun uomo. E in fin dei conti anche questa durevolezza è breve e passa, chè nessuna razza umana ha saputo resistere finora.

Dopo quello che abbiamo visto, possiamo ben asserire essere assolutamente ingiustificabile il valore universalmente ed esclusivamente attribuito quasi con devozione alla donna madre, che si cita volentieri quale unico e vero tipo della donna, e ciò malgrado quasi tutti gli uomini tengano ferma questa concezione, anzi asseriscano che veramente la donna non trova il

(1) Non parlo naturalmente solo di ragazze venali tolte alla strada.

proprio compimento che con la maternità. Confesso che la prostituta, non come persona, ma come fenomeno, m'impone assai più.

La generale valutazione superiore della madre deriva da diversi motivi. In primo luogo, non curandosi ella punto dell'uomo, o almeno soltanto in quanto egli si mostra fanciullo, sembra assai più adatta a soddisfare quell'ideale di verginità che, come vedremo, attira sempre l'uomo, che ne sente quasi un bisogno, verso la donna, alla quale, sia ella la madre desiderosa di prole, sia la meretrice bramosa di maschi, in origine la pudicizia è sempre ignota.

L'uomo la ricompensa di quell'apparenza di severa moralità elevandola socialmente e moralmente, senza però alcuna ragione al di sopra della prostituta. Questa è colei che non s'adattò mai al valore attribuito dall'uomo, nè all'ideale di castità da lui cercato; ma sempre gli si oppose sia nella segreta ritrosia della dama di società, che nella leggera opposizione passiva della *cocotte*, che nella dimostrazione aperta della meretrice di strada. Soltanto da questo si comprende come la prostituta abbia oggidì quasi dappertutto quella posizione particolare che la esclude dalla stima sociale, sia anzi quasi esclusa dalla legge e dal diritto. Fu facile per la madre sottoporsi alla volontà morale dell'uomo, chè a lei non importava che la prole, la vita della specie.

Tutto l'opposto per la prostituta. Ella vive almeno la propria vita completamente (1), anche se — in caso estremo — viene punita coll'esclusione dalla società. È vero che ella non è tanto coraggiosa come la madre, ma, vile in corpo e anima, possiede però il necessario correlativo della tracotanza e ha così almeno la sfrontatezza della propria impudicizia. Disposta dalla natura alla poliandria e attirando sempre maggior numero di uomini che non sia necessario per fondare una famiglia, dando libero sfogo ai propri istinti e soddisfacendoli quasi per puntiglio, ella si sente padrona e le sembra naturale d'essere potente. Si può offendere o irritare facilmente una madre, ma nessuno può oltraggiare nè ledere la prostituta; chè la madre quale custode della specie o della famiglia ha un certo onore, mentre la prostituta ha rinunciato a ogni stima e ciò forma il suo vanto che le fa scrollare le spalle con noncuranza. Ella non saprebbe invece comprendere l'idea di non aver più alcun potere (la *mâtresse*). Aspetta, nè sa credere altrimenti, che ognuno si curi di lei, non pensi che a lei, non viva che per lei. E difatti è lei, la donna sotto la figura di signora, che ha la massima potenza tra gli uomini, che esercita la maggiore, l'esclusiva in-

(1) Dipende forse da ciò il fatto che sembrerà strano ad alcuno, che le prostitute tengono alla pulizia più che le madri.

fluenza in tutte le estrinsecazioni della vita umana che non regolano gli uomini con le loro società (dalla società ginnastica allo stato).

Ella è qui l'analogo del grande conquistatore in materia politica. Come Alessandro e Napoleone, anche la grande prostituta, che abbracci tutto nel proprio fascino, non nasce che forse una volta ogni mill'anni, ma allora a imitazione dei conquistatori attraversa in trionfo tutto il mondo.

Ciascuno di questi uomini sta sempre in una certa relazione di parentela con la prostituta (ogni politico è in certo modo un tribuno del popolo e nel tribunato sta un elemento della prostituzione); com'esso anche la prostituta, conscia della propria potenza, non è mai intimidita dinanzi ad un uomo, mentre lo è sempre ogni uomo di fronte a lei o all'uomo superiore. Al pari d'un gran tribuno anche essa crede di *rendere felice* ognuno con cui parla — s'osservi una di queste donne quando domanda schiarimenti a un questurino o entra in un negozio; noncurante se i commessi siano uomini o donne, non badando alla piccolezza della sua compera: crederà sempre di largire qualche cosa a chi le sta intorno. In ogni politico nato tale si troveranno gli stessi elementi. E tutti gli altri hanno infatti di fronte ad entrambi questi individui — si pensi persino al contegno del presuntuoso Goethe di fronte a Napoleone a Erfurt — l'invincibile sensazione di *riceverne un dono* (mito di Pandora; la nascita di Venere, che sorge dal mare e sin dal primo istante volge intorno uno sguardo d'offerta).

Come promisi nel quinto capitolo (1), torno ora per un momento agli uomini d'azione. Lo stesso profondo Carlyle li tenne in gran conto, mettendo anzi « the hero as king » al posto supremo tra gli eroi; dimostrammo già perchè ciò non sia giusto. Ora rilevo ancora come nessuno dei grandi politici sdegni usare la menzogna e la truffa, Cesare, Cromwell, Napoleone; Alessandro il Grande divenne persino omicida e si lasciò più tardi volentieri convincere della propria innocenza da un sofista. La mendacia è però inconciliabile col genio; Napoleone scrisse a Sant'Elena delle memorie piene di menzogne, ricolme di sentimentalità e financo la sua ultima parola fu una posa altruistica, quando dichiarò di aver sempre amato soltanto la Francia. Napoleone, l'astro più fulgido tra tutti, dimostra anche più chiaramente di tutti gli altri che gli uomini di grande volontà sono dei delinquenti, non geni dunque. Non si può intendere ciò che dalla intensità sovrumana dello sforzo per sfuggire a sè stesso: soltanto così si può comprendere ogni conquista grande e piccola. Napoleone non volle mai concentrare la propria attenzione su sè stesso, nè poteva rimanere un'ora sola senza pensare a qualche grande avvenimento esterno, che lo doveva occupare tutto: perciò fu necessario che conquistasse il mondo. Possedendo

(1) Pag. 123 e segg.

delle grandi qualità, più grandi di qualunque imperatore prima di lui, egli adoperava anche più tempo per far tacere entro sè stesso tutte le voci di contrasto. Il terribile movente del suo amor proprio fu lo stordimento della sua parte migliore. Può darsi che l'uomo superiore, quello cospicuo, abbia comune con lui il bisogno naturale di ammirazione e di gloria, ma mai l'ambizione considerata come desiderio di rannodare a sè, quale persona empirica, tutte le cose della terra, di renderle da sè dipendenti, per elevarle sopra il proprio nome in una piramide infinita. Perciò il senso del vero abbandona a poco a poco l'imperatore (egli diviene epilettico): egli toglie la libertà all'oggetto (1) e si pone in una relazione delittuosa con le cose, che non sono che mezzo, zoccolo e staffa per la sua piccola persona ed i suoi fini rapaci ed egoistici. Il Grande ha dei limiti, chè gli è la monade delle monadi e contemporaneamente — ecco l'ultimo fatto — il microcosmo cosciente, pantogeno, che ha in sè tutto il mondo e, nel caso più completo, vede chiaramente alla prima esperienza le sue relazioni col tutto e necessita dunque bensì degli *avvenimenti*, ma non dell'induzione; il gran tribuno e la grande prostituta sono gli esseri assolutamente illimitati, che usano di tutto il mondo per decorare e innalzare il loro Io empirico. Perciò ambedue sono incapaci d'amore, d'affetto e d'amicizia.

Si pensi alla novella significativa di quel re che voleva conquistare le stelle! Essa denuda in tutta la sua crudezza l'idea dell'*imperatore*. Il vero genio si accorda da sè l'onore che gli è dovuto, ed evita ad ogni costo di mettersi in quella relazione di dipendenza reciproca colla plebe, come fa ogni tribuno. Il grande politico non è soltanto uno speculatore e un miliardario, ma anche un ciarlatano, egli non è altro che un grande giocatore di scacchi ed anche attore perfetto; egli è despota e contemporaneamente adulatore del popolo; egli non prostituisce soltanto, ma è esso stesso un grande prostituto. Non v'ha uomo politico o comandante d'eserciti che non s'abbassi. Questi abbassamenti sono celebri, sono i suoi atti sessuali. Anche il vero tribuno ha bisogno della strada. La relazione di completamento colla plebe è quasi costitutiva per il politico: in genere egli non può servirsi che della plebe; con gli altri, le individualità, o è in lotta, oppure fingerà di stimarli per renderli inoffensivi, quando abbia l'accortezza d'un Napoleone. Il popolo comprende finemente come egli sia suo dipendente. Un politico non può imprendere tutto ciò che gli piace, neanche se è un Napoleone e neppure se, come non farebbe Napoleone, volesse realizzare degli ideali: la plebe gli mostrerebbe al più presto un'altra via. L'« economia della volontà » non vale che per l'atto for-

(1) Vedi cap. IX.

male, l'iniziativa; la volontà di chi ambisce la potenza non è altrimenti libera.

Ogni *imperator* sente di dipendere da questa relazione reciproca, da tale rapporto con la massa, ed è perciò ch'essi tutti sono favorevoli alla Costituente, all'assemblea del popolo o dell'esercito, al diritto di voto, più esteso (Bismarck, 1866). La forma in cui ci appare il vero politico non è quella di Marco Aurelio nè di Diocleziano, ma di Cleone, di Temistocle, di Mirabeau (*Ambitio* vuol dire veramente girar attorno) e il tribuno gira come la prostituta. Secondo quanto ci narra Emerson, Napoleone girava incognito per le strade di Parigi per spiare gli *hurrà* e gli elogi tributatigli dal popolo. Altrettanto dice Schiller di Wallenstein.

Il fenomeno del grand'uomo d'azione ha sempre attirato a ragione della sua unicità l'artista (ma anche lo scrittore filosofo). La strana conformità qui esposta faciliterà forse, mercè l'analisi, la formazione del concetto di questi tipi. Antonio (Cesare) e Cleopatra non differiscono l'un l'altro gran che. Questo parallelo sembrerà in principio fittizio ai più, eppure il conato di ricercare un'analogia tra loro mi sembra superiore a ogni dubbio, per quanto eterogenei essi sembrino al primo sguardo. Come il grand'uomo d'azione rinunzia a una vita interiore, per impiegarla tutta nel mondo — la parola è acconcia — e per eclissarsi come tutto ciò che abbia perduto le facoltà vitali, invece di continuare ad esistere come una cosa innata, com'egli butta con sforzo immenso tutto il proprio valore dietro le spalle per toglierlo alla propria vista, altrettanto la prostituta butta in faccia alla società il valore che presso la stessa potrebbe acquistare come madre e ciò naturalmente per ritirarsi in sè stessa e condurre una vita di meditazione, ma per togliere d'ora in poi ogni ritegno ai propri sensi. Ambedue, la grande prostituta e il grande tribuno, sono le faci risplendenti lontano, che abbandonano cadavere su cadavere lungo il proprio cammino e si spengono quali meteore, incomprendibili alla mente umana, senza scopo, senza lasciar nulla di duraturo, senza eternità — la madre e il genio invece influenzano tacitamente il futuro. La prostituta e il tribuno vengono quindi riguardati come castighi di Dio, come fenomeni antimorali.

Sembra invece oggidì giustificato che in tempi anteriori si sia escluso l'« uomo di grande volontà » dal concetto di genio. Il genio, e non solo quello filosofico, ma anche l'artistico, si distingue sempre per la preponderanza delle nozioni concettuali, rappresentative, sulla pratica.

È però ancor necessario esaminare il motivo che spinge la prostituta. Era relativamente facile riconoscere l'essenza della madre: essa è eminentemente l'istrumento per la conservazione della specie. Molto più oscura e difficile è la definizione della prostituzione; ognuno che vi abbia pensato a lungo ha certamente disperato in qualche momento di trovarla.

Si tratta qui in primo luogo di stabilire la diversa relazione di ambedue, la madre e la prostituta verso il coito. Non credo ci sia pericolo che alcuno riguardi come indegno d'un filosofo occuparsi di ciò o in generale del tema della prostituzione. È lo spirito della pertrattazione che conferisce dignità all'oggetto. Quante volte non si presentò al pittore o allo scultore il problema di chiedersi che cosa abbiano sentito Leda o Danae; e gli artisti che hanno scelto il soggetto della prostituta — *Confession de Claude* di Zola, *Hortense*, *Renée*, *Nana*; la *Resurrezione* di Tolstoj; *Hedda Gabler* e *Rita* di Ibsen; infine la *Sonya* d'uno dei maggiori spiriti contemporanei, Dostojewski — non vollero veramente mai esporre dei casi singoli, ma sempre generali. Ma alla generalità deve essere applicabile anche una teoria.

Per la madre il coito è mezzo allo scopo; la prostituta assume invece di fronte ad esso una posizione particolare in quanto il coito è per lei scopo a sè stessa. Che nella natura il coito abbia assunta anche un'altra parte oltre quella della continuazione della specie, lo vediamo anche dal fatto che molti esseri viventi arrivano alla seconda senza il primo (Partenogenesi). Ma d'altro canto vediamo ancora dappertutto tra le bestie l'*accoppiamento* servire alla proliferazione e nulla ci autorizza a credere che la copula si cerchi a solo scopo di piacere, avvenendo essa solo in tempi determinati, al tempo della fregola; talchè s'è considerato il piacere soltanto come il mezzo usato dalla natura per arrivare al suo scopo della conservazione della specie.

Se il coito della prostituta è scopo a sè stesso, ciò non vuol dire che per la madre il coito non abbia nessuna importanza. Esiste, è vero, una categoria di donne sessualmente anestetiche, dette « frigide », benchè tali casi siano più rari di quel che si supponga, essendo spesso soltanto l'uomo la colpa della freddezza, chè non sa produrre il contrario con la propria persona; gli altri casi poi non si possono ascrivere al tipo della madre. Frigidezza è possibile tanto nella madre chè nella prostituta; la spiegheremo più tardi tra i fenomeni isterici. Altrettanto non si può dire sessualmente insensibile la prostituta, perchè può darsi che una di esse raccattata sulla via (cioè quel contingente che per lo più ci viene dato dalla popolazione di campagna, dalle donne di servizio, ecc.) ci abbia a deludere nella nostra aspettazione con la sua fiacchezza. La ragazza venale è obbligata a sopportare anche le dimostrazioni amorose di quelli che non le offrono sessualmente nulla, e perciò non si può dunque per questo solo fatto considerarla come un essere che il coito lasci del tutto freddo. Quest'apparenza deriva soltanto dal fatto che essa appunto pretende più che ogni altra dal piacere sensuale; e la comunione col suo *souteneur* la dovrà compensare di tutte le altre privazioni. Che per la prostituta il coito sia scopo a sè stesso

lo si vede anche dal fatto che lei sola è civetta. La civetteria ha sempre una qualche relazione col coito. La sua essenza sta in ciò che fa apparire all'uomo la conquista della donna come perfetta, per spronarlo alla stessa mediante il contrasto con la realtà. Così essa è una sfida all'uomo, cui mostra sempre lo stesso tema sotto forme costantemente diverse, lasciandogli contemporaneamente comprendere che non viene ritenuto capace di venirne a capo. E questo gioco dà alla donna in certo senso la soddisfazione di effettuare già in precedenza il suo scopo, il coito: chè già nel desiderio dell'uomo la prostituta sente qualche cosa d'analogo al coito e si procura così ad ogni tempo e per ogni uomo l'eccitamento sensuale. Se essa persevererà fino alla fine, o si ritirerà quando il movimento si faccia troppo celere, dipende dal fatto se la forma reale del coito avuto contemporaneamente, cioè l'uomo che essa ha presentemente, la sodisfi tanto che essa non s'aspetti nulla più dal seguente. La prostituta di strada non è in genere civetta, e ciò deriva appunto dal fatto che essa assaggia le sensazioni che sono il fine della civetteria più d'ogni altra e continuamente e che perciò può di buon grado rinunciare alle forme più fine e piccanti. La civetteria non è dunque che un mezzo per produrre l'assalto sessuale attivo da parte dell'uomo, per aumentare o diminuire a piacere l'intensità di tale assalto e per dirigerne l'effetto, senza che l'assaltatore se ne avveda, dove le piace; è un mezzo per dar luogo o a semplici parole e sguardi, per i quali ella si sente dolcemente palpeggiare, o per arrivare perfino alla violenza (1).

Le sensazioni del coito non sono per principio diverse da quelle che la donna conosce altrimenti, soltanto intensificate al massimo grado; tutto l'essere della donna si manifesta nel coito alla somma potenza. Perciò si mostrano qui anche le differenze tra la madre e la prostituta in grado massimo. La madre non sente il coito meno, ma altrimenti della prostituta. Il contegno della madre è più di soggezione, essa accetta, subisce, mentre la prostituta sente e si succhia il piacere fino all'ultimo. La madre (e com'essa ogni donna gravida) sente lo sperma dell'uomo come un depo-

(1) Se l'analisi qui sopra esposta non avesse accontentato il lettore, si conforti egli sapendo che non accontenta neppure l'autore. Quanto essa spiegò è abbastanza superficiale. L'enigmatico della civetteria mi sembra sempre essere un atto particolare col quale la donna si rende oggetto dell'uomo e si rannoda a lui funzionalmente. Allora la si può confrontare coll'altra tendenza femminile di farsi oggetto di compassione da parte dei suoi simili: in ambo i casi il soggetto si fa oggetto, sensazione dell'altro e nomina quest'ultimo giudice di sè stesso. La civetteria è la fusione specifica della prostituta, come la cura, manifestandosi prima sotto forma di gravidanza poi sotto quella di allattamento, ecc., rappresenta la fusione della madre. Per spiegare quanto siamo andati dicendo accenneremo ancora alla donna come *fidanzata*. Questa è, per così dire, l'oggetto in senso stretto, l'oggetto completamente privo di libertà osservato da tutti coloro che l'incontrano.

sito: già nella sensazione del coito essa crede di accettare e custodire qualche cosa; perchè ella è la custode della vita. La prostituta invece non vuole sentire innalzato e aumentato il suo essere come la madre quando si alza dal coito; ella vuole piuttosto scomparire nella realtà del coito, polverizzarsi, annichilirsi, cadere in deliquio nel piacere. Per la madre il coito è il principio d'una serie; la prostituta vuole trovarvi la sua fine, trapassare in esso. Il grido della madre è perciò breve, presto finito; la prostituta lo prolunga, chè essa concentra in questo momento tutta la propria vita. Non potendo ciò mai riuscire, la prostituta non è mai sazia in tutta la vita, nè lo potrebbe divenire con tutti gli uomini del mondo.

C'è dunque in ciò una differenza fondamentale nell'essere di ambedue. Essendo però la donna tutta quanta e unicamente sessuale, ed estendendosi questa sessualità su tutto il corpo, mentre in alcuni punti non è che più fitta, per dirla con termine fisico, ognuna si sente in coito continuo per tutto il corpo con ogni oggetto, senza eccezioni. Quello che generalmente si dice coito non è che un caso speciale di intensità massima. La prostituta vuole *entrare in coito con tutto* — perciò essa civetta anche da sola e davanti a oggetti inanimati, davanti ad un ruscello, ad un albero — la madre vuol essere fecondata da tutto, continuamente in tutto il corpo. Questa è la spiegazione dell'abbaglio. Tutto ciò che una volta impressionò su una madre, continua a impressionarla a seconda dell'intensità — il coito è soltanto il più intenso di tali avvenimenti e sorpassa in influenza tutti gli altri — e tutto diviene padre di suo figlio, diviene principio d'uno sviluppo, il cui risultato si mostra poi nella prole.

Perciò dunque la paternità è un misero errore, chè la si deve sempre dividere con un numero infinito di cose e di uomini; il diritto naturale, fisico è il matriarcato. Delle bianche che ebbero figli da negri partoriscono poi spesso a un bianco dei figli che portano degli indizi evidenti della razza negra. Fiori fecondati da un polline inadeguato non soffrono soltanto nei germi, ma anche nel tessuto materno dei cambiamenti, che non si possono riguardare che come un avvicinamento alle forme di questo polline estraneo. Ed è divenuta celebre la cavalla di lord Morton, che, dopo aver partorito una volta un bastardo da un quagga, ebbe molto tempo dopo due puledri da uno stallone arabo, i quali portavano segni visibilissimi del quagga.

S'è molto sofisticato su questi casi; si dichiarò che dovrebbero avverarsi assai più spesso se il fenomeno fosse possibile. Ma acciocchè questa « infezione », come si suol chiamarla (Weismann propose l'eccellente termine *telegonia*, cioè fecondazione in lontananza, Focke parlò di doni ospitali, di *Xenie*), questa procreazione a distanza si possa mostrare chiaramente, è necessario che tutte le leggi sessuali trovino applicazione, che

tra il primo padre e la madre sia esistita una straordinaria affinità sessuale. La probabilità di trovare una coppia in cui l'affinità sia tanto potente da sovrapporsi alla mancante omogeneità di razza è assai poca, eppure non si possono aspettare delle divergenze tali da convincere ognuno se non quando v'abbia eterogeneità di razza. Tra parenti molto prossimi manca la possibilità di accertare nella prole delle differenze indubbie dal tipo paterno, le quali si possano riferire all'influenza dell'antecedente fecondazione. L'opposizione tanto violenta contro la dottrina dell'infezione del germe si può del resto spiegare dal fatto che non si seppero riunire questi fenomeni in un sistema.

La teoria dell'abbaglio non ebbe miglior fortuna di quella dell'infezione. Se si fosse compreso che anche la fecondazione a distanza non è che un abbaglio, cioè soltanto un caso speciale di quest'ultimo manifestantesi con grandissima intensità, se si fosse capito che la forza urogenitale non è la sola via ma soltanto la più potente per la quale si può entrare in coito con una donna, che essa può sentirsi posseduta già con uno sguardo, una parola, in tal caso l'opposizione contro l'abbaglio e contro la telegonia non sarebbe stata tanto pertinace. Un essere che entra in coito dappertutto e con tutto può anche essere fecondato dovunque e da ogni cosa: la madre ha una fecondità generale. Essa dà vita a ogni cosa, ché tutto le produce un'impressione psicologica ed influenza la sua prole. In ciò ella è di nuovo paragonabile al genio per quel che riguarda le sensazioni inferiori somatiche.

Altrimenti la prostituta. Come essa stessa vuole annientarsi nel coito, così anche la sua attività non significa che distruzione. Mentre la madre favorisce tutto ciò che può tornare di vantaggio alla vita terrena e ad una agiata esistenza dell'uomo, mentre ella allontana da lui ogni intemperanza, eccita la diligenza del figlio e la laboriosità del marito, la prostituta tenta di impiegare tutta la forza e il tempo dell'uomo attorno a sè. Ma non essa è destinata quasi ad abusare dell'uomo fin dal principio: anche ogni uomo desidera in parte questa donna, mentre egli non trova nessuna soddisfazione al fianco della madre troppo semplice, sempre in affari, vestita senza gusto, priva d'ogni eleganza dello spirito. C'è qualche cosa in lui che cerca il piacere ed egli dimentica facilmente sè stesso presso una ragazza che gli prodighi le proprie grazie. Ché l'etera è la rappresentante della leggerezza, ella non si prende tanti fastidi come la madre, ella non è la madre, è la brava ballerina, ella sola pretende passatempi e gran società, passeggiate e locali di divertimento, bagni di mare e luoghi di cura, teatri e concerti, abiti nuovi e gioielli, denari da buttare a piene mani, lusso invece di *comfort*, rumore invece di quiete; ella non sogna la poltrona a braccioli circondata da uno stuolo di nipoti, ma il corteo trion-

fale attraverso il mondo sul cocchio della vittoria della bellezza del corpo.

La prostituta si presenta anche all'uomo come una seduttrice nei sentimenti che fa nascere in lui: ella è la donna impudente per eccellenza, è l'incantatrice. Ella è un don Giovanni in gonnella, è quell'essere che tra le donne conosce, studia e conserva l'*ars amatoria*.

In nesso con tutto ciò stanno però ancor altre cose più interessanti e profonde. La madre desidera che l'uomo usi decenza verso di lei non per amore di quest'idea, ma perchè essa è l'affermazione della vita terrena. Ella lavora e non poltrisce come la prostituta, ella pensa nei suoi affari sempre al futuro, e così capisce anche la laboriosità nell'uomo, nè tenta di disturbarlo per attirarlo verso i divertimenti. La prostituta è invece accarezzata specialmente dall'idea d'un uomo senza riguardi, mariuolo, ozioso. Un uomo condannato una volta al carcere è un obbrobrio per la madre, un'attrazione per la prostituta. Ci sono delle donne che si mostrano veramente malcontente del proprio figlio quando non faccia bene a scuola, e ce ne sono delle altre, che, pur fingendo il contrario, lo amano in tal caso ancor più. La proibità eccita la madre, l'improbità la prostituta. Quella sfugge, questa ama un uomo che sappia bere; si potrebbe citare una lunga fila di simili fatti. Il caso della puttana di strada che si sente attratta da veri delinquenti non è che un fatto singolo tra questa varietà estendentesi fino alle classi più elevate: il *souteneur* è sempre violento, criminale, spesso rapinatore o truffatore, quando non si arrivi anche all'omicida.

Benchè la donna non si possa mai chiamare immorale — ella è sempre soltanto amorale — ciò potrebbe però far supporre che la prostituta stia in più stretta relazione coll'immoralità che la madre. Non che la prostituta stessa formi l'equivalente femminile del delinquente maschile; sebbene essa sia altrettanto avversa al lavoro di lui, non si può, per i motivi accennati nei capitoli precedenti, supporre l'esistenza d'una donna criminale: le donne non salgono a tale altezza. È però innegabile che l'uomo sente che la prostituta sta in relazione coll'immoralità, col male, anche quando egli non abbia avuto con lei dei rapporti sessuali; così che non si può asserire che un tal giudizio sia soltanto la forma proiettata dalla difesa contro un pensiero libidinoso. L'uomo si rappresenta la prostituzione fin dal principio come qualche cosa di oscuro, di sinistro, che sfugga la luce del giorno e faccia rabbrivire; l'impressione lasciatagli è più grave e penosa di quella della madre. La curiosa analogia della grande prostituta col gran delinquente, cioè col conquistatore, l'intima relazione tra la piccola prostituta e la feccia dell'umanità, i *souteneurs*, il sentimento ch'essa sveglia nell'uomo, i fini ch'ella persegue in suo confronto, il modo

infine in cui essa sente il coito a differenza della madre, tutto ciò s'unisce per rafforzare l'idea più sopra espressa. Come la madre è un principio amico della vita, la prostituta le è nemica. Ma come l'affermazione della madre non si riferisce all'anima, ma al corpo, così la negazione della prostituta non s'estende diabolicamente all'idea, ma solo all'empirica. Ella vuol distruggere e venir distrutta, ella danneggia e annienta. La vita fisica e la morte fisica, che entrambe così misteriosamente si allacciano nel coito (vedi il capitolo seguente), si dividono tra la donna come madre e come prostituta.

Sarà per ora difficile poter dare una risposta più decisiva di questa riguardo alla questione della maternità e della prostituzione. Si tratta d'un territorio oscuro assolutamente inesplorato. Può ben arrogarsi di penetrarlo il mito nella sua fantasia religiosa, ma il filosofo non dovrebbe por mano troppo presto alla metafisica; pure alcuni punti meritano di essere maggiormente chiariti. Il significato immorale del fenomeno della prostituzione s'accorda col fatto dell'essere lo stesso esclusivamente proprio dell'uomo. Tra le bestie la femmina è dedicata completamente alla prolificazione, non si conosce lì una femminilità sterile. Si potrebbe financo pensare che tra le bestie siano i maschi a prostituirsi, quando si ponga mente al pavone che fa la ruota, al rilucere del verme, ai richiami degli uccelli canori, agli amori dei galli di montagna. Ma tali apparizioni di caratteri sessuali secondari sono dei puri atti d'esibizione dei maschi: e accade anche tra gli uomini che degli individui in caldo scoprano le loro parti genitali davanti a donne per eccitarle al coito. Questi atti bestiali vanno interpretati prudentemente in quanto non si deve credere che il maschio faccia conto già in precedenza sull'effetto fisico ch'essi produrranno sulla femmina. Si tratta piuttosto d'un modo istintivo d'esprimere la propria brama sessuale che d'un mezzo per aumentare quella della femmina, è un accostamento alla donna nell'irritazione sessuale. Nell'esibizione umana invece il pensiero si rivolge sempre all'irritazione dell'altro sesso (1).

La prostituzione non ha luogo dunque che tra gli uomini; le bestie e le piante sono completamente amorali, non immorali, e non conoscono perciò che la maternità. Qui sta dunque nascosta una delle incognite più profonde riguardanti l'essenza e l'origine dell'uomo. E ora dobbiamo fare una rettifica a quanto abbiamo detto prima perchè, più ci penso, e più mi sembra che la prostituzione sia possibile per tutte le donne, altrettanto come la maternità puramente fisica. Di essa è forse impregnata ogni donna,

(1) Neppure per il maschio delle bestie si può dire che il motivo sia la vanità qual desiderio d'acquistar un valore.

di essa è tinta la madre bestiale (1), infine essa è forse il fatto corrispondente nella donna a quelle qualità per le quali l'uomo si distingue dal maschio tra le bestie. Alla pura maternità delle bestie s'è qui aggiunto, contemporaneamente all'immoralità nell'uomo e non senza curiose relazioni con la stessa, un fattore che diversifica completamente e fondamentalmente la donna dalla femmina tra le bestie. Dell'importanza particolare che la donna come prostituta potè assumere di fronte all'uomo parleremo alla fine di questo studio; l'origine, la causa della prostituzione resterà probabilmente sempre oscura e indecifrabile.

In queste mie osservazioni forse un po' larghe, però tutt'altro che esaurienti, le quali anzi non riuscirono neppure a toccare di tutti i fenomeni, non ebbi certo l'idea di costruire l'ideale della prostituta, come tentarono di farlo in forme appena velate molti pubblicisti rinomati in questi ultimi tempi. All'altra, alla ragazza apparentemente libera dalla sensualità, dovetti strappare il nimbo in cui ogni uomo la vorrebbe avvolgere volentieri, con la nozione che appunto ella è l'essere più inclinato alla maternità e che la verginità le è altrettanto estranea che alla prostituta. E neppure l'amor materno potè riguardarsi più quale un merito morale dinanzi a un'analisi più approfondita. L'idea della concezione immacolata infine, della vergine pura di Goethe e di Dante, contiene la verità che la madre assoluta non desidererà mai il coito come scopo a sè stesso, per il puro piacere. Soltanto un'illusione la potè santificare perciò. È invece comprensibile come tanto la maternità che la prostituzione, quali simboli segreti più reconditi e imponenti, siano state oggetto di venerazione religiosa.

Se con ciò abbiamo dimostrato l'insostenibilità di quell'opinione che crede di poter ancora affermare l'esistenza d'un tipo speciale della donna che ne rappresenti la moralità, passiamo ora allo studio dei motivi per cui l'uomo vorrà sempre eternamente glorificare la donna.

(1) Chi ponga mente al modo con cui quasi tutte le donne nella loro grande libertà d'oggi si muovano sulla strada, come rendano visibili tutte le forme con la forma attillata delle vesti, come approfittino a tale scopo d'ogni temporale, non troverà esagerazione nel mio asserto.



CAPITOLO XI.

Erotica ed estetica.

Abbiamo ora esaminati e confutati dal punto di vista critico, dal quale siamo partiti, motivandone la scelta, gli argomenti con cui si è sempre tentato di fondare l'alta stima in cui si tiene la donna. Ne restano ancora pochissimi, dei quali ci occuperemo subito.

Naturalmente poco è da sperare che in una discussione su questo duro terreno qualcuno si arrenda. Dà molto a pensare la sorte di Schopenhauer, di cui si riferisce sempre il poco conto che faceva della donna, in seguito al fatto che una ragazza veneziana con cui egli era s'innamorò di Byron, che passava loro accanto di galoppo: come se avesse l'opinione peggiore delle donne colui che con loro ebbe minor fortuna e non il contrario!

Il metodo di dichiarare semplicemente l'avversario un misogino, invece di contrapporre ragioni a ragioni, ha qualche cosa in proprio favore. L'odio non s'estende mai oltre il suo oggetto e perciò dicendo di uno che odia ciò su cui giudica è facile far sospettare che manchi di sincerità, di delicatezza, che sia incerto, ecc., così da sostituire con le iperboli dell'accusa quanto alla stessa manca in giustizia. Una tale risposta non manca mai dunque di sortire il suo scopo e di esimere i difensori della questione dal discuterla. Essa è l'arma più sicura e più precisa per quella moltitudine innumerevole di uomini che non vuole mai venir in chiaro riguardo alla donna. Chè non esistono uomini che pensino a lungo alla donna e continuino anche dopo di ciò a tenerla in conto; essi tutti o la dispregiano o non vi hanno mai pensato profondamente e seriamente.

È ad ogni modo un abuso ricorrere ai motivi psicologici dell'avversario in una controversia teoretica e adoperarli in luogo di prove. Non voglio neppure insegnare che in una disputa oggettiva gli avversari devono entrambi sottomettersi all'idea della verità, che sta al disopra di ogni perso-

nalità, e che devono tentare di arrivare ad una conclusione indipendente-mente dal fatto se e come essi esistono concretamente come persone singole. Quando però avvenga che l'una parte abbia condotto logicamente fino a una certa conclusione il procedimento senza che l'altra si sia curata di accedere a questo procedimento probatorio, ma soltanto si opponga violentemente alle conclusioni, sarà allora in certi casi giustificato che il primo punisca l'altro del suo contegno sconveniente, che non s'è adattato alla prova di deduzioni severe, mettendogli chiari sotto gli occhi i motivi della sua ostinatezza. Se egli fosse conscio di tali motivi, li opporrebbe anche oggettivamente alla realtà tanto diversa dal suo desiderio. Soltanto perchè egli ne è incosciente non potè arrivare a prendere una posizione oggettiva di fronte a sè stesso. Perciò ora, dopo una lunga serie di deduzioni logiche e oggettive, ritorceremo la punta della nostra spada verso il difensore della donna e vedremo da quale sentimento derivi il *pathos* della sua parzialità: quanto i suoi sentimenti siano nobili e quanto siano discutibili.

Tutte le eccezioni opposte allo spregiatore del mondo femminile chiaramente originano senz'eccezione dalla relazione erotica tra l'uomo e la donna. Tale relazione è completamente diversa da quella puramente sessuale, che esaurisce i rapporti tra le bestie e che anche tra gli uomini ha la maggiore estensione. È assolutamente falso asserire che in fin dei conti sensualità ed erotica, istinto sessuale e amore siano la stessa cosa, che il secondo non sia che un abbellimento, una raffinatezza, una nebulosa, una « sublimazione » del primo; anche quando su ciò giurino tutti i medici e l'abbiano creduto un Kant e uno Schopenhauer. Prima di passar a motivare questa rude divisione, voglio fare un'osservazione che riguarda questi due uomini.

L'opinione di Kant a questo riguardo non si può considerare come decisiva per il motivo che forse nessuno ebbe mai tanto poca conoscenza dell'amore e dell'istinto sessuale quanto lui. Egli era tanto poco erotico, da non aver neppure il bisogno di viaggiare (1). Egli è dunque troppo alto

(1) Alcuni lettori alle cui domande stupefatte dovetti rispondere non furono capaci di trovare la relazione tra il bisogno erotico e il desiderio di viaggiare. Appare in primo luogo chiaro che tale desiderio deve derivare da un certo malcontento, da una mania interminata. Anticipo la teoria dell'eroticità esposta più tardi, tentandone un'analisi in pochi concetti. Come il tempo si allunga nell'eternità, e l'uomo tenta di sfuggire alla fine, per lo stesso motivo l'altra forma della sensualità, lo spazio, si pensa esteso all'infinito. Ma la liberazione dal concetto del tempo non sta nella prolungazione della linea dello stesso all'infinito, bensì nella sua negazione: l'eternità non è il tempo massimo, piuttosto il minimo; è la completa distruzione del tempo. A questo disgusto per ogni tempo determinato,

e troppo puro per poter parlare in tale questione: l'unica amante su cui s'è vendicato fu la metafisica. Per quel che riguarda Schopenhauer, egli comprese ben poco l'erotica superiore, ma solo la sessualità sensuale. Lo si può dedurre senza fatica da quanto segue. Il viso di Schopenhauer dimostra poca bontà e molta crudeltà (sotto la quale egli ha ad ogni modo sofferto più d'ogni altro: non si costruisce un'etica della compassione, se non si è pietosi. Gli uomini più compassionevoli sono quelli che più si dolgono della propria compassione: Kant e Nietzsche). Ma, come vogliamo dire fin d'ora, accessibili ad un'erotica violenta, non sono che quelli assai compassionevoli; coloro che non prendono parte a nulla non sono capaci d'amore. Non occorre che queste siano nature sataniche, al contrario possono avere un'alta moralità, senza tuttavia comprendere che pensi o che accada nell'interno del loro prossimo in un dato momento, nè sanno capire la possibilità d'una relazione ipersessuale con una donna. Ciò accade per Schopenhauer. Egli soffriva estremamente sotto lo stimolo sessuale, ma non amò mai. Altrimenti non si potrebbe comprendere l'unilateralità della sua famosa *Metafisica dell'amor sessuale*, la cui dottrina più importante è che lo scopo finale di qualsivoglia amore non è se non la « formazione della prossima generazione ». Come io credo poter dimostrare, una tale opinione è falsa. Non esiste, è vero, secondo la nostra esperienza, un amore libero da qualunque sentimento sensuale; l'uomo, per quanto nobile, è pur sempre un essere sensuale; ma l'importante, ciò che distrugge l'opinione contraria, si è che ogni amore in sè stesso — senza accessione di principî ascetici — è *nemico* di tutti quegli elementi della relazione, i quali spingono al coito, anzi esso viene sentito come la loro stessa negazione. L'amore e il desiderio sono due opposti tanto diversi, tanto escludentisi, che nei momenti in cui un uomo ama veramente il pensiero d'un

per la temporaneità, corrisponde quello contro ogni spazio determinato; e al desiderio d'eternità in un punto fa riscontro nell'altro quello della vera patria dell'uomo, che egli sa non esservi in nessun punto concreto dell'universo e che pure in questo cerca continuamente senza ritrovarla; così nasce l'infinità dello spazio, non potendosi trovar riposo nè ritegno entro alcun limite. Soltanto per questo l'uomo abbandona ogni luogo singolo e peregrina sempre verso regioni nuove, come supera ogni singolo tempo mercè la sua volontà di vivere. È naturale che anche qui sono vani i suoi conati; lo spazio s'estende all'infinito e resta pure spazio, tutti i viaggi e i giri non portano che da un luogo limitato a un altro altrettanto limitato.

La suggestione dell'uomo sta nella determinatezza del tempo e dello spazio; ambedue non sono che la volontà d'esimersi dal funzionalismo, desiderio di libertà. Per quanto eroica sia la vita di libertà come tentativo di sopprimere lo spazio, altrettanto tragicamente essa è condannata a finire, quand'anche espressa nel bisogno di viaggiare — amore eroico ed infelice insieme.

congiungimento corporale coll'essere amato gli è completamente impossibile. Il fatto che non esiste speranza senza timore non cambia d'aspetto all'altro fatto che speranza e timore siano degli opposti. Non avviene altrimenti dell'istinto sessuale e dell'amore. Quanto più erotici si è, tanto meno si è molestati dalla propria sessualità e viceversa. Se non esiste ammirazione priva di desiderio, non si possono per ciò identificare le due cose, che al massimo saranno delle fasi opposte, in cui un uomo più ricco di esse può successivamente entrare. Mente o non ha mai saputo che sia l'amore chi asserisce di amare ancora una donna ch'egli desidera: tanto diversi sono l'amore e l'istinto sessuale. Perciò si deve considerare anche quasi sempre come una finzione quando si parla dell'amore nel matrimonio.

Per coloro che, miopi, quasi per cinismo sistematico, asseriscono ancora l'identità di quelle due cose, osserviamo inoltre: l'attrazione sessuale aumenta con la vicinanza corporale, l'amore è più forte che mai quando la persona amata è assente, esso abbisogna della divisione, d'una certa distanza per continuare a sussistere. Quello anzi che non poterono ottenere tutti i viaggi in paesi lontani, che cioè un amore si spegnesse, quando il trascorso del tempo non portò alla dimenticanza, lo si può eventualmente ottenere per mezzo d'un contatto casuale e involontario con la persona amata, che, facendo nascere l'istinto sessuale, può far morire l'amore. E per l'uomo maggiormente differenziato, per lo spirito superiore la ragazza che egli desidera e quella ch'egli ama ma non potrebbe mai desiderare, hanno tra loro figura ben diversa, andatura differente, caratteri dissimili: sono due esseri completamente diversi.

L'amore « platonico » esiste dunque a onta dal parere contrario dei professori di psichiatria. Vorrei anzi dire: non vi è che amore platonico. Chè quello che si chiama amore altrimenti appartiene al regno dei suini. Non c'è che un amore: è quello per Beatrice, la venerazione della Madonna. Per il coito c'è la prostituta babilonica.

L'enumerazione delle idee trascendentali fatta da Kant dovrebbe subire un'estensione quando fosse riconosciuto vero quanto fu detto sopra. Anche l'alto amore privo di desideri, l'amore di Platone e di Giordano Bruno sarebbe un'idea trascendentale, il cui significato come idea non vien toccato dal fatto che non la s'è mai vista realizzata completamente.

È il problema del *Tannhäuser*. Dall'una parte *Tannhäuser*, dall'altra *Wolfram*; dall'una Venere, dall'altra Maria. Il fatto che una coppia d'amanti, che s'erano veramente trovati per sempre — Tristano e Isotta — vanno a morire invece che arrivare al letto coniugale è pure una prova assoluta dell'esistenza di un che di superiore, sia pure di metafisico, nell'uomo, di qualche cosa somigliante al martirio di Giordano Bruno:

Dir, hobe Liebe, töne
 Begeistert mein Gesang,
 Die mir in Engelschöne
 Tief in die Seele drang!
 Du nahst als Gottgesandte;
 Ich folg' aus holder Fern,
 So fährst du in die Lande,
 Wo ewig strahlt dein Stern.

Chi è oggetto di tale amore? Quella stessa donna che abbiamo qui descritta, la donna priva di qualunque qualità che sia atta a dare un valore a un essere, la donna senza volontà di possedere un valore proprio? No, certamente: è la donna supremamente bella, angelicamente pura che viene amata di tale amore. Si tratta ora di vedere come una donna arrivi a questa bellezza e purità.

S'è discusso molte volte se sia vero che il sesso femminile è il più bello e ancor più s'impugnò la sua designazione come il « bel sesso » senz'altro. Sarà bene vedere in primo luogo da chi la donna sia stata trovata bella e in quanto.

È noto che la donna nuda non è la più bella. Può darsi che sia tale quando venga riprodotta come opera artistica, statua o quadro, ma viva non può venir riguardata come bella da nessuno già per il motivo che l'istinto sessuale rende impossibile di considerarla senza sentire degli stimoli, ciò che è premessa necessaria perchè si possa trovare bella una cosa. Ma anche a parte questo, la donna viva e completamente nuda produce l'impressione di qualche cosa di incompleto, che abbisogni ancora di non so che fuori di sè, e ciò è incompatibile con la bellezza. La donna nuda è più bella nelle singole parti considerate di per sè, che nel suo complesso, il quale fa l'impressione di cercare qualche cosa e sveglia nell'osservatore piuttosto sentimenti di disgusto che di piacere. Più che mai si percepisce questa mancanza di scopo in sè quando la donna nuda stia eretta; se giace, questo momento viene assai mitigato. La rappresentazione artistica della donna nuda l'ha ben capito e quando la dovette porre in piedi o farla aleggiare nell'aria, non la lasciò mai sola, ma sempre in relazione a un ambiente dinanzi al quale ella poteva cercar di coprire con la mano le proprie nudità.

Ma la donna non è completamente bella neppure nelle singole parti anche quando rappresenti alla perfezione e irreprensibilmente il tipo del suo sesso. Per la nostra teoria è d'uopo prendere qui in particolare considerazione i genitali femminili. Se avesse ragione l'opinione che dice essere l'amore dell'uomo per la donna il bisogno di detumescenza salito al cervello, se si potesse tener per vera l'asserzione di Schopenhauer che

« soltanto l'intelletto maschile annebbiato dallo stimolo sessuale potè chiamare bel sesso quello di minor statura, dalle spalle strette, i fianchi larghi e le gambe corte: chè tutta la sua bellezza sta soltanto in quello stimolo », ne conseguirebbe che i genitali femminili dovrebbero amarsi con l'intensità massima e considerarsi la parte più bella di tutto il corpo della donna. Lasciamo da parte quanto vanno ciarlando negli ultimi anni alcuni strilloni, i quali, con la petulanza della *réclame* da loro fatta alla bellezza dei genitali femminili, dimostrano dall'un canto come vi sia bisogno di un'agitazione per poter far credere alla loro idea, e dall'altro la mendacità di quei pensieri di cui essi fan mostra di essere convinti. Ma al di fuori di questi si può asserire che nessun uomo ha mai trovato che i genitali femminili siano di speciale bellezza, anzi ognuno li trovò ripugnanti. Può darsi che un individuo di bassa natura si senta particolarmente eccitato a desideri sensuali alla vista di questa parte del corpo, ed egli la troverà piacevole, ma mai bella. La bellezza della donna non può dunque essere un puro effetto dell'istinto sessuale; è anzi quasi il suo opposto. Uomini completamente in balia dello stimolo sessuale non hanno nessun talento per giudicare la bellezza della donna; ne è prova il fatto che essi desiderano ogni donna che vedano, senz'essere troppo schizzinosi nella scelta, in base soltanto alle forme indeterminate del suo corpo.

Il motivo dei fenomeni qui addotti della bruttezza dei genitali femminili e del corpo della donna vivo e intero, non si può trovare che nel fatto di una lesione del senso della pudicizia nell'uomo. La superficialità canonica dei nostri giorni ha fatto derivare il senso del pudore dal fatto dell'essere vestiti e ha supposto che sotto la ripugnanza per la nudità femminile si nascondesse puramente un sentimento contro natura o una velata impudicizia. Ma un uomo impudico non si oppone più alla nudità che non gli fa più l'impressione di essere tale. Egli desidera solamente, non ama. Ogni vero amore è pudico, come ogni vera compassione. Non v'è che un'impudicizia, la dichiarazione d'amore, della cui veridicità uno sia convinto nello stesso momento in cui la fa. Questa rappresenterebbe oggettivamente l'apice dell'impudenza; sarebbe come se qualcuno dicesse: Sono geloso. Quella sarebbe l'idea del contegno impudico, questa l'idea del discorso impudico. Non si realizzano nè l'una nè l'altra, perchè la verità è sempre pudica. Non v'è dichiarazione d'amore che non sia menzogna; e come siano sciocche le donne lo si può giudicare dal fatto che esse credono molto facilmente alle proteste amorose.

Dopo quanto abbiamo detto bisogna concludere che la misura del bello e del brutto nella donna sta nell'amore dell'uomo, che è sempre pudico. Accade qui lo stesso che nella *logica*: la verità è la misura del pensiero, il suo creatore è il valore della verità; e non come per l'*etica*: il bene è

il criterio del dovere, il valore del bene unito alla pretesa di guidare al bene la volontà; qui nell'estetica la bellezza viene appena creata dall'amore; non esiste una costrizione interna data dalla norma di amare il bello, nè la bellezza viene all'uomo con la pretesa di farsi amare (soltanto per ciò non esiste un gusto sopraindividuale, che sia il solo vero). La bellezza è al contrario essa stessa una proiezione, un'emanazione del bisogno di amare; e così anche la bellezza della donna non è qualche cosa di diverso dall'amore, non è l'oggetto su cui questo si rivolge, ma la bellezza della donna è l'amore dell'uomo, e ambedue non sono che lo stesso identico fatto. Come la bruttezza deriva dall'odio (1), altrettanto la bellezza dall'amore. E anche il fatto che la bellezza ha tanto poco a che vedere coll'istinto sensuale quanto l'amore, che l'uno e l'altra gli sono completamente estranei, non fa che provare la stessa cosa. La bellezza è intangibile, inviolabile, immescolabile; soltanto osservandola da lontano la si ha vicina, ella si scosta a ogni avvicinamento. Lo stimolo sessuale che cerca l'unione alla donna ne distrugge la bellezza, la donna palpeggiata, posseduta non verrà più venerata da nessuno per la sua bellezza. Questo ci conduce anche a rispondere alla seconda domanda: in che consiste la purezza della donna e in che la sua moralità?

Mi sembra acconcio dipartirmi da alcuni fatti che accompagnano il principio d'ogni amore. Come già accennammo, la nettezza del corpo è in generale un segno di moralità e sincerità nell'uomo; uomini sozzi non hanno almeno di solito sentimenti troppo nobili. Si può ora osservare che gente la quale di solito non tiene molto alla pulizia del proprio corpo si lava anche più spesso e più abbondantemente quando si sforzi di assumere un carattere più decoroso. Altrettanto chi non seppe mai che voglia dir pulizia comincia d'un tratto a desiderarla da sè per tutto il tempo che dura un amore e questo tratto di tempo è spesso forse l'unico in sua vita in cui non sia sporco sotto la camicia. Che se ci rivolgiamo al campo spirituale, vediamo come per molti l'amore cominci dal rivolgere delle accuse contro sè stessi, con tentativi di mortificarsi e far penitenza. Comincia un rivolgimento morale, sembra che dalla donna amata emani una purificazione interiore, anche se non si è mai parlato con lei, se la si è veduta poche volte in distanza. È impossibile che questo processo abbia il proprio fondamento nella persona amata stessa: essa è spessissimo una ragazza giovanissima, altre volte imbecille, spesso una civetta voluttuosa, e in genere nessuno, tranne colui che l'ama, trova che essa possieda delle qualità soprannaturali. Dobbiamo dunque credere che questa persona concreta venga amata nel-

(1) In tedesco bruttezza è *Hässlichkeit* che deriva da *hassen*, odiare.

l'amore, o non serve essa piuttosto come punto di partenza per un movimento assai più imponente ?

In ogni amore l'uomo non ama che sè stesso. Non la propria soggettività, non quello che egli crede di essere, data la sua debolezza e bassezza, la sua melensaggine e la sua pedanteria; ma ciò che egli vuole essere e dovrebbe essere in tutto e per tutto, il suo essere intelligibile più intimo, più profondo, libero da ogni necessità terrena. Quest'essere legato nella sua attività spaziale e temporale alla limitatezza dei sensi non si mostra quale un prototipo puro e luminoso. Per quanto profondamente cerchi in sè stesso, si trova sempre impuro, maculato, non vede da nessuna parte la purità perfetta che cerca. Così egli non ha nessun bisogno tanto impellente, nessun desiderio tanto acuto come quello di essere soltanto e completamente quello che è e null'altro. Ma quello ch'egli cerca, la sua mèta, non la vede in fondo al proprio essere in un'aureola di splendore imperturbabile e perciò se la deve pensare esternamente, per poterla perseguire più facilmente. Egli proietta il suo ideale d'un essere dotato di valore assoluto e completo, ch'egli non riesce a isolare entro sè stesso, su un'altra creatura umana; ciò e null'altro significa il suo amore per tale creatura. Soltanto chi è stato in colpa e sente questa colpa è capace d'un tal atto: perciò non può ancor amare il bambino. Perchè l'amore rappresenta la mèta suprema e sempre inarivabile del desiderio come se fosse realizzata in qualche parte del mondo sensibile e non esistesse solamente quale idea; solo perchè esso localizza questa mèta nel prossimo senza nulla aggiungervi nè intorbidirla ed esprime così contemporaneamente il fatto che nell'amante stesso l'ideale è ancora assai distante dalla realizzazione: per questo unicamente può svegliarsi nuovamente in un coll'amore il desiderio di purificazione; la tendenza ad una mèta che è di natura supremamente spirituale non soffre così nessun insudiciamento corporale causato dall'avvicinamento nello spazio all'amata; perciò è che l'amore è l'espressione massima e più potente della volontà d'acquistare un valore, e che in esso appare come in nessun'altra cosa al mondo la vera essenza dell'uomo, condannato ad ondeggiare tra lo spirito e il corpo, tra la sensualità e la moralità, partecipante della divinità e della bestialità. L'uomo è sotto ogni aspetto pari a sè stesso soltanto quando ama (1). Così si spiega che molti cominciano a credere al proprio Io e al Tu estraneo soltanto dopo aver cominciato ad amare: Io e Tu non son nozioni equivalenti soltanto grammaticalmente, ma, come si mostrò già da lungo tempo, anche eticamente. Si comprenderà così anche la parte importante che in ogni amore hanno i nomi degli in-

(1) Non perchè gioca (SCHILLER).

namorati. Si spiega anche come solo nell'amore molti acquistino la conoscenza della propria esistenza, nè sappiano convincersi già anteriormente di possedere un'anima. Cosicchè l'amante non vorrebbe a nessun costo contaminare l'amante con la propria presenza, ma si sforza di vederla spesso in lontananza per convincersi della di lei — della propria — esistenza. Per tal ragione diventano degli empiristi inconvertibili dei mistici entusiastici dopo cominciato ad amare, come ne diede l'esempio il padre stesso dell'empirismo, Augusto Comte, che sovvertì tutte le sue idee dopo aver fatta la conoscenza di Clotilde de Vaux. *L'amo, ergo sum*, non vale soltanto per l'artista, ma psicologicamente per ognuno.

L'amore si mostra così essere un fenomeno di proiezione come l'odio, non un fenomeno di equazione come l'amicizia. La premessa per questa è un valore eguale di ambo gl'individui; l'amore suppone sempre l'ineguaglianza, la differenza di valore. Amare vuol dire accumulare su un individuo tutto ciò che si vorrebbe essere e che non si può mai essere, rappresentare in lui tutti i valori. La bellezza è il simbolo di tale perfezione. Da ciò la meraviglia e l'orrore di chi ama quando scopra che la donna bella non è contemporaneamente anche virtuosa, ed egli accusa la natura di averlo tradito, perchè in un corpo così bello può contenersi tanta abiezione; non pensa egli che trova ancor bella la donna soltanto perchè l'ama ancora: chè altrimenti non si dorrebbe più neppure dell'incongruenza tra l'interiore e l'esteriore. La comune puttana di strada non sembra mai bella, perchè è impossibile fin da bel principio proiettare un valore su di lei; ella non può che sodisfare il gusto dell'uomo volgare, è l'amante dell'individuo più immorale, il *souteneur*. In ciò si vede chiaramente una relazione contraria alla morale; ma la donna è generalmente indifferente per l'etica, ella è amorale, e, al contrario del delinquente immorale che nessuno può amare e al contrario del diavolo che ognuno si rappresenta brutto, può perciò fornire una base per l'atto traslazione di un valore. Non operando essa nè il bene, nè il male, nulla v'è in lei che ripugni o che ripugni a lei acchè si collochi un ideale nella sua persona. La bellezza della donna non è che moralità divenuta visibile; ma tale moralità è quella dell'uomo, che egli ha traslato sulla donna innalzandola a massima intensità o completezza.

Non rappresentando la bellezza che un tentativo sempre rinnovato di personificare il massimo lavoro, davanti a lei si prova sempre il senso di aver trovato qualche cosa, e di fronte a tale sentimento tace ogni desiderio, ogni interesse egoistico. Tutte le forme trovate belle dall'uomo sono altrettanti tentativi di realizzare visibilmente il valore sommo in forza della di lui funzione estetica, che tramuta in forma sensibile la morale e il pensiero. La bellezza è il simbolo rivelato della perfezione. Perciò ell'è intangi-

bile, statica e non dinamica, e ogni cambiamento di relazione con lei la toglie completamente e ne distrugge il concetto. È l'amore per il proprio valore, il desiderio di perfezione che nella materia crea la bellezza. Così nasce la bellezza della natura, che non viene mai percepita dal delinquente, perchè è solo l'etica che crea la natura. In tal modo si spiega che la natura ci dà sempre in ogni momento e in ogni oggetto, nelle sue formazioni maggiori e nelle più piccole, l'impressione della perfezione. Così anche la legge naturale non è che un simbolo di quella morale, come la bellezza naturale è la nobiltà dell'anima sensibilizzata; così la logica è la realizzazione dell'etica. Come l'amore crea una nuova donna per l'uomo in luogo di quella reale, altrettanto l'arte, l'erotica dell'universo, trae dal caos la molteplicità delle forme; e come non v'ha bellezza naturale senza forma e senza legge naturale, non esiste neppur arte senza forma, nè bellezza artistica senza che obbedisca a una legge. Chè la bellezza naturale non realizza la bellezza artistica altrimenti che la legge naturale la morale, che la finalità della natura quell'armonia il cui prototipo troneggia sopra lo spirito umano. La natura, che l'artista chiama eternamente sua maestra, non è che la forma del suo agire datasi da lui stesso non in concretizzazione concettuale, ma in perspicua infinità. Per addurre un esempio, i principî della matematica sono della musica realizzata (e non l'inverso), la matematica stessa è il ritratto conforme della musica riprodotto dal regno della libertà in quello della necessità e perciò il sapere di tutti i musicisti è matematico. L'arte crea dunque la natura e non la natura l'arte.

Da questi accenni, che sono almeno in parte un'ulteriore spiegazione del pensiero di Kant e Schelling (e dello Schiller da loro influenzato) riguardo all'arte, torno al nostro tema. Abbiamo ottenuto come ultimo risultato che la credenza nella moralità femminile è la « introiezione » dell'anima maschile in quella femminile e che essa si copre con la bella apparenza esterna della donna, che la seconda non è così che l'espressione visibile della prima. È comprensibile, ma rappresenta in realtà un'inversione della vera relazione, che si parli di una « bell'anima » in senso morale o che con Shaftesbury e Herbart si subordini l'etica all'estetica; si creda pure con Socrate e Antistene nell'identità del *τὸ καλόν* col *τ' αγαθόν*, ma non si dimentichi che la bellezza non è che una rappresentazione corporale in cui la moralità si mostra realizzata, che ogni estetica resta sempre *creatura* dell'etica. Tutti questi tentativi d'incarnazione presi singolarmente e limitati temporaneamente sono per loro natura illusori, chè ci danno soltanto l'apparenza della perfezione. Perciò ogni singola bellezza è transitoria e anche l'amore verso la donna deve subire una contraddizione quando ella invecchia. L'idea della bellezza è l'idea della natura, è imperitura quand'anche cessi la bellezza singola. Soltanto mercè un'illusione pos-

siamo vedere nel limitato e concreto l'infinito, e soltanto per un errore possiamo considerare la donna amata quale la perfezione stessa. Non deve perdersi l'amore per il bello causa la donna costruendovi sopra, come essa fa, lo stimolo sessuale. Se ogni amore che portiamo verso una persona si basa su tale mistificazione, non può esistere che un amore infelice. Ma ogni amore si aggrappa a tale errore; è il tentativo più erotico di asserire un valore dove valore non v'è. L'idea trascendentale dell'amore — se pur esiste — potrebbe chiamarsi soltanto amore verso il valore infinito, cioè verso l'assoluto, verso Dio, sia pur in forma d'amore verso la bellezza infinita e sensibile del complesso della natura (panteismo): l'amore per ogni cosa singola, dunque anche per la donna, rappresenta già una decadenza da quell'idea, una colpa.

Perchè l'uomo assuma questa colpa abbiamo detto anteriormente. Come l'odio non fa che proiettare sul prossimo le cattive qualità che ognuno possiede per mostrarle ivi in un'unione tanto più ripugnante; come il diavolo fu immaginato soltanto per rappresentare i mali istinti dell'uomo fuori dello stesso e dargli la baldanza e la forza del combattente: così anche l'amore non ha altro scopo che di facilitare all'uomo la lotta per il bene, che egli è ancora troppo debole per concepire come pensiero in sè stesso. Ambedue, l'amore e l'odio, sono dunque una viltà. Nell'odio c'illudiamo di venir minacciati da un altro per fingerci noi stessi come la purità insultata, invece di confessarci che dovremmo estirpare il male in noi stessi e ch'esso non si trova in nessun altro luogo se non nel nostro cuore. Si costruisce il male per darsi la soddisfazione di avergli scagliato un calamaio sulla testa. Soltanto per questo la credenza nel diavolo è immorale: perchè rappresenta un'illecita facilitazione della lotta e una discolpa. Con l'amore si pone, come nell'odio l'idea della propria mancanza di valore, l'idea del proprio valore in un essere che sembra acconcio a riceverla: Satana è brutto, l'amante bella. Così in ambo i casi, a mezzo di tale contrapposizione, con questa ripartizione del bene e del male su due persone, ci s'accende più facilmente per i valori morali. Ma se ogni amore verso esseri singoli significa una debolezza morale di fronte all'idea, ciò deve manifestarsi anche nei sentimenti dell'amante. Nessuno commette un delitto senza che la coscienza della colpa ne lo renda attento. Non per nulla l'amore è il sentimento più pudico: ha ben ragione di vergognarsi, assai più ancora che la compassione. L'uomo da me compassionato riceve da me qualche cosa: nello stesso atto della compassione lo fo partecipe della mia vera supposta ricchezza: l'aiuto non è che la manifestazione sensibile di ciò che era già contenuto nella compassione. Ma dall'essere che amo pretendo qualche cosa, voglio almeno che non mi turbi nel mio amore con brutti gesti, o atti triviali. Chè nell'amore voglio aver trovato me stesso in

qualche mia parte, invece di cercare più oltre e di tentare altre vie; voglio ricevere dalla mano del prossimo nientemeno che me stesso, io pretendo da lui, me!

La mia compassione è vergognosa perchè mostra la posizione altrui inferiore alla mia, perchè *lo* abbassa. L'amore è vergognoso perchè con esso io abbasso *me* di fronte a lui; in esso si dimentica come mai non accade tutta la propria fierezza, questo è il suo punto debole per cui si vergogna. Così la compassione è imparentata con l'amore e da ciò si spiega che soltanto chi sa compassionare sa anche amare. Eppure l'una esclude l'altro: non si può mai amare compassionando e mai compassionare amando. Chè nella compassione sono io stesso il polo fisso, nell'amore l'altro; la direzione dei due affetti, i loro simboli sono opposti. Nella compassione fo l'elemosina, nell'amore la ricevo. L'amore è la preghiera più pudica che esista, perchè domanda il massimo possibile. Perciò avviene anche ch'esso si tramuti tanto facilmente nell'orgoglio più impensato, più desideroso di vendetta, quando l'altra parte, per troppa leggerezza o senza riguardi, gli rammenti ciò per cui ha supplicato.

Ogni erotica ha coscienza della propria colpa. Nella gelosia si mostra su qual fondo malsicuro sia costruito l'amore. La gelosia è l'opposto dell'amore e ne dimostra tutta quanta l'immoralità. Colla gelosia si fa violenza alla libertà personale del prossimo. Per quanto comprensibile essa riesca alla nostra teoria, venendo con l'amore localizzato nella donna amata il puro Io dell'amante, e dato che l'uomo, per una falsa deduzione qui comprensibile, crede di aver sempre e in ogni luogo diritto al proprio Io, pure, per il solo fatto dell'essere essa tanto paurosa, e dato che la paura, al pari della vergogna (1), si riferisce sempre ad una colpa commessa in passato, per questo solo fatto, dico, tradisce chi con l'amore si voleva acquistare qualche cosa che non era in diritto di pretendere per questa via.

La colpa di cui l'uomo s'aggrava con l'amore è il desiderio di liberarsi da quella coscienza della colpa che dissì sopra essere premessa e condizione dell'amore. Invece d'assumersi la colpa commessa e di cancellarla nella vita restante, l'amore è il tentativo di liberarsi e dimenticare la propria colpa, un tentativo di arrivare alla felicità. In luogo di realizzare con le sole proprie forze l'idea della perfezione, l'amore vuol mostrare già realizzata quest'idea, illude che il miracolo sia già successo, bensì nell'altra persona; perciò esso è la più fine astuzia, ma pure non si spera con ciò che di liberare sè stessi dal male senza lotta. Da questo si capisce anche l'intima relazione che sta tra l'amore e il bisogno d'una redenzione

(1) Ambedue si toccano nel concetto dell'ombrosità (lat. *vereri*).

(Dante, Goethe, Wagner, Ibsen). L'amore stesso non è che un bisogno di redenzione, e ogni bisogno simile è immorale (cap. VII alla fine). L'amore passa sopra il tempo e la causalità, senza collaborarvi vuol ottenere immediatamente e repentinamente la purità. Perciò esso, quale un prodigio proveniente dall'esterno invece che dall'interno, è impossibile, nè può mai arrivare al proprio scopo, meno che mai in quegli uomini che soli ne sarebbero capaci in maniera del tutto straordinaria. Esso è l'inganno più pericoloso che si possa fare a sè stessi, appunto perchè sembra favorire più che ogni altra cosa la lotta per il bene. Può darsi che uomini mediocri si nobilitino per esso; chi possiede una coscienza più delicata si guarderà bene dal soggiacere al suo inganno.

L'amante cerca nella persona amata la propria anima. In questo riguardo l'amore è libero e non sottoposto a quelle leggi dell'attrazione puramente sessuale di cui parliamo nella prima parte. Chè la vita psichica della donna comincia ad avere un'influenza, favorisce l'amore quando accetti con somma facilità l'idealizzazione, anche se l'eccellenza del corpo sia minore e manchi un pieno completamento sessuale; la possibilità dell'amore è invece tolta quando il contrasto tra quell'« incastonatura » e la vita psichica di lei sia troppo visibile. Eppure ad onta di tutte le contrapposizioni tra la sessualità e l'erotica, non si può misconoscere un'analogia tra le due. La sessualità si serve della donna quale mezzo per arrivare al piacere ed ottenere fisicamente della prole; l'erotica per arrivare al valore e alla prole spirituale, alla produzione. Sono parole profonde e poco comprese della *Diotima* di Platone, che l'amore è rivolto non alla bellezza, ma alla procreazione e alla proliferazione della bellezza, all'immortalità dello spirito, come il semplice stimolo sessuale alla continuazione della specie. Ogni padre, tanto quello fisico che quello spirituale, cerca nel figlio sè stesso: la realizzazione concreta di sè stesso, quale è data dall'essenza dell'amore, sta appunto nel figlio. È perciò che l'artista cerca sì spesso la donna per poter creare il suo capolavoro. « E ognuno dovrebbe piuttosto voler avere tali figli, quando egli rivolga, non senza invidia, la propria attenzione a Omero, a Esiodo e agli altri grandi poeti e ai nati che essi lasciano dopo di sè, i quali assicurano loro una gloria e memoria perenne, essendo essi stessi immortali... Anche Solone viene da noi onorato, perchè ha fatto delle leggi, e molti altri lo sono tra gli Elleni e i barbari, i quali tutti hanno composte molte e grandi opere e avvalorate molte virtù: per tali figli furono loro già innalzati molti tempî, quali non furono ancor mai votati a nessuno per figli umani ».

Non si tratta d'una pura analogia formale, nè d'una sopravvalutazione d'un modo di dire comune quando si tenta di parlare della fertilità dello spirito, della sua concezione e produzione, oppure, con queste parole di

Platone, dei figli spirituali in senso più profondo. Come la sessualità fisica è il tentativo d'un essere organico di fondare permanentemente la propria forma, altrettanto ogni amore non è infine che un conato di realizzare decisamente una forma spirituale, l'individualità. In ciò sta il ponte di congiunzione tra la volontà di immortalarsi (così si potrebbe chiamare il momento comune alla sessualità e all'erotica) e la *prole*. Lo stimolo sessuale e l'amore sono ambedue dei tentativi di realizzare sè stessi; il primo cerca di perpetuare l'individuo con un ritratto fisico, l'altro colla sua effigie spirituale. Ma solo l'uomo geniale conosce l'amore completamente privo di sensualità ed egli solo cerca di produrre figli imperituri, in cui si esprima la sua più profonda essenza spirituale.

Si può condurre ancora più avanti tale parallelismo. Dopo Novalis s'è spesso ripetuto che ogni stimolo sessuale è affine alla crudeltà. L'« associazione » ha un motivo profondo. Tutto quanto è nato da donna deve anche perire. Procreazione, nascita e morte stanno in relazione indissolubile; dinanzi a una morte intempestiva sorge in ognuno lo stimolo sessuale fortissimo, quale istinto di riprodursi ancora. E così anche il coito è omogeneo all'omicidio non solo come atto psicologico, ma anche dal punto di vista etico e filosofico-naturale: esso nega la donna e contemporaneamente anche l'uomo; nel caso ideale esso toglie la coscienza ad ambedue per dar vita al figlio. Per chi abbia una concezione della vita è chiaro che una cosa nata a questo modo è anche destinata a morire. Financo l'erotica più alta, non solo il più basso stimolo sessuale, adopera la donna non come scopo in sè stesso, ma sempre come mezzo allo scopo, per rappresentare pure l'Io dell'amante: le opere d'un artista non sono mai altro che il suo Io fissato nelle varie tappe, che egli ha per lo più localizzato anteriormente in questa o quella donna, che non esisterà forse che nella sua fantasia.

La psicologia reale della donna amata viene però con ciò sempre lasciata da parte: nel momento in cui un uomo ama una donna, non la sa penetrare. Nell'amore non si entra con la donna in quella relazione di comprensione che è l'unica morale tra uomini. Non si può amare nessuno che si conosca completamente, perchè in tal caso si dovrebbero scoprire naturalmente anche le imperfezioni che gli sono necessariamente proprie quale uomo, mentre l'amore vuole la perfezione. Non è dunque possibile amare una donna che in quanto non ci si curi delle vere qualità, dei desideri ed interessi dell'amata quando essi siano contrari alla localizzazione di valori superiori nella di lei persona, ma si ponga arbitrariamente al posto della realtà psichica dell'essere amato una realtà tutta differente. Il tentativo di trovare sè stessi nella donna, invece di vedere in lei appunto soltanto la donna, premette necessariamente una trascuranza della per-

sona empirica. Tale tentativo è dunque crudelissimo verso la donna; e in ciò sta la radice dell'egoismo d'ogni amore, come pure della gelosia, che riguarda la donna come un possesso in tutto e per tutto dipendente senza alcun riguardo per la sua vita interiore.

Qui si compie il parallelismo tra la crudeltà dell'erotica e la crudeltà della sessualità. Amore è omicidio. Lo stimolo sessuale nega la donna corporale e psichica, l'erotica (1) nega sempre la donna psichica. La sessualità più bassa considera la donna quale un apparato per masturbarsi o per fare dei figli; non si può essere più triviali verso una donna che rinfacciandole la sua sterilità, nè si può dare un giudizio più cattivo d'un codice che quando contenga tra i motivi legali di divorzio la sterilità della donna. L'erotica superiore invece pretende senza compassione dalla donna che essa soddisfi il bisogno di sentirsi adorata dall'uomo e che si lasci amare lasciando da parte più che sia possibile ogni convenienza, affinché l'amante possa vedere in lei realizzato il suo ideale di sè stesso, e possa con lei procreare il figlio del proprio spirito. Così l'amore non solo è antilogico, perchè non si dà pensiero della verità oggettiva della donna, nè della sua vera natura, non solo pretende l'illusione del pensiero, e non solamente domanda impazientemente che s'inganni la ragione: esso è anche anti-etico verso la donna cui vorrebbe imporre dispoticamente la simulazione e la finzione, la congruenza perfetta con un desiderio a lei estraneo.

L'erotica non usa della donna che per facilitare ed abbreviare la lotta; essa non vuole da lei se non che sporga il ramo cui attaccarsi più facilmente per salire alla redenzione. Paolo Verlaine confessa:

Marie Immaculée, amour essentiel,
Logique de la foi cordiale et vivace,
En vous aimant qu'est-il de bon que je ne fasse,
En vous aimant du seul amour, Porte du Ciel?

Forse ancor più chiaro ce lo dice Goethe nel *Faust*:

Dir, der Unberührbaren
Ist es nicht benommen,
Dass die leicht Verführbaren
Traulich zu dir kommen.
In die Schwelheit hingerafft,
Sind sie schwer zu retten;
Wer zérreißt aus eigner Kraft
Der Geltüste Ketten?

(1) L'allattamento materno è un succhiare del figlio. Fin qui va l'equivalenza tra la maternità e la sessualità. La madre muore continuamente per il figlio.

Lungi da me il disconoscere la grandezza eroica contenuta in questa erotica altissima, il culto delle Madonne. Come potrei chiudere gli occhi davanti a un fenomeno così straordinario come Dante? Nella vita di quel grande adoratore di Madonne si trova una cessione tanto grande di valori alla donna, che perfino lo sprezzo dionisiaco con cui tale donazione vien fatta in opposizione alla realtà femminile, non tralascia mai di far l'impressione d'una magnanimità assoluta. C'è una tale apparente abnegazione di sè stesso in questa materializzazione della mèta d'ogni proprio desiderio in un essere terreno, per di più in una ragazza che l'artista vide una sola volta a nove anni, e che forse più tardi divenne una Santippe e una grassa e pacifica oca, ci si trova un tale atto di proiezione di tutti i valori superanti l'individuo nella sua limitazione nel tempo su una donna in e per sè completamente priva di valore, che non si può facilmente decidersi a svelare la vera natura di tale processo e criticarlo. Tuttavia ogni erotica, anche la più sublime, significa sempre una triplice immoralità: un egoismo insofferente contro la vera donna quale l'esperimentiamo tutti i giorni, la quale non viene adoperata che come mezzo allo scopo dell'attrazione di sè stesso, cui dunque non si concede una vita propria; inoltre, una fellonia verso sè stesso, una fuga di fronte a sè stesso, un deflusso del valore in territorio straniero, un voler essere redenti e perciò una viltà, una debolezza, una mancanza di dignità, un in-eroismo assoluto; in terzo luogo finalmente il timore della verità che non si può adoperare, perchè dà uno schiaffo alla finalità perseguita nell'amore, che non si può sopportare, perchè si verrebbe con ciò privati della possibilità d'una facile redenzione.

Quest'ultima immoralità è appunto quella che impedisce ogni schiarimento riguardo alla donna, perchè lo evita, arrestando così per sempre il riconoscimento generale della mancanza di valore nella donna. La Madonna è una creazione dell'uomo senza che abbia nulla che le corrisponda nella realtà. Il culto della Madonna non può essere morale perchè chiude i nostri occhi dinanzi alla realtà, perchè l'amante mente a sè stesso. Il culto delle Madonne, di cui io intendo parlare, quello cioè del grande artista, è in ogni senso una completa trasformazione della donna, che non si può fare se non astraendo del tutto dalla realtà empirica delle donne; l'incastonatura ha luogo soltanto in conformità al bel corpo, nè può usare per il proprio fine nulla di ciò che sta in evidente contraddizione con quanto deve venir simboleggiato da questa bellezza.

Abbiamo ora analizzato a sufficienza lo scopo di tale nuova creazione della donna, ossia il bisogno da cui nasce l'amore. Esso è contemporaneamente il motivo principale per cui siamo sordi a tutte le verità che suonano sfavorevoli alla donna. Si giura piuttosto sul pudore femminile, ci si entu-

siasma della pietà della donna, s'interpreta come un fenomeno eminentemente morale l'abbassare degli occhi che fanno le ragazze, piuttosto che abbandonare con questa menzogna la possibilità di usare della donna come mezzo per le proprie commozioni superiori, anzichè rinunciare a tenersi aperta questa strada per la propria redenzione.

Qui sta dunque la risposta alla domanda fatta in principio sui motivi d'una credenza tanto tenace nella virtù femminile. Non si vuol cessare di usarla come recipiente dell'idea della propria perfezione, di rappresentarsi quest'ultima come realizzata nella donna per realizzare poi assieme a lei, divenuta portatrice del valore supremo, il proprio figlio spirituale e il proprio Io migliore. Non per nulla lo stato dell'amante ha tanta simiglianza con quello dell'uomo in attività; la bontà stragrande e specialissima verso tutto quanto vive, la perdita di tutti i valori concreti più piccoli sono comuni ad ambedue, all'amante e all'uomo produttivo, e lo rendono incomprendibile e ridicolo alle piccole menti, cui unica realtà sono appunto le nullità materiali.

Ogni grande erotico è un genio e in fin dei conti ogni genio è in fondo erotico anche quando il suo amore per il *valore*, per l'eternità, per l'universo non venga posto nel corpo d'una donna. La relazione dell'Io col mondo, il rapporto tra soggetto ed oggetto è infatti in certo qual modo una riproduzione del rapporto tra uomo e donna in una sfera superiore e più estesa, ossia quest'ultimo è un caso speciale dell'altro. Come il complesso delle sensazioni viene cambiato dal soggetto stesso, così la donna empirica viene tolta dalla donna dell'erotica. Come lo stimolo di arrivare a conoscere qualche cosa è l'amore pieno di desideri per quelle cose in cui l'uomo trova sempre ed eternamente soltanto sè stesso, così anche l'oggetto dell'amore in senso stretto viene creato appena dall'amante, che vi scopre sempre il proprio essere più profondo. L'amore è dunque una parabola per l'amante: esso sta nel fuoco, ma, coniugato, diventa l'infinito.

Si domanda ancora chi conosca quest'amore, se *solamente l'uomo* sia ipersessuale, o se anche la donna sia capace di questo amore superiore. Cerchiamo adunque una risposta, che ci dovrà essere data dall'esperienza affatto indipendentemente e senza essere menomamente influenzata dalle conclusioni fin qui ottenute. L'esperienza ci mostra che, eccetto un'eccezione apparente, la donna non è mai più che *sessuale*. Le donne preferiscono o il coito o la prole (a ogni modo però vogliono maritarsi). La lirica amorosa delle donne moderne non solo è completamente a-erotica, ma estremamente sensuale; e per quanto sia breve il tempo dacchè le donne osano presentarsi con simili produzioni, esse hanno osato più che tutti gli uomini anteriormente e i loro prodotti sanno ben soddisfare le aspettative più avanzate che si possano anettere perfino a qualche « lettura per sca-

poli ». Non si parla in nessun luogo di un'inclinazione casta e pura, che l'essere amato tema di macchiare perfino con la propria vicinanza. Vi si trova l'orgiastica più furibonda, il piacere più sfrenato, cosicchè questa lettura è assai atta ad aprire gli occhi sulla natura completamente sessuale e punto erotica della donna.

Solo l'amore produce la bellezza. Stanno le donne in rapporto con la bellezza? Non è un puro modo di dire quello che si sente spesso dalle donne: « Non occorre che l'uomo sia bello ». Non è solamente un complimento fatto all'uomo, nè si tende solamente a prenderlo dalla parte della sua vanità quando una donna gli domanda consiglio su quali colori le stian meglio per un abito; ella non sa sceglierli in modo che riescano estetici. Senza l'aiuto dell'uomo la donna non sa sollevarsi al di sopra del puro gusto in modo da dimostrare di possedere il senso della bellezza. Se la donna possedesse un po' di bellezza per sè stessa, se avesse anche soltanto entro di sè originariamente una misura della bellezza, non pretenderebbe che l'uomo le confermasse continuamente che è bella.

Del pari le donne non trovano veramente bello neppure l'uomo e quanto più usano questo termine, tanto maggiormente tradiscono quanto lungi siano da ogni rapporto con l'idea della bellezza. La prova più sicura della pudicizia d'un uomo è il numero delle volte ch'egli usa questa parola « bello », questa dichiarazione d'amore fatta alla natura. Se le donne bramassero la bellezza, la nominerebbero meno. Ma esse non ne hanno bisogno, nè possono averlo, perchè in tal senso non agisce su di loro che l'apparenza esterna di essa, come la si concepisce volgarmente. Bello non è però quello che piace; per quanto spesso se ne dia anche questa definizione, altrettanto essa è contraria al senso della parola. Ciò che piace è *vezzoso*, ciò che il singolo ama è bello. La *vezzosità* è sempre generale, la bellezza è individuale. Perciò s'è sempre pudibondi nel trovar bella qualche cosa, chè ciò nasce dal desiderio e il desiderio dall'imperfezione e dal bisogno della solitudine. Eros è figlio di Poro e di Penia, la prole uscita dalla congiunzione dell'abbondanza con la povertà. Per trovar bella una cosa è necessaria, come per l'oggettività dell'amore, l'individualità, non basta l'individualizzazione; la *vezzosità* è la moneta corrente nella società. Il bello si *ama*, del *vezzoso* s'è *innamorati*. L'amore vuol sempre uscire da sè stesso, è trascendentale, perchè deriva dall'insaziabilità del soggetto legato alla soggettività. Chi crede di trovare tale malcontento tra le donne, dimostra di saper capire e distinguere poco. D è al massimo *innamorata*, U *ama*; ed è sciocca e falsa l'asserzione di quelle donne che si lamentano e dicono che esse sono più capaci di vero amore che non l'uomo: esse ne sono per contro incapaci. L'innamoramento non ha la stessa forma di parabola come l'amore, ma piuttosto quella di circolo rientrante in sè stesso. Ciò vale specialmente per l'innamoramento della donna.

Non è con la propria bellezza che l'uomo impressiona individualmente la donna. Anche quando si tratti d'una bellezza maschile, essa non viene compresa che dall'uomo: non è forse sorprendente che il concetto d'ogni bellezza, tanto maschile quanto femminile, fu creato dall'uomo? O che anche questo è una conseguenza dell'oppressione? L'unico concetto, che, anche se non fu trovato dalle donne, perchè esse non ne trovarono mai alcuno, pure deve a loro in certo senso il proprio compimento materiale e la vivacità delle associazioni che lo accompagnano, è quello di « giovannotto robusto » (il *fescher Kerl* delle Viennesi e il *forscher Mann* delle Berlinesi). Con tale qualifica si accenna alla forte e ben sviluppata sessualità dell'uomo; perchè la donna sente in fin dei conti come suo nemico tutto ciò che distrae l'uomo dalla sessualità e dalla riproduzione, i suoi libri, la sua politica, la scienza e l'arte.

Soltanto il momento sessuale, mai quello asessuale o transessuale ha un'influenza sulla donna, che non pretende dall'uomo bellezza, ma pieno desiderio sessuale. Su di essa non fa mai impressione la parte apollinea nell'uomo (e perciò neppure la dionisiaca), ma quella faunica nella sua massima estensione; mai l'uomo, ma sempre il maschio; e in primo luogo — non lo si può tacere in un libro sulla donna — la di lui sessualità nel senso più stretto, il *phallus* (1).

O non lo si è voluto vedere o non lo si è voluto dire, ma forse non ci s'è ancora formati una chiara idea di ciò che significhi psicologicamente per la donna, sia maritata o ragazza, il membro maschile, come esso domina su tutta la vita della donna, benchè spesso essa ne sia affatto incosciente. Non voglio assolutamente dire che la donna trovi belle e neppure vezzose le parti sessuali dell'uomo. Piuttosto ella le sente come l'uomo sente il capo di Medusa, l'uccello il serpente; esercita su di lei un'influenza ipnotica, ammaliatrice, affascinante. Essa le sente come quel non so che d'innominato che ne forma il destino, cui ella non può sottrarsi. Soltanto per questo ella ha tanta soggezione di veder l'uomo nudo, nè lascia mai trasparire di sentirne il desiderio: sente che nello stesso momento sarebbe perduta. Il *phallus* è ciò che rende la donna assolutamente e definitivamente soggetta.

Quella parte dunque del corpo dell'uomo che sola lo deturpa e lo rende brutto nella sua nudità — ragione per cui essa suole venir coperta sì spesso con una foglia d'acanto o di fico dagli scultori — è la stessa che eccita al massimo le donne e proprio quando esso è più che mai ripugnante,

(1) L'impressione che fa sulla donna la barba maschile è perfettamente eguale, solo forse meno intensa, a quella prodotta su di lei dal membro dell'uomo, e ciò in senso più largo e per un motivo più profondo che non si creda, si biologicamente che psicologicamente.

nell'erezione. In ciò sta l'ultima e decisiva prova che le donne non vogliono bellezza nell'amore ma... qualche cosa d'altro.

La nuova conoscenza di cui si sono arricchite le nostre ricerche si sarebbe potuta predire da quanto abbiamo detto finora. Poichè la logica e l'etica non valgono che per l'uomo, era probabile fin da principio che le donne non avrebbero avuto una relazione più intima con l'estetica di quello che l'abbiano con le scienze sorelle che le danno norma e regola. La parentela tra estetica e logica si palesa nella sistematica e architettonica di tutte le filosofie, altrettanto nel postulato di severa logicità in ogni opera artistica, in affinità massima alla fine nella matematica e nella composizione musicale. Abbiamo già osservato quanto difficile riesca a molti di separare l'estetica dall'etica. Anche la funzione estetica, non solo quella etica e logica, è, secondo Kant, una di quelle esercitate dal soggetto libero. Ma la donna non ha una libera volontà, sicchè non le si può annettere neppure la facoltà di proiettare bellezza nello spazio.

Con ciò è per altro detto anche che la donna non può amare. Condizione per l'amore è l'individualità, non limpida e pura, ma dotata della volontà di liberarsi da ogni sozzura. Chè un intermedio tra l'aver e il non avere è Eros; non un dio, ma un demone; egli solo corrisponde alla posizione dell'uomo tra la mortalità e l'immortalità: tale lo riconobbe il massimo pensatore, il divino Platone, come lo chiama Plotino (l'unico che l'abbia veramente, interiormente compreso; mentre molti dei suoi commentatori e storici dei nostri giorni non capiscono la sua dottrina più di quanto un verme auricolare intenda le stelle cadenti). L'amore non è dunque veramente un'idea trascendentale, corrispondendo esso soltanto all'idea d'un essere che non sia puramente trascendentale-aprioristico, ma anche sensibilmente empirico: all'idea dell'uomo.

La donna invece, che non ha un briciolo d'anima, non brama neppure di trovarne quodochessia e dove che sia una purificata da ogni corpo estraneo che le sia appiccicato. Non hanno le donne un ideale dell'uomo che rammenti quello della Madonna; la donna non desidera l'uomo puro, pudico, morale, ma..... l'altro.

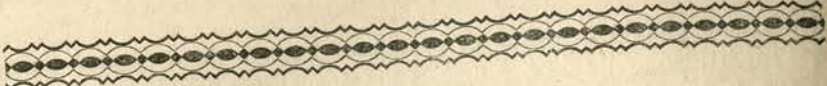
Così resta dimostrato che la donna non può desiderare la virtù dell'uomo. S'ella avesse in sè soltanto la menoma idea della perfezione, se fosse in un sol punto fatta ad immagine di Dio, dovrebbe anche desiderare l'uomo, come questi la donna, santo, divino. Il fatto che ciò non accade dimostra nuovamente come le manchi completamente il desiderio di arrivare ad un valore proprio, che ella non si rappresenta volentieri personificato in qualche oggetto fuori del proprio corpo, come fa l'uomo, per potervi tendere più facilmente.

Resta ancor enigma indecifrabile perchè venga amata d'un amore tanto

divinizzante proprio la donna e, eccettuato l'amore per i ragazzi (in cui però l'individuo amato diviene a sua volta donna), non un altro essere. Non è forse troppo arrischiata l'ipotesi che si può al riguardo esprimere?

Forse l'uomo umanizzandosi ha tenuta per sè solo la divinità, l'anima, con un atto metafisico indipendente dal tempo. Per quale motivo ciò possa esser avvenuto non sappiamo naturalmente dire. Quest'ingiustizia ch'egli commise di fronte alla donna egli la sconta ora nelle pene dell'amore col quale tenta di ridare alla donna l'anima rubatale, di donarle un'anima perchè si sente colpevole di rapina di fronte a lei, chè una inspiegabile coscienza della colpa lo cruccia appunto solo di fronte alla donna amata. La mancanza di speranza che un tale tentativo di restituzione, col quale si vorrebbe cancellare la propria colpa, riesca, spiegherebbe perchè non esiste un amore felice. Questo mito non sarebbe dunque un cattivo tema per un mistero drammatico, ma con esso sorpassiamo di molto i limiti d'una considerazione puramente scientifica o anche scientifico-filosofica.

Ciò che la donna non vuole l'abbiamo detto qui sopra; dovremo ora mostrare ciò che vuole intimamente e come questa sua volontà sia del tutto in opposizione con quella dell'uomo.



CAPITOLO XII.

L'essenza della donna e il suo senso nell'universo.

Erst Mann und Weib zusammen
machen den Menschen aus.
KANT.

L'analisi del valore della donna fu fin qui sempre più approfondita e coll'effetto di toglierle sempre più della sua sublimità, della sua nobiltà, grandezza e bellezza. Se saremo costretti in questo capitolo a fare contro essa l'ultimo passo decisivo, voglio però qui premettere, a scanso di malintesi, un'osservazione su cui tornerò più tardi: sono completamente alieno dal difendere il punto di vista asiatico nel trattamento della donna. Chi abbia fatto un poco d'attenzione a quanto abbiamo sopra esposto riguardo all'ingiustizia commessa contro la donna da ogni sessualità, perfino dall'erotica, saprà bene che il presente libro non è una perorazione dell'harem e che esso si guarda dal togliere ogni valore alla durezza necessaria del nostro giudizio col pretendere una pena tanto problematica.

Si può ben pretendere l'equiparazione giuridica dell'uomo e della donna senza perciò credere nella loro eguaglianza morale e intellettuale. Si può anzi rifiutare tutta la barbarie del sesso maschile contro quello femminile senza contraddizione e senza contemporaneamente disconoscere la loro contrapposizione cosmica immensa e senza negare la differenza dei loro esseri. Non c'è uomo in cui non si trovi neppur una briciola di soprassensualità, che non sia buono in nessuna parte; nè esiste donna per la quale ciò valga veramente. L'uomo abietto è ancora infinitamente superiore alla donna più eletta, tanto superiore da non essere tra loro neppure possibile un paragone o un ordine di rango. Eppure nessuno ha il diritto di diffamare o di opprimere neppure la donna più abietta. Nessuno che conosca profondamente la razza umana si lascerà sviare dalla *giustizia* della pretesa d'equi-

parazione dinanzi alla legge dalla sua persuasione che tra i due sessi vi sia il contrasto più assoluto. Che psicologi superficiali siano i materialisti, gli empiristi e i positivisti (per tacere delle idee prive di ogni conoscenza dell'uomo dei teorici socialisti) lo si può vedere di nuovo dal fatto che specialmente dalle loro file sono venuti e vengono tuttora i sostenitori dell'eguaglianza psicologica congenita tra uomo e donna.

E spero anche che non si voglia scambiare il mio punto di vista nel giudizio sulla donna con quello abbastanza triviale di P. J. Moebius, che piace soltanto per la sua opposizione valida contro le idee della massa. La donna non è « fisiologicamente imbecille », nè posso condividere l'opinione di coloro che vedono nelle prestazioni superiori delle donne dei fenomeni di degenerazione. Da un punto di vista morale non si può che dare il benvenuto a queste donne che sono sempre più maschili delle altre, e, anzichè una degenerazione, si dovrebbe salutare in loro un progresso, una superazione di sè stesse. Dal punto di vista biologico esse non sono un fenomeno di degenerazione nè più nè meno d'un uomo effeminato (quando non si voglia dargli un valore etico). Le forme sessuali intermedie non sono però un'apparizione patologica, ma assolutamente normale per tutti gli organismi, e la loro presenza non è ancora una prova di decadenza corporale.

La donna non pensa nè profondamente, nè altamente, nè acutamente, nè schiettamente, ma sempre l'opposto. Per quanto abbiamo visto finora ella non rappresenta neppure un pensiero, un senso: è un non-senso, un controsenso in tutta la sua persona. Ciò non significa però ancora imbecillità, nel concetto che ci formiamo di solito intorno a tale vocabolo: quello della mancanza della più semplice orientazione pratica nella vita comune. La donna è assai più regolarmente e costantemente *furba*, calcolatrice e accorta dell'uomo, ogni volta che abbia di mira un qualche fine egoistico che la tocchi da vicino. Una donna non è mai tanto stupida quanto lo sa essere talvolta l'uomo.

Non ha dunque la donna nessun'importanza? Non persegue nessuno scopo di maggiore universalità? Non ha forse anch'essa una destinazione ed un fine nell'universo, ad onta della sua nullità e della sua insensatezza? Ha una missione determinata, o è la sua esistenza un puro caso, una ridicolezza?

Per formarci una chiara idea in questo campo dobbiamo partire da un fenomeno che, per quanto vecchio e noto, non fu ancora mai osservato ed apprezzato quanto merita. Si tratta del ruffianesimo, che è atto a condurci alla penetrazione più profonda e più vera della natura della donna.

Nella sua analisi troviamo in primo luogo il momento del *far in modo* che si trovino e *facilitare* i convegni di due individui capaci di unirsi

sessualmente sia in matrimonio o no. Ogni donna, senza eccezioni, ha in sè questa tendenza, di occasionare qualche cosa, fin dalla prima fanciullezza: delle bambine giovanissime si rendono già mediatrici perfino per l'amante delle loro sorelle più vecchie. E benchè l'istinto del ruffianesimo si mostri più apertamente soltanto allora che il singolo individuo femminile ha già allogato sè stesso, cioè dopo il matrimonio, pure esso esiste anche durante tutto il tempo tra la pubertà e il matrimonio; soltanto l'invidia per le concorrenti e la paura per le maggiori probabilità delle stesse nella lotta per l'uomo gli si contrappongono fino a tanto che la donna s'è conquistato felicemente il proprio marito, oppure lo hanno adescato la dote, le relazioni di famiglia, ecc. Questo è l'unico motivo per cui le donne soltanto dopo maritate dedicano tutto il proprio zelo per accasare le figlie e i figli dei loro conoscenti. E quanto sia ruffiana la vecchia, che non ha più da pensare al proprio soddisfacimento sessuale, è tanto noto, che si suol riguardarla a torto quale l'unica ruffiana. Non si cerca di mediare matrimoni soltanto per donne, ma anche per uomini, perfino dalle loro madri, anzi da queste con particolare interessamento e ostinazione. Senza prendere in nessuna considerazione le qualità individuali del figlio, ogni madre desidera ardentemente soltanto di vederlo sposato: bisogno questo che si fu abbastanza ciechi da riferire ad una qualità superiore, all'amor materno, del quale acquistammo una sì bassa opinione in un capitolo antecedente. È possibile che molte madri, anche se il figlio non sia fatto per il matrimonio, siano persuase fin da principio di poterlo rendere con esso felice; ma è altrettanto certo che a molte manca perfino questa convinzione e che ad ogni modo resta sempre il motivo più forte, l'istinto del ruffianesimo, il sentimento d'avversione per tutti gli scapoli. Si vede da ciò che le donne seguono un impulso puramente istintivo interiore anche quando tentano di maritare le proprie figlie. Le premure infinite delle madri a questo scopo non derivano da motivi logici e in piccolissima parte da considerazioni materiali, non avvengono per aiutare le figlie in desideri più o meno espressi (spesso anzi fanno una scelta speciale del marito assolutamente contraria a tali desideri); nè si può qui in nessun caso parlare di un'azione altruistica, morale dell'amore materno, dato che il ruffianesimo s'estende a tutta la gente in genere, nè si limita alla propria figlia; benchè d'altro canto sia certo che la maggior parte delle donne risponderebbero a chi rinfacciasse loro tale agire che « è loro dovere di pensare per tempo al futuro della loro cara prole ».

Una madre marita la propria figlia allo stesso modo che aiuterebbe qualunque altra ragazza a farlo, purchè sia stata anteriormente presa una decisione a tale proposito in famiglia; si tratta dell'identico ruffianesimo qua come là, il lenocinio commesso per la propria figlia non si distingue

affatto psicologicamente da quello commesso per la figlia altrui. Anzi: non c'è madre che si senta, sia pure leggermente, toccata quando un estraneo, anche con le più basse intenzioni e turpe calcolo, desideri e seduca sua figlia.

Abbiamo già spesso adoperato l'atteggiamento dell'un sesso verso alcuni tratti dell'altro quale criterio per determinare quali particolarità del carattere siano proprie esclusivamente dell'uno e quali comuni ad ambo i sessi (1). Così, mentre la donna fin qui dovette assistere passivamente alla negazione di molte qualità che le si vorrebbero da alcuni volentieri attribuire, ma che appartengono soltanto all'uomo, è ora la volta dell'uomo, che col proprio contegno deve dimostrare come il ruffianesimo sia genuinamente ed esclusivamente qualità femminile. Le eccezioni sono date o da uomini assai effeminati, o da un altro caso di cui dovremo ancor trattare a lungo (2). Ogni vero uomo infatti prende nausea degli intrighi delle donne per condurre a termine matrimoni, si tratti anche della propria figlia, che egli vedrebbe volentieri accasata; egli lascia la cura di tale lenocinio alla donna, che vi è naturalmente chiamata. Vediamo qui contemporaneamente come i veri caratteri sessuali psichici della donna non esercitano alcuna attrazione sull'uomo, come anzi gli ripugnino quando se ne avveda: mentre le qualità puramente maschili per sè stesse e come sono in realtà bastano per attirare la donna, l'uomo deve trasformarla prima di poterla amare.

Ma il ruffianesimo è assai più profondo ed assai più esteso nell'essere femminile di quello che si possa credere in base agli esempi anteriori, che non s'estendono che all'uso comune della parola. Accennerò in primo luogo al modo di stare a teatro delle donne: esse aspettano sempre che « quei due » riescano ad unirsi. Anche questo non è altro che lenocinio, e non si scosta d'un pelo dalla donna qual'è: essa desidera che l'uomo e la donna si trovino quandochessia. Ma andiamo più in là: la lettura di poesie o romanzi sensuali od osceni, la tensione massima verso il momento del coito con cui li leggono le donne, non significa nulla se non un lenocinio tra le due persone del libro, eccitamento tonico nel pensiero della colpa e stima positiva del congiungimento sessuale. Nè si creda che ciò sia una analogizzazione logica o formale; si tenti piuttosto di immedesimarsi nei sentimenti della donna e si vedrà come per lei si tratti psicologicamente sempre della stessa cosa. L'agitazione della madre nel giorno delle nozze della figlia non è diversa da quella di una lettrice di Prévost o del *Katzensteg* di Sudermann. Avviene che anche uomini leggano vo-

(1) Le troviamo raggruppate alla fine del cap. IX.

(2) Cap. XIII.

lentieri tali romanzi a scopo di detumescenza, ma ciò è ben diverso dal modo di leggere delle donne; tende all'immaginazione più viva dell'atto sessuale senza seguire fin da principio con la massima attenzione ogni diminuzione della lontananza tra i due esseri di cui si tratta; la sensazione non cresce in modo continuo, come avviene per la donna, e ad una potenza molto alta in proporzione al valore reciproco della distanza delle due persone tra loro. Il favoreggiamento affannoso, della diminuzione del tratto fino alla metà, la depressione che subentra ogni volta venga frustrato il soddisfacimento sessuale sono assolutamente femminili e contrari all'uomo; ma appaiono nella donna senza differenza ad ogni movimento diretto all'atto sessuale, sia che esso riguardi persone della vita o della fantasia.

Non s'è mai pensato perchè le donne secondino tanto volentieri, tanto disinteressatamente i ritrovi di altre donne con uomini? Il piacere che ne provano si basa su un eccitamento particolare procurato dal pensiero del coito altrui.

Ma anche dopo aver esteso il ruffianesimo alla lettura femminile non l'abbiamo ancora considerato in tutta la sua larghezza. Una donna che passi nelle sere d'estate per giardini oscuri, dove coppie d'innamorati si sono rifugiate sulle panche o lungo i muri, viene presa dalla *curiosità*, guarda verso quel punto, mentre un uomo costretto a passarvi si volge dall'altra parte, perchè sente lesa la pudicizia. Egualmente le donne si rivolgono a guardare quasi ogni coppia d'innamorati che incontrano per via e la seguono con lo sguardo. Questo volgersi e guardare è anch'esso ruffianesimo quanto gli altri fatti accennati fin qui. Da ciò che non si vede volentieri e non si desidera si torcon gli occhi, non ci si ferma a guardarlo. Le donne vedono con tanto piacere una coppia d'innamorati e li sorprendono con la maggior gioia quando si bacino o si dimostrino ancor più chiaramente il loro amore, perchè esse desiderano il coito in genere (non soltanto per sè). Come abbiamo già dimostrato, non si osserva che ciò cui si attribuisce un valore positivo. La donna che vede due innamorati assieme aspetta sempre quanto abbia ad avvenire, cioè lo attende, lo prevede, lo spera, lo desidera. Ho conosciuto una donna maritata da lungo tempo, che, prima d'entrare nella camera della domestica a darle la disdetta perchè aveva fatto entrare il proprio amante, stette a lungo davanti alla porta orecchiando. Ella aveva dunque consentito nel suo interno a tutto quanto era avvenuto, per poi mettere sulla strada la ragazza in passivo omaggio delle convenienze di cui s'era resa conto d'un tratto, se non forse per incosciente malvolenza. Credo che anche quest'ultimo motivo entri spesso e che l'invidia, la quale non vuol pur concedere quel piacere indiviso ad una sola, contribuisca per buona parte alla condanna della rea.

La donna afferra senza mai rifiutarlo il pensiero del coito ogni volta

e in ogni forma che le si presenti (anche quando abbia luogo tra bestie) (1); non lo nega, non sente nessuna ripugnanza per quel che v'ha di schifoso in esso, nè cerca di pensare piuttosto immediatamente ad un'altra cosa: la rappresentazione s'impadronisce invece completamente di lei e la occupa incessantemente finchè venga sostituita da altre di carattere egualmente sessuale. Con ciò è certamente descritta buona parte della vita psichica delle donne, che sembra a molti tanto enigmatica. Il bisogno di accoppiarsi ella stessa è certamente più forte nella donna, ma non è che un caso speciale del suo interesse più profondo, unico vitale, che segue immediatamente quello del coito: il desiderio che abbiano luogo molti coiti, in qualunque luogo, da parte di qualunque persona, in ogni momento.

Questo bisogno più generale è rivolto o all'atto stesso, o piuttosto alla generazione; nel primo caso la donna è prostituta e ruffiana in seguito alla pura rappresentazione dell'atto; nel secondo caso ella è madre, non soltanto col desiderio di divenirlo essa stessa, ma in confronto a ogni matrimonio che conosca o che procuri il suo desiderio di veder procreata la prole, e ciò con tanta maggior intensità quanto più ella si avvicini alla madre assoluta: la madre genuina è anche nonna genuina (anche nel caso che ella sia rimasta vergine; si veda l'inarrivabile « zia Giulia » di Giovanni Tesmann nell'*Hedda Gabler* di Ibsen). Ogni madre completa agisce su tutta la specie, è madre di tutta l'umanità: ogni gravidanza viene da lei salutata con gioia. La prostituta non vuol vedere gravide le altre donne, ma soltanto prostitute come lei.

Il rapporto con gli uomini sposati dimostra poi chiaramente come anche la sessualità delle donne nella loro stessa persona sia subordinata al ruffianesimo, nè sia altro che un caso speciale di quest'ultimo. Essendo tutte le donne ruffiane, nulla è loro più odioso dello scapolo, perciò tutte tentano di sposarlo; che se invece lo fosse già, egli appare loro assai meno interessante, anche se prima piaceva loro straordinariamente. Perfino nel caso che esse siano di già maritate e dunque non più obbligate a prendere in considerazione ogni uomo dal punto di vista del pane quotidiano, quando cioè si penserebbe che per una moglie infedele e civetta dovrebbe fare lo stesso un individuo sposato o un celibe, perfino qui, dico, non le si vede mai curarsi del marito di un'altra, se non per trionfare di quest'ultima seducendoglielo. Con ciò è già dimostrato che alle donne non importa che il ruffianesimo. Si commette adulterio con uomini sposati tanto di rado per il fatto che essi soddisfano già all'idea posta nel ruffianesimo. Il lenocinio è la qualità più generale della donna: il desiderio di diventare suocera è

(1) Parleremo ancora in questo capitolo dell'unica eccezione apparente.

ancora più comune che quello di essere madre, la cui intensità ed estensione viene di solito esagerata.

Non si saprà forse comprendere perfettamente perchè insistiamo tanto su un fenomeno che si suole considerare altrettanto comico quanto ributtante, nè si capirà l'importanza attribuita al ruffianesimo, trovando immotivato tanto *pathos* nell'argomentazione. Rammentiamoci però ciò di cui si tratta. Il ruffianesimo è il fenomeno che più d'ogni altro serve a chiarirci l'essere della donna, nè è permesso passare all'ordine del giorno, come si fa di solito, ma si deve assolutamente cercare di analizzarlo e studiarlo fin nelle sue basi più profonde. È certo un fatto noto ai più che « ogni donna fa volentieri un poco la ruffiana ». L'importante si è che proprio in ciò e in null'altro sta la sua essenza. Dopo aver bene osservato i diversi tipi di donna e prese in considerazione ancora altre suddivisioni speciali, oltre quelle già qui fatte, sono venute alla seguente conclusione: che non si può constatare nessun'altra qualità positiva generale a tutte le donne che il ruffianesimo, cioè l'attività al servizio dell'idea del coito in genere. Ogni determinazione dell'essenza femminile che si limitasse al desiderio di entrare in coito per la propria persona e che non credesse vero nessun bisogno nella donna al di fuori di quello di venir violentata, sarebbe troppo stretta; ogni definizione contraria che dicesse che il contenuto della donna è il figlio o l'uomo o entrambi assieme, sarebbe già troppo larga. L'essenza più generica e più caratteristica della donna è data pienamente e esaurientemente dal ruffianesimo, cioè dalla missione in servizio dell'idea della comunanza corporale. Ogni donna ruffianeggia; e questa sua qualità di essere la mandataria e l'ambasciatrice del pensiero del coito è l'unica ch'essa possiede in ogni età e che sopravviva allo stesso climaterio: la vecchia è ancora ruffiana, non più di sè stessa, ma per altre. Il fatto che come ruffiana ci si rappresenta con maggior predilezione la vecchia, dipende dal motivo già addotto; ma questa professione della vecchia non è qualche cosa che si aggiunga più tardi, è invece l'unica cosa che ora sia rimasta ed appaia fuori dalle complicazioni antecedenti: è ora la pura attività al servizio dell'idea impura.

Mi sia permesso di ricapitolare qui in breve i risultati positivi cui siamo arrivati nella ricerca sulla sessualità della donna. Essa ci apparve in primo luogo come esclusivamente e continuamente, non solo a periodi, interessata sessualmente; in tutto il suo essere, corporalmente e psichicamente, non è che la stessa sessualità. Sorprendemmo come essa si senta in coito continuamente, in tutto il corpo e con tutte le cose. E come tutto il corpo femminile è una *dépendance* dei suoi organi sessuali, così si manifesta la posizione centrale dell'idea del coito nel suo pensiero. Il coito è l'unica cosa che la donna apprezzi positivamente sempre e in ogni luogo; la

donna è in genere la rappresentante del pensiero della comunanza. Il massimo valore attribuito da una donna al coito non è limitato ad un individuo, neppure all'individuo apprezzato, e si riferisce ad individui *in generale*; non è individuale, ma interindividuale, sopraindividuale, starei per dire — mi si perdoni la profanazione della parola — che è la funzione trascendentale della donna. Chè se la femminilità è ruffianesimo, essa è anche sessualità universale. Il coito è il valore massimo della donna, che cerca di realizzarlo sempre e dappertutto. La sua propria sessualità non è che una parte limitata del suo desiderio illimitato.

Ma con l'alta posizione occupata dalla purità ed innocenza maschile, il cui apparire indicherebbe una verginità superiore desiderata e pretesa dall'uomo nella donna per un bisogno erotico, con questo ideale della pudicizia esclusivamente maschile è del tutto in antitesi la brama della donna di realizzare quella comunanza, tanto che avrebbe dovuto venir riconosciuto dall'uomo come a lei connaturale anche attraverso la più folta nebbia dell'illusione erotica, se un altro fattore ancora non lo avesse impedito interponendosi. Si tratta ora di chiarire questa circostanza che si frammette sempre opponendosi acchè l'uomo impari a conoscere la vera e generale essenza della donna, questo più complesso problema, la di lei immensa, infinita *mendacia*. Per quanto difficile e rischiosa sia una tal impresa, essa ci condurrà infine a quella radice da cui vedremo nascere chiaramente al lume d'un unico ultimo principio tanto il ruffianesimo (nel senso più esteso, in cui la sessualità propria non è che un caso specialmente appariscente) che la mendacia, la quale cela continuamente il desiderio dell'atto sessuale, perfino lo cela agli occhi della donna stessa!



Tutto quello infatti che noi credevamo di aver conquistato definitivamente viene ora posto in forse un'altra volta. Si disse che le donne non sanno osservare sè stesse, eppure v'hanno certamente delle donne che osservano assai acutamente molto di ciò che avviene in loro. Si rifiutò loro l'amore per la verità, eppure si conoscono donne che evitano quanto possono di mentire. Si asserì essere loro ignota la coscienza della colpa, mentre esistono donne che sogliono fare a sè stesse i più violenti rimproveri per cose da nulla, mentre si sa di certo che esistettero delle penitenti e altre che macerarono il proprio corpo. Si disse che l'uomo solo conosce la pudicizia; ma non si richiede necessariamente che il detto del pudore femminile, di quel pudore che secondo Hamerling solo le donne conoscono,

abbia qualche base nel campo dell'esperienza, perchè esso abbia il senso che gli viene attribuito? Inoltre: è possibile che alla donna manchi ogni religiosità ad onta di tutte le « religieuses »? Come si può escludere la purezza dei costumi di fronte a tutte le virtuose di cui ci narra la storia e la poesia? La donna dovrebbe essere soltanto sessuale, e dovrebbe stimare la sola sessualità, mentre è generalmente noto che le donne sanno indignarsi per il minimo cenno che si faccia a cose sessuali, che, invece di accoppiarsi, si voltano piene di orrore e di ribrezzo da ogni luogo dove regni il vizio, che anzi non di rado aborriscono il coito anche per la propria persona o gli sono assai più indifferenti di qualunque uomo?

È ben noto che in tutte queste antinomie si tratta di un'unica e stessa questione, dalla cui risposta definitiva dipende il giudizio finale che daremo della donna. Ed è anche chiaro che quand'anche un solo essere assai femminile fosse interiormente asessuale, o stesse in un vero rapporto con l'idea del valore proprio morale, tutto quanto abbiamo detto fin qui delle donne perderebbe nello stesso istante la sua validità generale quale caratteristica psichica del loro sesso e che con ciò il libro intero perderebbe d'un tratto la propria posizione. È necessario spiegare sufficientemente quei fenomeni apparentemente contrari e si deve dimostrare riguardo agli stessi che quanto ne forma veramente la base e conduce tanto facilmente ad equivocare deriva dall'identica natura femminile che potesse fin qui dovunque dimostrare.

Per arrivar a capire quelle ingannevoli contraddizioni bisogna rammentarsi dell'immensa influenzabilità, meglio, benchè più brutto a dirsi, *imprimibilità* della donna. In questo libro non abbiamo fin qui ancora dato il peso conveniente a tale straordinaria accessibilità per cose estranee, a tale facile accettazione delle opinioni altrui. In generale D si acconcia ad U completamente, come un *étui* ai gioielli che racchiude; ella fa sue le idee di lui, accetta le sue predilezioni come le sue antipatie del tutto individuali, ogni parola di lui è per lei un avvenimento e ciò tanto più quanto maggiormente egli la influenza sessualmente. E tale influsso la donna non lo sente quale uno sviamento dalla linea del proprio sviluppo, non se ne difende come da un intoppo, non tenta di liberarsene come da un assalto alla sua vita anteriore, non si vergogna di essere recettiva: al contrario è felice solo quando possa essere così, pretende dall'uomo che la *costringa* alla recezione anche spirituale. Ella s'accompagna sempre volentieri e il suo aspettare l'uomo non è che l'attesa del momento in cui potrà essere completamente passiva.

Ma le donne non ricevono le proprie credenze e pensieri soltanto dal marito (quantunque da lui a preferenza di tutti), ma anche dai genitori, dagli zii, dai fratelli, dalle sorelle, parenti più prossimi e conoscenti più lontani e sono contente se altri forma loro un'opinione. Non solo i bam-

bini ancora immaturi, ma anche le donne adulte e sposate s'imitano fra di loro in tutto e per tutto con la massima naturalezza, in un abito o pettinatura di gusto, nel modo di tener il corpo fino alla scelta dei negozi in cui fanno le loro provviste, alle ricette di cucina. Anche questo copiarsi a vicenda ha luogo senza il sentimento di diminuirsi in qualche cosa, come dovrebbe certamente avvenire se esse possedessero un'individualità che non vuol seguire che la propria legge. Così la parte teoretica dei pensieri e delle azioni femminili si compone nel suo nucleo principale di nozioni tradizionali o assunte senza scelta, che vengono accettate con tanta maggior cura e fissate tanto più dogmaticamente in quanto una donna non si forma mai un'opinione da sè considerando oggettivamente le cose e quindi non l'abbandona liberamente neppure se esse cambiano d'aspetto, nè al di sopra dei propri pensieri si trova mai ella stessa ancora, ma vuole invece che le si apprenda un'opinione che possa poi tener ben ferma. Perciò le donne non sanno compatire quando avvenga che si urti contro costumi od usi sanzionati, qualunque contenuto abbiano tali istituzioni. Sceglierò da Herbert Spencer un caso di questa specie divertentissima in quanto riguarda il movimento femminista. Come presso molte tribù indiane dell'America del Nord o del Sud, anche presso i Dakota gli uomini non si occupano che della caccia e della guerra, lasciando alle loro donne tutti i lavori più vili e più faticosi. Le donne si sono a poco a poco tanto convinte della naturalezza e giustizia di tale procedere, che una donna dei Dakota non può dire villania maggiore nè offendere più profondamente una sua compagna che dicendole: « Vergogna..., ho visto tuo marito portare legna in casa per far fuoco. Dov'era sua moglie, per costringerlo a divenire una donna lui stesso? ».

Tale straordinaria facilità della donna a lasciarsi decidere da cose che si trovano fuori della sua persona è in fondo identica alla sua suggestionalità, che è assai più grande e soffre assai meno eccezioni che non nell'uomo: ambedue si toccano nel fatto che la donna non vuole avere che la parte passiva, mai l'attiva, sia nell'atto sessuale che nei suoi stadi precedenti (1). È la passività generale della natura femminile quella che fa in fine accettare anche alle donne gli apprezzamenti maschili, coi quali esse non starebbero altrimenti in nessun rapporto originale.

Questa capacità d'*impregnarsi* di opinioni maschili, tale *penetrazione* dell'elemento estraneo nella vita pensativa della donna, questo *mentito* riconoscimento della moralità, il quale non può chiamarsi simulazione perchè non ha lo scopo di coprire qualche cosa d'*antimorale*, quest'accettazione

(1) L'uovo grande, quieto ed ozioso viene ritrovato dallo spermatozoo piccolo, mobilissimo, snello.

ed applicazione d'un imperativo per lei completamente eteronomo avrà luogo di solito, e in quanto la donna stessa non sa apprezzare, assai facilmente e senza alcun intoppo, *occasionando facilissimamente la più ingannevole apparenza d'una moralità superiore*. Delle complicazioni possono nascere appena quando s'abbia una collisione con l'unico apprezzamento innato, vero e generale a tutte le donne, l'*apprezzamento massimo del coito*.

L'affermazione della comunione come il valore massimo avviene del tutto incoscientemente nella donna. Chè a tale affermazione non si contrappone come nell'uomo la sua negazione quale l'altra possibilità, ma manca qui la dualità, che potrebbe produrre la percezione. Nessuna donna sa nè potè o avrebbe potuto mai sapere ciò che fa quando ruffianeggia. La femminilità stessa è identica con il ruffianesimo e una donna dovrebbe essere in grado di uscire da sè stessa per comprendere e capire che commette un lenocinio. Così il volere più profondo della donna, ciò che veramente ne significa l'esistenza, le resta sempre ignoto. Nulla impedisce dunque all'apprezzamento negativo della sessualità da parte dell'uomo di coprire completamente quello negativo da parte della donna nella di lei coscienza. La recettività della donna va dunque tant'oltre da negare perfino ciò che ella è, l'unica cosa che sia veramente.

Ma ella non ha coscienza della menzogna commessa all'assunzione del giudizio maschile sulla sessualità, sull'impudicizia, anzi sulla menzogna medesima, accettando qual propria dunque la misura maschile per giudicare le azioni; ella si aggiunge una seconda natura senza neppure sospettare che non sia la sua genuina, si prende sul serio e crede d'essere e di credere qualche cosa, è convinta della sincerità e originalità del suo contegno morale e del suo giudizio: tanto profonda è la menzogna, la mendacità femminile, che, se mi fosse permesso di chiamarla così, vorrei dir *ontologica*.

Wolframo von Eschenbach narra del suo eroe:

..... So keusch und rein
 Ruht es bei seiner Königin,
 Dass kein Genügen fänd' darin
 So manches Weib beim lieben Mann.
 Dass doch so mansche in Gedanken
 Zur Ueppigkeit will überschwanken,
 Die sonst sich spröde zeigen kann!
 Vor Fremden züchtig sie erscheinen,
 Doch ist des Herzens tiefstes Meinen
 Das Widerspiel von äussern Schein.

Wolframo ha indicato abbastanza chiaramente quale sia l'opinione intima del cuore femminile. Ma egli non dice tutto. Le donne non ingannano in questo punto soltanto gli altri, ma anche sè stesse. Non si può

opprimere a questo modo artificialmente la loro natura, sia pure quella fisica, senza conseguenze. Il castigo igienico per la negazione della natura propria della donna è l'isterismo.

Di tutte le nevrosi e psicosi i fenomeni isterici sono i più interessanti per lo psicologo, molto più difficili e perciò più attraenti di una melanconia facilmente dimostrabile o una semplice paranoia.

È vero che tutti gli psichiatri hanno una sfiducia insormontabile contro le analisi psicologiche, essi credono a *limine* ogni spiegazione che si dia producendo dei cambiamenti patologici dei tessuti o intossicazione in via nutritiva, ma alla parte psichica non sanno riconoscere un'influenza primaria. Ma non essendosi ancor mai portata la prova che la parte secondaria tocchi al psichico piuttostochè al fisico — tutti gli accenni alla « conservazione dell'energia » sono stati rinnegati dagli stessi fisici — sarà permesso senz'altro di passar sopra questo pregiudizio. Può darsi che dall'esposizione del « meccanismo psichico » dell'isteria dipenda molto, magari — nulla sta a contraddirci (1) — tutto. Che questa via abbia la massima probabilità di essere la giusta lo si rileva anche dal fatto che le poche nozioni che abbiamo finora sull'isterismo non furono acquistate altrimenti: intendo gli studi legati ai nomi di Pierre Janet, Oskar Vogt e specialmente J. Breuer e S. Freud. Ogni ulteriore dilucidazione sull'isterismo si deve cercare per la stessa via sulla quale procedettero essi: verso la ricostruzione, cioè, del processo psicologico che produsse il male.

Credo che ci si possa rappresentare schematicamente la sua origine supponendo quale causa più frequente (secondo Freud unica) della malattia un avvenimento sessuale « traumatico »: una donna che abbia avuta una percezione o rappresentazione sessuale e l'abbia compresa, applicandola originariamente o di riflesso a sè stessa, e ora la rigetti nel suo complesso, ne sia indignata, infelice in omaggio al modo maschile di apprezzamento impostole e da lei completamente accettato, che unico dirige la sua coscienza sveglia mentre d'altro canto in qualità di donna ella la apprezza positivamente, l'afferma e la desidera nel suo intimo. Tale conflitto comincerà poi a suppurare, a fermentare e qualche volta eromperà: una tal donna ci dà il carattere più o meno tipico dell'isterismo. Così si comprende come l'atto sessuale possa dare la sensazione d'un corpo estraneo nella coscienza quando la persona creda di abborrirlo, ma pure qualche cosa in lei, la sua natura originaria, lo voglia. L'intensità colossale del desiderio sempre più aumentato di ogni tentativo di soffocarlo, il rifiuto tanto più violento ed ostile del pensiero, ecco il doppio movimento che continua a ripetersi nell'isterica.

(1) Non si trovò ancora da nessuno un tessuto istericamente mutato.

Chè la mendacità *cronica* della donna diviene *acuta* quando s'estenda al punto principale, quando la donna si sia lasciata imporre dall'uomo anche l'apprezzamento etico negativo della sessualità. Ed è noto come le isteriche dimostrino la massima suggestività di fronte all'uomo. L'isterismo è la crisi organica della mendacità organica della donna. Non nego che quand'anche relativamente assai di rado, ci siano degli uomini isterici: chè una tra le infinite possibilità poste psichicamente nell'uomo è anche quella di divenire donna e dunque eventualmente isterico. Naturalmente esistono anche degli uomini mendaci, ma qui la crisi avviene diversamente (come diversa è sempre anche la loro mendacità, che non è mai affatto senza speranza di miglioramento): essa conduce alla purificazione, benchè spesso soltanto momentanea.

Questa conoscenza della mendacità organica della donna, la di lei incapacità d'essere sincera con sè stessa, che sola la fa pensare in una maniera a lei punto conforme, mi sembra uno scioglimento che nei principî valga a tôrre le difficoltà poste dall'etiologia all'isterismo. Se la virtù della donna fosse genuina, non le sarebbe possibile di soffrire in causa di quella; la donna non fa che scontare la menzogna contro la propria costituzione che in realtà non ne viene affievolita. Dobbiamo ancora dare alcune spiegazioni e prove singole.

L'isterismo ci mostra che la mendacità, per quanto profonda, non è però tanto radicata da sopprimere ogni altra cosa. La donna s'è appropriata per educazione o in società con l'uomo tutto un sistema di rappresentazioni ed apprezzamenti di lui, o meglio gli ha permesso con tutta sommissione di influenzarla; è necessario scuoterla potentemente per spazzar via questo complesso psichico sì fortemente radicato in lei e porla in tal modo in quello stato di abbandono intellettuale, di abulia, che è tanto caratteristico per l'isterismo. Uno spavento straordinario è, p. es., in grado di capovolgere quell'artificioso edificio e di rendere la donna puramente un campo di battaglia in cui una *natura* da lei scacciata e di cui non ha coscienza combatte contro uno spirito bensì cosciente, ma innaturale. La straordinaria discontinuità psichica durante lo stato isterico, i continui cambiamenti di umore, di cui nessuno può essere tenuto fisso, osservato e descritto, riconosciuto e combattuto da un nocciolo di coscienza superiore ad essi tutti, tutto ciò si spiega per essere la donna continuamente ondeggiante tra la natura e lo spirito. Sta in relazione con ciò anche la somma facilità a spaventarsi delle isteriche. Pure si può supporre che molte tra le cause, anche se oggettivamente assai lontane dalla sfera sessuale, possano venir da loro percepite; ma chi potrebbe dire allora a che si sia rannodato in loro l'avvenimento esterno di natura a quanto sembra assolutamente asessuale, che ha cagionato lo spavento?

Apparve sempre meraviglioso il fatto che nell'isterica si contengano tante contraddizioni. Ella possiede da un lato un'intelligenza eminentemente critica, grande sicurezza di giudizio, non si lascia ipnotizzare, ecc. ecc., e dall'altro è eccitabilissima per ogni minima cagione e si possono con lei ottenere i gradi più profondi di sonno ipnotico. Vista da un punto è enormemente pudica, da un altro enormemente sensuale.

Dopo quanto abbiamo detto non ci sarà però difficile spiegare questi fenomeni. La perfetta rettitudine, l'amore inconcusso per la verità, l'evitare accuratamente quanto v'abbia di sessuale, il giudizio meditato e la forza di volontà son tutte cose che formano una parte della pseudo-personalità, che la donna nella sua passività ha assunto di rappresentare dinanzi a sè e al mondo. Tutto quanto appartiene alla sua natura originaria o con questa sta in nesso passa a formare quella persona « dissecata », quella psiche « incosciente », che può contemporaneamente darsi ad ogni oscenità ed essere tanto accessibile ad ogni influenzazione suggestiva. Nella « duplex » o « multiplex personality », chiamata anche « double conscience », « doppio Io », si volle vedere uno degli argomenti più forti contro la supposizione di un'anima unica. In realtà questi fenomeni sono appunto quelli che più d'ogni altro valgono a dimostrarci che e quando si possa parlare di anima. Le molteplicità nella personalità non sono infatti possibili che dove non si è mai avuta una personalità, come nella donna. Tutti quei casi celebri descritti dallo Janet nel suo libro *L'automatisme psychologique* si riferiscono a donne, neppur uno all'uomo. Solo la donna, che priva dell'Io intelligibile dell'anima non ha la forza di render cosciente tutto quanto in lei si contiene, di accendere il lume della verità nel suo interno, ella sola, lasciandosi solcare in maniera assolutamente passiva da una coscienza estranea e per i movimenti conformi alla sua stessa natura, può lasciarsi sopraffare quanto è necessario per gli stati isterici descritti dallo Janet; in lei sola possono avvenire tali travestimenti imperscrutabili, può mostrarsi la speranza del coito quale paura dinanzi a quest'atto, può arrivare a mascherarsi di fronte a sè stessa e la volontà reale può celarsi in un involucro impenetrabile. L'isterismo stesso segna la bancarotta dell'Io apparente impresso superficialmente; per ciò che rende per un dato tempo interiormente la donna quale una *tabula rasa*, in quanto sembra in lei scomparso anche ogni stimolo proprio (anoressia); finchè poi seguono quei conati della vera femminilità di imporsi finalmente alla sua falsa rinneazione. Se mai quello *choc* nervoso, quel trauma psichico è un terrore asessuale, esso ha per altro saputo dimostrare la debolezza interna e l'insostenibilità dell'Io assunto, lo ha scacciato, spazzato via e ha dato così occasione alla vera natura di esplicarsi.

L'apparire di questa è quella « controvolontà » di Freud, che viene

sentita come qualche cosa di estraneo e combattuto rifugiandosi nell'antico Io apparente, che però ora è divenuto putrido e cadente. Chè si cerca di respingere la contro volontà: quella costrizione esterna, sentita dall'isterica come un dovere, ha ricacciato prima la sua natura sotto il limite della coscienza, l'ha condannata e gettata in ceppi; ora la donna cerca nuovamente di salvarsi in quel sistema di principî di fronte alle forze liberate e impo- nentisi, col suo aiuto ella tenta di sottrarsi e spingere l'assalto inusitato; ma l'altro ha per lo meno perduta la propria autocrazia.

Il « corpo estraneo nella coscienza », l'« Io malvagio » è in realtà la sua intima natura femminile, mentre ciò ch'ella crede il vero Io è appunto quella persona ch'ella è divenuta dopo aver accolta tanta roba non sua. Il corpo estraneo è la sessualità che ella non riconosce, che non ammette appartenere a sè stessa, che però ella non saprà più condannare all'ostra- cismo come prima, quando i suoi istinti si ritirarono senza rumore e quasi per sempre di fronte alla moralità subentrante. Può darsi che ancor adesso le rappresentazioni sessuali ricacciate con tutte le forze si convertano in ogni possibile stato e cagionino così quel carattere proteiforme del male, quella salutarità da membro a membro, quella forma che imita tutto e non è mai costante, che ha sempre tanto difficoltà la definizione dell'isterismo secondo i suoi sintomi. Ma l'istinto non si risolverà mai in nessuna delle conversioni, chè esso domanda d'esplicarsi, nè trova il proprio esaurimento in nessun cambiamento.

L'incapacità della donna per la verità — per me, che seguo l'indeter- minismo kantiano, deriva dalla mancanza d'un vero desiderio della verità — determina la di lei *mendacità*. Chi ebbe occasione di trattare con donne sa come esse, costrette momentaneamente a rispondere a una domanda, ad- ducano inventandoli dei motivi menzogneri quali determinanti di ciò che hanno fatto o detto. È vero ora che appunto le isteriche evitano con tutta cura (mai però senza una tal quale dimostrativa ostentazione contro l'estraneo) ogni menzogna; ma appunto in ciò sta, per quanto sembri paradossale, la loro mendacità. Chè esse non sanno che tutto questo desiderio della verità è loro venuto dal di fuori e si è radicato in loro a poco a poco. Esse accet- tarono servilmente il postulato della moralità e, simili a un bravo schiavo, dimostrano in ogni occasione come lo seguano fedelmente. Stupisce sempre di sentir qualcuno accentuare che brav'uomo egli sia: è certo che in tal caso egli si è dato cura che lo si sappia, e si può scommettere che nel suo interno è un mariuolo. Non può aumentare la nostra fiducia nella genuinità della moralità isterica il fatto che i medici, naturalmente in buona fede, insistono tanto sulla moralità delle loro pazienti.

Ripeto: le isteriche non simulano consciamente; soltanto sotto l'in- fluenza della suggestione possono venir in chiaro di aver simulato di fatto,

e soltanto così ci si può spiegare come confessino di aver finto. Altrimenti esse credono nella propria sincerità e moralità: anche gl'incomodi da cui sono afflitte non sono immaginari; nel fatto che esse li sentono veramente e che i sintomi svaniscono appena con la « catarsi » di Breuer, che le rende successivamente coscienti delle vere cause della loro malattia, sta piuttosto una prova che la loro mendacità è organica.

Anche le accuse contro sè stesse che le isteriche sogliono sollevare tanto spesso non sono che ipocrisia incosciente. Non può essere sincero il sentimento d'una colpa il quale s'estenda egualmente a fatti piccoli e grandi; se le isteriche che si torturano da sè avessero in sè la misura della moralità, non andrebbero tanto alla cieca in queste accuse, nè s'addebiterebbero egualmente la minima dimenticanza e il maggior trascorso.

Il segno decisivo della mendacia incosciente delle loro accuse contro sè stesse è il modo in cui sogliono dire ad altri come esse siano cattive, che colpe abbiano commesse, domandando ad un tempo se non sia vero che esse (le isteriche) sono delle creature ormai completamente perdute. Chi si sente veramente abbassato dai propri rimorsi non può far tali domande. È un abbaglio di cui furon vittime specialmente Breuer e Freud quello di considerare gli isterici quale gente eminentemente morale. Chè essi non fecero che assumere più completamente che altri una cosa che era loro in origine estranea, la morale. Essi sottostanno al suo codice al modo degli schiavi, non esaminano più nulla da sè, non pesano più cosa alcuna. Ciò può produrre facilmente l'impressione della più rigorosa moralità, mentre pure è immorale quanto lo può essere, chè rappresenta il massimo dell'eteronomia. Più che ogni altro essere s'avvicinano forse le isteriche allo scopo dell'etica sociale, per la quale la menzogna non può rappresentare una trasgressione quando essa giovi alla società o allo sviluppo della specie, si avvicinano a quest'essere ideale d'una morale così eteronoma. La donna isterica è la provatrice dell'etica sociale e di quella che bada allo scopo: e ciò tanto geneticamente, chè le norme morali le ha veramente acquistate dal di fuori, quanto praticamente, chè essa sembrerà agire altruisticamente più facilmente d'ogni altro: per essa i doveri verso gli altri non sono un caso speciale dei doveri verso sè stessa.

Quanto più fedelmente le isteriche credono di attenersi alla verità, tanto più profonda è la loro mendacia. La lor completa incapacità ad avere una verità propria, una verità su sè stesse — le isteriche non pensano mai a sè, nè vogliono che altri lo faccia, ma soltanto che s'interessi di loro — viene dimostrata dal fatto che esse danno i migliori medi nell'ipnosi. Chi si lascia ipnotizzare commette l'azione più immorale che esista. Costui si dà completamente schiavo, rinuncia alla propria volontà, alla propria coscienza, un altro acquista un potere su di lui e gli produce la coscienza

che vuole. Così l'ipnosi ci dà la prova che la possibilità della verità dipende dal volerla, dal volere cioè sè stessi: se noi imponiamo ad una persona qualche cosa durante il sonno ipnotico, essa vi adempierà desta e, domandata dei motivi, ne inventerà uno lì per lì: anzi non solo di fronte ad altri, ma perfino dinanzi a sè stessa essa giustifica con una spiegazione completamente immaginaria il proprio modo di agire. Abbiamo qui per così dire una conferma sperimentale dell'etica kantiana. Se l'ipnotizzato fosse soltanto privo di memoria dovrebbe spaventarsi non sapendo perchè faccia qualche cosa. Egli invece inventa senz'altro un nuovo motivo che non ha nulla a che fare con la vera cagione per cui agisce. Egli ha rinunciato alla propria volontà e non possiede in tal modo più alcuna capacità per la verità.

Tutte le donne si possono ipnotizzare e desiderano di esserlo. Più facilmente e più fortemente di tutte le isteriche. Si può perfino distruggere il ricordo per cose avvenute loro in vita — chè la memoria viene *creata* dall'Io, dalla volontà — mediante la semplice suggestione, in modo che non ne sappiano più assolutamente nulla.

La retroazione di Breuer dei conflitti psichici nel paziente ipnotizzato ci dà la prova più certa che la coscienza della colpa non era in lui originaria. Chi una volta s'è creduto veramente e sinceramente colpevole non può mai liberarsi da tale sentimento, come lo si può fare con gli isterici, sotto il semplice influsso delle parole d'un altro.

Ma anche queste imputazioni apparenti che le donne di costituzione isterica fanno a sè stesse cadono nel momento in cui la natura, il desiderio sessuale minaccia di prendere di nuovo il sopravvento contro la falsa repressione. Nel parossismo isterico non avviene nella donna null'altro se non che ella, prestando a sè stessa fede come al solito, nè più nè meno, assicura continuamente: io non voglio ciò, è altri che lo vuole, qualche estraneo lo pretende, non io. Ogni movimento altrui viene ora da lei posto in relazione colla propria pretesa che, com'ella crede, le viene imposto dal di fuori, che però in verità deriva dalla sua natura, corrispondendo perfettamente agli intimi desideri di questa. È per questo che le isteriche sono tanto facilmente iritabili durante l'assalto. Si tratta sempre dell'ultima mendace difesa contro la costituzione che, libera, assalta con tutta la propria potenza. Le « attitudes passionnelles » dell'isterica non sono che questo rifiuto dimostrativo dell'atto sessuale, il qual rifiuto deve essere tanto palese appunto per il fatto che non è genuino e dev'essere tanto più clamoroso di prima in quanto il pericolo ora è molto maggiore (1). È ben

(1) Per questa ragione è tanto facile far passare le donne dall'assalto isterico al sonnambulismo (secondo Janet): appunto in questo momento esse stanno più che mai sotto l'influenza straniera.

comprensibile dopo quanto abbiamo detto che nell'isterismo acuto abbiano spesso parte importantissima avvenimenti sessuali del tempo anteriore alla pubertà. Era facile influenzare il bambino con opinioni morali ad esso estranee senza aver a superare ostacoli importanti, dato lo stato di riposo in cui si trovavano ancora i desideri sessuali. Ora la natura repressa, ma non del tutto sopraffatta, riprende l'avvenimento cui ella aveva attribuito un valore *positivo*, che allora non aveva soltanto avuto la forza di innalzare fino al di sopra del limite della coscienza, e se lo propone in maniera del tutto seducente. Ora non sarà più tanto facile trattenere il vero bisogno lontano della coscienza sveglia e avverrà così la crisi. La ragione per cui l'assalto isterico può mostrarsi sotto forme tanto diverse e trasmutare continuamente la figura dei propri sintomi sta forse soltanto nel fatto che non se ne è conosciuta la vera origine, che il fatto della presenza d'un desiderio sessuale non viene ammesso dall'individuo, nè viene considerato come avente la sua origine nell'individuo stesso, ma attribuito ad un secondo Io.

Ma questo è l'errore essenziale di tutti i medici che osservarono l'isterismo, che essi cioè si lasciarono sempre ingannare dall'isterica allo stesso modo che ella inganna sè stessa (1): la propria, vera ed originale natura dell'isterica non è l'Io repellente ma l'Io repulso, per quanto essa stessa e altri si sforzino ad immaginarsi che sia uno estraneo. Se l'Io repellente fosse veramente il suo, ella potrebbe far fronte al movimento che per lei sarebbe estraneo, lo potrebbe apprezzare coscientemente e rifiutare chiaramente e decisamente, fissarlo nel proprio pensiero per riconoscerlo altra volta. Così invece avviene una mascherazione, perchè l'Io repellente è preso soltanto a prestito e manca perciò il coraggio di fissare con occhio sicuro il proprio desiderio, di cui si sente oscuramente che è esso solo genuino, solo potente. Perciò quel desiderio non può neppure rimanere immutato, mancando un soggetto identico; e dovendo esso venire ricacciato, salta, per così dire, da una parte del corpo all'altra. Chè la menzogna è poliforme. Si troverà forse che questo tentativo di spiegazione è mitologico, ma sembra almeno sicuro che è sempre la medesima cosa ciò che appare ora come una contrazione, poi improvvisamente come semianestesia e magari come paralisi. Ciò l'isterica non vuole riconoscere come parte di sè stessa sotto il cui dominio essa cade appunto nello stesso momento: chè, se lo attribuisse a sè stessa e lo giudicasse alla stessa stregua come s'è imputata tutte le altre minime bagatelle, prenderebbe anche una posi-

(1) E molto superficiale l'antica credenza che l'isterica simuli coscientemente e racconti delle storielle inventate. La mendacità della donna è assolutamente incosciente; ella non è neppur capace della vera menzogna, in quanto questa è il contrario della possibilità di stare nel vero.

zione al di fuori e superiore al proprio avvenimento. Appunto l'infuriare e lo strepitare delle isteriche contro una cosa che esse sentono quale una volontà loro estranea, benchè sia loro innata, dimostra che esse sono di fatto altrettanto schiave della sessualità quanto le donne non isteriche sono pure possedute dal loro Fato, nè hanno nulla che stia al disopra dello stesso: non hanno un Io eterno, intelligibile, libero.

Si domanderà ancora, a ragione, perchè non siano isteriche tutte le donne, dato che tutte sono mendaci. Si domanda con ciò la ragione della costituzione isterica. Se la teoria qui sviluppata ha toccato il vero, si dovrà poter rispondere anche a tale questione, che coincide colla realtà. La donna isterica è dunque, secondo l'idea qui esposta, colei che in obbedienza passiva ha accettato semplicemente gli apprezzamenti sociali e maschili, invece di lasciare il più libero corso possibile alla propria natura sensuale. L'opposto dell'isterica sarà dunque la donna che non ha per tal modo obbedito. Non voglio fermarmi a lungo su ciò, perchè appartiene veramente alla caratterologia speciale femminile. La donna isterica diventa isterica come conseguenza del proprio servilismo, è identica col tipo psicologico della serva; il suo contrapposto, la donna assolutamente priva di fenomeni isterici (che quale idea non esiste veramente), sarebbe la megera assoluta. Chè anche questo è un metodo di divisione delle donne. La serva serve, la megera domina (1). Serve si deve essere nate e vi sarebbe assai adatta qualche gran dama ricca abbastanza per non aver mai a prendere quel posto. E serva e megera stanno sempre in una certa qual relazione di vicendevole completamento (2).

Le conseguenze dedotte nella teoria vengono completamente confermate dalla pratica. Santippe è la donna che ha meno somiglianza coll'isterica. Ella versa la propria ira (che deriverà probabilmente da mancante soddisfaccimento sessuale) su altri, mentre l'isterica la riversa su di sè. La megera odia gli altri, la serva sè stessa. Tutto ciò che opprime la megera essa lo fa sentire anche al suo prossimo; ella piange altrettanto facilmente che la serva, ma si rivolge sempre ad altri col suo pianto. La schiava singhiozza anche da sè, naturalmente senza mai essere sola; la solitudine sarebbe infatti identica alla moralità e condizione per ogni vera dualità o pluralità; la megera non sa starsene sola, deve sfogare la sua

(1) Anche tra gli uomini si trovano analogie a ciò: si hanno servi nati, si hanno megere maschili, p. es., le guardie di polizia. È curioso che di solito anche la guardia di polizia trovi il proprio complemento sessuale nella serva.

(2) La megera assoluta non domanderà mai a suo marito ciò che debba fare, che debba, p. es., cuocere; l'isterica è sempre indecisa e domanda la propria ispirazione dal di fuori. Cito questo come un segno di riconoscimento tra i più banali.

ira presso qualcuno fuori di sè stessa, mentre l'isterica si perseguita da sè. La megera mente apertamente e sfacciatamente, naturalmente senza saperlo, perchè essa per natura crede sempre di aver ragione; ed ella rimprovera anche altri che la contraddica. La serva s'attiene obbedientemente al dovere della verità che le è altrettanto estraneo; la mendacità di tale sommissione si mostra nell'isterismo: quando cioè nasce il conflitto coi suoi propri desideri sessuali. Dovemmo trattare così a lungo della donna isterica a motivo di tale recezione e impressionabilità generale: questo tipo, non la megera, sarebbe stato quello che mi si sarebbe potuto per ultimo contrapporre (1).

La mendacità, mendacità organica, le caratterizza però ambedue e così tutte le donne. È assolutamente erroneo dire che le donne mentono. Ciò supporrebbe che qualche volta dicessero anche la verità. Come se la sincerità, *pro foro interno et externo*, non fosse appunto quella virtù della quale le donne sono assolutamente incapaci, che è loro del tutto impossibile! Si tratta di persuadersi che una donna non è *mai* sincera in tutta la sua vita, neppure quando, come l'isterica, si tiene servilmente al postulato della veridicità a lei estranea e dice così esteriormente la verità.

Una donna sa ridere, piangere, arrossire, perfino aver brutta cera quando lo voglia: la megera quando lo voglia per arrivare a qualche suo scopo; la serva quando lo pretenda la costrizione esteriore, che la domina, senza che essa lo sappia. Per tale mendacità mancano evidentemente all'uomo anche le condizioni organiche, fisiologiche.

Smascherato dunque l'amore della verità di questo tipo di donna quale una forma speciale della mendacia, dovremmo aspettarci fin dal bel principio che anche altre qualità che in lei si onorano non abbiano base più solida. La sua pudicizia, la sua osservazione di sè stessa, la sua religiosità vengono levate al cielo. Il pudore femminile però non è che affettazione, cioè un rinnegare e ributtare ostentatamente la *propria* spudoratezza. Quando si veda in una donna ciò che si dice pudicizia, si troverà ch'ella possiede una eguale quantità d'isterismo. La donna completamente antisterica, corazzata contro ogni influenzazione, cioè la megera assoluta, non arrossirà mai, per quanto giusti possano essere i rimproveri mossile

(1) La serva, non la megera, è anche quella di cui, in opposizione al capitolo XI, si potrebbe credere che fosse capace d'amore. Ma l'amore di questa donna non è che il processo per cui ella viene spiritualmente tutta compresa dalla mascolinità di un dato uomo e perciò possibile soltanto nell'isterica; non ha nulla a che fare col vero amore, nè può aver con esso nulla di comune. Anche il pudore della donna non vuol dir altro se non che ella è in tal modo posseduta da un uomo; solo per ciò ella si ritira di fronte a tutti gli altri uomini.

dall'uomo; abbiamo un principio di isterismo quando la donna arrossisca sotto l'influsso immediato della rampogna maschile; è completamente isterica soltanto quando arrossisca anche da sola, senza che nessuno sia presente: chè soltanto allora è completamente impregnata dell'altro, dell'apprezzamento maschile.

Donne che s'avvicinino a ciò che fu chiamato anestesia sessuale o frigidità sono sempre delle isteriche, come ho potuto constatare io stesso in accordo con Paolo Solliers. L'anestesia sessuale è appunto una delle tante enestesi isteriche, cioè false, mentite. È noto, specialmente per gli esperimenti di Oskar Vogt, che tali anestesi non significano una vera mancanza di sensazione, ma soltanto una costrizione che esclude e tiene lontane certe sensazioni dalla coscienza. Punzecchiando quante volte si voglia il braccio anestetizzato d'una ipnotizzata e avendo imposto al medio di dire quel numero che contemporaneamente gli venga in mente, esso dirà il numero corrispondente alle punture, che non furono da lui potute percepire nel suo stato di sonnambulismo soltanto in forza d'una data interdizione. Così anche la frigidità sessuale è sorta per un comando: per la forza costrittiva dell'impregnazione con un'opinione asessuale della vita trapassata dall'ambiente sulla donna recipiente; ma, come ogni anestesia, essa si può tôrre con un altro ordine abbastanza perentorio.

Quel che vale per la propria insensibilità somatica verso l'atto sessuale vale anche per l'orrore verso la sessualità in genere. Alcune donne sentono veramente un tale ribrezzo, una nausea intensa per tutto ciò che sia sessuale e si potrebbe credere che in ciò si trovi un'eccezione da opporre alla generalità del ruffianesimo e la sua parificazione alla femminilità. Donne che possono ammalarsi sorprendendo due nel momento in cui abbiano dei rapporti sessuali sono sempre delle isteriche. Così si mostra qui di nuovo l'esattezza della nostra teoria che propose il lenocinio come l'essenza della donna e vi sottopose come un caso speciale la di lei sessualità propria: una donna non solo può divenire isterica in seguito ad un attentato sessuale compiuto contro di lei e contro cui ella si difese esteriormente senza negarlo nel suo interno, ma lo può divenire anche alla vista di due individui accoppiati, in quanto crede ancora di apprezzare negativamente il loro coito, mentre l'affermazione dello stesso, in base alla quale si regolano altrimenti i di lei sentimenti, si fa già potentemente strada attraverso tutto quanto v'ha di recepito ed artificioso, attraverso tutto il modo di pensare a lei imposto e incorporato. Chè, anche attraverso qualunque congiunzione sessuale di altri, ella sente sempre accoppiata sè stessa.

Lo stesso si dica della coscienza isterica della colpa, che abbiamo già criticata. La megera assoluta non si sente mai e poi mai colpevole, la

donna leggermente isterica soltanto in presenza dell'uomo, quella completamente isterica dinanzi a quell'uomo che è definitivamente trapasato in lei. Nè si venga a parlarmi delle macerazioni delle bigotte e delle penitenti per dimostrarmi la coscienza della colpa nelle donne: la forma estrema qui assunta dalla punizione di sè stesse le rende appunto sospette. La macerazione non dimostra, nella maggior parte dei casi, se non che un individuo non sta al disopra del proprio fatto, che non ne ha assunta la responsabilità già con la coscienza della colpa; essa sembra piuttosto un tentativo di imporsi dall'esterno il pentimento non ancora sentito internamente e di dargli così quella forza che per sè non possiede.

Ma in che si distingua questa coscienza isterica della colpa dalla maniera veramente maschile di raccogliersi in sè stessi, come nascono i rimproveri che l'isterica rivolge a sè stessa, tutto ciò è abbastanza importante per rendere necessaria una distinzione precisa. Quando una tal donna s'accorga d'aver mancato in qualche punto alla moralità, ella si corregge secondo il codice, cerca di obbedirgli, di seguirlo, tentando di produrre in sè il sentimento da esso imposto in luogo del desiderio immorale. Essa è ben lungi dal pensare che ci sia in lei una tendenza più profonda, interna e durevole verso il vizio; essa non ne ha orrore, non si rivolge entro sè stessa per venirne in chiaro e far poi ogni sforzo per purificarsi; piuttosto ella si adatta punto per punto alla moralità. Non ha luogo una conversione completa derivante dall'idea, ma un miglioramento dei singoli punti, di caso in caso. Il carattere morale si produce nella donna pezzo a pezzo; nell'uomo buono l'azione morale deriva dal carattere morale. Con un voto si muta qui tutto l'uomo; ciò che si può fare in sè stessi si fa, il trapasso cioè a un modo di pensare che solo può condurre a una santità che non sia puramente manuale. Perciò la moralità della donna è improduttiva e dimostra con ciò d'essere immoralità, dato che la sola etica ha potere creativo, essa sola è la creazione dell'eterno nell'uomo. Ne deriva anche che le donne isteriche non sono veramente geniali, per quanto l'apparenza loro lo possa dimostrare (Santa Teresa); la genialità è il maggior bene, è moralità che concepisce ogni limitazione come una debolezza e una colpa, come imperfezione e viltà.

Sta con ciò in relazione l'errore da tanti sempre ripetuto che le donne siano disposte alla religiosità. Il misticismo femminile, in quanto superi la semplice superstizione, è o una sessualità dolcemente velata, come in molte spiritiste e teosofe — tale identificazione dell'amante con la divinità fu trattata molte volte dai poeti, specialmente dal Maupassant, nel cui romanzo migliore la moglie del banchiere Walter intravede in Cristo i lineamenti di Bel-Ami, e dopo di lui da Gerhard Hauptmann in *Hanneles Himmelfahrt* — oppure anche la religiosità viene assunta passivamente e incoscientemente dall'uomo,

che tenta di trattenerla con tanta maggior tenacia quanto più la contraddicono i propri bisogni naturali. Ora l'amante diviene il Redentore, ora è il Redentore che si fa amante (così per molte monache). Tutte le grandi visionarie ricordate dalla storia (vedi Parte I, pag. 72) furono isteriche; la più nota tra esse, Santa Teresa, non fu detta a torto la santa protettrice delle isteriche. Se del resto la religiosità delle donne fosse genuina e se provenisse dall'interno, esse avrebbero potuto creare qualche cosa nell'ambito religioso, anzi lo avrebbero dovuto; ma non lo fecero mai, per lo meno nel passato. Si capirà ciò che intendo dire quando formulo la differenza tra il credo maschile e quello femminile come segue: la religiosità dell'uomo è la suprema credenza in sè stesso, la religiosità della donna è la suprema credenza negli altri.

Ci resta ancora l'osservazione di sè stessi, che si dice spesso altamente sviluppata nelle isteriche. Che sia però l'uomo solo quello che è tanto penetrato nella donna da venir poi osservato in lei stessa, appare chiaro dal modo in cui Vogt, applicando più ampiamente ed esattamente un metodo iniziato dappprincipio da Freud, ottenne l'osservazione di sè stessi nell'ipnosi. La volontà estranea maschile crea mercè la propria influenza un'osservatrice di sè stessa nella donna ipnotizzata, producendo uno stato di « veglia » sistematicamente limitata. Ma anche al di fuori della suggestione, nella vita normale dell'isterica è soltanto l'uomo di cui è impregnata che può osservarsi in lei. Così tutta la conoscenza della gente nelle donne non è che un'impregnazione dell'uomo rettamente giudicato. Nel parossismo svanisce quell'osservazione di sè stesse artificiale dinanzi alla natura che si fa strada.

E lo stesso vale anche delle previsioni di medi isterici, che avvengono senza dubbio, ma che hanno sì poco a che fare con lo spiritismo occulto, quanto i fenomeni ipnotici. Come le pazienti di Vogt, sotto l'energica volontà del suggestionatore, sapevano osservare sè stesse a perfezione, anche l'indovina, sotto l'influsso della voce minacciosa d'un uomo che la sa costringere a ogni cosa, diverrà capace di fenomeni telepatici e saprà obbedientemente leggere da lontano ad occhi chiusi dei brani posti in mano ad altre persone, ciò che ebbi occasione di constatare io stesso a Monaco di Baviera, senza che mi rimanesse nessun dubbio. Chè nella donna alla volontà del bene e della verità non s'oppongono come nell'uomo delle forti passioni inestirpabili. La volontà maschile ha più potere sopra la donna che sopra l'uomo: può realizzare nella donna delle cose, cui entro sè stesso se ne oppongono troppe altre. Nell'uomo c'è qualche cosa d'antimorale e d'antilogico, che agisce in contrario alla dilucidazione; egli non vuole mai arrivare alla cognizione pura, ma sempre anche a qualche cosa d'altro. Sopra la donna invece la volontà maschile

può aver tanta potenza da renderla indovina e da far cadere per lei tutti i limiti dei sensi.

Perciò è che la donna è più facilmente telepatica dell'uomo e può più facilmente sembrare senza peccato, perciò è che le di lei prestazioni quale indovina sono superiori a quelle di lui, naturalmente soltanto quando sia divenuta medio, cioè oggetto su cui la volontà maschile del bene e della verità si realizza con la facilità e perfezione massima. Anche Wala può diventare una savia, ma solo quando vi venga costretta da Wotan. In ciò ella gli viene incontro; chè la sua sola passione è quella di voler essere costretta.

Avremmo così esaurito il tema dell'isterismo in quanto lo dovemmo trattare per gli scopi del presente studio. Le donne portate quali prove della moralità femminile sono sempre delle isteriche e la mendacia, l'immoralità di questa moralità sta appunto nel fatto ch'esse seguono la moralità, adattano i propri atti alla legge morale, come se essa fosse quella della loro personalità e non si fosse piuttosto impadronita di loro senza chiederne licenza. La costituzione isterica è una ridicola scimmiotteria dell'anima maschile, una parodia della volontà, con cui la donna posa dinanzi a sè stessa nello stesso momento in cui sottostà più fortemente che mai all'influsso maschile. Tuttavia le donne più celebri sono appunto delle isteriche, quand'anche la repressione dello stimolo sessuale che le innalza al di sopra di altre donne non sia tale che vi siano addivenute per forza propria in lotta coraggiosa con un avversario costretto a battersi. Ma la mendacia prende la sua rivincita sulle donne isteriche e sotto tale aspetto la si può considerare quale un surrogato, benchè falso, di quella tragicità, di cui la donna è altrimenti del tutto incapace.

La donna non è libera: viene in fin dei conti sempre sopraffatta dal bisogno di venir violentata dall'uomo nella propria persona e in quella di tutte le sue compagne; ella sta sotto l'influenza fallica e decade irremissibilmente nel suo destino anche quando non arrivi essa stessa alla completa comunione sessuale. Il massimo cui può arrivare una donna è un oscuro sentore di tale servitù; una confusa percezione d'un Fato che le sovrasta — e ciò non può essere evidentemente che l'ultimo barlume del libero soggetto intelligibile, il misero avanzo d'una mascolinità innata, che, per mezzo del contrasto, le permette di sentire, benchè debolmente, la necessità —: non esiste una donna assoluta. Ma le è impossibile una coscienza chiara del proprio destino e della costrizione cui è sottoposta: soltanto il libero riconosce un « Fatum », perchè egli non viene compreso dalla necessità, ma almeno con una parte di sè stesso, la parte di spettatore e di combattente, se ne sta al di fuori e al di sopra del suo destino. Una prova sufficiente della libertà umana sta specialmente in ciò che l'uomo poté

formarsi il concetto della causalità. La donna si tiene per libera appunto perchè è del tutto illibera, nè soffre della passione, perchè ella stessa non è che passione. L'uomo soltanto potè parlare della « *dira necessitas* » in sè, egli solo concepire una Moira ed un Nemese, egli solo creare Parche e Norme: perchè egli non è solo un soggetto empirico, condizionato, ma anche intelligibile, libero.

Ma, come già dicemmo, finanche quando una donna cominci a sospettare della propria determinatezza, non si può dire perciò che ne abbia una chiara coscienza, una concezione e comprensione; chè per questo si richiederebbe la volontà di essere soggetto. Ella si ferma piuttosto ad un cupo ed oscuro sentimento, che la conduce ad una resistenza disperata, ma non ad una lotta decisa, che comprenda in sè la possibilità della vittoria. Le donne non possono superare la propria sessualità, che le renderà sempre schiave. L'isterismo era un tale movimento di difesa inane contro la sessualità. Ma se la lotta contro le proprie brame fosse leale e genuina, se si volesse veramente la loro sconfitta, sarebbe anche possibile alla donna di prepararla. L'isterismo è ciò che le isteriche stesse vogliono; esse non desiderano veramente di risanare. La mendacia di tale dimostrazione contro la schiavitù presuppone che manchi ogni speranza di successo. Può darsi che i più nobili esemplari del sesso sentano di dover giacere in servitù appunto perchè la vogliono — pensiamo alla Giuditta di Hebbel e alla Kundry di Wagner —, ma neppur ciò dà loro la forza di affrontare la coercizione per amore della verità; all'ultimo istante esse si rivolgono a baciare l'uomo che le violenta e spingono a diventar loro padrone quegli che è indeciso prima di stuprarle. La donna sta come sotto una iettatura. La può in dati momenti sentir gravare sopra di sè, ma non le sfugge mai, chè la violenza le sembra troppo dolce. Falso è infine il suo gridare e smaniare. Desidera con tanto maggior ardore di soggiacere alla propria maledizione, quando finge di averne il maggior orrore.

*
* *

Noi non abbiamo dovuto ritirare, nè limitare nessuna delle nostre asserzioni anteriori, che negavano alla donna qualunque rapporto innato ed inalienabile coi *valori*. Esse non poterono essere demolite neppure da tutto ciò che si suole comunemente chiamare amore, religiosità, pudicizia e virtù femminile. Esse hanno potuto financo salvarsi di fronte all'assalto più violento, quello delle imitazioni isteriche delle preminenze maschili. La donna, quella recettiva di cui qui esclusivamente si tratta, può venir presa, impregnata e

trasformata fin dalla prima gioventù non solo dalla forza dello sperma maschile, che con la donna è perfino atto a produrre una fecondazione a distanza — e a cui si riferisce certamente in primo luogo l'incredibile trasformazione psichica di tutte le donne dopo il matrimonio —, ma anche dalla coscienza maschile e perfino dallo spirito sociale. Così si spiega che tutte quelle qualità del sesso maschile che per sè stesse non lo sono del pari di quello femminile, si manifestano tuttavia in servile riproduzione anche in quest'ultimo; con che saranno più facili a comprendersi i molti errori che circolano riguardo alla moralità femminile superiore.

Ma tale meravigliosa recettività della donna è ancora un fatto isolato nell'esperienza, nè fu esposta in relazione alle altre qualità positive e negative della donna, come sarebbe desiderabile per i bisogni della teoria. Che ha da fare la plasticità della donna con il suo ruffianesimo, che ha da fare la sua sessualità con la mendacia? Perchè si trovano tutte queste qualità riunite appunto nella donna?

In primo luogo dovremo dire donde derivi che la donna sa assimilarsi tutto. Come è possibile quella mendacia che fa sì che la donna stessa possa credere di prestar fede a quanto ha sentito soltanto da altri, possa credere d'aver quello che ha da loro solo ricevuto, possa credere di essere infine quello che è divenuta mercè loro?

Per procurare una risposta a tutto ciò è necessario dipartirci ancora un'ultima volta dal tema principale. Ci si ricorderà forse che abbiamo definito come completamente differente, benchè simile alla memoria umana quella delle bestie, l'equivalente psichico della capacità generale organica d'esercizio: ambedue rappresentano una quasi eterna ripercussione dell'impressione temporaneamente limitata; ma la memoria, a differenza dell'immediato riconoscimento passivo, trova la propria essenza nella riproduzione attiva del passato (1). Più tardi distinguemmo l'individuazione, qualità d'ogni essere organico, dall'individualità, propria dell'uomo solo (2). E infine si mostrò la necessità d'una precisa distinzione tra lo stimolo sessuale e l'amore, di cui soltanto il primo potè attribuirsi anche agli esseri non umani (3). Pure ambedue erano simili nei loro difetti e nei loro pregi (quali tendenze ad eternizzarsi).

Abbiamo anche più volte ripetuto che la volontà d'aver un valore è caratteristica dell'uomo, mentre le bestie non conoscono che la tendenza al piacere, ed è loro ignoto il concetto del valore (4). Tra piacere e va-

(1) Pag. 156.

(2) Pag. 169.

(3) Pag. 182 seg., 195.

(4) Pag. 147, 181.

lore c'è analogia, eppure ambedue sono ben differenti: il piacere si desidera, il valore si deve desiderare; essi vengono ancora a torto confusi l'un l'altro e fissata così nella psicologia e nell'etica la più gran babilonia. Ma non furono i concetti di valore e desiderio i soli a essere sovrapposti; non toccò miglior sorte alle differenze tra personalità e persona, tra riconoscimento e memoria, tra istinto sessuale e amore: tutti questi contrapposti vengono di continuo sballottati assieme e, quanto è ancor più notevole, quasi sempre dagli stessi uomini con le stesse vedute teoretiche e con una tal quale premeditazione, per cancellare le differenze tra uomo e bestia.

Si trascurano in questo punto anche altre distinzioni che noi non abbiamo finora ancor toccate. La limitatezza della coscienza è propria delle bestie, ma è umana l'attenzione attiva: ognuno vede chiaramente che hanno qualche cosa di comune e altro di differente. Non avviene altrimenti della confusione fatta spesso tra *istinto* e *volontà*. L'istinto è comune a tutti gli esseri viventi, nell'uomo s'aggiunge ancora la volontà, che è libera, nè forma un fatto psicologico, dando la base a tutti gli avvenimenti psicologici speciali. Che si considerino sempre come identici lo stimolo e la volontà non ne ha colpa soltanto l'influsso di Darwin, ma altrettanta ne dobbiamo attribuire al concetto della volontà di Arturo Schopenhauer, oscuro e basato dall'una parte su un punto di vista del tutto filosofico-naturale, dall'altro eminentemente etico.

Ecco qui i due concetti, l'uno di fronte all'altro:

Proprii anche alle bestie e in genere organici, sono:

l'individuazione
il riconoscimento
il piacere
l'istinto sessuale
la limitazione della coscienza
l'istinto.

Soltanto all'uomo, rispettivamente al maschio umano, s'addicono:

l'individualità
la memoria
il valore
l'amore
l'attenzione
la volontà.

Si vede come sopra ogni qualità vitale dell'uomo se ne sovrapponga un'altra simile, in certo senso, eppur superiore alla prima. L'antica e tendenziosa identificazione delle due linee da un lato, e dall'altro il bisogno di tenerle continuamente separate accennano a dei punti comuni che congiungono rispettivamente i membri d'ogni linea e che li separano da quelli dell'altra. Sembra, a prima vista, che sopra a fenomeni correlativi

più bassi sia stato fabbricato un edificio di qualità superiori nell'uomo. Ci si potrebbe richiamare alla memoria una dottrina del buddismo secreto indiano, la teoria dell'« *ondata umana* ». È come se nell'uomo a ogni qualità puramente bestiale se ne fosse sovrapposta una simile eppure appartenente a una sfera più alta, come un'oscillazione si somma all'altra: quelle qualità inferiori non mancano certo all'uomo, ma vi si è aggiunto qualche cos'altro. Che sarà mai? In che si distinguerà dal resto e in che gli somiglierà? La tabella dimostra innegabilmente come ogni membro della linea a sinistra abbia somiglianza con ognuno di quelli alla stessa altezza della linea a destra, e come pure tutti i membri d'ogni linea siano strettamente legati fra loro. Da che proviene tale accordo e contemporaneamente una diversità tanto insormontabile?

Le qualità a sinistra sono fondamentali per ogni specie di vita animale, rispettivamente vegetale. Questa vita è sempre quella di individui, non di masse informi, si manifesta come istinto per soddisfare bisogni, specialmente quello sessuale, per riprodursi. L'individualità, la volontà, l'amore possono dunque considerarsi come qualità d'una seconda vita, che, simile in certi punti a quella organica, è pure da essa diversa *toto coelo*.

Ci si presenta qui nientemeno che l'idea della vita eterna, superiore, delle religioni, e specialmente del Cristianesimo, nella sua grande verità. Accanto alla vita organica l'uomo ha parte anche in un'altra, nella *ζωή αιώνιος* della nuova alleanza. Come quella vita si nutre di cibi terrestri, così questa abbisogna di nutrimento spirituale (simbolo del sacramento della comunione). Come la prima conosce una nascita e una morte, così anche la seconda conosce una fondazione — la rinascita morale dell'uomo, la rigenerazione — e una scomparsa: la decadenza finale nella follia e nel delitto. Come l'una viene determinata da leggi della natura causali, l'altra si collega internamente con imperativi che le danno una norma. La prima è limitatamente opportuna; la seconda infinitamente ed illimitatamente perfetta (1).

Le qualità notate nella linea a sinistra sono comuni a tutte le specie di vita inferiore; le caratteristiche della colonna destra sono i segni corrispondenti della vita eterna, araldi d'un'essenza superiore di cui ha parte l'uomo, e lui solo. L'eterna confusione e la sempre nuova distinzione tra

(1) Tra la vita superiore e quella inferiore si potrebbero rilevare ancora altre analogie. Non fu errore superficiale l'aver sempre messo in speciale relazione il respiro con l'anima umana. Come questa è il microcosmo, vive cioè in congiunzione al tutto, così il respiro è in modo assai più esteso che gli organi dei sensi, mediatore del nesso tra ogni organismo e l'universo; e quand'esso si spegne, finisce anche la vita inferiore. Esso è il principio della vita terrena come l'anima è quello della vita eterna.

le due linee della vita superiore e della vita inferiore forma il tema principale della storia dello spirito umano: quest'è il motivo della storia dell'umanità.

Se in questa seconda vita si voglia o no vedere qualche cosa che si sia sviluppato in aggiunta alle qualità prima inerenti all'uomo noi non discuteremo. Però una comprensione più profonda non ci presenterà la vita dei sensi, peritura, quale creatrice dell'altra superiore, spirituale, eterna; ma al contrario, e in accordo col capitolo antecedente, la prima ci apparirà quale una proiezione della seconda sulla sensualità, come la sua figura entro i limiti della necessità, come un suo abbassamento verso di questa, come il suo peccato. Chè sulla mosca che mi tormenta e sa impedirmi di ucciderla non cade che l'ultimo raggio dell'idea superiore d'una vita eterna. Se fossimo così riusciti a trovare un'espressione precisa per il pensiero più profondo dell'umanità, quello in cui appena essa ha compresa la propria essenza, il pensiero del peccato originale — in quanto (secondo la tavola) ciò che si perde e si butta via, la vera essenza e la vera vita rimangono in un certo senso e diventano realtà empirica, vitalità organica —, resterebbe ancora la questione perchè lo si sia commesso. E qui arriviamo colle nostre ricerche all'ultimo problema in genere, l'unico che esista in realtà, quello cui nessun uomo finora osò rispondere, quello che nessun vivente potrà mai sciogliere. È l'enigma dell'universo e della vita, la spinta dell'illimitato verso limiti, dell'eternità verso il tempo, dello spirito nella materia. È la relazione della libertà verso la necessità, del qualcosa verso il nulla, di Dio verso il demonio. L'incomprensibile, il motivo, del peccato originale, l'enigma primo è il *dualismo* nel mondo; il motivo, il senso e lo scopo della decadenza dalla vita eterna in quella temporale, dall'infinito alla finitezza terrena, dall'innocenza alla colpa. Io non so mai comprendere perchè abbia commesso il peccato originale, perchè la libertà si potè cangiare in servitù, la purezza insudiciarsi, la perfezione potè mancare.

Si può però dimostrare che nè io nè alcun altro uomo lo potrà mai comprendere. Infatti io posso riconoscere una colpa solo allorquando non la commetto più e per converso non la commetto più nel momento in cui la riconosco. Perciò non posso comprendere la vita finchè la « commetto » e il tempo è l'enigma attorno al quale faticherò invano finchè vivrò in esso, finchè esso sarà per me (1). Quando l'avrò sorpassato lo capirò, la morte sola m'insegnerà il senso della vita. Non passò mai un momento in cui io

(1) Vedi cap. V. Il tempo può divenire problematico quando si sta in qualche modo al di fuori dello stesso; chiaro può diventare soltanto quando ci si trovi del tutto al di fuori di esso.

non abbia desiderato anche di non essere; come avrebbe dunque questo desiderio potuto essere per me oggetto di considerazione, di riconoscimento? Io sarei già fuori di quanto avessi riconosciuto: non posso comprendere la mia colpevolezza perchè sono ancor sempre colpevole. La vita eterna e quella superiore non si seguono l'una l'altra, ma vanno parallele, la preesistenza del bene si determina dal valore.

Ma la donna assoluta, cui mancano volontà e individualità, che non ha parte al valore e all'amore, è, ora possiamo dirlo, esclusa da quella vita superiore trascendentale, metafisica. L'esistenza intelligibile iperempirica dell'Uomo è superiore alla materia, allo spazio e al tempo; v'è in lui abbastanza mortalità, ma v'è anche immortalità. Ed egli ha la possibilità di scegliere tra le due: tra la vita che finisce con la morte terrena e quella per la quale quest'ultima non significa che una completa purificazione. La volontà più profonda nell'uomo si dirige verso quest'esistenza completamente al di là del tempo, verso il valore assoluto: è identica al bisogno d'immortalità. E così ci appare in fine del tutto chiaro che la donna non ha il desiderio della propria continuazione: nulla v'è in lei di quella vita eterna che vuole e deve penetrare l'uomo di contro alla sua misera figura nel mondo dei sensi. Ogni uomo sta in una data relazione con l'idea del valore massimo, l'idea dell'assoluto, di quella completa libertà, che non possiede ancora perchè egli è anche sempre determinato, che poi può acquistarsi, perchè lo spirito ha potere sopra la natura, l'idea prima, la divinità: mediante la sua vita terrena si ebbe è vero una separazione e uno scioglimento dall'assoluto, ma l'anima tende con tutte le sue forze a liberarsi da tale imbrattamento, dal peccato originale.

Come l'amore dei genitori non era puro in confronto dell'idea, ma cercava più o meno una personificazione che cadesse sotto i sensi, così anche il figlio, che rappresenta appunto tale personificazione, non vuole finchè vive una pura vita eterna, ma anche la temporale: noi ci spaventiamo all'idea della morte, ci difendiamo da essa, ci aggrappiamo all'esistenza terrena e dimostriamo con ciò di aver desiderato di nascere quando fummo partoriti, in quanto lo vogliamo essere ancor sempre (1). Un uomo che non temesse più la morte terrena morrebbe in questo punto; chè egli avrebbe allora la pura volontà di quella vita eterna, che l'uomo può e deve realizzare entro di sè: egli si crea da sè, come si crea da sè ogni vitalità.

(1) Credo che la congiunzione tra stimolo sessuale, nascita e peccato originale possa venir intesa a questo modo. Chiamai prima decadenza dall'idea, colpa, la singola figura in cui la vita inferiore vuol sostenersi. Ma la colpa non è l'individualità infinita, ma l'individuo limitato.

Ma stando ogni uomo in qualche rapporto con l'idea del valore supremo senza esserne completamente partecipe, non v'è perciò uomo che sia felice. Felici sono soltanto le donne. Nessun uomo si sente felice perchè egli ha delle relazioni con la libertà, mentre in terra è sempre in qualche modo vincolato. Felice non può sentirsi che un essere completamente passivo, quale la donna, o uno completamente attivo, come la divinità. La felicità sarebbe il sentimento della perfezione, sentimento che un uomo non può mai avere: ci sono invece delle donne che sembrano perfette. L'uomo ha sempre dietro a sè dei problemi e dei compiti dinanzi a sè: tutti i problemi hanno le loro radici nel passato; la terra dei compiti è l'avvenire. Per la donna non è ordinato neppure il tempo, che non ha per lei nessun senso: non c'è donna che si sia domandata il perchè della propria vita; eppure il senso unico del tempo non è che l'espressione che questa vita deve e può acquistare senso.

La felicità per l'uomo non potrebbe essere che attività completa e pura, libertà assoluta, mai nè un grado minore nè il massimo di servitù: chè la sua colpa aumenta quanto più egli si distacca dall'idea della libertà. Per lui la vita terrena è un patimento e lo deve essere già per il fatto che nelle sue sensazioni l'uomo è pure *passivo*; perchè ha luogo un impressionamento, perchè esiste della materia e non una pura plasmazione dell'esperienza. Non esiste alcuno che non abbia bisogno dell'osservazione, neppure il genio potrebbe essere qualche cosa senza di essa, anche se egli la riempie e la penetra del suo Io più potentemente e più presto di qualunque altro, nè abbisogna d'una completa induzione per riconoscere l'idea d'una cosa. Nessun tentativo di Fichte saprà cancellare dalla faccia del mondo la recettività: l'uomo è passivo nella percezione dei sensi e la sua spontaneità, la sua libertà comincia appena a farsi valere nel giudizio e in quella forma di memoria universale, che può riprodurre di fronte alla volontà dell'individuo tutti gli avvenimenti. L'amore e la produzione dello spirito sono per l'uomo delle approssimazioni alla massima spontaneità, apparentemente già realizzazioni della libertà assoluta. Essi perciò gli fanno più che mai intravedere ciò che sia la felicità e per brevi istanti gli fanno sentire la sua vicinanza.

Per la donna invece, che non può mai essere profondamente infelice, la felicità è un nome privo di senso; anche il concetto di felicità fu creato dall'uomo *infelice*, benchè egli non trovi mai nello stesso una realizzazione adeguata. Le donne non si peritano mai di mostrare la loro infelicità ad altri: appunto perchè non è infelicità vera, perchè dietro la stessa non sta la colpa, meno che mai quella della vita terrena, il peccato originale.

L'ultima prova assoluta della completa nullità della vita femminile, della mancanza assoluta d'un'essenza superiore in essa, ci vien data dal

modo in cui le donne si suicidano. Esse lo fanno sempre col pensiero rivolto alla gente: che si penserà di loro, come saranno commiserate, quanto se ne sarà addolorati o irritati. Non si deve intendere ciò come se la donna non fosse del tutto compresa della propria infelicità, secondo lei sempre immeritata, nel momento in cui s'uccide: al contrario, prima del fatto ella si commiserava profondamente, secondo quello schema della pietà di sé stessi, che non è che un aggiungere il proprio pianto a quello di altri sopra l'oggetto della compassione altrui, un cessare dall'esser soggetto. E come potrebbe una donna credere che la sua sventura appartenga a lei, dato che è inetta ad avere un destino? Il momento terribile e decisivo per la vacuità e nullità delle donne è piuttosto questo che esse non arrivano al problema della loro vita neppure dinanzi alla morte: perchè in loro non esisteva la vita superiore di una personalità che volesse realizzarsi.

La questione che ci proponemmo come problema principale al principio di questa seconda parte, sull'importanza di essere uomo o donna, la possiamo risolvere nel senso che le donne non hanno nè essenza nè esistenza, esse non *sono* o *sono nulla*. Si è uomo o donna a seconda che si è o non si è qualcuno.

La donna non ha parte alla realtà ontologica; perciò non comprende le cose per sé stesse, che per ogni comprensione più profonda sono identiche coll'assoluto, con l'idea, ossia con Dio. L'uomo nella sua attualità, il genio, crede nella cosa in sé stessa: essa rappresenta per lui o l'assoluto quale il suo maggior concetto del valore essenziale, e in tal caso è filosofo; oppure è il paese incantato dei suoi sogni, il regno dell'assoluta bellezza, e in tal caso è artista. Ambedue significano la stessa cosa.

La donna non sta in alcun rapporto con l'idea, non la afferma nè la nega: non è nè morale, nè immorale; per dirla matematicamente, non ha nessun segno, è priva di direzione, nè buona nè cattiva, nè angelo nè diavolo, neppure egoista (perciò la si potè ritenere altruista), è amorale come è alogica. Ma tutto ciò che è morale è logico; la donna dunque non lo è.

La donna è mendace. È vero che anche le bestie possiedono altrettanta poca realtà metafisica quanto la donna genuina, ma esse non parlano e perciò non mentono. Per poter dire la verità bisogna esser qualche cosa; chè la verità si rivolge ad un'essenza e con questa non può aver relazione che chi è esso stesso qualche cosa. L'uomo vuole l'intera verità, egli vuole cioè esclusivamente essere. Anche lo stimolo a procurarsi delle cognizioni è in fin dei conti identico al bisogno d'immortalità. Chi invece asserisce qualche cosa riguardo ad un fatto senza voler coraggiosamente affermare un essere; chi possiede la forma di giudizio esterna, mentre è privo di quella interna; chi, come la donna, non è veritiero, deve neces-

sariamente mentire sempre. Perciò la donna mente sempre, anche quando oggettivamente dice la verità.

La donna si dà al lenocinio. Le unità della vita inferiore sono individui, organismi; quelle della vita superiore sono individualità, anime, monadi, « metaorganismi », come li dice Hellenbach con notevole espressione. Ma ogni monade si distingue da tutte le altre e ne è tanto staccata quanto lo possono essere due cose. Le monadi non hanno finestre, ma possiedono invece in sè tutto il mondo. L'uomo quale monade, potenziale o attuale, cioè come geniale individualità, domanda dappertutto delle differenze, delle divisioni, individuazioni, separazioni: l'ingenuo monismo è del tutto femminile. Ogni monade forma per sè un'unità completa, un tutto: ma anche l'io estraneo le appare quale una tale totalità perfetta, in cui non si intromette. L'uomo ha dei limiti e li afferma, li vuole; la donna, che non conosce la solitudine, non è neppure capace di accorgersi e comprendere la solitudine del suo vicino, di rispettarla ed onorarla e riconoscerla intangibile: non esistendo per lei la solitudine, la unicità, non v'è neppure la pluralità, ma esclusivamente una massa inarticolata. Non essendo la donna un io, non è neppure un Tu, perciò, secondo la sua concezione, io e Tu devono stare assieme come un paio, come un'unità indistinta: per questo ella può riunire, può accoppiare. La tendenza del suo amore è quella della sua compassione: la comunione, la fusione (1).

La donna non ha da nessuna parte dei limiti del proprio io da poter oltrepassare e da custodire. Su ciò si basa la differenza principale tra l'amicizia maschile e quella femminile. Quella maschile è il tentativo di procedere unitamente sotto il segno d'una stessa idea, verso cui tendono gli amici, ognuno per sè, separati eppure uniti. Quella femminile è un trovarsi assieme e, notiamolo, nel pensiero del lenocinio, chè su questo ultimo si basa l'unico modo possibile di rapporti abbastanza intimi tra donne, senza perseguire secondi fini: naturalmente in quanto esse non cercano la società femminile soltanto per far dei pettegolezzi o per interessi

(1) Ogni individualità è nemica della comunione: dov'essa si mostra più chiaramente che altrove, nel genio, questo fatto appare appunto nelle relazioni sessuali. Soltanto da ciò si comprende che certamente tutti gli uomini superiori, tanto quelli che lo sanno dire velatamente, come gli artisti, quanto quelli che devono tacere tante cose, come i filosofi — raramente, sono affetti dalle maggiori perversioni sessuali (o Sadismo, o, com'è accertato per i più grandi, Masochismo). Tutte quelle tendenze hanno di comune che scansano la completa comunione corporale, vogliono evitare il coito. Chè non può esistere, nè esisterà mai un uomo veramente superiore che veda nel coito qualcosa di più d'un atto bestiale, maiesco, lurido, o magari lo esalti come il più profondo e santo mistero.

materiali (1). Se infatti di due donne o ragazze l'una è molto più bella dell'altra, quella brutta trova una specie di soddisfazione sessuale nell'ammirazione che vien prestata alla compagna. Condizione principale d'ogni amicizia tra donne è dunque in primo luogo che sia esclusa tra di loro ogni rivalità: non c'è donna che non confronti all'istante il proprio corpo con quello d'ogni altra che impara a conoscere. Una brutta può entusiasarsi per quella più bella solamente nei casi in cui la diversità sia tanto grande, che sia esclusa ogni concorrenza, perchè allora la seconda, senza che nessuna delle due ne abbia coscienza, è il mezzo più prossimo con cui la prima può sodisfarsi sessualmente: non è altrimenti, ella si sente quasi accoppiata nell'altra (2). Appare da ciò chiara la vita del tutto impersonale delle donne, come pure il senso sovriindividuale della loro sessualità, il ruffianesimo quale caratteristica del loro essere. Esse accoppiano sè come le altre, sè nelle altre. Il meno che pretenda anche la donna più brutta e in cui trovi già un certo piacere è che venga desiderata ed ammirata almeno una qualunque del suo sesso.

Da questa fusione nella vita della donna dipende anche che essa non prova mai la vera gelosia. Per quanto bassa sia la gelosia e il desiderio di vendetta, vi si trova sempre qualche cosa di grande, di cui le donne sono incapaci, come lo sono in genere di qualunque cosa grande, buona o cattiva. Nella gelosia sta una pretesa disperata a un diritto immaginario e il concetto di diritto è trascendente per le donne. Il motivo principale per cui la donna non può mai essere veramente gelosa d'un uomo è però diverso: se l'uomo, sia pur quello di cui essa è pazzamente innamorata, abbracciasse e possedesse nella stanza accanto alla sua un'altra donna, pensando a questo essa si ecciterebbe sessualmente in modo che non resterebbe alcuno spazio libero per la gelosia. Una scena tale ripugnerebbe assolutamente all'uomo ed egli proverebbe schifo di trovarsi lì vicino; la donna invece approva quasi febbrilmente nel suo interno l'avvenimento; oppure, quando non voglia confessarsi che in fondo in fondo ella non ha fatto che desiderare anche questo congiungimento, diviene isterica.

Inoltre il pensiero del coito altrui non prende mai pieno possesso dell'uomo, che sta al di fuori e al di sopra di tale avvenimento, che per lui non è veramente nessun avvenimento. La donna invece non segue il pro-

(1) L'amicizia maschile scansa di abbattere le divisioni tra amici. Le amiche *pretendono* delle intimità in base alla loro amicizia.

(2) In questi casi la più bella aiuta ad avvicinarsi la meno appariscente o meno osservata con un sentimento misto di compassione e disprezzo, che, unito all'interesse d'avere un contorno alla propria bellezza, è il solo a favorire anche dalla di lei parte una più lunga durata di tali relazioni.

cesso indipendentemente, ella è presa da una febbrile agitazione e resta quasi inchiodata sul posto al pensiero di quello che avviene nella sua prossima vicinanza (1).

Può spesso avvenire che anche l'interesse dell'uomo s'estenda fino alla vita sessuale del suo prossimo, che gli appare quale un enigma; ma la curiosità che costringe in certo qual modo il prossimo alla sessualità non è propria che delle donne, che la praticano tutte sia in confronto di donne che di uomini. L'interesse di una donna si rivolge in primo luogo agli amori altrui e un individuo le appare oscuro e interessante soltanto fino a che ella non sia indecisa riguardo a questo punto.

Da tutto ciò appare ancora una volta chiaramente che femminilità e ruffianesimo sono identici: dopo accertato tanto, dovrebbe finire ogni considerazione puramente immanente dell'oggetto. Ma io miravo più lungi; e credo d'aver già significato come la donna quale posizione, quale ruffiana, stia in nesso con la donna come negazione, inetta ad una vita superiore di monade. La donna non realizza che un'unica idea, di cui non può mai aver coscienza ella stessa, l'idea che rappresenta la massima opposizione all'idea dell'anima. Che essa qual madre desideri il letto coniugale e preferisca il baccanale come prostituta, che tenda alla formazione d'una famiglia in due o voglia divorare le masse nel Monte di Venere, ella agisce sempre secondo l'idea della comunione, quell'idea che toglie più d'ogni altra i limiti tra gl'individui con la loro confusione.

L'uno rende qui possibile l'altro: emissario del coito non può essere che chi non abbia individualità, non limiti. Noi non retrocedemmo inutilmente nel portare le nostre prove, e tanto non accadde finora mai, nè trattando di quest'oggetto, nè in qualunque altro lavoro caratterologico. Il tema è tanto vasto per il fatto che qui si deve manifestare la connessione di tutta la vita superiore dall'un canto e di quella inferiore dall'altro. Ogni filosofia e ogni psicologia trova qui la pietra di paragone più che dovunque altrove. Soltanto per questo il problema uomo-donna è il capitolo più interessante in ogni caratterologia, soltanto per questo l'ho scelto ad oggetto di uno studio sì lungo e complesso.

Al punto in cui è arrivata ora la nostra esposizione si porranno certamente quelle domande che forse finora si sentirono soltanto in forma di dubbi. È possibile che le donne, secondo le opinioni qui espresse, siano

(1) E in ciò sta la differenza tra il ruffianesimo della donna e quello del delinquente. Chè naturalmente anche il delinquente può essere lenone; ma per lui il lenocinio non è che un caso speciale. Egli favorisce il delitto e la sensualità sotto qualunque forma; egli gode d'ogni omicidio, d'ogni morte, e d'ogni disgrazia, d'ogni incendio, devastazione e distruzione; egli cerca infatti dovunque di giustificarsi d'essersi rivolto al non essere, alla vita inferiore.

ancora di razza umana? Non dovrebbero forse, secondo la teoria dell'autore, contarsi tra le bestie o le piante? Chè, come queste, esse dovrebbero mancare d'un'esistenza superiore a quella dei sensi, non avrebbero parte alla vita eterna, come gli altri organismi cui non è data la possibilità nè il bisogno della continuazione della propria persona. Ad ambedue mancherebbe una realtà metafisica, non sarebbe nessuno di essi, nè la donna, nè la bestia, nè la pianta; si tratterebbe dunque di fenomeni, mai d'una cosa per sè stessa. L'uomo — secondo l'opinione che ha più profondamente compreso il suo essere — sarebbe uno specchio dell'universo, il microcosmo; la donna invece assolutamente priva di genio, senza alcun nesso profondo con l'universo.

Nel *Klein Eyolf* di Ibsen la donna dice in un magnifico passo all'uomo:

« Rita: In fin dei conti noi non siamo che uomini.

« Allmers: Siamo un po' imparentati anche col cielo e col mare, Rita.

« Rita: Forse tu, io no ».

Ecco espressa in poche frasi l'opinione del poeta (inconcepibilmente) esaltato tante volte a torto come un lodatore delle donne: egli ci dice che la donna non sta in alcun rapporto con l'idea dell'infinito, della divinità, le manca l'anima. Secondo gl'Indiani non s'arriva al Brahman che attraverso l'Atman. La donna non è microcosmo, non fu fatta ad immagine di Dio. Non è dunque uomo? È bestia o pianta?

Queste domande sembreranno ben ridicole agli anatomisti, che riteranno in precedenza errato un punto di vista da cui possono sorgere tali problemi. Per essi la donna è *homo sapiens* e ben distinta da tutte le altre specie, coordinata al maschio umano non altrimenti che ogni femmina di qualunque genere e specie al suo maschio. E il filosofo non può certamente dire: Che m'importa degli anatomisti! Per quanto poca comprensione egli spera di trovar presso di loro, egli parla qui di cose riguardanti l'antropologia e, s'egli dice il vero, non si deve pure scemare il diritto dei fatti morfologici.

Infatti le donne stanno incoscientemente più vicine alla natura che non l'uomo. I fiori sono i loro fratelli, e ch'esse distano dalle bestie meno dell'uomo lo dimostra il fatto ch'esse propendono certamente più di lui alla sodomia (mito di Leda e di Pasifae). Anche i loro rapporti verso la vergine cuccia sono probabilmente più sensuali di quello che si creda generalmente (1). Ma le donne appartengono alla specie umana. Perfino

(1) Non si deve confondere ciò con la capacità di abbracciare tutta la natura, quale la possiede l'uomo, che non è soltanto natura. Le donne stanno nella natura come parti della stessa e in relazione di reciproca causalità verso le altre sue parti: dipendono in misura assai maggiore dell'uomo dalla luna e dal mare, dal tempo e dai temporali, dall'elettricità e dal magnetismo.

D, che noi ci rappresentiamo senza traccia alcuna di lo intelligibile, è tuttavia ancor sempre un complemento di U. E certamente il fatto del completamento sessuale ed erotico del maschio umano per mezzo della donna, se anche non sia quel fenomeno morale di cui ciarlano i fautori del matrimonio, è però d'immensa importanza per il problema della donna. Le bestie non sono inoltre che individui, mentre le donne sono persone (benchè non personalità). È loro concessa la forma esterna del giudizio, benchè non quella interna, la parola, se non il discorso, una tal quale memoria, benchè non l'unità continuata della coscienza di sè stesse. Per tutte le qualità maschili esse possiedono dei surrogati curiosi, che favoriscono tuttora quei *qui pro quo*, in cui incorrono tanto volentieri gli ammiratori della femminilità. Nasce con ciò una certa antisessualità dei concetti, in quanto molti di essi (vanità, pudicizia, amore, fantasia, paura, sensibilità, ecc.) hanno un significato sì maschile che femminile.

Appare qui l'importantissima questione, quale sia l'ultima *essenza* della contrapposizione dei sessi. Resta fuori di questione la parte che il principio maschile e quello femminile hanno nel regno animale e in quello vegetale; si tratta solamente dell'uomo. Tutte le nostre ricerche tesero fin da principio a dimostrare che i principî della mascolinità e della femminilità non devono intendersi come idee metafisiche, ma come concetti teoretici. L'ulteriore svolgimento del presente lavoro ha poi dimostrato quali gigantesche differenze esistano indubbiamente, almeno per la specie umana, tra l'uomo e la donna e come esse s'estendano molto oltre le differenze puramente fisiologico-sessuali. L'opinione dunque che nel dualismo dei sessi non vede che un apparato distributore delle diverse funzioni su esseri differenti nel senso d'una divisione di lavoro fisiologico — opinione che, a quanto credo, deve la sua maggior espansione allo zoologo Milne-Edwards — sembra dunque del tutto inammissibile; nè vogliamo perdere ancora una sola parola sulla superficialità quasi ridicola e la ristrettezza delle sue vedute. Il Darwinismo aiutò molto quest'opinione a popolarizzarsi e si pensò perfino da moltissimi che gli organismi sessualmente differenziati derivassero da uno stadio anteriore di indifferenziazione sessuale in sèguito a una vittoria degli esseri che s'erano procurato un tale sgravio dalle loro funzioni sopra gli altri primitivi, sovraccaricati, bisessuali o asessuali. Come però una tale derivazione del sesso dai vantaggi della divisione del lavoro, dall'alleviamento della lotta per l'esistenza sia una concezione impossibile, lo dimostrò molto tempo prima dei moderni tirapiedi di Darwin Gustavo Teodoro Fechner con inconfutabile argomentazione.

Il senso dell'uomo e quello della donna non si possono spiegare isolatamente; possono riconoscersi soltanto nella loro importanza l'un verso l'altro e determinarsi soltanto l'uno di fronte all'altro. La chiave per rin-

tracciarne l'essenza non può stare che nella loro relazione reciproca. Vi accennammo già quando tentammo di scoprire la natura dell'erotica. La relazione tra uomo e donna è quella tra soggetto ed oggetto. La donna cerca il proprio completamento come oggetto. Ella è proprietà dell'uomo o della prole, nè, ad onta delle sue asserzioni in contrario, vuol esser presa altrimenti che come cosa. Non si misconosce mai tanto ciò che voglia una donna che interessandosi per quanto avviene in essa e prendendo parte ai suoi sentimenti e alle sue speranze, agli avvenimenti che la toccano e al suo carattere interiore. La donna non vuol esser trattata da soggetto, ella vuol sempre e in ogni circostanza rimaner passiva — perciò appunto è donna —, sentire rivolta sopra di sè una volontà, non vuol essere nè scansata nè risparmiata e neppure stimata. Il suo bisogno sta piuttosto nel venir desiderata qual corpo e venir posseduta qual proprietà altrui. Come la pura sensazione acquista realtà appena divenendo concettuale, cioè oggetto, così la donna arriva alla propria esistenza e al sentimento della stessa soltanto venendo innalzata dall'uomo o fanciullo, quali soggetti, a loro oggetto e ricevendo così in dono un'esistenza.

Quello che nella teoria delle nozioni ci dice la contrapposizione di soggetto e di oggetto, ce lo dice ontologicamente la differenza di forma e materia. Essa non è che la trasposizione di quella diversità dal campo trascendentale in quello trascendente, da quello critico sperimentale a quello metafisico. La materia, quanto manca cioè di qualunque individualizzazione (ciò che può assumere ogni forma), ma che da sè non possiede delle qualità determinate e durevoli, è quella cosa che ha in sè tanto poca *essenza* quanta esistenza ha la pura sensazione, la materia dell'esperienza. Mentre dunque la contrapposizione tra soggetto ed oggetto riguarda l'esistenza (in quanto la sensazione acquista realtà soltanto come oggetto posto di fronte ad un soggetto), la differenza tra forma e materia riguarda l'essenza (la materia senza forma è assolutamente priva di qualità). Perciò è che Platone potè chiamare non-esistenza, *μη ὄν*, la materialità, la massa plastica, l'*ἄπειρον* in e per sè privo di forma, la pasta lavorabile dell'*ἐκμαγεῖον* cioè in cui entra la forma, il posto di questa, la sua *χώρα*, l'*ἐν ᾧ*, quella cosa che è sempre un'altra, sempre diversa, il *θάτερον*. Si abbassa il profondo pensatore alla maggior superficialità quando, come spesso accade, gli si attribuisce l'opinione che la sua non-essenza sia lo spazio. Certamente nessun filosofo che valga qualche cosa imporrà allo spazio un'esistenza metafisica, ma del pari non lo riterrà neppure come la non-esistenza in e per sè. Qualche chiacchierone privo di idee e sfacciato si caratterizza appunto da ciò che per lui lo spazio vuoto è « aria », « nulla »; soltanto dopo avervi pensato lungamente esso prende realtà e diventa un problema. La non-esistenza di Platone è quello che al pedante

appare come la massima realtà, come la somma dei valori dell'esistenza, non è null'altro che la materia.

Platone chiama egli stesso, a modo di paragone, questa cosa che sa assumere ogni forma, madre e balia di tutto l'esistente; e Aristotele nella sua filosofia naturale ha attribuito nell'atto della procreazione la parte materiale al principio femminile, la parte formativa a quello maschile. — Si potrà dunque tacciarmi di procedere arbitrariamente se in accordo con le loro opinioni ed ampliandole io considero la donna nella sua importanza per l'umanità come pura rappresentante della materia? L'uomo qual microcosmo contiene ambedue, la vita superiore e quella inferiore, l'esistenza metafisica e l'inesistente: la donna non è nulla, è soltanto materia.

Questa cognizione soltanto corona l'edificio e con essa ci possiamo spiegare tutto quanto ci era ancora oscuro; essa ci dà l'ultimo nesso finale. Il desiderio sessuale della donna cerca il tatto, è soltanto uno stimolo di contrettazione, non di detumescenza. Vi corrisponde il fatto che il suo senso più fine e contemporaneamente più sviluppato che nell'uomo è quello del tatto. L'occhio e l'orecchio ci portano ambedue verso l'illimitato e ci fanno supporre un infinito; il senso del tatto abbisogna della più stretta vicinanza corporale per poter agire; ci si congiunge con ciò che si afferra: è il senso più eminentemente lurido e fatto apposta per un essere destinato alla comunione corporale. Esso ci procura la sensazione dell'ostacolo, la percezione del palpabile; e, come dimostrò Kant, della materia non si può appunto dire altro se non che essa riempie lo spazio in modo da opporre una certa resistenza a tutto quanto tenta di penetrarla. L'esperienza dell'« ostacolo » ha prodotto sì il concetto psicologico (non appartenente alla teoria delle cognizioni) di cosa come anche il carattere troppo accentuato di realtà, che possiedono per lo più per la maggior parte degli uomini i dati del senso del tatto, quali le qualità più solide, « primarie » del mondo dell'esperienza; ma è solo l'ultimo resto di femminilità che se ne sta ancora attaccato all'uomo che fa sì che la materia non perda mai completamente il carattere di vera realtà nel di lui sentimento. Se esistesse un uomo assoluto, la materia gli apparirebbe anche psicologicamente (non solo logicamente) quale una non-esistenza.

L'uomo è forma, la donna è materia. Se ciò è vero, deve trovar espressione anche nei singoli avvenimenti psichici tra di loro. L'articolazione dei contenuti della vita psichica maschile, la cui esistenza abbiamo già da lungo fissata, di fronte all'inarticolazione delle rappresentazioni caotiche della donna, non ci mostra altro che tale contrapposizione di forma e materia. La materia vuol essere formata: perciò è che la donna pretende dall'uomo la dilucidazione dei suoi pensieri confusi, l'interpretazione delle enidi.

Le donne sono la materia che assume qualunque forma. Quelle inchieste che hanno dimostrato nelle ragazze una migliore memoria per la materia d'insegnamento che nei ragazzi si possono spiegare soltanto dall'inanità e nullità delle donne, che si possono impregnare con qualsivoglia cosa, mentre l'uomo non ritiene che quanto lo interessa veramente, e dimentica tutto il resto. Ma a quest'essere pura materia, a questa mancanza di ogni forma originale si riferisce soprattutto l'adattabilità della donna, la sua straordinaria influenzabilità di fronte a giudizi altrui, la sua suggestionabilità, la sua totale trasformazione da parte dell'uomo. La donna non è nulla e perciò, solamente perciò, può *divenire tutto*; mentre l'uomo non può mai diventare se non quello che è. Di una donna si può fare *ciò che si vuole*; l'uomo si può al massimo aiutare a divenire ciò che vuole lui. Perciò, nel vero senso della parola, l'educazione non ha senso che per la donna. Essa non può mai cambiare fatti essenziali nell'uomo; nella donna si può sopprimere, mercè l'influsso dal di fuori, perfino la sua intima natura, l'alta stima della sessualità. La donna potrà sembrare tutto e tutto negare, ma in realtà non è mai nulla. Le donne non possiedono questa o quella qualità, ma loro qualità è *non averne alcuna*; questo è il complicato enigma femminile, in ciò sta la di lei superiorità e inafferrabilità per l'uomo, che cerca sempre anche in lei un nocciolo solido.

Anche essendo d'accordo con le deduzioni fin qui esposte, si muoverà loro naturalmente il rimprovero di non dirci veramente che sia l'uomo. Si potranno citare di lui delle qualità generali, come per la donna si trovò che sono il ruffianesimo e la mancanza d'essenza? Si può dare in genere un concetto dell'uomo come ce n'è uno per la donna e lo si può definire similmente?

Rispondiamo che la mascolinità sta appunto nel fatto dell'individualità, e si copre con la monade fornita d'essere. Ma ogni monade è infinitamente differente da tutte le altre, perciò non se ne può sussumere alcuna sotto un concetto comune a diverse. L'uomo è il microcosmo, che contiene in genere tutte le possibilità. Bisogna guardarsi dal confondere ciò con la suscettibilità universale della donna, che diviene tutto senz'esser niente, mentre l'uomo è tutto e diventa più o meno di questo tutto a seconda della sua capacità. L'uomo ha in sè anche la donna, anche la materia, e può lasciare che questa parte del suo essere si sviluppi, lasciare cioè deperire e degenerare, oppure la può riconoscere e combattere, perciò egli solo può arrivar a sapere la verità riguardo alla donna. La donna al contrario non ha nessuna possibilità di svilupparsi, tranne che mediante l'uomo.

L'importanza dell'uomo e della donna si mostrano in tutta la loro luce soltanto quando se ne considerino le vicendevoli relazioni sessuali ed erotiche. Il desiderio più ardente della donna è di ricever forma dall'uomo

e di venir creata appena in questo momento. La donna vuole che l'uomo le infonda delle opinioni del tutto diverse di quelle che ebbe prima, vuole veder da lui demolito ciò che fin a quel momento aveva ritenuto esatto (contrapposto della pietà), vuol essere confutata nel suo complesso e venir plasmata nuovamente da lui. La volontà dell'uomo è quella che crea la donna, egli impera su di essa e la muta fin dalle basi (ipnosi). Qui finalmente troviamo il chiarimento dei rapporti tra la parte psichica e quella fisica nell'uomo e nella donna. Per l'uomo supponemmo prima fosse la influenza reciproca, nel senso d'una creazione unilaterale del corpo per opera della psiche trascendente, come proiezione di questa nel mondo dei fenomeni; per la donna ammettemmo soltanto il parallelismo tra le parti psichico-empiriche e quelle fisico-empiriche. Ora è chiaro che vale anche per la donna un'influenzazione reciproca. Ma mentre per l'uomo, secondo la più giusta dottrina di Schopenhauer che l'uomo è opera di sè stesso, è la sua volontà quella che crea e cambia il corpo, il corpo della donna viene influenzato e cambiato per la volontà altrui (suggestione, svista). L'uomo dà dunque forma non solo a sè stesso, ma anche e più facilmente alla donna. Quei miti della Genesi e di altre Cosmogonie, che fanno derivare la donna dall'uomo, hanno annunziato una verità più profonda che le teorie biologiche sulla discendenza, che credono alla derivazione del maschio dalla femmina.

Anche la questione lasciata insoluta al cap. IX, come la donna, senza possedere per sè anima e volontà, sia in grado di scoprire in che grado esse siano possedute dall'uomo, anche a questa difficilissima questione siamo ora nella possibilità di rispondere. Bisogna soltanto tener fisso in mente che ciò che la donna osserva e ciò per cui ella ha un organo non è la speciale natura d'un uomo, ma soltanto il fatto in genere e forse inoltre il grado della sua mascolinità. È falso che la donna abbia una comprensione *originale* per l'*individualità* dell'uomo; o essa simula, o se la procacciò a torto dopo essere stata posteriormente impregnata di essenza maschile. Creda pure l'amante di venir compreso da una ragazza, tanto è facile ingannarlo per la donna che simuli incoscientemente una più profonda comprensione; chi è meno facile ad accontentarsi non saprà nascondersi che le donne non hanno interesse che per sapere dell'esistenza dell'anima, ma non che cosa essa sia; soltanto per il fatto formale in genere, non per la specialità della personalità. Chè, per poter percepire o appercepire la forma speciale, la materia non dovrebbe essere in sè priva di forma; e la relazione tra uomo e donna non è diversa da quella tra materia e forma e la comprensione femminile per lui non è che la brama di venir formata più fortemente che sia possibile, l'istinto dell'esistenza in chi ne è privo. Tale comprensione non è dunque teoretica, non significa una partecipazione, ma un voler aver parte;

è importuna ed egoistica. La donna non sta in alcun rapporto con l'uomo, nè lo comprende, ma capisce soltanto la *mascolinità*; e se la si può ritenere sessualmente più esigente di lui, la sua pretesa non è che il desiderio più intenso di ottenere copiosamente ed energicamente una forma: è l'aspettativa della maggior quantità possibile di esistenza.

In ultima analisi non è altro neppure il *ruffianesimo*. La sessualità delle donne è sovriindividuale, perchè esse non rappresentano degli enti individualizzati nel senso più alto, limitati, formati. Il momento supremo nella vita della donna, quello in cui si manifesta la sua prima essenza, il suo piacere primo è quello nel quale il seme maschile scorre entro di lei. Allora ella abbraccia impetuosamente l'uomo, lo stringe a sè. È il massimo piacere della passività, più forte ancora che il senso di felicità dell'ipnotizzata, la materia che viene in questo momento formata e che non vuole riabbandonare la forma, ma tenerla eternamente legata a sè. Perciò è che la donna mostra tanta gratitudine all'uomo per il coito, sia che questo sentimento di gratitudine si limiti al momento, come accade alla smemorata prostituta di strada, o abbia una più lunga ripercussione come nelle donne ulteriormente differenziate. In fondo al *ruffianesimo* ci sta questo desiderio della miseria d'accompagnarsi colla ricchezza, il tentativo assolutamente privo di forma e perciò sovriindividuale dell'inarticolato di mettersi in congiunzione con la forma, di tenerla ulteriormente avvinta e di procacciarsi così esistenza. Il fatto che la donna non è una monade nè conosce limiti rende possibile appena il *ruffianesimo*; esso diventa realtà, perchè rappresenta l'idea della nullità della materia, che continuamente e in tutti i modi cerca di sedurre la forma a congiungersi con lei. Il *ruffianesimo* è l'eterna spinta del nulla verso il qualche cosa.

Così a poco a poco la dualità dell'uomo e della donna si sviluppò a dualismo, il dualismo della vita superiore e della vita inferiore, del soggetto e dell'oggetto, della forma e della materia, del qualche cosa e del nulla. Tutto l'essere metafisico, trascendentale, è logico e morale: la donna è alogica e amorale. Ella però non rappresenta il « non », sibbene il « nulla », non è nè sì nè no. L'uomo nasconde in sè la possibilità del qualche cosa assoluto e del nulla assoluto e perciò tutte le sue azioni hanno una data direzione verso l'uno o l'altro: la donna non pecca, chè essa è il peccato stesso, che nell'uomo esiste solo come *possibilità*.

L'uomo puro è l'immagine di Dio, del *qualche cosa* assoluto; la donna, anche quella nell'uomo, è il simbolo del *nulla*: ecco l'importanza della donna nell'universo, così si completano e condizionano vicendevolmente l'uomo e la donna. Come *contrapposto* dell'uomo, la donna ha un senso e una funzione nell'universo; e come il maschio umano è superiore a quello

delle bestie, così la donna si distingue dalla femmina della zoologia (1). L'uomo non è limitato nella lotta nè da un'essenza, nè da una non-essenza limitate: stanno qui di fronte un'essenza e una non-essenza illimitate. Perciò è che solo l'uomo e la donna assieme formano la specie umana.

Il senso della donna è dunque quello di essere la negazione del senso. Essa rappresenta il nulla, il polo contrario alla divinità, l'altra possibilità nella specie umana. Perciò a ragione nulla v'ha di tanto spregevole che l'uomo divenuto donna e lo si stima meno dell'abbietto e rozzo delinquente. E così si spiega anche quella profonda paura dell'uomo: la paura della donna, cioè la paura di fronte alla mancanza di senso: la paura dinanzi all'abisso del nulla che lo attrae.

Quello che sia la donna lo mostra completamente solo la vecchia. Come ognuno avrà occasione d'accorgersi, la bellezza della donna viene prodotta esclusivamente dall'amore dell'uomo: la donna diventa più bella quando un uomo la ami, perchè ella corrisponde passivamente alla volontà posta nel suo amore; per quanto ciò sembri mistico, è un'osservazione che può farsi quotidianamente. La vecchia mostra come la donna non sia stata mai bella: se la donna fosse, non vi sarebbe la strega. Ma la donna non è nulla, è un vaso cavo imbellettato e dipinto per un po' di tempo.

Tutte le qualità della donna dipendono dalla sua non-esistenza, dalla sua mancanza di essenza: non possedendo ella una vera vita immutabile, ma soltanto una terrena, favorisce come ruffiana la procreazione in questa, perciò è possibile che l'uomo che la colpisce sensualmente la muti, ed è di fronte a lui recettiva. Così si riuniscono le tre qualità fondamentali della donna scoperte in questo capitolo e si congiungono nella non-essenza.

Da questo concetto del non-essere derivano la sua mutabilità e la mendacia, come le sue due determinazioni negative, immediatamente per mezzo di pura deduzione. Soltanto il ruffianesimo, che rappresenta l'unica posizione nella donna, non si può ricavare sul momento dalla semplice analisi.

Ed è ben comprensibile. Chè l'esistenza stessa della donna è identica col ruffianesimo, coll'asserzione di ogni sessualità in genere. Il ruffianesimo non è altro che sessualità universale; che la donna esiste non significa altro se non che nel mondo s'ha una radicale propensione per la sessualità universale. Approfondire ancor più le cause del ruffianesimo vuol dire spiegare l'esistenza della donna.

Se in ciò ci partiamo dalla tabella della doppia vita, la direzione ci viene data dalla vita suprema verso quella terrena, dalla scelta del non-esistente invece dell'esistente, dalla volontà del nulla dal « non », dal male originale.

(1) Cfr. la fine del cap. X.

È antimorale l'affermazione del nulla: è il bisogno di trasformare quanto ha forma in ciò che non ne abbia, in materia, il bisogno di distruzione.

Ma il « non » è imparentato col nulla. E perciò tutto quanto sa di delitto sta in nesso tanto stretto con quanto sa di donna. L'antimorale tocca appunto l'amorale, da cui in principio di questo studio lo separammo espressamente, nel comune concetto dell'immorale; e così si giustifica in certo qual modo la confusione che se ne fa comunemente. Chè il nulla è appunto soltanto-nulla, non è, non ha nè esistenza, nè essenza. È sempre unicamente mezzo del « non », ciò che per mezzo del « non » si contrappone al qualche cosa. Soltanto nel momento in cui l'uomo afferma la propria sessualità, in cui nega l'assoluto, si rivolge dalla vita superiore a quella inferiore, acquista esistenza la donna. *Soltanto nel momento in cui il qualche cosa diventa nulla, può il nulla diventar qualche cosa.*

Nell'asserzione del « phallus » sta l'antimoralità. Perciò lo si concepisce come ripugnante; perciò lo si pose sempre in relazione col diavolo: i genitali di Lucifero formarono il punto mediano dell'Inferno dantesco (il centro della terra).

Così si spiega il *potere assoluto della sessualità maschile sulla donna* (1). Soltanto col diventare *sessuale* dell'uomo la donna riceve esistenza e importanza: la sua esistenza dipende dal « phallus » e questo è perciò il suo supremo signore e dominatore assoluto. L'uomo divenuto sesso è il « *Fatum* » della donna; don Giovanni è l'unico uomo dinanzi a cui tremi fin al midollo delle ossa.

La maledizione che noi supponevamo gravare sulla donna è la cattiva volontà dell'uomo: il nulla non è che uno strumento in mano al « non ». I Padri della Chiesa lo esprimevano ancor più pateticamente dicendo la donna strumento del diavolo. Chè per sè stessa la materia non è nulla, la forma appena deve volerle dar esistenza. Il peccato originale della forma è appunto quell'insudiciamento che accumula su di sè e che la spinge ad agire sulla materia. Quando l'uomo divenne sessuale creò la donna.

Che la donna esista non significa dunque altro se non che l'uomo affermò la sessualità. La donna è solamente il risultato di tale affermazione, è la sessualità stessa.

La donna dipende nella sua esistenza dall'uomo: diventando l'uomo in opposizione alla donna, cioè sessuale, egli la presuppone, le dà esistenza. Per ciò sarà il maggior interesse della donna di far sì che l'uomo continui ad essere sessuale: la sua quantità d'esistenza è proporzionale alla di lui

(1) Cfr. cap. II, fine. Si spiega anche perchè le donne superiori devono essere bisessuali, non stare cioè completamente sotto l'influsso del *phallus*. Pure sembra che l'isterismo abbia gran parte nell'amore lesbico.

sessualità. Perciò ella vuole che l'uomo si concentri tutto nel « phallus », perciò ella fa la ruffiana. Ell'è incapace di servirsi d'un individuo diversamente che come mezzo allo scopo, cioè al coito: in lei stessa infatti non si vede altro scopo che quello di rendere colpevole l'uomo. Ella sarebbe morta nel momento in cui l'uomo sapesse sormontare la propria sessualità.

L'uomo ha creata la donna e la continua a creare finchè resta sessuale. Com'egli le concesse la coscienza (Parte II, cap. III fine), così le concede anche l'essenza. Non rinunziando al coito, crea la donna. La donna è la colpa dell'uomo.

È l'amore che deve servirgli a riparare a questa colpa.


Si spiega con ciò quanto la fine del capitolo antecedente aveva accennato come ad un mito. Diviene con ciò chiaro quanto allora restava ancora circondato di dense nebbie: che la donna non è prima che l'uomo commetta la colpa e senza di questa; ch'egli non le ruba un tesoro ch'ella avesse posseduto anteriormente; che al contrario egli suppone fin dal principio la donna come povera. Ciò che l'uomo ha commesso con la creazione della donna, cioè con l'affermazione del coito, ciò che continua a commettere, se lo fa perdonare come erotico. E donde potrebbe altrimenti derivare la generosità dell'amore, cui non sembra mai aver fatto abbastanza? Donde avverrebbe che l'amore si studia di dare un'anima appunto alla donna e non ad un altro essere qualunque? Donde che il fanciullo non può ancora amare, ma che l'amore appare sempre nello stesso punto della sessualità, all'epoca della pubertà, con una nuova affermazione della donna, con un rinnovamento della colpa? La donna è in tutto e per tutto quell'oggetto che lo stimolo dell'uomo s'è proposto quale il proprio fine, quale la figura allucinante, ch'egli si studia eternamente di afferrare nella sua illusione, è l'oggettivazione della sessualità maschile, la sessualità personificata, l'incarnazione della colpa di lui. Ogni uomo incarnandosi crea per sè anche la donna, chè ognuno è anche sessuale. La donna invece non esiste per colpa propria, ma per quella altrui; e tutto ciò che si può rimproverare alla donna è la colpa dell'uomo. L'amore deve *carpire* la colpa, invece di vincerla; esso innalza la donna invece di toglierla (1). Il qualche cosa abbraccia il nulla e crede di liberare così il mondo dalla negazione e di conciliare tutte le contraddizioni: infatti il nulla non potrebbe che scomparire, quando il qualche cosa se ne allontanasse. Come l'odio per la donna è soltanto odio ancora inconscio contro la propria sessualità, così l'amore dell'uomo è il suo tentativo più ardito, l'ultimo che possa fare per salvare per sè la donna come donna, in luogo di negarla come tale nel suo interno.

(1) Erheben = innalzare; aufheben = togliere.

Soltanto da ciò deriva la coscienza della colpa: con essa si vuole spazzar via la colpa invece di far penitenza per essa.

Chè la donna non è che la colpa e deriva dalla colpa dell'uomo; e se femminilità significa lenocinio, lo si deve solamente al fatto che ogni colpa tende ad aumentarsi da sè. L'influenza che la donna esercita continuamente ed incoscientemente, senza poter fare altrimenti, con la sua stessa essenza, con tutto il suo essere, non è che la tendenza dell'uomo, la sua seconda, indistruttibile, bassa tendenza: essa, simile alla Walkiria, è la « blind wählende Kür » (la cieca fortuna - vedi *Walkiria* di Wagner) d'una volontà estranea. La materia sembra un enigma non meno insolubile della forma, la donna infinita al pari dell'uomo, il nulla eterno come l'essere; ma tale eternità non è che l'eternità della colpa.





CAPITOLO XIII.

Gli Ebrei.

Hirbei wird es darauf ankommen, etwas wirklich Vorhandenes auszusprechen, keineswegs aber etwas Unwirkliches durch die Kraft irgendwelcher Einbildung künstlich beleben zu wollen.

RICCARDO WAGNER.

Non ci meraviglierebbe se ad alcuno sembrasse che in complesso abbiamo trattato fin qui troppo bene gli uomini e li abbiamo innalzati un po' troppo. Anche rinunciando a far valere argomenti troppo banali e lasciando da parte la meraviglia che proverebbe qualche pedante o un mariuolo apprendendo di avere in sè tutto l'universo, si troverà che il modo con cui abbiamo trattato il sesso maschile è non solo ultra-indulgente, ma si rimprovererà al nostro lavoro di avere tendenziosamente negletto tutte le parti basse e ripugnanti della mascolinità a favore dei suoi più eminenti rappresentanti.

Il rimprovero sarebbe ingiustificato. Non mi viene neppure in mente di idealizzare gli uomini per poter più facilmente denigrare la donna nella stima universale. Per quanta ristrettezza di mente e per quanta bassezza si trovi spesso tra i rappresentanti empirici del sesso maschile, non bisogna dimenticare le possibilità migliori, che esistono in ogni uomo e che, trascurate, vengono da lui sentite con dolorosa chiarezza oppure con un odio indistinto; possibilità queste che nella donna non trovano posto nè nella realtà nè nel pensiero. Nè poteva qui importarmi molto di distinguere tra gli uomini, per quanto non misconosca l'importanza di tali distinzioni. Si trattava in primo luogo di accertare ciò che la donna *non* è e a lei manca molto di quel che si trova almeno in minima quantità perfino nell'uomo

più comune e plebeo. Ciò che ella è, le sue qualità positive (in quanto si possa parlare di un « essere » di posizioni) si troveranno sempre anche in molti uomini. Come spesso abbiamo già fatto notare, si danno degli uomini divenuti o rimasti donne; ma non si dà una donna che s'elevi al disopra di dati limiti morali e intellettuali non troppo alti e ben determinati. Perciò voglio ripeterlo ancora una volta: la donna superiore è ancora infinitamente inferiore all'uomo più basso.

Ma le eccezioni a noi mosse potrebbero andare più avanti e toccare un punto, la cui negligenza ben si potrebbe rimproverare alla teoria. Vi sono infatti dei popoli ossia delle razze umane nelle quali gli uomini benchè non si possano in modo alcuno considerare quali forme sessuali intermedie, s'avvicinano pochissimo e assai raramente all'idea della mascolinità come ce la siamo rappresentata in questo lavoro, tanto poco, che i principî e anzi tutte le basi del lavoro stesso potrebbero venirne scosse. Che dobbiamo, per esempio, pensare dei Chinesi, della loro femminea mancanza di bisogni e assenza d'aspirazioni? È certo che si potrebbe esser indotti a credere a una femminilità ancor maggiore di tutto il loro popolo. Non si può per lo meno considerare come un puro capriccio di tutta la nazione il fatto ch'essi sogliono portare il codino; anche la loro barba è assai rada. E che diremo allora dei Negri? Tra essi non vi fu forse mai un genio e moralmente stanno quasi tutti tanto in basso, che in America si comincia a temere di aver commesso un grave errore di leggerezza emancipandoli.

Quand'anche il principio delle forme sessuali intermedie potesse prevedibilmente assumere un'importanza nell'antropologia delle razze (in quanto sembrasse che alcuni popoli possedessero una maggior quantità di femminilità), bisogna pur convenire che le deduzioni fin qui si riferiscono in primo luogo all'uomo e alla donna. Quanta conformità ci sia tra noi, che stiamo al culmine dell'umanità, e le altre sue stirpi e che cosa impedisca loro soprattutto di avvicinarsi a noi lo si potrebbe chiarire soltanto dopo aver approfondito accuratamente in uno studio psicologico veramente interessante i caratteri di razza.

Devo qui parlare specificatamente del Giudaismo, perchè, come si mostrerà, esso è l'avversario più pericoloso delle idee fin qui sviluppate e ancor più di quelle che andremo esponendo più oltre, come in genere di tutte le considerazioni da cui quelle derivano. Il Giudaismo sembra possedere una parentela antropologica con ambo le razze nominate, i Negri e i Mongoli. Accennano ai Negri i capelli sì spesso ricciuti, ai Mongoli la forma cinese o malese della parte facciale dello scheletro, cui di solito corrisponde un color giallognolo della pelle.

Questi sono risultati dell'osservazione quotidiana, che non pretendono

un'importanza superiore a quella loro veramente attribuibile. La questione antropologica della derivazione degli Ebrei è probabilmente insolubile e anche la risposta che ne dà H. S. Chamberlain nelle sue *Basi del secolo XIX*, per quanto interessante, trovò nell'ultimo tempo non pochi oppositori. Nè io ho le cognizioni necessarie per trattarne; ciò che qui si analizzerà brevemente, ma con la massima profondità consentita, saranno soltanto le qualità psichiche dell'Ebreo (1). Questa è competenza dell'osservazione e dell'analisi psicologica. Si può sciogliere il problema al di fuori di tutte le ipotesi di avvenimenti storici ora incontrollabili. Tale impresa necessita soltanto d'un oggettivismo tanto maggiore, in quanto oggidì la posizione che si assume di fronte agli Ebrei è la rubrica più importante e più spiccata nella matricola che ognuno di noi riempie dinanzi al pubblico, tale anzi che sembra divenuta il momento più comune di distinzione tra gli uomini civilizzati. Nè si può asserire che il valore che generalmente si annette a una tale dichiarazione non stia in rapporto con la sua serietà ed importanza, che vi sia in ciò dell'esagerazione. Deve avere una causa profonda nell'essenza del Giudaismo stesso il fatto che dovunque si inciampa nella questione, sia nel campo della cultura che in quello materiale, in quello politico o religioso, nell'arte e nella scienza, nella biologia e nella storia, nella caratterologia e nella filosofia. Nessuna fatica deve sembrar troppo grande per scoprire tal causa, chè il guadagno la compenserà certamente a mille doppi (2).

Ma prima di tutto voglio dire esattamente in che senso intendo parlare del Giudaismo. Non si tratta per me di una razza o d'un popolo e tanto meno d'una fede riconosciuta dalle leggi. Si deve ritenere il Giudaismo quale una tendenza dello spirito, una costituzione psichica, possibile ad ognuno, che nell'Ebraismo storico ha avuto solamente la sua realizzazione più grandiosa.

La verità del mio asserto viene provata in primo luogo dall'antisemitismo.

Gli Ari più Ari, i più genuini, quelli che sono più sicuri di esserlo, non sono antisemiti; per quanto siano loro molesti dei caratteri ebrei troppo evidenti, essi non sanno comprendere affatto l'ostilità nell'antisemitismo; e

(1) Le qualità spirituali degli Ebrei mi sembrano caratteristiche, continue, ben differenziate dalle tendenze dello spirito e del cuore che troviamo presso gli altri popoli della terra. Ciò risulterà almeno alla fine delle presenti ricerche. Perciò non credo neppure che si possa spiegare il carattere ebreo con un processo chimico dall'incrocio e mescolanza di popoli diversi, chè tali componenti si dovrebbero poter perseguire e scoprire psicologicamente. L'Ebraismo è probabilmente un'unità che sta da sè, ed è inutile ogni tentativo di derivazione o composizione empirica. Si può ben essere l'opposto di filosemiti eppure credere che gli Ebrei abbiano in parte ragione di dirsi un « popolo eletto ».

(2) L'autore osserva qui di essere egli stesso di origine ebraica.

sono essi in genere che dai sostenitori dell'ebraismo vengono detti volentieri « filosemiti », e sono le loro espressioni di meraviglia o di biasimo contro l'odio per gli Ebrei che si citano a preferenza di riscontro alle denigrazioni e agli attacchi fatti a questi ultimi (1). Nell'antisemita aggressivo si osserveranno invece sempre delle qualità giudaiche; ciò può qualche volta apparire perfino nella sua fisionomia, per quanto libero da influenze semitiche sia il suo sangue.

E sarebbe impossibile che avvenisse diversamente. Come non si ama in altri se non ciò che si sarebbe volentieri sè stessi senza perciò esserlo completamente, altrettanto si odia in altri ciò che non si vuol essere sè stessi e che pure si è sempre in parte.

Non si odia una cosa con cui non si ha veruna somiglianza. Soltanto gli altri ci rendono spesso attenti alle brutte e basse tendenze che abbiamo in noi stessi.

Così si spiega che gli antisemiti più violenti si trovano fra gli Ebrei. Chè soltanto gli Ebrei completamente semiti, simili agli Arî completamente Arî, non sono antisemiti; tra gli altri le nature più basse esprimono il loro antisemitismo soltanto di fronte ai loro compagni e giudicano di questi senza aver mai tenuto giudizio sopra sè stessi. I meno cominciano col loro antisemitismo dalla propria persona.

Non è però meno certo che chiunque odii l'essere ebraico, l'odia in primo luogo in sè: il fatto che lo persegue in altri non è che un tentativo di liberarsene, localizzandosi totalmente nell'uomo in lui coesistente e illudendosi in tal modo per il momento di essere libero dall'altro. L'odio è un fenomeno di proiezione come l'amore: l'uomo non odia che sentendo sgradevolmente ricordato sè stesso (2).

L'antisemitismo degli Ebrei ci fornisce dunque la prova che nessuno che li conosca li trova degni d'amore, neppure essi tra di loro; l'antisemitismo dell'uomo di razza aria ci fa invece notare che non si deve confondere l'ebraismo con gli Ebrei. Vi sono degli Arî più Ebrei di molti Ebrei, come ci sono Ebrei più Arî di certi Arî. Non voglio qui numerare quei non-Semiti, che ebbero in sè molto del semitico, nè analizzarne l'Ebraismo, sia che si tratti dei minori (per es. il noto Federico Nicolai vissuto nel secolo XVIII) che di quelli mediocri (non si potrebbe qui trascurare Fede-

(1) Individuo quasi libero da ogni influenza ebraica e perciò « filosemita » fu Zola. Il fatto che uomini superiori furono quasi sempre antisemiti (Tacito, Pascal, Voltaire, Herder, Goethe, Kant, Jean Paul, Schopenhauer, Grillparzer, Wagner), lo si deve alla loro maggior comprensione del Giudaismo (cfr. cap. IV).

(2) Cfr. cap. XI.

rico Schiller). Ma neppure Riccardo Wagner, colui che sentì più profondamente d'ogni altro l'antisemitismo, si può dichiarare immune da qualunque influsso ebraico, neppure nella sua arte, per quanto sia giusto il sentimento che ce lo fa apparire come il maggior artista dell'umanità civile, e per quanto il suo *Sigfrido* sia l'opera meno ebraica che si possa immaginare. Ma nessuno è antisemita per nulla. Come l'ostilità di Wagner contro le opere grandi e contro il teatro si può riferire al fatto che egli stesso se ne sentiva attratto potentemente, attrazione che si può riconoscere chiaramente ancora nel *Lohengrin*; così anche la sua musica, la più grande del mondo nei singoli pensieri musicali, ha però in sè qualche cosa di importuno, di rumoroso, di plebeo; con che stanno in rapporto le cure che Wagner aveva per l'istrumentazione esteriore. Non si può nemmeno negare che la musica wagneriana fa la più forte impressione tanto sull'antisemita ebreo, incapace di liberarsi completamente dalle proprie parti ebreo, quanto sull'antisemita indogermanico, che teme di acquistarle. Astraggo qui naturalmente del tutto dalla musica del *Parsifal*, che all'Ebreo genuino resterà sempre incomprensibile come la sua saga, come il coro dei pellegrini e il viaggio a Roma del *Tannhäuser* e altro ancora. E soltanto un Tedesco potrebbe aver una coscienza dell'essere germanico tanto chiara come la ebbe Wagner nei *Maestri Cantori di Norimberga*. Si pensi finalmente a quel lato per il quale Wagner si sentiva attratto piuttosto da Feuerbach che da Schopenhauer.

Non è certo mio intento diminuire il nome di quell'illustre. L'Ebraismo gli servì potentemente a riconoscere ed affermare il suo contrario, a sollevarsi fino a *Sigfrido* e *Parsifal* e a dare al germanismo la massima espressione ch'esso abbia mai trovato finora nella storia. Vi fu un altro, più grande ancora di Wagner, che dovette superare in sè l'Ebraismo prima di arrivare alla propria missione; anticipando diremo che l'importanza universale nella storia e il merito immenso del Giudaismo sta forse appunto nel condurre continuamente l'Ario alla coscienza di sè stesso, nell'ammonirlo a restare quello che è. Questa è la gratitudine che l'Ario deve all'Ebreo; per mezzo di questo egli sa da che deve guardarsi: dall'Ebraismo quale possibilità in sè stesso.

Quest'esempio avrà dimostrato a sufficienza che io intenda per Ebraismo. Non si tratta nè d'una nazione, nè d'una razza, nè d'una confessione, nè d'una scrittura. Quando parlerò d'ora innanzi di Ebrei non intenderò nè il singolo, nè la comunità, ma in genere l'uomo in quanto partecipa dell'idea platonica del Giudaismo. Ed è soltanto l'importanza di tale idea che a me interessa scoprire.

Fu per poter presentare un complesso ben limitato e definito che ci sentimmo costretti a incorporare lo studio presente nella psicologia dei sessi.

Ognuno che si sia soffermato col pensiero sulla donna e sugli Ebrei sarà stato meravigliato accorgendosi che questi ultimi sono altamente penetrati da quella femminilità, la cui essenza fu da noi sin qui studiata contrapponendola semplicemente alla mascolinità, senza fare altre distinzioni. Si potrebbe facilmente sentirsi indotti ad attribuire all'Ebreo un grado di femminilità maggiore che all'Ario, e infine magari supporre nella donna una *μεθεξις* platonica fin dell'Ebreo più maschio.

Tale opinione sarebbe però errata. Ma dato che buon numero di quei punti in cui sembrò trovarsi espressa propriamente l'essenza più profonda della femminilità la possiamo trovare curiosamente per una seconda volta anche negli Ebrei, è necessario fissare qui ciò che v'ha di comune da quanto comune non è.

Di primo acchito sembrerà di trovare una conformità completa: anzi le analogie ci appaiono perseguibili assai remotamente, tanto da aspettarci di trovar confermati risultati cui arrivammo anteriormente e anzi di poter fare nuove aggiunte al tema principale. Sembra poi indifferente il punto da cui cominceremo la nostra pertrattazione.

Per citare subito un'analogia con la donna, è abbastanza strano come gli Ebrei preferiscano i beni mobili — anche oggidì che è loro libero l'acquisto degli altri — e come, ad onta del loro talento commerciale, non sentano il bisogno della proprietà, meno che meno poi nella sua forma più concreta, nella proprietà fondiaria. La proprietà sta in relazione indissolubile con l'individualità (1). Da ciò si comprende dunque come gli Ebrei diano tanto contributo di seguaci alla schiera del comunismo. Si deve ben distinguere il comunismo, quale la tendenza verso la *comunanza*, dal *socialismo* che vuole la cooperazione sociale e il riconoscimento dell'umanità in ogni suo membro. Il socialismo è d'origine ariana (Owen, Carlyle, Ruskin, Fichte), mentre il comunismo è ebraico (Marx) (2). Il pensiero che informa la democrazia sociale moderna s'è dunque allontanato tanto dal socialismo cristiano, preraffaelitico, per il fatto che vi hanno tanta parte gli Ebrei. Ad onta delle sue tendenze di sociabilità, la forma marxistica del movimento operaio (in opposizione a Rodbertus) non sta in relazione alcuna con l'idea dello stato e ciò si deve certamente attribuire alla mancanza di comprensione degli Ebrei per il pensiero dello stato. Questo è troppo lontano dai sensi e l'astrazione sua è troppo lontana da ogni scopo concreto acchè un Ebreo possa famigliarizzarsi. Lo stato è

(1) Il testo tedesco contrappone *Eigentum* = proprietà, ad *Eigenart* = particolarità.

(2) E russo. I Russi hanno qualità assai poco sociali e tra tutti i popoli dell'Europa sono quelli che meno comprendono lo Stato. Dopo quanto abbiám detto, non ci meraviglierà che essi siano quasi tutti antisemiti.

il complesso degli scopi, che non si posson ragionevolmente realizzare che con l'unione di esseri forniti di ragione. Ma è la ragione kantiana, lo spirito, che sembra mancare all'Ebreo del pari che alla donna.

Per questo motivo il movimento sionistico, che ha riunito i sentimenti più nobili degli Ebrei, non ha alcuna prospettiva di riuscire: chè il sionismo è la negazione dell'Ebraismo, nell'idea del quale è posta la sua espansione su tutta la terra. Il concetto di cittadino è loro del tutto trascendente; perciò è che non esistette mai uno stato ebraico nel vero senso della parola e che non potrà esistere mai. Nell'idea dello stato vi sta una posizione, l'ipostatazione degli scopi interindividuali, la decisione di accostarsi di spontanea volontà ad un ordinamento giuridico dato indipendentemente dalle persone e simboleggiato (nulla più) dal capo dello stato. Il contrario dello stato è dunque l'anarchia, cui è fratello ancor oggi il comunismo, in causa del suo rifiuto dell'idea dello stato, e per quanto i suoi altri elementi s'avvicinino piuttosto al movimento socialista. Benchè il pensiero dello stato non sia mai stato realizzato neppur press'a poco in alcuna delle forme storiche, pure in ogni tentativo di fondarlo di cui ci parla la storia si trova sempre una piccola, magari la minima, parte di esso, ciò che solleva un organismo al di sopra della pura associazione che abbia a scopo soltanto gli affari o il potere. L'investigazione storica della formazione d'uno stato non ci dice nulla dell'idea che vi è posta, in quanto si tratta appunto d'uno stato e non di una caserma. Per comprendere l'idea bisognerà pur adattarsi a render giustizia alla teoria del *Contratto sociale* di Rousseau, tanto bistrattata. Nello stato, in quanto sia stato, non trova espressione che l'unione di personalità etiche a scopi comuni.

Il fatto che l'idea dello stato fu sempre estranea all'Ebreo ci spinge fin d'ora a credere che a lui come alla donna manchi la personalità; supposizione che poi troveremo confermata dai fatti. Chè l'insociabilità degli Ebrei come quella femminile non si può derivare che dall'assenza dell'io intelligibile. Gli Ebrei, al pari delle donne, stanno volentieri assieme, ma non hanno rapporti vicendevoli quali esseri indipendenti, separati l'uno dall'altro, legati da un'idea iperindividuale.

Come in realtà non esiste una « dignità femminile », altrettanto impossibile è rappresentarsi un « gentleman » ebreo. L'Ebreo genuino manca di quella distinzione interna, che determina la dignità dell'io proprio e la stima dell'altrui. Non esiste nobiltà ebraica; e ciò è tanto più degno d'osservazione in quanto il matrimonio tra appartenenti alla stessa razza dura da millenni tra gli Ebrei.

Così si spiega ulteriormente ciò che si dice arroganza ebraica: manca la coscienza di sè stessi e si sente quindi il bisogno di aumentare il valore della propria persona deprimendo quello altrui. Chè l'Ebreo genuino, come

la donna, non possiede un Io e perciò neppure un valore proprio. Ne deriva la sua femminile brama di titoli, ad onta ch'egli sia ben lungi dal soffrire paragone con qualunque aristocrazia, e, ciò ch'è lo stesso, la sua insolente fastosità, cui possono egualmente servire d'oggetto il palco a teatro, la pittura moderna nella sua galleria, le sue conoscenze con Cristiani, la sua scienza. Ma va di pari passo con tutto questo, anzi qui veramente si fonda la sua mancanza di comprensione per quanto sia aristocratico.

L'Ario ha bisogno di sapere chi siano stati i suoi antenati; egli li rispetta e se ne interessa, perchè sono i suoi antenati; ed egli li stima, perchè tiene il proprio passato sempre in più alto conto dell'Ebreo che si muta celermente, che è privo di pietà, perchè non sa attribuire alcun valore alla vita. A questo manca completamente quell'orgoglio della discendenza che possiede in un certo grado perfino l'Ario più misero e plebeo; egli non onora come questo i suoi che furon prima di lui, perchè furono i suoi antenati, egli non onora in loro sè stesso. Sarebbe errato voler citare a scusa l'estensione e la forza straordinaria della tradizione ebraica. La storia del suo popolo non significa per nessun epigone, neppure per quegli che la tiene in gran conto, la somma di quelli che furono, ma solo la fonte da cui trarre sempre nuovi sogni di speranze: il passato dell'Ebreo non è veramente il suo passato, esso è sempre il suo futuro.

Si è tentato molte volte, e non soltanto da Ebrei, di attribuire i loro difetti alla brutale oppressione e servitù in cui vennero tenuti durante tutto il medio evo fino al secolo XIX. Si disse essere stato l'Ario a coltivare nell'Ebreo lo spirito servile; e ci sono molti Cristiani che riguardano a questo modo l'Ebreo come una colpa propria. Un tale rimprovero mosso a sè stessi è esagerato: non è possibile parlare di cambiamenti prodotti nell'uomo per influenze esterne nel corso di generazioni senza che in lui stesso vi sia stato qualche cosa che li abbia favoriti, senza ch'egli v'abbia data una base. Si deve ancora dimostrare che esiste una ereditarietà di qualità acquisite, ed è più sicuro per l'uomo che per ogni altro essere vivente che il carattere dell'individuo singolo e della razza resta costante ad onta di apparenti accomodamenti. Soltanto la superficialità più leggera riesce a credere che l'uomo venga formato dal suo ambiente e ci si deve vergognare di spendere una sola riga a confutazione di una tal idea, che tronca ogni libero giudizio. Se l'uomo si muta, ciò non può avvenire che dall'interno verso l'esterno; oppure si deve credere che, come nella donna, non ci sia in lui nulla di positivo, che la costante sia data in lui dal non-essere. Ma come si può credere in una creazione storica degli Ebrei, quando già l'Antico Testamento ci conferma che il patriarca Giacobbe mentì al padre morente Isacco, ingannò suo fratello Esaù e soverchiò suo suocero Labano?

Si fa valere a ragione dai difensori degli Ebrei che questi si rendono colpevoli di crimini gravi assai più raramente degli Ari, come lo dimostrano anche le percentuali. L'Ebreo non è veramente antimorale. Ma sarebbe necessario aggiungere anche che egli non rappresenta il tipo etico più perfetto. Egli è piuttosto relativamente amorale, nè molto buono, nè molto cattivo, in fondo nè l'una nè l'altra cosa, piuttosto mediocre. Perciò l'Ebraismo manca tanto della concezione degli angeli come del diavolo, tanto della personificazione del bene come di quella del male. Quest'asserzione non viene infirmata citando il libro di Giobbe, la figura di Belial e il mito dell'Eden. Le questioni della moderna critica delle fonti che ciò riguardano e che hanno per compito di sceverare le parti genuine da quelle prese altrove si trovano su un terreno su cui io non ho l'ardire di seguirle, ma ciò ch'io so è che nella vita psichica dell'Ebreo moderno, sia egli spregiudicato od ortodosso, nè il principio angelico nè quello diabolico, nè il cielo nè l'inferno hanno la minima importanza religiosa. — Se dunque l'Ebreo non arriva mai al culmine della moralità, anche l'omicidio e la violenza saranno da lui commessi assai meno spesso che dall'Ario; e da ciò solo si comprende del tutto la mancanza della paura dal principio diabolico.

Altrettanto spesso dei sostenitori degli Ebrei anche gli avvocati delle donne si richiamano alla minor criminalità di queste per provare la loro moralità più perfetta. Sembra che l'omologia tra i due diventi sempre più completa. Non esiste un diavolo in gonnella come non esiste un angelo-femmina: soltanto l'amore, quella cocciuta negazione della realtà, può fare che l'uomo veda nella donna un essere celeste; soltanto un odio cieco la può dichiarare corrotta e perversa. Ciò che manca tanto alla donna che all'Ebreo è invece la grandezza, in qualsivoglia senso la si prenda, sotto l'aspetto di grande vittoria morale o di servilismo profondo verso l'antimorale. Nell'uomo ario il principio del bene e del male della filosofia della religione di Kant si trovano riuniti e contemporaneamente separati di gran lunga; in lui lottano il suo demone buono e quello cattivo. Nell'Ebreo all'incontro il bene ed il male non sono ancora differenziati, come non lo sono nella donna; non s'ha infatti un omicida Ebreo, ma neppure un Ebreo santo. Sarà dunque probabile che i pochi elementi della credenza nel diavolo che s'incontrano nella tradizione ebraica derivino dal parsismo e da Babilonia.

Gli Ebrei non vivono dunque come individualità libere, padrone di se stesse, capaci di scegliere tra la virtù ed il vizio, come gli Ari. Questi ce li rappresentiamo involontariamente quale un gruppo di singoli uomini, quelli come un plasmidio continuato e disperso su una grande superficie. L'antisemitismo vi ha scorto spesso falsamente un accordo cosciente e coc-

ciuto e parlò della « solidarietà ebraica ». Ciò è un equivoco facile a comprendersi. Quando venga sollevata un'accusa contro qualche sconosciuto appartenente alla razza ebraica, e tutti gli Ebrei gli sono nell'intimo favorevoli, desiderano, sperano e cercano di dimostrare la sua innocenza, non si deve credere che l'individuo in questione li interessi come Ebreo singolo, che la sua sorte individuale, essendo egli Ebreo, li mova più a compassione che quella d'un Ario perseguitato a torto. Non si tratta punto di questo. Quei fenomeni di parzialità involontaria derivano puramente dall'Ebraismo pericolante, dal timore che possa cadere un'ombra dannosa sulla totalità degli Ebrei, o meglio su tutto quanto ha in genere attinenza con loro, sull'idea dell'Ebraismo. È la stessa cosa che accade quando le donne sentono denigrare con piacere una delle loro compagne e vi prendon parte loro stesse, a patto però che non si mettano con ciò in cattiva luce le donne in genere, a patto che non ci sia neppure un uomo che si tratti da perciò dal desiderare le altre, in quanto nessuno si scosti dall'« amore », si continui a sposarsi e non si aumenti il numero dei vecchi celibi. Si difende soltanto la specie, non la persona, soltanto il sesso, rispettivamente la razza, non l'individuo; questo non viene preso in considerazione che quale appartenente ad un gruppo. L'Ebreo genuino, come la donna, vive solamente nella specie, non come individualità (1).

Trova qui la sua spiegazione anche il fatto che la famiglia (come complesso biologico, non giuridico) non ha presso nessun altro popolo quell'importanza che le viene data dagli Ebrei; a loro seguono vicinissimi gli Inglesi, che vedremo poi quanta somiglianza dimostrino con gli Ebrei. La famiglia in questo senso è appunto di origine femminile, materna e non ha nulla a che fare con lo stato, con la forma sociale. Il nesso tra i membri della famiglia, puramente quale forma dell'atmosfera comune, è tra gli Ebrei più stretto che mai. È qualità propria di ogni uomo indogermano e più sviluppata nei più intelligenti che in quelli che lo sono in minor grado, di non andare mai completamente d'accordo col proprio padre: perchè ognuno consciamente o inconsciamente sente un po' di *rabbia*, per quanto leggera, contro colui che, senza domandarlo, lo ha costretto a vivere e gli ha dato il nome che gli piaceva meglio quando nacque; perchè in ciò almeno fu da lui dipendente, perchè una considerazione metafisica più profonda ce lo farà apparire pure sempre connesso col fatto che il figlio stesso volle entrare nella vita terrena. Soltanto presso gli Ebrei avviene che il figlio sia tanto avvinto alla famiglia e che si trovi bene in comunione

(1) La fede in Jehovah e la dottrina di Mosè non rappresentano che la credenza nella specie ebraica e nella sua forza vitale; Jehovah è la personificazione dell'Ebraismo.

col padre; quasi solo presso i Cristiani si avvera che padre e figlio si stiano di fronte come amico verso amico. Anzi financo le figlie degli Ari sono meno attaccate alla famiglia delle Ebreo e più spesso di queste abbracciano un'occupazione che le allontana dai parenti e dai genitori e le rende indipendenti.

Dobbiamo qui dar anche prova della nostra asserzione fatta al precedente capitolo: che la vita non individuale, cioè non separata dagli altri individui dai limiti della solidarietà, è la premessa indispensabile per il ruffianesimo. Uomini lenoni hanno in sè sempre dell'ebraico; e con ciò siamo arrivati al punto massimo di contatto fra la femminilità ed il Giudaismo. L'Ebreo è sempre più lussurioso, più sensuale, benchè, per un fatto curioso forse in nesso alla sua natura non veramente antimorale, sessualmente meno potente e certamente meno capace di *forti desideri* dell'uomo ario. Solo gli Ebrei sono veri mediatori di matrimoni e di fatti la mediazione di tal genere trova la sua massima espansione tra gli Ebrei. Naturalmente presso di loro è più che mai necessaria un'attività di tal sorta, chè, come facemmo già osservare una volta (vedi Parte I), presso nessun popolo della terra si trovano sì scarsi i matrimoni d'amore come presso di loro: nuova prova questa che l'Ebreo genuino manca d'anima.

Anche l'incomprensione degli Ebrei per ogni sorta d'ascetismo corrobora la supposizione che al lenocinio vi sia una disposizione organica nell'Ebreo. E ciò viene ancor più confermato dal fatto che i rabbini ebrei tengono ben d'occhio ogni nascita e connettono una tradizione orale alla procreazione di figli. Per i capi del popolo questo è ritenuto come uno dei principali doveri morali, dato che, almeno secondo la tradizione, è loro dovere di « moltiplicarsi ».

Osserviamo infine che ruffianesimo significa obliterazione dei limiti: e l'Ebreo rappresenta il distruttore di confini *κατ' ἐξοχήν*. Egli è il polo opposto dell'aristocratico; il principio d'ogni aristocrazia è di tener ben fermi i confini tra gli uomini. L'Ebreo è il comunista nato ed egli tende sempre alla comunanza, come ne fan fede la mancanza di forma nei rapporti con altri, l'assenza in lui di tatto sociale. Le buone maniere non rappresentano che un fine-mezzo per accentuare e proteggere i confini delle monadipersona; ma l'Ebreo non è un monadologo.

Ripeto ancor una volta, benchè dovessi essere sottinteso: ad onta della minor stima che ho degli Ebrei, non mi passa assolutamente per la mente di voler secondare con le presenti o le future osservazioni una persecuzione nè teoretica, nè pratica degli Ebrei. Io parlo del Giudaismo come idea platonica — non esiste un Ebreo assoluto, come non esiste un assoluto Cristiano — non parlo degli Ebrei singoli, per molti dei quali mi sarebbe doloroso saper di averli offesi, e a molti dei quali sarebbe ingiusto

applicare quanto abbiamo detto. Motti simili a quello: « Comperate solo da Cristiani » sono ebrei, perchè considerano e stimano l'individuo soltanto come appartenente alla specie; altrettanto come il concetto ebreo del « goy » indica e sussume il Cristiano semplicemente come tale.

Non si raccomanda qui dunque nè il boicottaggio, nè l'esilio degli Ebrei e la loro esclusione dagli uffici e dalle cariche onorifiche. Con tali mezzi non si risolve la questione ebraica, chè essi non sono morali. Ma neppure il sionismo la può risolvere. Esso vuole riunire gli Ebrei, che, come dimostra H. S. Chamberlain, già molto tempo innanzi la distruzione del tempio avevano in parte scelto a loro vita naturale la diaspora, la vita d'una pianta abbarbicantesi per tutta la terra, eternamente intenta ad impedire l'individuazione. Esso vuole qualche cosa che non è ebreo. Gli Ebrei dovrebbero aver superato l'Ebraismo prima di essere maturi per il sionismo.

A questo scopo sarebbe però in primo luogo necessario che gli Ebrei imparassero a comprendersi l'un l'altro, imparassero a conoscersi e a combattersi, a vincere in sè l'Ebraismo. Fino ad oggi invece essi non si conoscono se non in quanto fanno — e gustano con cognizione di causa — dell'umorismo su sè stessi. Soltanto incoscientemente ogni Ebreo stima l'Ario superiore a sè. Solo la decisione presa con fermezza incrollabile di acquistare la massima stima di sè stesso potrebbe liberare l'Ebreo dal Giudaismo. Tale decisione non si può però prendere e mantenere che dall'individuo, non da un gruppo d'individui, per quanto forte e onorato esso fosse. Perciò la questione ebraica non può essere risolta che individualmente, ogni singolo Ebreo deve tentare di scioglierla con la propria persona.

Non v'ha altra soluzione del problema, nè si può avere; non riuscirà mai di risolverlo al sionismo.

Naturalmente l'Ebreo che si fosse superato, che fosse divenuto Cristiano, avrebbe anche tutto il diritto di venir considerato dall'Ario come un singolo, di non venir più giudicato secondo la sua razza, dalla quale la sua tendenza morale l'avrebbe staccato completamente. Stia tranquillo: alla sua pretesa fondata nessuno s'opporrà. L'Ario, che gli è superiore, ha sempre il bisogno di stimare l'Ebreo, il suo antisemitismo non gli procura nè un piacere nè un passatempo. Perciò egli non ama che l'Ebreo faccia delle confessioni riguardo ai suoi compagni; e chi ciò non ostante lo fa, può star certo che ne ricaverà ancor meno gratitudine di quella che si aspettano gli Ebrei in genere, i quali sotto questo aspetto sono assai sensibili. In fondo l'Ario desidera che l'Ebreo dia ragione all'antisemitismo facendosi battezzare. Ma l'Ebreo non deve darsi pensiero neppure di questo pericolo di veder misconosciuta la sua onesta volontà di liberazione interna. Egli dovrà rinunziare a far l'impossibile, stimarsi come Ebreo, ciò che vorrebbe l'Ario, e tentar di potersi stimare come uomo. Egli vorrà arri-

vare al battesimo spirituale della sua psiche, cui potrà seguire quando che sia quello esterno simbolico del corpo.

Il riconoscimento, sì importante e tanto necessario per gli Ebrei, di che cosa sia veramente l'esser Ebreo e l'Ebraismo, significherebbe la soluzione d'uno dei problemi più difficili; l'Ebraismo è un enigma ben più profondo di quello che lasci credere qualche catechismo antisemitico e le sue ultime origini non si potranno mai scoprire completamente. Anche il parallelismo con la donna finirà presto; per il momento ci aiuta ancora.

Nel Cristiano si combattono fra di loro l'alterigia e l'umiltà, nell'Ebreo la superbia e il servilismo; in quello la coscienza di sè e la compunzione, in questo l'arroganza e la devozione. Con l'assoluta mancanza di umiltà nell'Ebreo si spiega la sua mancanza di comprensione per l'idea della grazia. Dalla sua disposizione servile deriva la sua etica eteronoma, il Decalogo, il Codice più immorale della terra, che promette il benessere in terra e la conquista del mondo a patto si segua obbedientemente una potente volontà altrui. La sua relazione con Jehovah, l'idolo astratto, dinanzi a cui egli prova il timore dello *schiaivo*, il cui nome egli non osa neppure pronunciare, caratterizza l'Ebreo analogamente alla donna, dichiarando che ha bisogno di un dominio altrui sopra sè stesso. Schopenhauer dà una volta la definizione: « La parola *Dio* significa un uomo che ha fatto il mondo ». Ciò si conviene per il Dio degli Ebrei. L'Ebreo non sa invece nulla della divinità nell'uomo, del Dio « che io ho nel mio cuore »; egli se ne sta a bocca aperta senza nulla comprendere dinanzi a ciò che ogni Ario, da Cristo a Platone, a Eckhart e Paolo, a Goethe e Kant, a sacerdoti dei Veda e Fechner nei suoi ultimi magnifici versi dei *Tre motivi e fondamenti della fede* (*Drei Motive und Gründe des Glaubens*), ha sempre compreso sotto il concetto della divinità, sotto la frase: « Sarò con voi sino alla fine dei secoli ». Chè il divino nell'uomo è la sua anima; e l'Ebreo assoluto ne è privo.

Così non poteva avvenire che nell'Antico Testamento mancasse la fede nell'eternità. Come dovrebbe sentire il bisogno dell'immortalità dell'anima chi non la possiede? Come alle donne, così anche agli Ebrei manca completamente il bisogno d'immortalità: « Anima naturaliter christiana », dice Tertulliano.

Per il medesimo motivo — come ha ben riconosciuto H. S. Chamberlain — mancano gli Ebrei di un vero misticismo, quando si faccia astrazione da un'anarchica superstizione e magia d'interpretazione, detta *Kabbála*. Il monoteismo ebraico non ha nulla affatto da fare con la vera credenza in Dio, esso ne è piuttosto la negazione; il pseudo-servigio del vero servizio sotto le spoglie del principio buono, l'omonimia del Dio degli Ebrei con quello dei Cristiani rappresenta il massimo dilleggio di quest'ultimo. Non

si tratta d'una religione derivata dalla ragione pura, ma piuttosto di una credenza da vecchie bigotte pervasè da oscena paura.

Ma come mai l'ortodosso schiavo di Jehovah si cambia sì presto e facilmente in un materialista, in un libero pensatore? Perchè mai la parola di Lessing (*aufklärlicht* = falsa istruzione delle menti) è quasi creata appositamente per gli Ebrei, ad onta delle eccezioni sollevatevi contro da Düring, che non è antisemita senza averne delle buone ragioni? Il servilismo è scomparso, facendo luogo al suo opposto che sempre l'accompagna, l'impudenza: ambedue sono fasi reciproche della stessa volontà nel medesimo uomo. L'arroganza di fronte alle cose, che non vengono comprese come simboli di altre più profonde ancora, oppure vengono intravviste oscuramente, la mancanza di verecondia anche di fronte agli avvenimenti naturali ci porta alla forma ebraica materialistica della scienza, quale ha oggidì purtroppo preso piede, divenendo intollerante contro ogni specie di filosofia. Considerando, come è necessario e unicamente giusto, l'Ebraismo quale un'idea, cui può avere più o meno parte anche l'Ario, nulla si potrà opporre alla sostituzione d'una « Essenza del Giudaismo » alla « Storia del materialismo ». L'Ebraismo nella musica lo trattò Wagner; dell'Ebraismo nella scienza diremo qui ancora alcunchè.

Ebraismo nel senso più lato è quella tendenza per cui la scienza è in primo luogo mezzo allo scopo, ed esclude tutto il trascendentalismo. L'Ario sente il bisogno di comprendere e derivare tutto quale un deprezzamento del mondo, comprendendo che è appunto l'ignoto che concede un valore all'esistenza. L'Ebreo non ha paura dei segreti, perchè non ne sa vedere in nessun luogo. Egli vuol vedere il mondo nel modo più piano e comune che sia possibile, e ciò non per fissare l'eterno diritto dell'incerto a mezzo della certezza, ma per produrre una stucchevole evidenza dell'universo e per togliere ostacoli spirituali che gli impediscono di allargare liberamente i gomiti. La scienza antifilosofica (non a filosofica) è in fondo ebraica.

E gli Ebrei furono anche sempre i più propensi ad accettare un'idea meccanico-materialistica del mondo, appunto perchè il loro modo d'adorare Iddio non ha nulla a che fare con la vera religione. Come essi furono i più ferventi nell'accettare il darwinismo e la ridicola teoria della discendenza dalle scimmie, così furono essi a creare quasi la teoria economica nella storia della civiltà umana, che più d'ogni altra elide completamente lo spirito dallo sviluppo dell'umana specie. Mentre essi furono prima fanatici sostenitori di Büchner, ora lottano con tutte le loro forze in favore di Ostwald.

Non è a caso che la chimica si trova oggidì per la maggior parte in mano degli Ebrei, come una volta lo fu in quelle degli Arabi, loro simili

di razza. La consunzione nella materia, il bisogno di comprendere tutto in essa suppone la mancanza d'un Io intelligibile: è dunque preponderantemente ebraica.

O curas Chymicorum! o quantum in pulvere inane!

Quest'esametro appartiene però naturalmente allo studioso più tedesco che possa esistere: lo compose Giovanni Keplero (1).

Con l'influsso dello spirito ebraico sta certamente anche in relazione il fatto che la medicina, cui gli Ebrei si danno in sì gran numero, ha preso lo sviluppo che ha oggidì. Sempre, dal tempo dei selvaggi fino all'odierno movimento favorevole alla cura naturalistica, da cui gli Ebrei si tennero naturalmente lontani, la medicina ebbe sempre qualche cosa di religioso in sè, lo stregone era sacerdote e medico. La tendenza puramente chimica rappresenta il Giudaismo. Ma è certo che non si potrà mai spiegare l'organico con l'inorganico, ma al massimo questo con quello. Non c'è dubbio che Fechner e Preyer abbiano ragione asserendo che le cose morte derivano dalle viventi e non il contrario. Ciò che noi vediamo avvenire tutti i giorni nella vita individuale, che cose organiche diventano inorganiche (già l'ossificazione e la calcificazione nella vecchiaia, l'arteriosclerosi senile e l'ateromatosi preparano la morte), mentre nessuno ancora ha visto nascere cose vive dalle cose morte, si dovrebbe applicare anche al complesso della materia inorganica secondo il parallelismo biogenetico tra l'ontogenia e la filogenia. Se la teoria della procreazione originale da Swammerdam a Pasteur dovette cedere successivamente in tanti punti, essa dovrà ritirarsi anche dal suo ultimo appoggio, il bisogno monistico di tanti individui, quando quest'ultimo possa venir soddisfatto in altro modo e meglio. In futuro le comparazioni con gli avvenimenti inorganici si citeranno come casi-limite nelle comparazioni degli avvenimenti organici, aggiungendovi dei valori di tempo determinati, ma non sarà possibile al contrario di rappresentare la natura viva a mezzo della morta. I tentativi da *homunculus*, Faust non li conosce, e Goethe non li riservò per nulla a Wagner il *famulo*. Con la chimica è certo che non si possono spiegare che al massimo gli escrementi della vita: o non son forse le cose morte un'escrezione di quelle vive? Il modo d'interpretazione chimico pone l'individuo sullo stesso gradino con le sue feci. E come si potrebbero chiamare altrimenti dei fenomeni come quello d'un uomo che crede di poter influenzare il sesso

(1) M'importava qui di spiegare la tendenza degli Ebrei verso le scienze chimiche. Non voglio con ciò minimamente toccare l'altra chimica, quella d'un Berzelius, Liebig, van't Hoff.

del nascituro con un'alimentazione composta di maggior o minor quantità di zucchero? Solo l'Ebreo introdusse nella scienza naturale l'uso *inverecondo* di toccare di quelle cose che l'Ario considerò in fondo alla sua anima sempre come date dal Fato. Sembra passato il tempo di quegli investigatori profondamente religiosi, l'oggetto delle cui ricerche conservava sempre una dignità supersensuale per quanto piccola essa fosse, per i quali vi esistevano degli enigmi, i quali non cessavano dal meravigliarsi di quanto avevano avuta la grazia di scoprire, il tempo d'un Copernico e d'un Galilei, d'un Keppler e d'un Euler, Newton e Linné, Lamarck e Faraday, Corrado Sprengel e Cuvier. Gli odierni liberi pensatori (1), che, privi di spirito, non sanno più credere in una rivelazione immanente da parte di qualche cosa di superiore nella natura, non sono capaci, forse appunto per questo, di sostituire e di raggiungere quegli uomini neppure nel loro ramo di scienza.

Per Spinoza stesso non esistevano veramente dei problemi: in ciò egli ci appare come vero Ebreo, altrimenti non avrebbe potuto scegliere un « metodo matematico », che si propone di far apparire tutto evidente. Il sistema di Spinoza era una fortezza in cui egli si ritirava per il fatto che nessuno ha mai come lui evitato di pensare a sè stesso; perciò egli poteva rappresentare un calmante ed un sollievo per quell'uomo che pensò a sè più d'ogni altro e più dolorosamente d'ogni altro, Goethe. Chè l'uomo veramente superiore, a qualunque cosa pensi, pensa in fondo sempre a sè. E per quanto Hegel abbia avuto torto a trattare l'opposizione logica quale una ripugnanza reale, è altrettanto certo che anche il più arido problema logico nel pensatore più profondo si riferisce psicologicamente ad un potente conflitto interno. Il sistema di Spinoza nel suo monismo ed ottimismo privo di premesse, nella sua perfetta armonia tanto igienica per Goethe, non è di certo la filosofia d'un potente: è l'isolamento d'un infelice cercatore dell'idillio, ma incapace dello stesso, perchè completamente privo di umore.

Spinoza dimostra più volte la genuinità del suo Ebraismo e lascia intravedere chiaramente i limiti posti sempre allo spirito ebraico. Non intendendo qui accennare alla sua mancanza di comprensione per il pensiero dello stato e la sua propensione per la « guerra di tutti contro tutti » di Hobbes, quale presunto stato primitivo dell'umanità. Ciò che fa fede della relativa bassezza delle sue opinioni filosofiche è piuttosto la sua mancanza di comprensione per la libertà della volontà — l'Ebreo è sempre schiavo e dunque determinista — e più di tutto il fatto che per lui, da vero Ebreo, gli individui sono soltanto degli accidenti, non sostanze, modi non reali

(1) Libero pensatore, in tedesco = Freigeist = libero spirito.

di una sostanza unicamente reale, infinita, estranea a ogni individuazione. Perciò non esiste un contrapposto più profondo di quello tra Spinoza e il suo contemporaneo Leibnitz, assai più importante ed universale di lui, rappresentante della teoria delle monadi, e ancora tra lui e Bruno, che quella teoria creò in senso più lato, e la cui somiglianza con Spinoza fu esagerata fino al grottesco da un modo assai superficiale di considerazione (1).

Come all'Ebreo mancano una bontà e una cattiveria radicale, così non possiede, a somiglianza della donna, nè il genio, nè la stupidità radicale. Quell'intelligenza specifica che si suole attribuire egualmente all'Ebreo e alla donna non è dall'un canto che una maggior attenzione del loro egoismo più sviluppato; dall'altro lato essa si basa sull'infinita capacità d'adattamento propria ad ambedue verso qualsivoglia fine esteriore senza distinzione: essi non portano nel loro petto una misura originale del valore, nè vi contengono dei fini propri. Possiedono invece degli istinti naturali più chiari dell'uomo Ario, il quale non può assimilarsi e giovarsene per il resto della vita quando gli venga a mancare la parte supersensuale nella sua intelligenza.

È ora tempo di toccare anche della somiglianza dell'Inglese con l'Ebreo, di cui si parla tanto spesso dopo Riccardo Wagner. Chè tra tutti i Germani sono essi certamente che dimostrano una certa parentela coi Semiti. Ce lo indica anche la loro ortodossia come pure la loro severa interpretazione del riposo domenicale. Nella religiosità dell'Inglese si trova assai spesso una parte di ipocrisia, nel suo ascetismo molta affettazione. E al pari della donna egli non produsse mai nulla nel campo della musica e della religione: può darsi che esistano dei poeti irreligiosi — che non saranno però mai dei grandi artisti — ma musicisti irreligiosi non possono darsi. E dipende da ciò che gl'Inglesi non ci diedero mai neppure un grande architetto o un filosofo eminente. Berkeley al pari di Swift e Sterne furono Irlandesi, Eri-gena, Carlyle, Hamilton e Burne sono Scozzesi. Shakespeare e Shelley, i due massimi tra gl'Inglesi, non rappresentano però ancora i massimi nell'umanità, essi non raggiungono neppur lontanamente Michelangelo e Beethoven. E se noi ci facciamo a considerare i « filosofi » inglesi, vedremo come da essi sia partita costantemente la reazione contro la profondità del

(1) Spinoza non fu un genio. Non c'è filosofo più povero di pensiero e di fantasia tra tutte le figure *singolari* della storia della filosofia. E si intende male lo spinozismo — ingannati pensando a Goethe — vedendo in esso forse l'espressione timida d'una relazione profondissima con la natura. Chi vuol comprendere l'universo non può darsi a definizioni. La relazione di Spinoza con la natura fu anzi straordinariamente leggera. S'accorda con ciò il fatto ch'egli durante tutta la sua vita non si curò mai dell'arte. Cfr. cap. II.

pensiero dal medio evo in poi: da Guglielmo di Occam e Duns Scoto a Ruggero Bacone e il suo omonimo cancelliere, a Hobbes tanto affine nell'intelletto a Spinoza, alla bassezza di Locke, fino a Hartley, Priestley, Bentham, i due Mill, Lewes, Huxley, Spencer. E con ciò avremmo citato i nomi più importanti nella filosofia inglese, chè Adamo Smith e David Hume furon Scozzesi. Non dobbiamo mai scordarci che dall'Inghilterra ci venne la psicologia priva dell'anima. Come valente empirista, come uomo politico sì nella pratica che nella teoria, l'Inglese s'impose al Tedesco, ma con ciò s'estinse anche la sua importanza filosofica. Non vi è ancora nessun pensatore profondo che si sia fermato all'empirismo, come non esistesse ancora un Inglese che abbia sorpassata quella fase da sè.

Pure non si deve confondere l'Inglese con l'Ebreo. Il primo contiene assai più parti trascendenti del secondo, solo che il suo spirito tende più dal trascendente all'empirico che viceversa. Altrimenti non potrebbe avere quell'umorismo che ha e che manca completamente all'Ebreo, il quale forma piuttosto egli stesso con la sua sessualità l'oggetto più fecondo di scherzo.

So bene che problema difficile sia il riso e l'umorismo; difficile come tutto quanto è puramente umano e non contemporaneamente bestiale, tanto difficile che Schopenhauer non seppe dir nulla di giusto e Jean Paul nulla che sodisfi completamente su tale soggetto. Molte cose si raggruppano nell'umorismo: a qualcuno esso appare quale una forma più fine di compassione verso altri o verso sè stessi; ma con ciò non è detto nulla che sia esclusivamente caratteristico dell'umorismo. Sarà che vi trovi espressione un cosciente « pathos della distanza » — nell'uomo che non è affatto patetico —; ma neppure con questo sappiamo qualche cosa di decisivo.

A me sembra che l'essenza dell'umore stia in una soverchia accentuazione dell'empirico, per palesarne più chiaramente la sua poca importanza. In fondo è ridicolo tutto ciò che è realizzato; e su ciò si fonda l'umorismo, cosicchè si può dire che è il contrario dell'erotica.

Questa comprende l'uomo e il mondo e in essi volge tutto verso lo scopo; l'umorismo fa prendere loro invece la direzione contraria, rilassa tutte le sintesi per mostrare che cosa sia il mondo senza tonalità. L'erotica e l'umorismo stanno tra di loro nella stessa relazione della luce non polarizzata verso quella polarizzata (1).

Come la prima passa dallo spazio limitato a quello illimitato, così il secondo si ferma in quello limitato, lo spinge verso la ribalta, lo denuda

(1) Per rendersi più chiaro il paragone si pensi alla differenza tra Shakespeare e Beethoven, uno dei maggiori contrapposti nella psicologia.

considerandolo da tutte le parti. L'umorista non ha bisogno di viaggiare; egli solo comprende le piccole cose e se ne sente attratto; il suo regno non sono nè i monti nè il mare, egli sta nella pianura. Perciò cerca di preferenza l'idillio e si concentra in qualunque singolo oggetto, ma soltanto sempre per svelarne la discordanza con l'oggetto considerato soltanto come tale. Egli rende ridicola l'immanenza, sciogliendola del tutto dalla trascendenza, non nominando anzi neppur più quest'ultima. Lo scherzo investiga dove si trovi la contraddizione del fenomeno, l'umorismo va più innanzi, ponendolo come un tutto completo; ambedue mostrano quante cose siano possibili e compromettono con ciò decisamente il mondo dell'esperienza. La tragica, al contrario, dimostra ciò che è eternamente impossibile e così la comica e la tragica, ognuna a modo suo, negano l'empirismo, per quanto l'una sembri essere il contrario dell'altra.

L'Ebreo che non viene dalle regioni supersensuali come l'umorista, nè vi tende come l'erotico, non ha alcun interesse a stimar meno l'esistente: perciò la vita non gli sembra mai una commedia, una pazzia. Conoscendo l'umorismo dei valori *superiori* a tutte le cose concrete, e solo *tacendoli* per astuzia, esso è tollerante nel suo essere; la satira, il suo contrapposto, è di sua natura *intollerante* e si confà più alla vera natura dell'Ebreo e della donna. Ebrei e donne sono privi di umorismo, ma desiderano la beffa. Roma ebbe perfino una compositrice di satire, Sulpicia. Essendo la satira insofferente, essa rende facilmente insopportabile l'uomo in società. L'umorista, che sa render impossibile che le inezie della vita comincino ad impensierire sul serio lui stesso e i suoi simili, è l'ospite più benévolo in ogni compagnia. Chè l'umorismo come l'amore abbatte le montagne; è un modo di contegno che favorisce assai una vita sociale, cioè una comunione sotto un'idea superiore. E l'Ebreo non ha punto qualità sociali, l'Inglese invece ne possiede in alto grado.

Il confronto dell'Ebreo con l'Inglese finisce dunque ancora molto prima di quello con la donna. Il motivo per cui credemmo di doverci occupare per esteso di ambo i casi sta nell'ardore con cui si combatte già da tempo per il valore e l'essenza dell'Ebraismo. Anche qui mi sarà permesso richiamarmi di nuovo a Wagner, che si occupò intensissimamente in tutta la sua vita del problema dell'Ebraismo e che non solo ha voluto riconoscere come Ebrei gli Inglesi, ma che velò dell'ombra di Asvero anche la sua Kundry, la figura di donna più profonda dell'arte.

Ci spinge ancor più verso il parallelo con la donna e vorrebbe quasi farcelo accettare il fatto che — e ciò non solo agli occhi degli Ebrei — nessuna donna al mondo rappresenta sì completamente la propria idea quanto l'Ebreia. Tale la sente anche l'Ario: si pensi all'Ebreia di Toledo di Grillparzer. Quest'apparenza si fonda tanto facilmente perchè l'Aria pre-

tende dall'Ario anche la parte metafisica quale un carattere sensuale e si lascia pervadere dalle di lui convinzioni religiose come dalle sue qualità (cfr. cap. IX verso la fine e cap. XII). In verità non si danno naturalmente che Cristiani, ma non Cristiane. Ma l'Ebreia, sì come madre feconda che come odalisca sensuale, può sembrar di rappresentare più completamente la femminilità nei suoi due poli, quale Ciprigna e quale Cibele, per il fatto che l'uomo che la completa sessualmente e la impregna spiritualmente, l'uomo che se l'è creata per sè contiene pure egli tanto piccola parte trascendentale.

La congruenza tra Ebraismo e femminilità *sembra* divenire completa quando si cominci a pensare all'infinita capacità di mutazioni di cui sono capaci gli Ebrei. Il grande talento per il giornalismo, la « mobilità » dello spirito ebreo, la mancanza di una tendenza radicata e originale, tutte queste cose non permettono forse di asserire degli Ebrei come delle donne: essi non sono nulla, ma, appunto per ciò, possono diventar tutto? L'Ebreo è un individuo, ma non un'individualità; dedito tutto alla vita inferiore, non sente il bisogno della continuazione della propria esistenza: gli manca l'essenza vera, immutabile, metafisica, egli non ha parte alla vita superiore, eterna.

Eppure proprio qui l'Ebraismo e la femminilità discordano; il non-essere e poter diventare tutto sono diversi per la donna e per l'Ebreo. La donna è la materia, che assume passivamente ogni forma. Non si può invece riconoscere che nell'Ebreo ci sta una certa aggressività: egli non diventa recettivo per la grande impressione prodotta su di lui da altri, egli non è più suggestionabile dell'Ario; ma egli sa adattarsi da sè alle diverse circostanze e necessità, ad ogni ambiente e ad ogni razza. Rassomiglia al parassita che si muta a seconda di chi lo ospita e assume un aspetto così diverso che si crede di aver a che fare con una nuova bestia, mentre è rimasta sempre la stessa. Egli s'assimila a tutto e tutto assimila; non viene sottomesso dall'altro, ma si sottomette.

Inoltre la donna non ha punto facoltà concettuale, mentre l'Ebreo la possiede in grado eminente, con che sta in rapporto la sua propensione per la giurisprudenza, nella quale la donna non sa mai trovar gusto. E anche in questa natura concettuale dell'Ebreo trova espressione la sua attività, che è naturalmente di una natura tutta particolare, manca della libertà della vita superiore.

L'Ebreo è eterno come la donna, eterno non come personalità, ma come specie. Egli non è immediato come l'uomo Ario, ma la sua mediatezza è tuttavia diversa da quella della donna.

La nostra conoscenza dell'essere genuinamente Ebreo viene procurata più che mai dall'irreligiosità degli Ebrei. Non è qui il luogo per impren-

dere delle ricerche sul concetto della religione, sotto il quale, per evitare una lunga digressione che ci porterebbe ben lungi dal nostro tema, comprenderemo in primo luogo l'affermazione della parte d'eternità compresa nell'uomo da parte dell'uomo stesso, affermazione che non si potrà mai nè derivare, nè provare dai dati della vita inferiore. L'Ebreo è il miscredente. La fede è un'attività dell'uomo per mezzo della quale egli entra in relazione col suo essere. La credenza religiosa si riferisce come caso speciale all'essere eterno, assoluto, alla vita eterna, come si dice in materia di religione. E in ultima analisi l'Ebreo non è nulla per il motivo che egli non crede in nulla.

Ma la fede è tutto. Che un uomo creda in Dio o no, non importa: purchè creda almeno nell'ateismo. Ma di questo appunto si tratta: l'Ebreo non crede nulla, non crede alla sua fede, dubita del suo dubbio. Egli non si prende mai sul serio e perciò non sa prendere sul serio neppure gli altri, nè cosa alcuna. È comodo interiormente esser Ebreo; e per tale comodità bisogna pur acconciarsi a sopportare qualche incomodo esteriore.

Così abbiamo finalmente noverata la differenza essenziale tra l'Ebreo e la donna. La loro somiglianza si basa sopra tutto sul fatto che nè questa nè quello credono a sè stessi. Ma essa crede agli altri, all'uomo, al figlio, all'«amore»; essa ha un centro di gravità, soltanto questo è posto fuori di lei. L'Ebreo invece non crede a nulla, nè in sè nè fuori di sè; egli non si ferma neppure su quanto gli è estraneo, neppure su questo prende radice come fa la donna. L'instabilità della sua dimora, la sua mancanza di comprensione per il possesso fondiario, e la preferenza per il capitale mobile sembrano quasi dei simboli (1).

La donna crede nell'uomo che l'ha impregnata, sia esso in lei o fuor di lei, e a questo modo può prendere sul serio perfino sè stessa. L'Ebreo non ritiene mai nulla genuino e inconfutabile, santo e inviolabile. Perciò egli si mostra frivolo dovunque e scherza su tutto; egli non crede nel Cristianesimo di nessun Cristiano, tanto meno poi nella onestà del battesimo d'un Ebreo. Egli non è però d'altro canto neppur un vero realista o un empirista genuino. Qui dobbiamo aggiungere la principale limitazione alle nostre asserzioni antecedenti, che per la maggior parte si accordano con quelle di H. S. Chamberlain. L'Ebreo non è veramente immanente come il filosofo empirico inglese, chè il positivismo dell'empirista puro crede che la scienza accessibile all'uomo si possa comprendere entro il regno dei sensi, egli spera nel perfezionamento del sistema delle scienze esatte. L'Ebreo

(1) Da ciò dipende anche la mancanza di una sensibilità per la natura profondamente radicata e incancellabile.

invece non crede neppure nella scienza; non si può dire che sia scettico, chè egli è altrettanto poco convinto dello scetticismo. Sopra un sistema del tutto ametafisico come quello di Avenarius aleggia al contrario un'idea solenne, e perfino sulle opinioni relativistiche di Ernesto Mach aleggia una vera fede; sia pure poco profondo l'empirismo, ebraico non lo si può ancora dire.

L'Ebreo è empio nel senso più lato. Ma la pietà non è qualche cosa di coordinato separato dal resto: essa è il fondamento di tutto, la base su cui tutto si erige. Si crede prosaico l'Ebreo perchè non è entusiasta, perchè non desidera scoprire la fonte dell'essere; a torto. Ogni coltura interiore si basa sulla fede, ha bisogno della pietà, e su questa si fonda sempre il fatto che un uomo ritenga per vero esistere per lui una coltura, una verità, dei valori. E la pietà non è cosa che si manifesti puramente nel misticismo o nella religione; essa sta in fondo d'ogni scienza e dello scetticismo d'ogni fatta, di tutto ciò che l'uomo prende sul serio. È certo che può manifestarsi in modi diversi: l'ispirazione e l'oggettività, l'alto entusiasmo e la profonda serietà sono le maniere più eminenti in cui essa si mostra. L'Ebreo non è mai entusiasta, ma egli non è neppure spassionato; non è estatico, ma neppure freddo. Se gli manca l'ebbrezza inferiore come quella superiore, se non è nè un alcoolista nè capace di rapimenti, non è perciò gelido e molto lontano ancora dalla cima di un'argomentazione convincente: il suo calore suda e la sua freddezza manda vapori. La sua limitatezza riesce sempre in magrezza, la sua copiosità diventa sempre gonfiezza. Quando egli tenta di librarsi a volo nell'entusiasmo dei sentimenti non s'innalza mai di molto sopra il patetico, e altrettanto quando voglia muoversi entro i più stretti vincoli del pensiero non omette mai di muovere rumorosamente le sue catene. E per quanto poco si senta attratto a baciare il mondo intero, non è però meno importuno di fronte allo stesso.

Sulla pietà è basata in ultima analisi ogni separazione ed ogni congiungimento, la severità e l'amore, il materiale e il divino, ogni sentimento vero e leale del cuore umano, sia esso serio o giocondo. Non è necessario come per il genio, cioè l'uomo più pio, che la fede si riferisca ad un'entità metafisica — la religione significa asserzione di sè stessi e del mondo con sè —; anche se abbia per oggetto un essere empirico e sembri quasi consumarsi tutta in esso, è pur sempre la fede in un essere, in un valore, in una verità, in un assoluto, in un Dio.

Questo larghissimo concetto di religione e pietà qui sviluppato potrebbe dar adito a molti equivoci. Voglio perciò aggiungere ancora qualche cosa a sua dilucidazione. La pietà non sta nel solo possesso, ma anche nella lotta per arrivare al possesso: non è pio soltanto il proclamatore convinto di Dio (come Händel o Fechner), ma anche colui che fra dubbi ed errori

va in cerca di Dio (come Lenau o Dürer) (1). Non è necessario che la pietà si fermi a considerare eternamente l'universo nel suo complesso (come succede per Bach); essa può manifestarsi come religiosità che accompagni tutte le cose singole (come per Mozart). Essa non è infine legata alla comparsa d'uno che la fondi: il popolo più pio del mondo furono i Greci e perciò è che la loro coltura fu la massima di tutte le finora esistite; ma essi non ebbero mai un fondatore di religioni eminente (di cui non avevano bisogno).

La religione è la creazione dell'universo; e tutto ciò che nell'uomo è, è soltanto *religione*. L'Ebreo non è dunque quell'uomo tanto religioso che fu tante volte asserito; egli è l'uomo irreligioso, *κατ' ἑξοχήν*.

Sarà necessario esporne le ragioni? Dovrò spiegare con una serie di parole come l'Ebreo non abbia nessun ardore nella fede e come perciò la religione ebraica sia l'unica che non cerca di fare proseliti, tanto che chi vi si unisce sembri un enigma agli Ebrei stessi e li faccia sorridere perplessi? (2). Dovrò dilungarmi a parlare dell'essenza della preghiera ebraica, della sua tendenza a tenersi strettamente alle formole, della mancanza di quel fervore che non può nascere che in un momento? Sarà infine necessario ripetere che cosa sia la religione ebraica: non una teoria del senso e dello scopo della vita, ma una tradizione storica, che si può concentrare nel passaggio del Mar Rosso, e che culmina nel ringraziamento del potente salvatore da parte del vile fuggitivo? Sarebbe chiaro egualmente che l'Ebreo è l'uomo irreligioso, più lontano che mai da ogni credenza. Egli non afferma sè stesso e con sè il mondo, nel che sta l'essenza d'ogni religione. Ogni fede è eroica: ma l'Ebreo non conosce nè il coraggio, nè la paura quali sentimenti della fede minacciata; egli non è nè raggianti, nè demoniaco.

Non è dunque il misticismo, come crede Chamberlain, quello che manca in ultima analisi agli Ebrei, ma la pietà. Fossero almeno degli onesti materialisti, dei ciechi adoratori dell'evoluzione. Ma invece di critici sono criticastris, non sono scettici come Cartesio, non dubitano per arrivare dal massimo scspetto alla piena sicurezza; sono ironici assoluti, come — e qui non posso nominare che un Ebreo — come Enrico Heine. Anche il delin-

(1) L'Ebreo non è quel Tomaso del Verrocchio (in Or San Michele a Firenze), non ancora illuminato, non ancora veggente, che per altro non desidera che di credere, soltanto non lo può. L'Ebreo concepisce piuttosto la sua incredulità come una propria superiorità, quale un'arguzia nota a lui solo.

(2) Non si può addurre come prova in contrario l'insofferenza ebraica. La vera religione è sempre zelante, ma mai fanatica. L'intolleranza è invece identica con l'incredulità; come la potenza è il surrogato più ingannevole della libertà, altrettanto l'intolleranza non sorge che in mancanza della sicurezza individuale della fede.

quente è pio senza trovare in Dio un freno; ma egli cade nell'abisso, perchè non può stare accanto a Dio. Questo è invece l'artificio particolare dell'Ebraismo. Il delinquente è sempre disperato, l'Ebreo mai. Egli non è un rivoluzionario genuino (e donde prenderebbe la forza e lo slancio interiore dell'indignazione?) e in ciò si distingue dal francese: egli disgrega soltanto, non distrugge.

Che cosa sarà dunque l'Ebreo, non potendo essere nulla di tutto quanto può essere un altro uomo? Che avviene veramente in lui se egli non ha un ultimo fine, un fondo su cui la sonda dello psicologo urti con suono ben distinto?

I contenuti psichici dell'Ebreo son tutti affetti da una dualità o pluralità; da tale ambiguità, duplicità, anzi molteplicità, non sa liberarsi mai. Egli ha ancor sempre una possibilità, più possibilità, quando l'Ario, senza essere di vista più corta, si decide e sceglie. Io credo di dover considerare come definizione di quanto ho chiamato Ebraismo quale idea quest'ambiguità interiore, questa mancanza di realtà immediata interiore di qualunque avvenimento psichico, la povertà di quel modo d'esistere in e per sè, che solo può produrre la massima forza creativa (1). È quasi uno stadio anteriore all'essere, un eterno girovagare là fuori davanti alla porta della realtà. L'Ebreo non sa identificarsi veramente con nulla, per nessuna cosa egli sa dare la propria vita (2). Nell'Ebreo non manca lo zelante, ma lo zelo: perchè ogni cosa indivisa, ogni tutto è estraneo. Ciò che gli manca è la semplicità della fede, e non possedendo tale semplicità, nè significando una qualsiasi *posizione* definitiva, egli sembra più saggio dell'Ario e si trae elasticamente da ogni oppressione (3). Ripeto. Carattere ebreo assoluto è la molteplicità interiore, la negazione assoluta di questo carattere è la semplicità. La questione ebraica è la domanda rivolta da Elsa a Lohengrin: l'incapacità di fare qualunque proclamazione, riguardi pur questa la rivelazione interna, l'incapacità di credere senz'altro in una qualche esistenza.

Mi si opporrà forse che quel dualismo non si trova che presso gli Ebrei

(1) Così soltanto possiamo spiegarci la mancanza di genio tra gli Ebrei: soltanto la fede crea. E forse la minor potenza sessuale dell'Ebreo, la maggior debolezza dei suoi muscoli, del suo corpo non sono che una riproduzione dello stesso fatto nella sfera inferiore.

(2) È solo l'uomo che crea la donna. Per questo le Ebreë non hanno notoriamente quella semplicità delle Cristiane, che si donano senz'altro al proprio complemento sessuale.

(3) Non è però permesso di spiegare ciò come fece Schopenhauer e, seguendo la mancante distinzione psicologica di lui, Chamberlain, come una preponderanza della volontà sull'intelletto enormemente ristretto. L'Ebreo non ha veramente una grande forza di volontà e la sua indecisione interiore potrebbe anzi facilmente condurre ad uno scambio col masochismo psichico, cioè melensaggine e incapacità d'aiutarsi nel momento della decisione.

civilizzati, nei quali accanto ai costumi moderni continua a sussistere l'antica ortodossia. Ma si errerebbe. L'educazione mostra ancora più chiaro l'essere dell'Ebreo, perchè egli s'occupa così di cose sopra le quali è necessario pensare più profondamente che negli affari materiali pecuniari. La prova che l'Ebreo non è per sè stesso univoco la si trova nel fatto che egli non canta. E ciò non per pudore, ma perchè non crede al proprio canto. Come la molteplicità dell'Ebreo non ha nulla a che fare con la vera e reale differenziazione o genialità, altrettanto poco ha da fare l'avversione ch'egli nutre per il canto e in genere per qualunque parola pronunciata ad alta voce, con la vera riservatezza. Ogni pudore significa fiera; ma quell'antipatia dell'Ebreo significa una mancanza di dignità interna: chè egli non comprende l'essere immediato e si sentirebbe ridicolo e compromesso già cantando. La pudicizia abbraccia tutti i contenuti che sono in una più stretta relazione con l'Io dell'uomo per mezzo di una continuità interiore; ma il fastidio provato dagli Ebrei non si riferisce a cose che possan loro esser sacre e che perciò temano di profanare alzando pubblicamente la voce. E di nuovo vediamo coincidere ciò con l'empietà degli Ebrei: chè la musica è assoluta e se ne sta quasi sciolta da ogni fondamento; solo per questo tra tutte le arti essa sta nella più stretta relazione con la religione e come quest'ultima il semplice canto che dà anima alle singole melodie è inaccessibile agli Ebrei. Si vede quanto sia difficile definire l'Ebraismo. All'Ebreo manca la durezza, ma anche la dolcezza, si potrebbe piuttosto dire che è molle, ma tenace; egli non è nè rozzo nè fine, nè villano nè gentile. Non è re nè condottiero, ma neppure feudatario e vassallo. Ciò che non conosce si è la commozione, però manca altrettanto di indifferenza. Nulla gli sembra naturale, ma non sa neppure meravigliarsi veramente di nulla. Non somiglia punto a Lohengrin, ma quasi ancor meno a Telramund (che sta e cade col suo onore). Egli è ridicolo come il *Korpsstudent* (*Korps* = associazioni studentesche della Germania in cui entrano quasi esclusivamente gli aristocratici del blasone e talora anche quelli del danaro), ma non ci dà neppure un buon tipo di provinciale. Egli non è mai malinconico, ma neppure leggero di cuore. Non credendo a nulla si rifugia nel materiale; soltanto da ciò deriva il suo desiderio di denaro: in esso egli cerca una realtà e vuole che l'affare lo convinca di un'esistenza. L'unico valore ch'egli riconosca veramente diventa dunque il denaro « guadagnato ». Eppure egli non è veramente neanche uomo d'affari: la poca serietà e la disonestà con cui il mercante ebreo tratta gli affari non sono che l'espressione concreta della mancanza d'identità interiore dell'Ebreo anche in questo campo. Ebraismo è dunque una categoria e non si può psicologicamente ulteriormente derivarlo nè determinarlo; metafisicamente lo si può comprendere come uno stato anteriore all'essere;

introspeettivamente non si arriva più in là della molteplicità interiore, la mancanza di qualunque convinzione, l'incapacità di qualsiasi amore, cioè di intera dedizione, di sacrificio.

L'erotica dell'Ebreo è sentimentale, il suo umorismo è satira; ma ogni satirico è sentimentale, come ogni umorista non è che un erotico rovesciato. Nella satira e nel sentimentalismo sta quella duplicità che forma in complesso il carattere ebreo (chè la satira è troppo palese e falsifica così l'umorismo); ed è proprio di ambedue quel modo di sorridere che caratterizza il viso dell'Ebreo: non è un sorriso felice, ma neppure doloroso, non superbo, non forzato, ma quell'espressione indeterminata del volto (il suo correlativo fisionomico è la molteplicità interiore), che tradisce la disposizione ad accordarsi su ogni cosa e dimostra come l'individuo manchi di rispetto per sè stesso; è quella specie di sommissione che serve di fondamento a tutti gli altri generi di « verecundia ».

Credo ora di essermi spiegato abbastanza perchè non si fraintenda ciò che comprendo quale l'essenza speciale dell'Ebraismo. Re Hakon di Ibsen nei *Pretendenti al trono* e il suo Dr. Stockmann nel *Nemico del popolo* aiuteranno, se ce ne fosse ancor bisogno, a comprendere che cosa rimanga sempre inaccessibile all'Ebreo: l'essere immediato, la grazia divina, la quercia, la tromba, il motivo di Sigfrido, la creazione di sè stesso, la parola « io sono ». L'Ebreo è veramente il figliastro di Dio sulla terra; e non esiste un Ebreo (maschio) che, per quanto oscuramente, non soffra del suo Ebraismo, cioè in fondo della sua empietà.

L'Ebraismo e il Cristianesimo, quello l'essere più spezzato, più povero di identità interiore, questo l'essere più fiducioso e più credente in Dio, ci mostrano il contrasto più aperto, incommensurabile. Il Cristianesimo è al massimo paganesimo; l'Ebreo invece non è mai unito e completo. Perciò appunto egli è vile e l'eroe ne è il polo contrario.

H. S. Chamberlain ha detto molte verità sulla stupefacente, incredibile incomprendione del vero Ebreo per la figura e la dottrina di Gesù, per il guerriero e il martire in lui, per la sua vita e la sua morte. Ma sarebbe falso credere che l'Ebreo odii il Cristianesimo; l'Ebreo non è l'Anticristo, soltanto egli non sta in nessuna relazione con Cristo. Per essere corretti bisogna dire che non vi sono che Arî — delinquenti — che odino Cristo. L'Ebreo non si sente che turbato da lui e spiacevolmente irritato, quasi da una cosa non ben accessibile ai suoi scherzi, perchè inafferrabile dalla sua comprensione.

Eppure agli Ebrei giovò non poco la leggenda del Nuovo Testamento, il fiore più bello e il supremo perfezionamento di quello Antico, e l'artificioso adattamento di quest'ultimo alle promesse del Messia contenute nel primo. Essa fu la loro maggior difesa esterna. Che ad onta di queste op-

poste relazioni il Cristianesimo sia uscito proprio dall'Ebraismo è uno dei più indecifrabili enigmi psicologici; è il problema della psicologia del fondatore di religioni (1).

In che si distingue il geniale fondatore di religioni da tutti gli altri genî? Quale necessità interiore lo spinge a fondare una religione?

Non può essere altro che il fatto del non aver neppure egli sempre creduto nel Dio che annunciava. La tradizione racconta tanto di Budda che di Cristo a quali tentazioni assai più forti che in altri uomini essi siano stati sottoposti. Due altri. Maometto e Lutero, erano *epilettici*. L'*epilessia* è la malattia del delinquente: Cesare, Narsete, Napoleone, i grandi malfattori soffrirono tutti di mal caduco e Flaubert e Dostojewski, che ebbero per lo meno delle tendenze verso i primi, avevano ambedue molto del delinquente in sè, senza esserlo naturalmente.

Il fondatore di religioni è quell'uomo che, dopo esser vissuto completamente lontano da Dio, si è innalzato fino alla massima fede. « Come sia possibile che un uomo, naturalmente cattivo, diventi buono da sè, eccede i nostri concetti; e come può portare buoni frutti un albero cattivo? ». Questa domanda si propone Kant nella sua filosofia della religione, affermando tuttavia come principio questa possibilità: « chè, ad onta di quella caduta originale, ci suona pur sempre nell'anima il comando di diventare migliori; perciò è necessario che lo possiamo... ». Quella inconcepibile possibilità della completa riparazione d'un uomo che fu per anni cattivo nella sua vita anteriore, un mistero sì alto si trova realizzato in quei sei o sette uomini che fondarono le religioni dell'umanità. In ciò essi si distinguono dal genio, chè questo tende fin dalla nascita al bene.

L'altro genio è in grazia ancora prima della nascita; il fondatore di una religione la riceve solo durante la vita. In lui s'estingue completamente un'essenza più antica e scompare di fronte ad un'altra nuova. Quanto più grande un uomo vuol divenire, tante più cose sono in lui, la cui morte egli deve decretare. Credo che anche Socrate s'avvicini in ciò (solo tra i Greci) (2) al fondatore di religioni; forse egli ha combattuta la battaglia decisiva contro il male quel giorno che presso Potidea stette solo e ritto in piedi per ventiquattr'ore nello stesso sito.

Il fondatore di religioni è colui per il quale alla sua nascita non è risolto alcun problema. Egli è l'uomo dalle minori certezze individuali; in lui tutto è in pericolo e malsicuro e tutto, non questa o quell'altra cosa, deve egli conquistarsi nella vita. Chè mentre questi deve combattere contro le

(1) Qui trattiamo quanto abbiamo scientemente ommesso nei cap. IV-VIII.

(2) Nietzsche aveva pur ragione non considerandolo quale un vero Elleno; Platone è invece Greco in tutto e per tutto.

malattie e soffre di debolezza fisica, un altro trema dinanzi al delitto, che sta in lui come una possibilità; ognuno alla propria nascita ha fatto quasi una falsa mossa e s'è caricato di qualche colpa. Il peccato originale è uguale per tutti solo formalmente, materialmente è diverso per ognuno. Qui l'uno, lì l'altro ha scelto qualche cosa di nullo, di privo di valore quando cessò di volere, quando la sua volontà divenne d'un tratto stimolo, la sua individualità individuo, il suo amore piacere, quando nacque. Ed è questo suo peccato originale individuale, il nulla nella propria persona, che egli sente quale una colpa, una macchia, una imperfezione nella sua vita e che per lui, essere pensante, diviene un problema, un enigma. Soltanto il fondatore di religioni ha commesso *interamente* il peccato originale e diventa suo compito di espriarlo *completamente*: in lui tutto l'universo è problematico, ma egli sa anche sciogliere tutto, si redime nell'universo. Egli risponde ad ogni problema e si libera completamente dalla colpa. Egli pone saldo il piede sopra l'abisso più profondo, egli vince il nulla come tale, afferra l'oggetto come tale, l'essere. E si può asserire ch'egli sia libero dal peccato originale in quanto per lui Dio s'è completamente umanizzato, ma anche l'uomo s'è divinizzato; chè tutto in lui era colpa e problema, e tutto divenne espiazione e spiegazione.

Ma la genialità non è che la massima indipendenza dalle leggi naturali.

Von der Gewalt, die alle Wesen bindet,
Befreit der Mensch sich, der sich überwindet

(L'uomo che si supera si libera dalla forza che unisce tutti gli esseri).

Se ciò è vero, il fondatore di religioni è l'uomo più geniale, chè egli ha vinto più di ogni altro. Egli è colui cui riuscì quanto i più profondi pensatori dell'umanità ammisero timidamente come possibile solo per non essere costretti ad abbandonare il loro concetto etico della vita, la libertà della scelta: gli è riuscita la completa rinascita dell'uomo, la sua rigenerazione, il ritorno totale della volontà. Anche gli altri grandi spiriti devono combattere il male, ma in loro la bilancia pende decisamente già prima verso il bene. Non così per il fondatore di religioni. In lui regna il male in sì gran copia, tanto è il suo desiderio di potenza, tante le sue passioni terrene, che deve combattere col nemico che sta nel suo interno per 40 giorni nel deserto, continuamente, senza cibo, senza riposo. Soltanto allora ha vinto: egli non è morto, ha liberato in sè la vita suprema. Se fosse altrimenti, mancherebbe qualsiasi impulso a fondare una nuova fede. Il fondatore di religioni è in ciò il polo contrario dell'*imperator*, l'imperatore è l'opposto del Galileo: anche Napoleone subì in un dato punto della sua vita un cambiamento, ma questo non fu un allontanamento dalla terra, ma una decisione finale in favore dei di lei tesori, della potenza, delle sue

gioie. Napoleone è grande per l'intensità colossale con cui getta da sé l'idea, per l'enorme tensione con cui volta le spalle all'assoluto, per l'estensione della sua colpa inespiata. Il fondatore di religioni invece non vuole nè può offrire agli uomini se non quello che è riuscito a lui stesso, che era il più gravato di tutti: l'alleanza con la divinità. Egli sa di essere l'uomo più colpevole, ed espia la massima quantità di colpa con la morte in croce.

Due possibilità esistevano per l'Ebraismo. Avanti la nascita di Cristo esse stavano ancora assieme, non essendo stata fatta ancora una scelta. Esisteva ancora una diaspora e contemporaneamente per lo meno una specie di stato: la negazione e la posizione esistevano ambedue l'una accanto dell'altra. Cristo è colui che vince in sé la più forte negazione, l'Ebraismo, creando così la posizione più forte: il Cristianesimo come l'estremo opposto dell'Ebraismo. Dallo stato anteriore all'essere si staccano l'essere e il non-essere. *Alea jacta est*: l'antico Israele si divide in Ebrei e Cristiani, l'Ebreo quale noi lo conosciamo e l'abbiamo descritto nasce *contemporaneamente* al Cristiano. La diaspora diventa ora perfetta e dall'Ebraismo scompare la possibilità di grandezza: da allora in poi l'Ebraismo non ha più potuto darci degli uomini quali Sansone e Giosuè, i meno ebrei dell'antico Israele. Il Cristianesimo e l'Ebraismo sono nella storia dell'umanità condizione l'uno all'altro, come posizione e negazione. In Israele v'erano le massime possibilità che abbia mai avute un popolo: la possibilità di Cristo; l'altra possibilità è l'Ebreo.

Spero che non mi si fraintenderà: non voglio inventare una relazione dell'Ebraismo col Cristianesimo, che non esisteva prima. Il Cristianesimo è la negazione assoluta dell'Ebraismo; ma sta con esso nello stesso rapporto che tutte le cose hanno col loro opposto, che lega ogni posizione con quella negazione che viene da lei superata (1). Le definizioni del Cristianesimo e del Giudaismo, ancor più che quelle di pietà ed Ebraismo, non si possono dare che parallelamente, per mezzo della loro vicendevole esclusione. Nulla di più facile che essere Ebreo, e nulla di più difficile che essere Cristiano. L'Ebraismo è l'abisso sopra cui s'erige il Cristianesimo e perciò l'Ebreo è oggetto del maggior timore e della massima avversione dell'Ario (2).

(1) Ricordiamo quanto abbiamo detto a pag. 139 seg., sull'importanza psicologica dei termini contrapposti, e a pag. 99 seg., sulla polarità nella caratterologia.

(2) Su ciò si fonda anche la differenza tra l'antisemitismo dell'Ebreo e quello dell'Indo-germano. All'antisemita ebreo gli Ebrei sono soltanto antipatici (benchè egli continui a frequentare tuttavia la società ebraica e non si trovi mai del tutto a suo agio in un altro ambiente); l'antisemita ario, invece, per quanto combatta l'Ebraismo, è in fondo sempre quello che l'Ebreo non è mai: ebreofobo.

Io non so credere a Chamberlain quando asserisce che la nascita del Redentore in Palestina si deve ad un puro caso. Cristo fu un Ebreo, ma solamente per vincere in sè completamente l'Ebraismo; chè chi ha vinto il dubbio più potente è il maggior credente, chi ha saputo sollevarsi al di sopra della negazione più squallida sa affermare più positivamente di tutti. L'Ebraismo era il peccato originale speciale di Cristo; la sua vittoria sull'Ebraismo è quel che lo mette al di sopra di Budda, di Confucio e di tutti gli altri. Cristo è l'uomo più grande, perchè s'è misurato col maggior rivale. Forse egli è e rimarrà l'unico Ebreo cui sia riuscita una tale vittoria sopra l'Ebraismo: il primo Ebreo, divenuto in tutto e per tutto Cristiano, sarebbe anche l'ultimo. Forse però esiste ancora oggidì la possibilità per l'Ebraismo di produrre dei Cristiani, e può perfino darsi che sia *necessario* che il primo futuro fondatore di religioni passi di nuovo attraverso l'Ebraismo.

Così soltanto si può spiegare la lunga vita dell'Ebraismo, che sorpassa quella di tutte le altre razze e di tutti gli altri popoli. Senza nessuna fede non avrebbero potuto esistere e conservarsi neppure gli Ebrei; questa fede unica è il sentimento oscuro che pure dà una disperante certezza che nell'Ebraismo deva esserci e succedere ancora qualche cosa. Questa cosa è il Messia, il Redentore. Il Redentore degli Ebrei è il redentore dell'Ebraismo. Ogni altro popolo realizza un dato pensiero, una sua idea speciale; e perciò ogni altra nazione scompare. Soltanto l'Ebreo non realizza nessuna idea speciale; chè se fosse capace di realizzare qualche cosa, questa cosa non potrebbe essere che l'idea in sè stessa: dal mezzo della Giudea sorgerà l'uomo-dio. In ciò sta la forza vitale dell'Ebraismo; esso vive del Cristianesimo anche in un altro senso che quello dello sfruttamento materiale. L'Essere ebraico non ha metafisicamente nessun altro fine che di servire di zoccolo al fondatore di religioni. Con ciò si spiega anche il fenomeno più curioso tra gli Ebrei, il modo speciale con cui servono il loro Dio: mai come persone singole, ma sempre in massa. Essi non sono «pii» che in folla, essi hanno bisogno di chi preghi assieme a loro: la loro speranza è identica alla possibilità permanente di veder sorgere dalla propria specie il massimo conquistatore, il fondatore di religioni. Questo è l'incosciente significato di tutte le speranze del Messia nella tradizione ebraica: il senso degli Ebrei sta nel Cristiano.

Se dunque nell'Ebreo sono ancor sempre poste le maggiori *possibilità*, egli contiene però le minori *realità*; egli è certamente l'uomo dalle maggiori disposizioni, ma interiormente il meno possente.


*
* *

Ai giorni nostri vediamo gli Ebrei al massimo punto cui siano arrivati dal tempo di Erode in poi. Lo spirito moderno è ebraico, da qualunque parte lo si consideri. Si esalta la sessualità e l'odierna etica della specie degrada l'imeneo a coito. L'infelice Nietzsche non è davvero responsabile dell'associazione della selezione naturale con la naturale libertà di costumi (ted. *Zuchtwahl* = selezione, *Unzuchtwahl* = selezione della libidine), di cui Guglielmo Bölsche si proclama vergognosamente il maggior apostolo. Egli ha compreso l'ascetismo, soltanto ha troppo sofferto in causa del proprio, per non trovare spesso desiderabile il suo contrapposto. Ma le donne e gli Ebrei ruffianeggiano ed è loro scopo di rendere l'uomo colpevole.

Il nostro tempo, che non è soltanto il più ebraico, ma anche il più femminista; il tempo in cui l'arte non rappresenta che un sudario dei suoi umori, che ha derivato lo spirito artistico dai giuochi delle bestie; il tempo dell'anarchismo più credulo, senza comprensione per lo stato e per il diritto; il tempo dell'etica della specie; il tempo in cui la storia si considera con la più solenne leggerezza (il materialismo storico); il tempo del capitalismo e del marxismo; il tempo per il quale la storia, la vita e la scienza non significano più nulla se non economia e tecnica; il tempo in cui il genio fu dichiarato una forma di pazzia, che però non possiede più neppure un solo grande artista o filosofo; il tempo della minima originalità e della massima ricerca della stessa; il tempo in cui al posto dell'ideale della verginità si seppe porre il culto della *demi-vierge*: questo tempo ha anche la gloria di essere il primo che, non contento di aver affermato ed adorato il coito, l'ha sollevato quasi a dovere: non per dimenticare sè stessi, come i Romani, i Greci nei Baccanali, ma per ritrovare sè stessi e per dare un contenuto alla propria vacuità.

Ma di fronte al nuovo Ebraismo si fa strada un nuovo Cristianesimo; l'umanità aspetta impaziente il nuovo fondatore di religioni e la lotta sta per decidersi come nell'anno uno. L'umanità ha di nuovo la scelta fra il Giudaismo e il Cristianesimo, tra l'affare e la coltura, tra la donna e l'uomo, tra la specie e la personalità, tra la mancanza di valore e il valore, tra la vita terrena e quella superiore, tra il nulla e la divinità. Ecco i due poli: un terzo regno non esiste.





CAPITOLO XIV.

La donna e l'umanità.

Soltanto ora, dopo un processo di depurazione e dopo esserci agguerriti, ci sarà possibile tornare alla questione dell'emancipazione della donna. Depurazione, perchè ora il nostro sguardo non è più turbato da migliaia di zanzare, in forma di bisensi, ronzanti attorno al nostro oggetto; agguerrimento, perchè siamo in possesso di solidi concetti teoretici e di sicure opinioni etiche. Lontani dall'arena delle solite controversie e perfino molto al di là del problema della capacità diversa, le nostre ricerche sono arrivate ad un punto che faceva supporre di trovarsi di fronte alla risoluzione della questione circa la parte che la donna ha nell'universo e il senso che ha la sua missione per l'uomo. Perciò anche qui eviteremo di trascinare entro l'ambito della nostra esposizione questioni di carattere troppo speciale; non siamo tanto ottimisti da sperare che i risultati cui arriveremo possano esercitare un'influenza politica. Rinunciamo a elaborare delle proposte di igiene sociale e trattiamo il problema dal punto di vista dell'idea dell'umanità, quale esso aleggia sopra la filosofia di Emanuele Kant.

Grande è il pericolo che tale idea corre a causa della donna. Le donne conoscono perfettamente il modo di apparire quasi asexuali e di lasciar credere che la loro sessualità sia una concessione fatta all'uomo. Se tale apparenza venisse lasciata cadere non potrebbe più sussistere la concorrenza di più, di molte contro una. Ma esse, secondate dagli uomini, hanno saputo lasciar credere a questi che la sessualità è il bisogno più impellente, più proprio dell'uomo, ch'egli può soltanto dalla donna attendersi di veder soddisfatti i suoi più veri e profondi desideri, chè la castità è per lui innaturale e impossibile. Quante volte dei giovani, come amanti o generi, sembrano promettere assai, ma che invece trovano la propria soddisfazione nel lavoro serio, non si sentono ripetere da qualche donna, a cui essi non

sono indifferenti, che « non dovrebbero studiare tanto », che « si godano un po' la vita ». Questi amichevoli ammonimenti celano, naturalmente senza che la donna ne sia cosciente, la sua paura di veder resa vana la propria missione diretta esclusivamente all'atto della fecondazione, di non essere più nulla, di perdere con tutto il suo sesso ogni importanza nel momento in cui l'uomo cominci a curarsi di cose diverse dalla sessualità.

Non è certo che le donne mutino sotto questo aspetto. Nè si può credere ch'esse siano state un tempo diverse. Forse oggigiorno l'elemento sensuale si accentua sempre più, perchè gran parte del « movimento » non è che una spinta dalla maternità verso la prostituzione; nel suo complesso si tratta piuttosto d'una « emancipazione delle prostitute » che non di quella delle donne, e il suo risultato reale sarebbe certamente un'accentuazione della parte di *cocotte* che sta nella donna. Ciò che sembra nuovo è il contegno degli uomini. Sotto l'influsso dell'Ebraismo essi sono presso a rassegnarsi oggidì al valore attribuito a sè stesse dalle donne, anzi ad accertarlo. Si deride la pudicizia maschile, non la si comprende più, la donna non viene più sentita dall'uomo come una colpa, come il suo fato, le proprie brame non svegliano più alcun sentimento di vergogna nell'uomo.

Si vede ormai donde derivi la pretesa di godere la vita, il concetto del dionisiaco al caffè, il culto di Goethe in quanto egli è Ovidio, donde derivi insomma tutta questa moderna *coltura* del coito. Chè siamo arrivati al punto che nessuno più ha il coraggio di professarsi casto e ognuno desidera piuttosto apparire un libertino. Gli abusi sessuali procurano la forma più cara, la sessualità si stima anzi tanto, che chi se ne vanta è difficile sia creduto. La castità invece viene stimata tanto poco, che chi la professa veramente si nasconde spesso dietro l'apparenza del contrario. È proprio vero che il pudico si vergogna anche della sua pudicizia; ma quell'altra pudicizia d'oggiorno non è quella dell'erotica, ma la vergogna della donna per non aver ancora trovato un uomo, per non aver ancora ricevuto un valore dall'altro sesso. Perciò si cerca di dimostrarsi vicendevolmente la fedeltà e il doveroso piacere con cui si adempiono le funzioni sessuali. Così è la donna al giorno d'oggi quella che determina che cosa sia maschile, benchè per sua natura ella non possa apprezzare nell'uomo che la parte sessuale; dalle mani di lei ricevono gli uomini la misura della propria mascolinità. Il numero dei coiti, la « relazione », la « ragazza » è divenuta la legittimazione dei maschi l'un verso l'altro. Eppure no: chè in tal caso non vi sarebbero più uomini.

L'alta stima in cui si teneva la verginità partiva originariamente dall'uomo e da lui parte tuttora, quando uomini esistono: essa è la proiezione dell'ideale di purità immacolata immanente all'uomo sull'oggetto del suo amore. Qui non bisogna però lasciarsi ingannare nè dall'ansia e dalla paura

del contatto che presto si trasformano ben volentieri in intimità, nè dall'oppressione isterica dei desideri sessuali e neppure dalla costrizione esteriore di adattarsi alla pretesa di purità fisica posta dall'uomo, perchè altrimenti non si presenterebbe sì presto un cliente e, infine, neppure da quel bisogno di ricevere un valore per il quale la donna aspetta spesso così a lungo quell'uomo che le può dare il massimo valore (ciò che comunemente si interpreta a torto attribuendo a tali ragazze una grande stima di sè stesse). Non sarà troppo difficile riuscir a sapere come la pensino le donne riguardo alla verginità, quando si pensi che il loro scopo principale è di procurare il coito in genere col quale solo esse acquistano esistenza; chè la generalità del ruffianesimo dimostrò come la donna voglia il coito e null'altro, per quanto essa per la propria persona non *sembri* interessarsi al piacere.

Per persuadersene di nuovo basta vedere con che occhi la donna guardi la verginità nelle sue compagne.

Si vede allora come ella ritenga per molto inferiore lo stato dei nubili. È anzi lo stato femminile che la donna stima negativamente. Le donne cominciano a stimare le loro compagne solo dal momento in cui sono maritate; anche se il marito sia brutto, debole, povero, rozzo, tiranno, insignificante, anche se il matrimonio sia infelice. Sono pur sempre maritate! Hanno dunque acquistato un valore, un'esistenza! E anche quella che, sia pur per breve tempo, ha provato i piaceri della vita d'amante, anche una prostituta di strada, viene sempre stimata più dalle donne che non la vecchia zitella che se ne sta sola a cucire e a rappezzare nella sua cameretta senza mai essere appartenuta ad un uomo in legame legittimo o illegittimo, per lungo tempo o per una passeggera ebbrezza dei sensi.

Così pure le ragazze giovanissime, che si distinguono per la bellezza del loro corpo, non vengono mai stimate positivamente dalla donna per questa bellezza — manca alla donna l'organo che le permetta di trovar bella una cosa, perchè ella non ha nessun valore da poter proiettare — ma perchè avranno più facilmente l'occasione di legare un uomo a sè. Tanto più bella è una vergine e una fidanzata, tanto maggior valore essa ha per la donna quale ruffiana, quale custode della comunione. È soltanto questo pensiero incosciente che fa sì che una donna possa trovar piacere alla vista d'una bella ragazza. Abbiamo già detto in qual maniera questo pensiero possa mostrarsi palesemente quando il singolo individuo femminile che calcola il valore altrui abbia acquistata un'esistenza esso stesso (perchè altrimenti quegli stimoli sarebbero sopraffatti dall'invidia di fronte alla concorrente, dal sentimento di veder sminuite le proprie probabilità nella lotta per il valore). Prima di tutto bisogna pur accoppiar sè stesse, le altre non possono pretendere che si ceda loro il passo.

La disistima generale per la « vecchia zitella » si deve dunque alla

donna. Di una signorina già avanzata negli anni gli uomini parleranno spesso con grande rispetto; ma ogni donna ed ogni ragazza, maritate o no, non ne avranno nessuna stima, anche se in qualche caso non se ne renderanno coscienti. Io stesso ho sentito una signora maritata, che si riteneva di spirito, anzi di talento, e che per i suoi pregi esterni aveva tanti ammiratori da escludere con tutta certezza ch'ella abbia potuto parlare per invidia, ridere della sua maestra d'italiano, bruttina e già piuttosto vecchia, perchè aveva ripetuto più volte: Io sono ancora vergine.

AmMESSO che quest'espressione sia stata riferita giustamente, dobbiamo naturalmente ammettere che questa signorina aveva fatto di necessità virtù, e che sarebbe stata certamente assai contenta di sbarazzarsi in qualche modo di questa sua verginità, senza dover contemporaneamente veder diminuita la propria stima in società.

Questo è il più importante, che le donne non solo sprezzano e deridono la verginità di altre donne, ma tengono anche la propria verginità nel minor pregio quale uno stato (e la stimano molto soltanto come una merce assai ricercata dagli uomini). Perciò esse considerano ogni donna maritata come un essere superiore. Quanto importi alle donne l'atto sessuale, lo si può osservare nell'ammirazione tributata dalle giovani ragazze a donne sposate da poco: s'è a queste svelato appunto il senso del loro essere, esse furono innalzate fino allo zenit dello stesso. Invece ogni ragazza considera le proprie compagne come degli esseri imperfetti, che, com'essa stessa, hanno ancor da arrivare al proprio destino.

Con ciò credo di aver dimostrato come s'accordi perfettamente anche con l'esperienza la conclusione tratta dal ruffianesimo, che l'ideale della verginità deve essere di origine maschile, nè può esser stato inventato dalla donna. L'uomo pretende la castità da sè e da altri, specialmente dall'essere che ama; la donna vuol poter essere impudica e dall'uomo non pretende virtù, ma sensualità. Essa non ha alcuna ammirazione per i « ragazzi modello ». È invece noto che si butta nelle braccia di colui, che è preceduto di lontano dalla fama di don Giovanni. La donna vuole che l'uomo sia sessuale, perchè essa non acquista esistenza che per mezzo della di lui sensualità. Le donne non comprendono nemmeno l'erotica dell'uomo, quale un fenomeno in distanza, ma solo quella parte di esso che afferra e s'appropria immediatamente l'oggetto del suo desiderio; uomini in cui non esistono affatto o non sian bastevolmente sviluppati degli istinti brutali non fanno loro nessuna impressione. Non trovano in fondo piacere neppure nell'amore platonico superiore dell'uomo; esso le lusinga, le accarezza, ma non dice loro nulla. Beatrice diverrebbe impaziente come Messalina, se la preghiera dinanzi alle sue ginocchia fosse troppo lunga.

Nel coito sta il massimo abbassamento, nell'amore la massima eleva-

zione della donna. Che la donna pretenda il coito e non l'amore significa che vuole essere avvilita, non innalzata. La maggior nemica dell'emanipolazione della donna è la donna stessa.

Il coito non è immorale perchè dia piacere, perchè faccia provare le massime gioie della vita inferiore.

L'ascetismo, che dichiara il piacere l'immoralità stessa, è invece esso stesso immorale; chè esso cerca la misura del male in un fenomeno secondario e in una conseguenza esterna dell'azione, non nel pensiero: esso è eteronomo. L'uomo è autorizzato a cercare il piacere, a tentar di rendere più facile e gioconda la sua vita sulla terra: soltanto non è mai autorizzato a sacrificargli un'imposizione morale. Nell'ascetismo invece l'uomo vuole costringere la moralità con la macerazione della carne, egli la vuole come effetto d'una causa, vuole la propria moralità come risultato e ricompensa della propria rinuncia. L'ascetismo è dunque riprovevole così come principio che come disposizione psicologica, chè esso lega la virtù ad una cosa diversa dall'affetto della medesima, la rende conseguenza d'una causa e non la vuole dispersa, come scopo a sè stessa.

L'ascetismo è un pericoloso seduttore: le vittime delle sue blandizie sono così numerose, perchè il piacere è lo *stimolo* più frequente per cui si abbandona la via della virtù ed è più facile cader nell'errore di credersi più sicuri sulla via diritta se invece del piacere si tende al dolore. Soltanto quando lo stimolo al piacere vince la volontà di valore, soltanto allora l'uomo cade.

Il coito è immorale perchè in quel momento non c'è uomo che non consideri la donna come mezzo allo scopo, che non posponga allora il valore dell'umanità in sè ed in lei al piacere. Nel coito l'uomo dimentica sè stesso nel piacere e dimentica la donna, la quale per lui non ha più esistenza psichica, ma soltanto corporale.

Egli vuole da lei o un figlio o la soddisfazione della propria libidine: in ambo i casi non la considera come uno scopo in sè stessa, ma ne usa per uno scopo posto fuori di lei. Soltanto per questo e per nessun altro motivo il coito è immorale.

Certamente la donna è la missionaria dell'idea del coito e per quest'idea ella adopera sè stessa come ogni altra cosa al mondo qual mezzo allo scopo: ella vuole l'uomo qual mezzo per arrivare o al piacere o alla prole; vuole ella stessa venir adoperata dall'uomo quale mezzo allo scopo, venir trattata come una cosa, un oggetto di lui proprietà, venir da lui plasmata e trasformata a piacere.

Non solo nessuno dovrebbe lasciarsi adoperare da un altro come mezzo allo scopo, ma neppure il punto di vista assunto dall'uomo di fronte alla donna deve determinarsi pensando che essa vuole il coito e che, anche se

ella non lo sa confessare nè a sè nè ad altri, essa non gli domanda istantemente mai altra cosa. Kundry fa bensì appello alla pietà di Parsifal verso il suo desiderio, ma appunto qui si manifesta tutta la debolezza della morale basata sulla compassione, che costringerebbe ad adempiere ogni desiderio del prossimo per quanto ingiustificato. La morale basata sulla simpatia e l'etica sociale che vogliono essere conseguenti a sè stesse sono assurde egualmente ambedue, chè esse fanno dipendere il dovere dal volere (non importa se da quello proprio, o da quello estraneo della società) invece che il volere dal dovere; a misura della moralità esse innalzano in luogo dell'idea una sorte umana concreta, la concreta felicità umana, un attimo concreto della vita umana.

Si domanda: come dovrà l'uomo trattare la donna? Come vuole essere trattata essa stessa, o come lo domanda l'idea morale? Se la deve trattare come essa vuole, deve accoppiarsi a lei, chè essa vuol venir posseduta; la deve battere, chè vuol esser percossa; ipnotizzare, chè vuol venire ipnotizzata; deve dimostrarle con la galanteria quanto poco ne stimi il vero valore, chè essa vuole sentirsi complimentare, ma non altrimenti sapersi stimata. Se invece vuole comportarsi di fronte a lei come lo impone l'idea morale, dovrà vedere in lei la creatura umana e cercar di stimarla per tale. D è veramente una funzione di U, una funzione ch'egli può affermare e abolire; nè le donne vogliono essere altra cosa appunto che questa, null'altro che questo. Si dice che le vedove in India si fan bruciare volentieri e convinte, anzi che anelano questa morte; un tal costume non è perciò meno barbarico.

L'emancipazione delle donne è simile a quella degli Ebrei e dei Negri. La colpa principale del fatto che questi popoli furono sempre trattati da schiavi e stimati pochissimo sta certamente in primo luogo nel loro carattere servile; essi non hanno un bisogno di libertà tanto impellente come gli Indogermani. E se ancor oggi in America i Bianchi sono costretti a tenersi separati dai Negri, perchè questi usano in malo modo della loro libertà, nella guerra degli Stati del Nord contro i Federati che portò alla liberazione dei Negri, la ragione stava completamente dalla parte dei primi. Benchè la qualità di essere umano sia gravata di una quantità di stimoli amorali nell'Ebreo, ancor più nel Negro e in copia ancora maggiore nella donna; quantunque questa umanità abbia qui a combattere contro più ostacoli che non presso l'uomo Ario, l'uomo deve tuttavia onorarne anche l'ultimo residuo per quanto piccolo, deve stimare ancor qui l'idea dell'umanità (non cioè della società umana, ma l'essere una creatura umana, l'anima quale una parte d'un mondo soprasensuale). Nessuno, tranne la legge, può attribuirsi un qualunque potere, sia pur sopra il più infame malfattore; nessun uomo ha il diritto di linciarlo.

Il problema della donna e il problema degli Ebrei sono identici con

quello della schiavitù e devono risolversi alla stregua di questo. Nessuno può essere oppresso, anche se nell'oppressione si trovasse bene. L'animale domestico ch'io adopero, non lo privo della sua libertà, perchè non ne ha mai avuta neanche prima ch'io lo prendessi per servirmi; ma nella donna v'ha un debolissimo impotente sentimento di poter essere altrimenti e questo è l'ultimo misero vestigio della libertà intelligibile: forse dovuto al fatto che non esiste una donna assoluta. Le donne sono esseri umani e devono trattarsi come tali, anche se esse stesse non lo volessero mai. La donna e l'uomo hanno pari diritti.

Non intendo con ciò asserire che si debba concedere del pari alle donne di partecipare al potere politico. Dal punto di vista utilitario bisogna per ora, e forse per sempre, sconsigliare da una tale concessione; nella Nuova Zelanda, dove il principio etico era tanto rispettato che si concesse alle donne il diritto di voto, non se ne ricavarono che dei cattivissimi risultati. Come ai ragazzi, agli idioti e ai delinquenti non si permetterebbe a ragione di guidare la vita pubblica, anche se essi arrivassero improvvisamente ad essere in pari numero o in maggioranza, altrettanto è per ora permesso di tener lontana la donna da una cosa che s'hanno buone ragioni per temere che sarebbe deteriorata quando agiscano sulla stessa delle influenze femminili. Come i risultati della scienza sono indipendenti dall'approvazione di tutti gli uomini, così anche il diritto o non diritto delle donne si può benissimo fissare senza che esse abbiano a prender parte alla decisione, nè hanno esse a temere di venir soverchiate quando la determinazione si prenda dal punto di vista del diritto e non da quello del potere.

Ma il diritto è unico per l'uomo e per la donna. Nessuno può impedire alla donna di fare qualche cosa, asserendo essere ciò a lei inadatto; ed è sentenza infame quella che assolve l'uomo che uccise la propria moglie colta in adulterio, come se essa fosse giuridicamente un suo oggetto. La donna si deve giudicare come essere singolo e secondo l'idea della libertà, non come membro della specie, non secondo una misura empirica o derivata dai bisogni amorosi dell'uomo: perfino quando essa stessa non avesse a dimostrarsi mai degna d'una tale altezza di giudizio.

Perciò questo libro è il maggior onore che sia mai stato tributato alle donne. Anche di fronte a loro l'uomo deve comportarsi moralmente; non dev'essere seguita nè la sessualità, nè l'amore, perchè ambedue se ne servono come mezzo per uno scopo estraneo: ma soltanto il tentativo di comprenderla. La maggior parte degli uomini asseriscono teoricamente di stimare la donna, mentre praticamente la disprezzano tanto più. Qui tale rapporto fu invertito: la donna non potè essere altamente apprezzata, ma le donne non si possono escludere anticipatamente e per sempre dalla nostra stima.

Pur troppo uomini eminenti e celebri ebbero a questo riguardo delle idee molte basse. Ricordo la posizione di Schopenhauer e quella di Demostene di fronte all'emancipazione femminile. E i versi di Goethe:

Immer ist so das Mädchen beschäftigt und reifet im stillen
Häuslicher Tugend entgegen, den klugen Mann zu beglücken.
Wünscht sie dann endlich zu lesen, so wählt sie gewisslich ein Kochbuch.

non valgono certo più di quelli di Molière:

... Une femme en sait toujours assez,
Quand la capacité de son esprit se hausse,
A connaitre un pourpoint d'avec un haut-de-chausse.

L'uomo deve vincere in sé la ripugnanza contro la donna emancipata. Ciò non è che basso egoismo. Se la donna si mascolinizzasse divenendo logica ed etica, non sarebbe più adatta come ora ad essere il sostrato passivo d'una proiezione; ma questo non è ancora motivo sufficiente per educare la donna, come avviene al giorno d'oggi, esclusivamente per il marito e per la prole, con una norma che le proibisce qualche cosa, perchè è maschile.

È vero che la donna assoluta non ha la possibilità di essere morale, ma, ad onta di questa idea della donna, non è ancor detto che l'uomo debba lasciare che la donna empirica decada completamente e senza rimedio; e ancor meno è detto ch'egli deva contribuire acchè ella si conformi sempre più a tale idea. Nella donna vivente bisogna pur sempre supporre ancora un « germe del bene », per esprimermi con Kant; si tratta di quel resto di essere libero, che permette alla donna di avere ancora il sentimento oscuro del proprio fato (1). Che su questo germe si possa fare un buon innesto non si può teoreticamente mai dichiarare impossibile, ma è certo che nella pratica non ci si è ancor riusciti e che non sarà possibile riuscirvi mai in futuro.

Il motivo e lo scopo ultimo dell'universo è il bene; tutto l'universo sta sotto l'idea morale; perfino le bestie vengono stimate quali fenomeni e l'elefante si stima moralmente più della biscia, benchè non venga loro imputata come a persone, p. e., l'uccisione di altre bestie. Ma la donna noi la chiamiamo responsabile; e in ciò sta la pretesa ch'ella si muti. E se femminilità vuol dire immoralità, la donna deve cessare di essere donna e diventar uomo.

(1) Cfr. cap. XII.

Naturalmente in ciò si dovrà evitare con ogni studio il pericolo di un'assimilazione esteriore, che più d'ogni altra cosa fa ricadere la donna nella femminilità. Le prospettive di emancipare veramente le donne, di dar loro una libertà, che non sia *capriccio*, ma vera *volontà*, sono minime. Se si deve giudicare dai fatti, sembra che alle donne non siano date che due possibilità: una falsa accettazione di quanto l'uomo ha creato, in quanto credano esse stesse di voler ciò che ripugna a tutta la loro natura ancora vigorosa, un orrore incoscientemente mendace per l'immoralità, come se esse fossero morali, per la sensualità, come se esse volessero l'amore non sensuale; o un'aperta confessione (i) che il contenuto della donna è l'uomo o la prole, senza che esse abbiano contemporaneamente la minima coscienza di quello che confessano, di quale impudicizia, di quale sconfitta sia l'indice una tale affermazione. Simulazione incosciente o identificazione cinica degli istinti naturali: la donna non sembra essere capace di altro.

Ma quello che importa non si è nè l'affermazione nè la rinneazione della femminilità, sibbene la sua negazione, il trionfo sulla stessa. Se una donna volesse, p. e., veramente la castità dell'uomo, ella avrebbe con ciò superata la propria femminilità; chè per lei il coito non rappresenterebbe più il supremo valore, nè sarebbe suo ultimo scopo il procurarlo. Qui sta il punto: noi non sappiamo credere alla verità di tali pretese anche quando talvolta vengano sollevate. Chè una donna che pretenda dall'uomo castità è, oltre che isterica, talmente stupida e si incapace di qualunque verità, da non sentire neppure più confusamente che ella, ciò facendo, si nega da sé che si toglie assolutamente ed ineluttabilmente ogni valore, ogni esistenza. Non si sa più quale preferire: la sconfinata mendacia, che osa perfino innalzare quale propria insegna quanto le è più che mai estraneo, l'ideale ascetico, o la libera ammirazione per il famoso libertino e la semplice concessione a lui.

Dato però che in ambedue i casi la reale volontà della donna è diretta a far cadere nella colpa l'uomo, troviamo in questo fatto il problema principale della questione femminista. Esso coincide in ciò con la questione dell'umanità.

Federico Nietzsche dice in qualche parte dei suoi scritti: « Osare di porre la mano sopra il problema fondamentale rappresentato dall'uomo e dalla donna, negare in esso l'antagonismo più profondo e la necessità d'una tensione eternamente nemica, sognare magari eguali diritti, educazione identica, pretese ed obblighi pari è dar a divedere un segno tipico di leggerezza e un pensatore che s'è mostrato leggero su questo punto — leggero

(1) P. es., Laura Marholm.

nell'istinto! — sarà sospetto, anzi si sarà tradito anche per tutto il resto. Probabilmente egli sarà tanto « corto » anche in tutte le altre questioni fondamentali della vita, anche in quelle della vita futura, nè sarà capace d'approfondirsi un po'. Ma un uomo che sia profondo tanto nel suo spirito che nei suoi desideri, si tratti pure di quella profondità benvole e capace di severità e durezza così da venir spesso confusa con queste, un tal uomo non può pensare riguardo alla donna che alla maniera orientale: — egli deve comprendere la donna quale un possesso, come una proprietà che si possa rinchiudere, una cosa destinata a servire e che in tal servitù si completa —, egli deve accettare l'infinita ragionevolezza asiatica, la sua superiorità d'istinto, come altra volta lo fecero i Greci, i migliori eredi e discepoli dell'Asia; i quali, com'è noto, da Omero ai tempi di Pericle, di pari passo con l'aumentare della loro coltura e con l'estendersi delle loro forze, divennero anche sempre più severi verso la donna, sempre più orientali. Come ciò fu necessario, quanto logico, anzi quanto umanamente desiderabile, ognuno vi pensi nell'intimo!».

L'individualista pensa in questo punto assolutamente in conformità all'etica sociale: la sua teoria di casta, di gruppo, di isolamento sconfigge anche qui come tante altre volte l'autonomia della sua dottrina morale. Egli, per far un servizio alla società, per garantire la piena quiete degli uomini, vuole sottoporre la donna ad un rapporto di potere in cui è certo ch'ella non potrà più far sentire neppur una voce di emancipazione, nè far valere nemmeno quella mentita e falsa pretesa di libertà che pongono innanzi ai nostri giorni le femministe, le quali non sognano neppure in che stia veramente la servitù della donna e quali ne siano i veri motivi. Io non ho citato Nietzsche per rimproverargli una contraddizione, piuttosto per dimostrare di fronte alle sue parole come il problema dell'umanità non si possa risolvere indipendentemente da quello della donna. E chi crede esagerata la pretesa che l'uomo debba stimare la donna per l'idea, per il *noumenon*, e non abbia ad usarne come d'un mezzo per uno scopo posto fuori di lei, che egli debba riconoscerle gli stessi diritti e perciò anche gli stessi obblighi (dell'educazione morale e spirituale di sè stessa), costui pensi che l'uomo non è in grado di sciogliere il problema etico per la propria persona negando sempre di nuovo l'idea dell'umanità nella donna, nel momento che ne usa come d'un mezzo di godimento. Il coito è nell'asiatismo il pagamento che l'uomo dà alla donna a compenso dell'oppressione in cui la tiene. E per quanto serva a caratterizzare la donna il fatto che per tal prezzo ella si sottopone certamente sempre volentieri al giogo più duro, l'uomo non deve tuttavia accettare questo contratto, perchè egli pure ne scapita moralmente.

Non è dunque possibile neppure tecnicamente risolvere il problema del-

l'umanità per l'uomo *solo*; egli deve prendere con sè la donna, anche quando voglia redimere solo sè stesso, egli deve tentar di condurla a rinunciare alle sue intenzioni immorali sopra di sè. La donna deve rinunciare al coito interiormente e lealmente, di propria volontà. Ciò significa, è vero, che la donna come tale deve scomparire, altrimenti non v'è possibilità di fondare il regno di Dio in terra. Perciò Pitagora, Platone, il Cristianesimo (in opposizione al Giudaismo), Tertulliano, Swift, Wagner, Ibsen propugnarono la liberazione, la redenzione della donna, non l'emancipazione della donna dall'uomo, ma l'emancipazione della donna. Ci riesce facile affrontare in tale compagnia la maledizione di Nietzsche.

È difficile però che la donna possa arrivare a tal mèta per forza propria. La scintilla in lei tanto debole dovrebbe potersi ravvivare sempre di nuovo al fuoco dell'uomo: si dovrebbe darle l'esempio. Cristo ha dato l'esempio, egli ha redenta la Maddalena; egli è ritornato su questo punto del suo passato e ha espiato anche questo. Wagner, il più grand'uomo dopo Cristo, ha compreso anche ciò profondamente: prima che la donna non cessi d'esistere come donna per l'uomo non può cessare di essere donna; Kundry non può venir liberata veramente dalla maledizione di Klingsor che da Parsifal, l'uomo immacolato, libero dal peccato. Nel *Parsifal* di Wagner, la poesia più profonda della letteratura mondiale, questa deduzione psicologica si copre con la filosofica. Solo la sessualità dell'uomo fa esistere la donna come donna. La materia non ha che quel tanto d'esistenza che importa la somma di colpa che si trova nell'universo: anche la donna non vivrà che fino a quando l'uomo avrà completamente lavata la propria colpa, fino a che egli avrà superata veramente la propria sessualità.

Così solamente si può confutare l'eterna eccezione mossa a tutte le tendenze antifemministe: che la donna è come è, nè si può cambiarla, e che perciò si deve tentare di accordarsi con lei, che a nulla giova la lotta, perchè a nulla potrebbe approdare. Noi dimostrammo però che la donna non è e che muore nel momento in cui l'uomo voglia essere. Ciò contro cui si lotta non è una cosa che abbia un'essenza ed un'esistenza eternamente immutabile: è una cosa che si può e che si deve togliere.

La vecchia zitella è quella donna che non incontra più l'uomo che la crea; ed anch'ella muore; e la vecchia è tanto più cattiva quanto più vecchia zitella ella è. Se l'uomo e la donna da lui creata s'incontrano di nuovo nel male, devono perire ambedue; se s'incontrano nel bene, allora avviene il miracolo.

Soltanto così può risolvere la questione della donna colui che l'ha compresa. Può darsi che tale soluzione sia trovata impossibile, se ne trovi esaltato lo spirito, esagerata la pretesa, intollerante l'esigenza. Eppure abbiamo da lungo abbandonato il tema del femminismo quale l'intendono

le donne, qui si tratta di quello del quale esse tacciono e devono tacere eternamente: si tratta della servitù posta nella sessualità. Questa questione della donna è antica quanto il loro sesso, nè è più recente dell'umanità stessa. E la sua risposta si è: l'uomo deve redimersi dal proprio sesso, e così soltanto egli redimerà la donna. Soltanto la sua castità, non la sua libidine, com'essa crede, è la di lei salvezza. Naturalmente ella perirà come donna: ma soltanto per risollevarsi dalla propria cenere rinnovata, ringiovanita, come pura creatura umana.

Perciò la questione della donna resterà fino a che vi siano due sessi, nè cesserà prima di lei la questione dell'umanità. In questo senso parlò Cristo, secondo la testimonianza del padre della Chiesa Clemente, a Salomè, senza l'abbellimento ottimistico inventato poi da Paolo e da Lutero per il suo sesso: la morte durerà finchè le donne partoriranno nè la verità apparirà prima che di due siano diventati uno, che dall'uomo e dalla donna sia derivato un terzo, nè uomo, nè donna.

Qui soltanto, dal supremo punto di vista del problema della donna e dell'umanità, appare fondata pienamente la pretesa di continenza per ambo i sessi. La si può derivare dalle conseguenze dannose alla salute derivanti dai rapporti e sarà leggera; la si può fondare con l'immoralità del piacere e sarà falsa; chè in tal modo s'introdurrà nell'etica un motivo eteronomo. Ma già Agostino, predicando la castità per tutti gli uomini, ha dovuto sentirsi eccepire che in tal caso l'umanità sarebbe sparita in breve dalla faccia della terra. Questo curioso timore che sembra essere il pensiero più ingrato, la paura cioè che possa perire la specie, non solo palesa una mancanza assoluta di fede nell'immortalità individuale e nella vita eterna dell'individualità morale, non solo è irreligiosa oltre ogni dire, ma con esso si prova anche la propria pusillanimità, la propria incapacità di vivere fuori del gregge. Chi pensa in tal modo non sa rappresentarsi la terra senza che vi razzolino gli uomini, egli non teme tanto la morte quanto la solitudine. Se la sua personalità morale immortale per sè stessa avesse in lui forza bastante, egli possederebbe anche il coraggio di guardare in faccia a questa conseguenza, egli non paventerebbe la morte del corpo, nè alla mancante fede nella vita eterna cercherebbe un meschino surrogato nella certezza della continuazione della specie. La negazione della sessualità uccide solo l'uomo corporeo, questo solo, per dare completa esistenza a quello spirituale.

Perciò non può essere neppure un obbligo morale quello di aver cura della continuazione della specie, come si sente asserire sì spesso. Questa è una scusa d'una mendacia impudente; ciò è tanto palese che io temo di rendermi ridicolo domandando se qualcuno sia mai entrato in coito nel pensiero di prevenire il grande pericolo che l'umanità si spenga; oppure se mai

qualcuno si sia creduto in diritto di rimproverare la sua immoralità ad un casto. La fecondità d'ogni genere è semplicemente schifosa; e nessuno, che voglia rispondere lealmente alla domanda, sente come obbligo di dover aver cura che continui l'esistenza della specie umana, e ciò che non si sente come un dovere non è dovere.

Al contrario, è immorale rendere un uomo effetto d'una causa, produrlo come qualche cosa di condizionato, come fanno i genitori; e in fondo l'uomo è schiavo e determinato accanto alla sua libertà e spontaneità soltanto per il fatto che è nato in questa maniera immorale. Nessun interesse della ragione ci dice che la umanità deva esistere eternamente; chi vuol eternare l'umanità vuole eternare un problema e una colpa, l'unico problema e l'unica colpa che esistono. La mèta sta invece nella divinità, nel cessare dell'umanità nella divinità; lo scopo è la separazione netta tra il bene e il male, tra il qualche cosa ed il nulla. La sanzione morale che si cercò talvolta dare al coito (che ne ha naturalmente estremo bisogno) in quanto si finse un coito ideale, nel quale non s'avesse di mira che la continuazione del genere umano, questo drappoggio pietoso non pare difenderlo a sufficienza: chè il motivo che si suppone concederlo e santificarlo non solo non è un obbligo, nè si trova in nessun luogo nell'uomo quale un imperativo, ma è al contrario esso stesso moralmente riprovevole, perchè non si domanda il suo consenso all'essere di cui si vuol diventar genitore. L'altro coito poi, in cui si impedisce artificialmente la possibilità della procreazione, perde anche questa giustificazione di per sè già debolissima.

Il coito contraddice, dunque, sempre all'idea dell'umanità; non perchè l'ascetismo sia un obbligo, ma perchè in esso la donna vuol divenire oggetto, cosa, e l'uomo le fa veramente il favore di considerarla soltanto come tale, non come creatura umana vivente dotata di fenomeni interiori psichici. Perciò l'uomo disprezza la donna non sì tosto l'abbia posseduta e la donna sente di venire ora disprezzata, anche se pochi minuti prima si sapeva ancora adorata.

L'uomo non può rispettare nell'uomo che l'*idea*, l'idea dell'umanità; nel disprezzo per la donna (e per sè stesso) che subentra dopo il coito, sta il segno più sicuro che si è peccato contro l'idea. E chi non sa capire che cosa si voglia dire con questa kantiana idea dell'umanità, si renda almeno cosciente che si tratta delle *sue* sorelle, di sua madre, delle sue parenti femminili: per amor di noi stessi si dovrebbe trattare la donna come essere umano, si dovrebbe rispettarla, non *avvilirla*, come succede con la sessualità.

Ma l'uomo non potrebbe cominciare a onorare a buon diritto la donna che quand'ella stessa cessasse di voler esser oggetto e materia per l'uomo: quando le importasse veramente di arrivare ad un'emancipazione che fosse

più di quella della prostituta. Non è stato ancor mai detto apertamente dove si trovi la servitù della donna: nel potere sovrano e idolatrato che ha sopra di lei il « phallus » dell'uomo. Perciò l'emancipazione della donna fu sempre voluta da uomini non molto sessuali, che non avevano gran bisogno d'amore, non molto profondi, ma leali e entusiasti della giustizia, non c'è dubbio. Non voglio abbellire i motivi erotici dell'uomo, nè far apparire minore di quello che lo sia veramente la sua antipatia per la donna emancipata: è più facile lasciarsi trarre da altri, come Goethe, che non salire e salire continuamente da sè, come Kant. Molto di ciò che s'interpreta come un'ostilità dell'uomo contro l'emancipazione non è in verità che l'espressione della sua sfiducia e del suo dubbio sulla sua possibilità. L'uomo non vuole la donna schiava, egli cerca molto sovente in primo luogo una compagna che lo comprenda.

L'educazione che si dà oggi alla donna non è la preparazione più adatta perchè essa si decida e per facilitarle il passo che le farà vincere la propria servitù. Il mezzo supremo della pedagogia materna è di minacciare alla figlia, che non vuol accomodarsi all'una o all'altra cosa, che « nessun uomo la vorrà ». L'educazione data alle donne tende soltanto al loro *accoppiamento*, nella cui felice riuscita essa trova il suo coronamento. Tali influenze mutano poco nell'uomo; ma la donna viene ancora rafforzata nella sua femminilità, nella sua dipendenza e servitù.

È necessario sottrarre alla madre l'educazione della donna e di tutta l'umanità.

Questa sarebbe la prima premessa cui adempiere per porre la donna al servizio dell'idea dell'umanità, cui nessuno ha lavorato contro tanto quanto essa stessa e fin dagl'inizi.

*
* *

Una donna che avesse veramente rinunciato, che avesse cercato quiete in sè stessa, una tale donna non sarebbe più donna. Ella avrebbe cessato di essere donna, e in aggiunta al battesimo esterno avrebbe in fine ricevuto anche quello interno.

Potrà ciò avverarsi?

Una donna assoluta non esiste, eppure l'affermazione di questa domanda ci sembra l'affermazione d'un miracolo.

Per mezzo d'una tale emancipazione la donna non diverrà più felice; essa non le promette la felicità e la via fino a Dio è ancor lunga. Nessun

essere che stia fra la libertà e la servitù conosce la felicità. E saprà la donna decidersi ad abbandonare la schiavitù per diventar infelice?

Non può per intanto ancora trattarsi di render santa la donna. Per ora basta domandarsi se ella potrà lealmente arrivare al problema della sua esistenza, al concetto della colpa. *Vorrà* almeno la libertà? Si tratta soltanto di farle accettare l'ideale, che veda il faro. Si tratta della possibilità che nella donna nasca l'imperativo categorico. Si sottoporrà la donna all'idea morale, all'idea dell'umanità?

Questa soltanto sarebbe emancipazione delle donne.



