Zeitschrift: Quaderni grigionitaliani
Herausgeber: Pro Grigioni Italiano
Band: 41 (1972)
Heft: 2

Artikel: "... in vano e sempre, Dio!"
Autor: Gir, Paolo
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-32073

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 06.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

PAOLO GIR

«... in vano e sempre, Dio!»

Staccate queste ultime parole del poemetto «La vertigine» del Pascoli[1]) dai versi che le precedono, esse acquistano un che di conclusivo, di determinante e di assiomatico. Infatti, disgiunta dalla personale esperienza del poeta che l'ha motivata, quest'ultima parte dell'ultimo verso diventa — proprio a causa della sua solitudine e del suo distacco — un'espressione a sé stante, una massima e, per la sua sinteticità e laconicità, un oracolo. Potrebbe stare benissimo scolpita, per la sua scultorea concisione, nel timpano di qualche antico tempio o sacrario. L'esperienza del poeta, per cui l'ultima parte della chiusa ottiene il suo significato finale e la sua «logica», può essere qui già sottintesa e può appartenere, come è di tutte le massime nate dalla saggezza, a una storia di millenni e a un travaglio spirituale indelebile e continuo. Così vista, trattenuta e aleggiante in uno spazio di vicenda millenaria, l'espressione «in vano e sempre, Dio!» è anche una formula, una chiave e un enigma. Ma se per un verso la cristallizzazione teorica di un travaglio spirituale e estistenziale può vivere da sé, cioè materialmente staccata dalla storia che la produsse, per un altro verso la stessa formula o lo stesso oracolo va mantenuto, sentito e compreso in relazione all'esperienza vitale e umana che l'ha scoperto e foggiato.

Non c'è motto, massima o detto che campi nell'aria.

E così è dell'ultima parte dell'ultimo verso del poemetto «La vertigine». Recisa qui dall'albero che l'ha creata e nutrita, ossia dall'esperienza spirituale del poeta, la chiusa ha pur bisogno — affinché il suo senso palpiti in noi sempre nuovo e fecondo — di rincongiungersi con il tronco da cui è sorta e da cui vive.

Ne la «Vertigine» l'esperienza cosmico - astrale del Pascoli si concretizza in una visione affatto impressionante e unica, per cui l'uomo pende sull'abisso dello spazio e rischia di cadere, attratto da una forza di gravitazione extra terrestre, nell'infinito dei cieli e delle costellazioni. Mentre la natura, cioè il mare, i sassi e il bosco rimangono stretti alla Terra a causa del loro corpo sprofondato nel suolo e a cagione di una forza che «regge contraria» e di un soffio che «s'effonde, laggiù, dal cielo», e che «giammai non varia», l'uomo, invece, non avendo di che afferrarsi al globo terrestre, pende fatalmente «giù nel vuoto».

---

1) Giovanni Pascoli: «Nuovi poemetti», A. Mondadori-Editore, Milano, pag. 68-70.

Uomini, se in voi guardo, il mio spavento
cresce nel cuore. Io senza voce e moto
voi vedo immersi nell'eterno vento;

voi vedo, fermi i brevi piedi al loto,
ai sassi, all'erbe dell'aerea terra,
abbandonarvi e pender giù nel vuoto.

L' uomo, però, dinanzi alla costante e perenne situazione-limite in cui si trova, e cosciente di questo suo stato di limitatezza e di fragilità per aver perduto il «senso della gravità» e della sicurezza in seno alla matrice, ossia alla Terra, dimentica tale sua condizione, ingombro «dell'oblio che nega».
Consapevole della propria situazione, essendo un «giunco pensante» (Pascal), l'uomo, per non vedere la voragine del vuoto che continuamente lo succhia, sta attaccato e stretto a ogni cosa, diventando tutt'uno con la «informe oscurità volante», cioè con il globo terrestre. La vertigine acquista qui — senza rompere l'incanto poetico dato dalla trasparenza del simbolo — il suo valore essenzialmente metafisico. L'esperienza «fisica» avuta dal poeta dinanzi al cielo stellato e la larghezza metafisica provata davanti allo stesso fenomeno, formano uno stesso organismo, uno stesso corpo, senza agganciamenti artificiosi e senza suture. «La vertigine» diventa perciò, naturalmente, la vertigine esistenziale dell'uomo, il suo assillo e la sua perenne ansia al cospetto dell'abisso scavato nel mondo. Associando il senso della vertigine al timore esistenziale (tipico quest'ultimo per il sentimento del provvisorio dell'esistenza) il Mounier osserva:
«Timore e vertigine s'incrociano costantemente. La vertigine occupa uno spazio importante nel mondo concettuale di Pascal. Kierkegaard mette di nuovo la vertigine in rapporto al timore facendo derivare il timore dalla «vertigine della libertà».
L'immagine della vertigine è forse più completa che l'immagine del timore. Il timore appare come una semplice aggressione, come un male si, ma un male accidentale. La vertigine è tentazione e ripulsione, minaccia e rifugio nello stesso tempo».[2])

Ma voi... Chi ferma a voi quassù le piante?
Vero è che andate, gli occhi e il cuore stretti
a questa informe oscurità volante;

che fisso il mento a gli anelanti petti,
andate, ingombri dell' oblio che nega,
penduli, o voi che vi credete eretti!

Comunicando la visione dell'«oblio che nega», il Pascoli allude in questi versi a tutto ciò che potremmo chiamare lo smarrimento e l'inautenticità dell'individuo dinanzi all'inconsistenza della vita. E questa inautenticità, per cui gli occhi e il cuore sono stretti a una «informe oscurità volante», è costituita dal terreno su cui poggia la nostra esistenza d'uomini, cioè su tutto ciò che potremmo chiamare l'attrezzatura tecnico-civile ideata e stabilita dal genere umano per non cadere e perdersi nell'irrazionalità del mondo. Una simile impalcatura tecnico-civile, fatta di leggi, di regole, di istituzioni e d'altro non toglie però che, coscienti o meno coscienti del pericolo che loro incombe, gli uomini siano «penduli» sull'abisso, ossia condannati a sempre poter sprofondare e smarrirsi. Ma l'oblio non dura.

---

2) Emmanuel Mounier: «Einführung in die Existenzphilosophien», Karl Rauch Verlag, Bad Salzig u. Boppard a. Rh., pag. 48-49.

Quando il capo e l'occhio si volgono verso il baratro in cui si scorge in fondo in fondo il «luccichìo di Vega», gli uomini si rendono conto — ad un tratto — della loro posizione estrema di fronte all'infinito dei cieli che si spalanca al loro sguardo. E sostituendo al plurale «uomini» la prima persona del singolare «IO», il poeta, cioè il singolo individuo, colpito personalmente dalla inesorabilità della caduta, si aggrappa angosciato a tutto ciò che tiene, che è terrestre e che affonda le sue radici nel sodo del suolo. Rievocando una visione dantesca, tipica per lo stato eterno e irremovibile di una dannazione, il Pascoli chiude la prima parte del poemetto con i versi:

Allora io, sempre, io l'una e l'altra mano
getto a una rupe, a un albero, a uno stelo,
a un filo d'erba, per l'orror del vano!

a un nulla, qui, per non cadere in cielo!

* * *

All'imminente caduta nello spazio e al senso di vertigine provocato dal vuoto dell'universo, ossia dalla sensazione dell'«illimitato limite» a cui l'uomo è destinato, succede — con il cadere della notte e con l'illuminarsi del firmamento — l'aperta angoscia di chi, avvolto dalle tenebre, vede il gorgo della voragione che lo succhia e che lo trascina.
A causa di questo stato di paura dinanzi all'instabilità umana, l'uomo, cioè l'IO — fattasi notte — «veglia», ché laggiù lo fissa «coi tondi occhi, tutta la notte, la Grande Orsa». La glaciale solitudine notturna, sorta per lo sparire delle cose che distraevano e illudevano, scopre ora con chiarezza fatale l'unica dimensione rimasta all'uomo: il volo a precipizio nella voragine stellare.

Oh! se la notte, almeno lei, non fosse!
Qual freddo orrore pendere su quelle
lontane, fredde, bianche azzurre e rosse,

su quell'immenso baratro di stelle,
sopra quei gruppi, sopra quegli ammassi,
quel seminìo, quel polverìo di stelle!

Su quell'immenso baratro tu passi
correndo, o Terra, e non sei mai trascorsa,
con noi pendenti, in grande oblìo, dai sassi.

Io, veglio. In cuor mi venta la tua corsa.
Veglio. Mi fissa di laggiù coi tondi
occhi, tutta la notte, la Grande Orsa:

se mi si svella, se mi si sprofondi
l'essere, tutto l'essere, in quel mare
d'astri, in quel cupo vortice di mondi!

veder d'attimo in attimo più chiare
le costellazioni, il firmamento
crescere sotto il mio precipitare!

precipitare languido, sgomento,
nullo, senza più peso e senza senso:
sprofondar d'un millennio ogni momento!

di là da ciò che vedo e ciò che penso,
non trovar fondo, non trovar mai posa,
da spazio immenso ad altro spazio immenso;

forse, giù giù, via via, sperar... che cosa?
La sosta! il fine! Il termine ultimo! Io,
io te, di nebulosa in nebulosa,

di cielo in cielo, in vano e sempre, Dio!

Il firmamento, apertosi a baratro, mostra scintillamenti, luminarie e sfolgoramenti enigmatici e sconcertanti. Un baratro di stelle bianche, azzurre, rosse e lontane immobilizza lo sguardo a cagione del «freddo orrore» che vi pende sopra ossia per il precipizio immane e cristallino, attraverso il quale i corpi celesti si allontanano, ritornano e si confondono con miriadi di altri corpi improvvisi e allucinanti. Si-

mili a un fuoco d'artificio, le stelle si uniscono a gruppi, si ammassano, si dissolvono; la loro immensità nel cosmo è un « seminìo », un « polverìo », qualcosa di affatto incerto e irraggiungibile.
Frantumatosi il cielo e scoperte le sue viscere sfolgoranti e le sue scintillanti nebbie, ogni frivola immagine e ogni inutile gioco si raffreddano. La libertà di un volo senza fine e il senso di vaga ebrezza per lo spaziare tra favolose lucerne sparse nell' universo « s'avess'io l'ale / da volar su le nubi, / e noverar le stelle ad una ad una...» dice il Leopardi) diventano inconsistenti e vani, ché libertà è superamento di limiti concreti, di forme sicure e di barriere reali e autentiche. Il paesaggio astrale del Pascoli è illuminato dalla coscienza chiara e nitida dell' impossibilità umana di afferrare nel fenomeno fisico del mondo qualcosa di concludente, di decisivo e di ultimo.
Sull' immenso abisso la Terra passa correndo eternamente:

Su quell' immenso baratro tu passi
correndo, o Terra, e non sei mai trascorsa,
con noi pendenti, in grande oblìo, dai sassi.

Il tormento è perenne, poiché la Terra non è mai « trascorsa ». La dimora umana — rappresentata dal globo terrestre con le latitudini sue proprie e con le sue proprie sicurezze — gira e rotea continuamente senza meta e senza fine. Fuori di essa non v'è che l'abisso. Anzi, l'abisso cosmico diventa, come si vedrà, la dimensione stessa della Terra. Di fronte a una simile veduta dello spazio il poeta veglia. Vegliare vuol dire star desti, vigilare, stare all'erta dinanzi a qualche pericolo. Il poeta, che è l'uomo e che parla per l'uomo, veglia, essendo egli cosciente dell'immensità stellare che lo circonda e che lo stringe, perdendolo. L'incommensurabilità dell'universo gli toglie il senso della libertà e il senso della schiavitù; non gli dà che la consistenza nel vuoto. « Veglio », dice il poeta, rivolgendo il discorso sempre alla Terra « ché » (mi si permetta questa mia arbitraria congiunzione) « il cuor mi venta la tua corsa.»
Ma l'atto del vegliare vien espresso una seconda volta:

Veglio. Mi fissa di laggiù coi tondi
occhi, tutta la notte, la Grande Orsa.

Vegliando, l' uomo raggruppa in sé tutte le possibilità di comportamento fisico e morale dinanzi all'incerto e al vuoto che lo circondano. « Veglio » vuol dire: sono cosciente del mondo e dell'universo; ho acquistato il massimo dell'autenticità e della lucidezza davanti all' inesorabile e all' estremo. « Veglio » significa inoltre « vivo », « sento », « percepisco »; « costituisco » con la mia persona un punto tra due abissi: tra il macrocosmo da un lato e il microcosmo dall'altro lato. L'atto del vegliare diventa, infatti, un osservare, un rendersi conto di qualcosa, un orientarsi e un misurare tutto ciò che potrebbe avvenire da un istante all' altro.

Veglio . . . . . .
. . . . . .

se mi si svella, se mi si sprofondi
l'essere, tutto l'essere, in quel mare
d'astri, in quel cupo vortice di mondi!

Vegliare diventa qui un vigilare sorretto e corroborato dall'immaginazione. Infatti, i versi ora citati raccontano, lasciando alla visione poetica lo spazio propizio per un crescente allargamento di vedute, l'imminente caduta, a capofitto, nelle sfere interminabili e sfavillanti dell'universo. L'atto del precipitare vien vissuto in tutta la sua più intensa e più drammatica realtà, creando l'autore — con il suo cadere — l'illimitato del vuoto e l'inconsistenza del tutto.

Ma v'è di più. Il cadere da costellazione in costellazione, da « spazio immenso ad altro spazio immenso » diventa, per la pazzia della corsa e del volo, qualche cosa che annulla, che spegne e che toglie il peso e il senso. Dal vedere il poeta passa al precipitare, allo sperimentare e al subire.

precipitare languido, sgomento,
nullo, senza più peso e senza senso:
sprofondar d'un millennio ogni momento!

di là da ciò che vedo e ciò che penso,
non trovar fondo, non trovar mai posa,
da spazio immenso ad altro spazio immenso;

Ma sprofondando senza fine « d'un millennio ogni momento » e scorgendo l'apparire di sempre nuovi ammassi di astri indifferenti e lontani, l'uomo tenta l'ultimo e l'estremo: invoca. Alla forza cieca dell'attrazione cosmica, per cui precipitando non c'è possibilità di difesa, il poeta cerca di contrapporre un comportamento spirituale attivo: egli tenta la speranza.

forse, giù giù, via via, sperar... che cosa?
La sosta! Il fine! Il termine ultimo! Io,
io te, di nebulosa in nebulosa,

di cielo in cielo, in vano e sempre, Dio!

Nella sua caduta attraverso i cieli il poeta si chiede, ad un tratto, se c'è da sperare. Tutto il primo verso della terzina è un'unica e disperata interrogazione circa il senso e la possibilità di sperare. Iniziando la strofe con espressioni alludenti a qualche vaga deviazione del fatale percorso (forse, giù giù, via via, sperar...) il poeta si domanda in seguito, ma titubando e ansioso, se v'è possibilità di sosta, di ripresa e di tregua.

Il volo nell'abisso deve pure (così pare suggerisca il poeta) lasciar sorgere, — a causa e nonostante — la sua assurdità, un tenue barlume di speranza. La pausa intercalata tra il verbo « sperar » e l'interrogazione « che cosa » lascia però intravedere tutta la vastità del varco che separa il tentativo di sperare dall'affettiva realtà della cosa sperata.

All' interrogazione timidamente formulata, seguono, scanditi a colpo di martello, i punti saldi a cui l'uomo potrebbe aggrapparsi: la sosta, il fine, il termine ultimo. Sono parole vibranti di aspirazione e di disperato struggimento. Il loro timbro deciso e scultoreo è piuttosto un'esclamazione di sgomento (di chi constata l'inutilità di una cosa) che di aspettazione. La volontà e il desiderio della tregua sono — nell'espressione del poeta — già mozzati in gola da un crescente dubbio e dalla consapevolezza della illusione e della vanità della formulazione stessa dell'aspirazione.

* * *

.... Io,
io te, di nebulosa in nebulosa,
di cielo in cielo, in vano e sempre, Dio!

L' « Io » ripetuto, senza indicazione della sua attività, significa l'accumularsi e l'ingrossarsi, fino all'ultima stilla, dell'ansia nei riguardi di qualcosa di ultimo, di estremo e di assoluto a cui tenersi e avvinghiarsi. L' « Io » raddoppiato e accentuato è già per se stesso l'espressione di un atto, di un comportamento e di una situazione, i quali, data la situazione del poeta, non possono essere resi altrimenti.
Ritornando l'immagine del baratro stellato fatto di nebulose infinite, l'uomo non può non proferire la parola ultima; non può non esprimere l'estremo suo desiderio: Dio. Ridotta l'esclamazione all'essenziale e trasparente significato, ossia al suo senso più diretto e più esistenziale, essa si presenta in tal modo:

.... Io,
io te, (cerco, anelo, spero)...
..... in vano e sempre, Dio!

Dio, l'estremo appoggio e l'ultima possibilità di salvezza di fronte alla voragine del cosmo, è atteso « in vano e sempre. » La locuzione avverbiale « in vano » esprime il modo o la maniera di fare e di attuare qualche cosa. Richiamando alla mente le attività psichiche tipiche della speranza e della ricerca, il comportamento del naufrago nell' universo sfondato e infinito si manifesta come lo sprigionamento di energie votate all'insuccesso e all'inutilità.
La parola « sempre », esprime la « durata » eterna, e quindi interminabile, di un'azione, di un atteggiamento o di un comportamento. L'atto dello sperare, del cercare, del bramare e dell'agognare dura perciò — nell'esperienza della « vertigine » — sempre. Esso continua (si ripete) ad infinitum.
Concepito sul piano della praticità empirica e del meccanismo, l'atto compiuto « in vano » e « sempre » è un assurdo. Sarebbe, infatti, un assurdo cercare invano e sempre una casa, un lavoro, un posteggio o qualsiasi altra cosa appartenente al mondo dell'economia e dell'opportunità materiale. Eppure, vedendosi cadere nel vuoto, il poeta compie un atto vano. Ciò significa che la cosa o l'oggetto del suo desiderio differisce in qualche modo da un oggetto come sarebbe una casa, o un parcheggio, o un lavoro. Ma come mai, ci si può chiedere, è l'atto del cercare o sperare « in vano » e « sempre » Dio un atto meno assurdo ? O, formulata la domanda in chiave positiva: come mai lo sperare o il cercare « in vano » e « sempre » Dio è un atto più sensato e più coerente ?

* * *

La sosta, il fine, il termine ultimo, invocati dal poeta e preludenti a Dio, rimangono segni e voci fluttuanti nell'universo, mentre la caduta perdura attraverso infiniti strati di nebulose e di infiniti sistemi solari.
Gli accenni a Dio, come a qualcosa che tenga e che salvi, si disfano continuamente dinanzi all'incommensurabilità e all'assurdo dello spazio. Manca, evidentemente, la certezza e la fiducia di approdare a un che di fermo, di stabile, di saldo e di ben delineato. Manca, in altri termini, l'oggetto. Più evidente e più drammatica diventa l'ossessione al cospetto del-

l'incerto e del vuoto quando il poeta, dopo aver invocato un sostegno (il termine ultimo), pronunzia il nome di Dio.
L'ente supremo, chiamato dall'autore al suo ultimo limite di speranza, è inafferrabile, lontano, e direi assente. Rimangono fermi e costanti, attraverso il pazzesco precipitare nell'universo, gli atti dello sperare, del cercare e dell'invocare «sempre» e «in vano». Dalla situazione ora descritta rileviamo ciò che Dio non può essere. Dio non può essere qualcosa, che ad un dato punto del cosmo si fa palese in forma di oggetto, o di sosta, o di sostegno. Dio non è qualcosa di oggettivo e di determinabile a cui approdare, come sarebbe un mezzo di salvataggio tolto dal mondo empirico — meccanico e collocato nei cieli. Ma Dio non è nemmeno il cosmo stesso. Attraverso miriadi di stelle sempre nuove, Dio non si mostra. L'opposto, anzi, si mostra di ciò che di solito intendiamo per Dio: si palesa l'assurdo, il vuoto, il càos e l'irrazionale.
L'« io » ripetuto dal poeta è un io essenzialmente solitario, a cui nessuna forma o cosa umana o razionale può dare aiuto e sostegno; il mondo attorno a lui gira indifferente, cioè diametralmente opposto a quanto intendiamo quando pensiamo al fine ultimo, a Dio.
Ma imprigionato dalla sua solitudine, l'autore è alla ricerca « di un inattingibile approdo nel trascendente » (Getto).
Consumata inutilmente la figura di un Dio che si identifichi col cosmo, o che nel cosmo appaia miracolosamente a salvare l'uomo, rimane, come centro - base del tutto, l'inestinguibile bisogno di cercare e di sperare.
Cercare, sperare e vagheggiare sono atti giustificati e resi sensati dall'io. L'io diventa l'asse centrale, l'unico perno nell'assurdo. L'io deve illuminare in qualche modo il mondo in cui si trova. L'io esiste, vive, si sente, scorge l'infinito, lo esperimenta, ne soffre e acquista coscienza del limite; l'io è il senso che rimane; al di fuori dell'io non v'è nulla.[3])
Ma quest'io, pur essendo un pulviscolo, vuol far giorno nelle tenebre dell'assurdo, vuol redimere il cosmo dal càos e dal nulla. E v'è di più: l'io, trovandosi al cospetto dell'immenso e dell'indeterminato, ingrandisce l'io, ossia se stesso. Lo aumenta e lo sviluppa tanto da farne il logos, la luce, l'ordine e il senso; l'io che sostiene e dirige l'allucinante corsa del mondo nell'incerto e nel vano.
IO - DIO. L'io, preso dalla sua volontà di illuminare l'universo e di dar fondo alle cose, si stacca tanto dalla sua minuscola mole (o piuttosto la sommerge) da diventare l'altro, colui che

---

3) Si veda a proposito il seguente passo di Jaspers: « La corrispondenza di ogni cosa vivente a un fine, la bellezza della natura in tutte le sue forme (l'ordine cosmico, insomma) diventano, col progredire delle conoscenze di fatto, sempre più misteriosi.
Se però da questa situazione si deduce l'esistenza di Dio, del buon Dio creatore, allora si manifesta subito, come potenza contraria, il turpe, il caotico e il disordinato. A questo aspetto del mondo corrispondono le « disposizioni d'animo di fondo » (Grundstimmungen), per cui il cosmo è pauroso, straniero, orrendo e terribile. Concludere che esista un diavolo è tanto coercitivo quanto concludere che esista Dio. Ma con ciò il mistero della trascendenza non finisce; anzi, si approfondisce.
(Karl Jaspers: Einführung in die Philosophie, Artemis Verlag Zürich, 1953, p. 42)

gli sta di fronte: Dio. Ma questo io ingrandito, questo io tanto dilatato e gigantesco da abbracciare il mondo, questo IO - DIO non è mai identico o conforme o uguale al mondo. E infatti, come potrebbe Dio, divenuto l'altro io, ossia la luce alimentata dal bisogno di potenziamento dell'io solitario e dimenticato nel cosmo, essere uguale al cosmo ? E come potrebbe, per la stessa ragione, essere il mondo uguale a Dio ? Un Dio identificato col mondo (con l'universo) si annulla, così come si annulla l'universo identificato con Dio.
Dice C. F. von Weizsäcker: « L'applicazione degli attributi di Dio a questo mondo può soltanto aver senso se siamo veramente convinti della onnipresenza di Dio. E ciò per il fatto, che l'applicazione degli attributi di Dio a questo mondo può soltanto aver senso se siamo veramente convinti della onnipresenza di Dio. E ciò per il fatto, che l'applicazione degli attributi di Dio al nostro mondo può anche essere una scappatoia per coloro i quali, mettendo il mondo al posto di Dio, credono di sfuggire a Dio. Questa opinione è divenuta, nell'epoca moderna, sempre più attuale. Ma essa è condannata a naufragare, proprio nel nostro secolo. E il suo crollo è determinato dal fatto, che il mondo non ha né l'infinità né la sicurezza a cui noi credevamo, attribuendogli le qualità di Dio » (Neue Weltschau, del 1952). Dio, conquistato dall'io e immobilizzato nel mondo e col mondo, svapora nella incommensurabilità del mondo. Dio, staticamente compreso, si sgretola nel mondo. Il mondo della « razionalità » lo frantuma... Riconducendo il concetto di Dio all'interiorità dell'individuo e al suo conflitto tra il finito e l'infinito, il Berdiaeff osserva: « La casualità e i rapporti di casualità non hanno assolutamente nulla a che vedere con i rapporti tra Dio e il mondo, tra Dio e l'uomo. La casualità è una categoria applicabile unicamente al mondo dei fenomeni; essa è assolutamente inapplicabile al mondo dei numeni ».[4])
Al lume della logica economico-meccanica, del cosidetto « buon senso » e degli schemi mentali determinati dall'utilità e dalla praticità, Dio appare nel paradosso; al mondo che vorrebbe vederlo grande, forte, logico ecc., egli si manifesta nell'umiltà e nella piccolezza e nella povertà. Sempre l'universo si sottrae a Dio, e Dio all'universo. Nei « Dèmoni » la piccola Matrioscia, dopo essere stata sedotta da Stavorgin, grida: « Ho ucciso Dio. »[5])
L'impossibilità di far coincidere Dio col mondo e il mondo con Dio (alla stregua di un panteismo intellettualistico e astratto) ci obbliga a considerare il binomio IO-DIO da un angolo visuale più approfondito e più aderente alla nostra situazione esistenziale. Ciò stante, il concetto, o meglio, il sentimento di Dio può risorgere e acquistare senso nel mondo, soltanto mediante l'esperienza personale dell'io dinanzi al freddo e alla solitudine del cosmo. Insufficiente e destinata allo scacco ogni immagine di Dio e ogni sua oggettivazione intellettualistica, non rimane in « suo favore »

---

4) N. Berdiaeff: « Royame de l'Esprit et Royaume de César » (Delachaux et Niestlé S. A., Neuchâtel/Paris, 1951, p. 33).
5) L'episodio è descritto nel nono capitolo del romanzo di Dostojewski.

che la sua perenne risorsa di fronte al conflitto umano nelle situazioni - limite della vita.

.... Io,
io te, ... Dio !

Vista e concepita dinamicamente e non staticamente la relazione tra Dio e l'uomo, ne deriva che l'uomo eternamente deve rifare (cercare) il Dio che il freddo dell'universo cancella. Oppure: visto che il freddo stellare agghiaccia continuamente ogni calore di immagine e di sentimento atto a illuminare il mondo, cioè a dargli sensatezza e valore, l'uomo deve perennemente trarsi dall'isolamento cosmico rifacendosi a ciò che può renderlo partecipe di un altro, a ciò che lo unisce all'altro.
La questione di Dio diventa, in tale modo, una questione di essere o di non essere, ossia di amore o di solitudine.
Posto, dunque, che Dio per vivere ed essere deve rifarsi continuamente a ciò che Berdiaeff chiama la « profondità dell'esistenza umana », cioè al limite dove comincia l'assurdo, e posto che ogni conquista di Dio (sia essa in forma di idolo, di dogma o di oggettivazione empirica) si sfascia e scompare (Dio spezza qualsiasi dimora che gli si vuole fabbricare), risulta evidente che la sua ricerca non può non essere perenne e vana.
Visto e inteso in tal modo il comportamento del poeta, cioè in dipendenza della situazione IO - DIO, esso acquista una sua più intima e più profonda coerenza.
Centrata l'attività del cercare e dello sperare nell' « oggetto » che perennemente si dissolve se lo si vuol fissare staticamente, questa attività — pur non potendo ottenere un esito definitivo e stabile — rimane eterna. Ciò premesso, l' « in vano » e il « sempre », lungi dall'escludersi a vicenda o dal costituire un rapporto « antieconomico », formano un nesso d'interdipendenza vitale e dinamica, una centrale potenza di unificazione e di equilibrio spirituali. Si noti che la locuzione avverbiale « in vano » sta in rapporto all'avverbio di tempo « sempre » mediante la congiunzione avversativa « ma ». L' « in vano » e il « sempre » sono qui due modi di attività che si condizionano a vicenda e costituenti un solo organismo. La congiunzione « e » fonde a unità indissolubile due modi di afferrare l'inafferrabile, ossia la trascendenza. L' « in vano » e il «sempre», uniti in organismo per una interdipendenza logica superiore a qualsiasi razionalità empirica, costituiscono movimento e circolarità; la congiunzione « e » ha qui funzione di ruota e di vela. Ma il movimento dell'organismo costituito dall' « in vano » e dal « sempre » è pure un DIVENIRE e sta in antitesi al comporre e allo scomporre, al fare e al rifare tipici dell'attività pratico - meccanica.
L'assurdo della fatica di Sisifo, consistente nel cercare e nello sperare una cosa invano e sempre, diventa — in questi riguardi — l'arma per smontare perennemente l' « assurdo » della armonia celeste e stellata del cosmo.

* * *

Ma la vertigine di fronte agli spazi celesti è pure la vertigine al cospetto degli abissi terrestri.

La dimensione del cielo stellato non è che un aspetto (l'aspetto più impressionante, se vogliamo) della dimensione cosmica nella sua «totale» illimitatezza. L'infinito stellato non è che una continuazione, o meglio, una ripetizione dell'infinito terrestre.
La trasparenza del cielo stellato, per cui, cadendovi dentro, si scorgono sempre nuove costellazioni e nuovi allucinanti baratri, diventa nella poesia «La vertigine» — tacitamente — la trasparenza del nostro globo terrestre e della nostra vita. Alla visione di abissi astrali e del «freddo orrore» di costellazioni indifferenti e infinite, fa riscontro la visione della vita terrestre disseminata di voragini non meno paurose e di spazi non meno incommensurabili. È impossibile non sentire ne la«Vertigine» l'universalità e la totalità della sempre rinascente solitudine.
All'esperienza del vuoto cosmico (inteso come macrocosmo), si aggiunge l'esperienza del vuoto terrestre; e la sua luce non risparmia neppure il romito «cantuccio d'ombra». La coscienza del mistero, della contraddizione e dell'assurdo, sempre viva nell'itinerario spirituale del poeta, assume — al cospetto della indifferenza dei cieli e del loro vano sfolgorio, — un che di assoluto, di radicale e di decisivo.
A illuminare la coscienza pascoliana dell'incombente caduta nel baratro della Terra, giovi il seguente passo di Giovanni Getto:
«Sui campi si apre immenso il cielo stellato. Il sentimento dello spazio familiare (la casa e l'orto, il campo e il nido) si dilata con orrore. Il sentimento del tempo familiare (il passato fatto di memorie e tradizioni certe, il presente colmo di opere fiduciose, il futuro preveduto sicuramente nel succedersi uguale delle stagioni e dei lavori agresti) frana con sgomento in voragine misteriosa.»[6])
Il «cantuccio d'ombra», dimora e casa del poeta nel mondo dei lunghi cammini («L'ora di Barga») e della solitudine, diventa, per tale esperienza cosmica, l'io dell'uomo, il vivo del suo essere. Ciò che succede nello spazio, avviene nel mondo, in mezzo ai familiari, alle piante, agli animali e a tutte le cose. L'io si accende, ossia acquista potenziata coscienza di sé (sente maggiormente la sua solitudine e il suo isolamento) di fronte all'immenso che da tutte le parti lo limita e lo sminuisce. Al contatto con l'esperienza cosmica, l'illusione e il sogno arrischiano di frantumarsi, di sgretolarsi e di polverizzarsi.
L'io si illumina prima di soccombere. L'io vive in una ininterotta sequela di momenti, legati tra di loro a catena, nei quali l'essere e il non essere si alternano a vicenda con impressionante vivacità e perseveranza.
Ma questo assurdo, che restringe nelle sue spire la dimora cara al poeta (sia essa la casa, l'orto, l'amico, il ricordo ecc.) restituendo all'uomo, per un verso, la coscienza della sua caducità, gli fa sentire, per un altro verso, la necessità di superarla. Ogni limite accenna al suo al di là. L'irremovibilità del limite è la condizione del suo superamento. Scoperchiato l'io (come nella caduta attraverso lo spazio) da tutto ciò che poteva illuder-

---

6) Giovanni Getto: «Carducci e Pascoli», p. 109, Edizioni scientifiche italiane, 1965.

lo, restituito esso alla sua realtà e alla sua autenticità, la necessità sua di illuminare — anche solo per un attimo — il mondo, si fa imperante e travolgente. E soltanto in tal modo, mediante la realtà della resistenza e del limite, è possibile porsi dei punti di riferimento e di orientamento nelle latitudini immense dell'esistenza. Ora, possibilità e volontà di orientamento di fronte all'ultimo e all'estremo sono già inizio di sosta, di intervallo e, conseguentemente, di ordine.

L'io, cosciente della sua situazione-limite, intensifica tanto la sua luce da accendere al di là della sua stretta dimora l'altro io: Dio.

Ciò facendo, l'io costituisce l'unità col tutto. Illuminato l'universo mediante l'incandescenza dell'arco voltaico sorto dalla relazione IO—DIO, l'opacità e l'assurdo dell'altro (del cosmo separato e straniero) si dissolvono e scompaiono; ché, l'assurdo, il caotico e lo straniero sono forme della parzialità, del segmento, della discontinuità e della staticità. L'unità cosmica, così costituita, è l'opposto dell'assurdo emergente dalla voragine stellata nella sua parzialità e nel suo distacco. Essa è l'opposto dell'io cadente nello spazio, prigione della sua particolarità e privo dell'altro io.

L'angoscia esistenziale è sempre una mancanza dell'altro, cioè dell'io scoperto e «fatto» nell'altro. Essa è sempre un segno di solitudine.

Soppresse col dissolvimento dell'altro — nel suo essere straniero — la particolarità e la parzialità, e ristabilita la trasparenza, ossia la realtà dell'altro come il mio più autentico io, la solitudine si annulla per far posto alla «compagnia», alla cosa o alla persona che veglia e che ci cammina accanto. È questa l'aspirazione fondamentale del poeta: sapere che nell'altra stanza v'è qualcuno che vive e che sosta. Dirà il Pascoli nella poesia «Due orfani»:

«Anima nostra! fanciulletto mesto!
nostro buono malato fanciulletto,
che non t'addormi, s'altri non è desto!
... contento almeno, se per te traluce
l'uscio da canto, e tu senti il respiro
uguale della madre tua che cuce!...

Il nerbo e l'essenza della religiosità sono la coscienza dell'altro in noi stessi e la coscienza di noi stessi nell'altro. In questo senso, religiosità equivale a sentimento e a certezza di unità totale con le cose, in antitesi alla pseudo-unità costituita dal meccanismo e dall'istrumento costruito per la praticità e per l'utilità.

Ma se l'unità per eccellenza è costituita dalla scoperta dell'«altro» io, il fondamento universale di tale unità è l'amore. In esso (e soltanto in esso) è possibile il processo di unificazione con le cose. In questi rapporti amore è sinonimo di ordine. Ordine, per cui l'unità meccanica delle cose si annulla in favore di una comunione nello spirito.[7])

---

7) Parlando delle varie logiche che si fondono in una logica unica, concretizzantesi nell'unità, Ugo Spirito dice tra altro: «Tutto parla e tutto entra nel colloquio con me, sì che attraverso l'amore perdo a poco a poco il senso del limite rispetto alla cosa e mi congiungo con essa in una vita comune. Cielo, animali, piante e pietre si legano al mondo degli uomini in un sentimento cosmico, in cui soltanto l'intelletto può continuare a portare la divisione e la morte». («La vita come amore», G. C. Sansoni - Editore Firenze, 1970, pp. 308 - 309)

* * *

Se per Kant l'armonia dei corpi celesti nell'universo è sensata soltanto in rapporto alla legge morale nell'uomo, il fondamento di tale legge — che per noi è appunto l'amore — è quello, per cui la luce dell'angolo romito, tanto caro al poeta, si dilata tanto da illuminare il mondo e da abbracciarlo. L'unificazione dell'io col cosmo e la conseguente scoperta dell'ordine sono l'attuazione di Dio.

Ora, ogni attuazione, che sia anche scoperta, è frutto del fare, dello sperare e del cercare.

Sennonché, l'unità, l'ordine, la comunità col tutto, «il termine ultimo», Dio, appena intraveduti e scoperti, si annebbiano, oscillano e si illanguidiscono per la loro stessa incommensurabilità. L'uomo si schianta sotto la sua stessa grandezza, ossia sotto il peso della sua stessa scoperta. L'identità dell'io con l'ALTRO è così abbagliante che l'uomo difficilmente la sopporta. E perciò la sua fuga verso il riparo, verso una dimora e verso l'angolo romito della sicurezza e della custodia. Ripiombando nell'abisso stellato dell'inautenticità, del compromesso, della limitatezza spirituale e dell'abitudine, l'uomo cerca di supplire alla comunità tra l'io e l'ALTRO — intravista e sentita nell'amore — con la figura di un Dio fatto su misura, di un Dio magari «onnipossente» e «ogniveggente», ma vuoto e irreale.

È questo il momento in cui l'ALTRO, oggettivato e immobilizzato in una forma intellettualistica o in un idolo, sia esso antropomorfo o cosmomorfo, si trasmuta nell'indifferenza e nell'assurdo. L'ALTRO, ricaduto nel freddo della sua esteriorità e della sua parzialità, trascina con sé l'io solitario da «nebulosa in nebulosa», per spingerlo sempre più nella insistente e ossessionante vertigine.

Ma l'io, così ricaduto nei scintillanti abissi del cielo e della Terra, ricomincia — nonostante lo scacco subìto — a cercare il fine ultimo, il termine estremo: Dio. E, conformemente al pensiero già espresso più sopra, che Dio è presente soltanto nel paradosso, il cercare «in vano» e «sempre» significa trovarlo; ché, esistente è il Dio che si cerca e non il Dio che si «ha».