

Adriano Tilgher

FILÒSOFS ANTICS



EDICIONS ENOANDA

ÍNDEX

Prefaci	xI
I. Budisme antic	1
I. Els jonis	35
III. L'estoïcisme	48
IV. Epicur	103
V. Els escèptics	130
VI. Plotí	156
VII. Procle i l'escola d'Atenes	185
VIII. El cristianisme i els misteris pagans	197

En l'edició original d'aquesta obra, de l'any 1921, les paraules gregues no portaven accents ni esperits. La nostra edició ha corregit aquesta anomalia i conté les paraules gregues degudament escrites.

Aquesta labor de correcció ha estat feta pel Doctor Antoni Bosch-Veciana per tot el llibre, excepte el capítol sobre Epicur, que ha estat feta pel professor Sandro Borzoni.

Edicions Enoanda els agraeix profundament la seva col·laboració.

Prefaci

Dels assaigs recollits en aquest volum, el primer aparegué en la «Rivista di Filosofia» del març-juliol del 1909, i es torna a publicar aquí notablement reduït; el perfil de Pirró va ser publicat a «La Ronda» de l'abril del 1920, el de Plotí a la «Nuova Antologia» de l'u d'agost del mateix any. Els altres són inèdits.

Aquests, en primer lloc estaven destinats a formar part d'una àmplia història de la filosofia grega de caràcter bàsicament expositiu-monogràfic. D'aquí ve l'indole d'aquests assaigs, en els quals el treball crític preliminar calla i dona lloc quasi exclusivament al que l'autor li ha semblat el resultat més probable d'aquest.

El caràcter d'aquests escrits aconsellà suprimir quasi totalment les referències bibliogràfiques que, per altra banda, es poden trobar amb molta facilitat en les històries de la filosofia grega de Zeller, de Windelband, d'Ueberweg-Heinze, en el *Diccionari* de Baldwin, i en la *Hist. phil. graec.* de Ritter-Preller. Les mateixes raons i consideracions de tècnica tipogràfica aconsellaren de reduir al mínim les citacions gregues.

L'assaig «El Cristianisme i els misteris pagans» aparegué a la «Stampa» de Torí del 16 de juny del 1920, i es torna a publicar aquí ampliat i corregit.

Dedico aquest llibre al meu bon amic Guglielmo.

Adriano Tilgher

I BUDISME ANTIC

I

És una veritat d'evidència immediata que l'essència ideal, la gènesi històrica i el desenvolupament progressiu d'una religió no es poden comprendre sense estudiar primer l'ambient social i intel·lectual en la qual ha sorgit i el que, precedint-la, li ha preparat el terreny. Però per cap altra religió aquesta veritat troba una aplicació tan completa com per al Budisme, que no es pot comprendre de cap manera i valorar-se sense un coneixement preliminar del Bramanisme, de la religió que l'ha precedit i acompanyat en el seu sorgir i en el seu esdevenir. El Budisme, en efecte, és al mateix temps l'antitesi perfecta i la continuació lògica del Bramanisme, al qual justament aconsegueix oposar-se perquè en desenvolupa rigorosament les premisses. A aquestes premisses, que el Budisme pressuposa i que formen el nucli i la substància ideal del Bramanisme, ens hi acostarem de manera ràpida, il·luminant-ne tant el vesant filosòfic com l'històric.

El pensament filosòfic indi sorgí en el moment en què l'esperit del poble, insatisfet amb el politeisme rigvèdic, presentí vagament, confusament l'Ésser U, immòbil i immutable enmig i sota de l'esdevenir de les coses, dels homes i dels déus. A l'U de les especulacions upanixàdiques l'esperit no

FILÒSOFS ANTICS

hi arribà però amb un únic salt, sinó després d'un llarg aprenentatge, a través d'una penosa sèrie de temptatives, la primera de les quals es va fer quan, partint del politeisme vàdic, es conceberen les diferents divinitats com a diferents manifestacions d'un sol Déu. De manera que Mitra, el sol radiant, Agni, el déu del foc, Varuna, el cel estrellat, Indra, el déu de l'atmosfera, Soma, el déu del licor embriagador, foren considerats les aparicions múltiples, en l'extensió infinita dels temps i dels espais, d'un Ésser únic i etern.¹

Però, encara que reconeix l'existència d'un Déu superior a tots els homes, davant de la natura d'aquest Déu l'esperit roman en dubte i es pregunta:

«Ell que dona la vida, ell que dona la força, — les ordres del qual tots els déus reverencien, del qual l'ombra és immortalitat— del qual l'ombra és la mort, —què és aquest Déu, per què l'honorem amb sacrificis?»²

Però l'ansiosa pregunta no obté resposta, i a l'esperit desil·lusionat no li queda més que resignar-se a un escepticisme melancòlic, amb el qual es clou l'esplèndida edat juvenil del pensament indi:

«D'on ha vingut aquesta creació, —si és creada o increada,— aquell, l'ull el qual vetlla sobre aquesta des del cel suprem, —només ell ho sap, o potser també ell també ho ignora?»³ Accents de tristesa desesperada que encara avui, a tanta distància de segles, troben el camí de l'ànima moderna i vibren i ressonen en aquesta.

Al període del *Rig-veda*, ple d'atreviment juvenil i d'optimisme ingenu, a penes ofuscat aquí i allà pels pressentiments i dubtes pessimistes es-

¹ *Rig-veda*, x, 99.

² *Rig-veda*, x, 121.

³ *Rig-veda*, x, 129.

BUDISME ANTIC

mentats més amunt,¹ succeeix el període dels Brâmanâs, gris, uniforme, monòton, sense impulsos del cor ni vols de la intel·ligència. Tot el procés de l'esperit indi en aquest període consisteix en la compilació d'un ritual pedant i minucios sobre les modalitats de sacrifici i en la creació de cosmologies extravagants i enganyoses, el punt de partença del qual és justament el sacrifici. El significat primitiu d'això era el d'una oferta de regals i presents dirigits a obtenir el favor dels déus i a calmar-ne la còlera. Però quan es perderen de vista les marcades individualitats dels déus i al seu lloc hi entraren les forces ocultes i misterioses de l'univers, el sacrifici canvià d'objectiu i de natura, i mirà d'obtenir per a l'home el domini d'aquestes forces còsmiques ocultes. Qui posseeix els ritus del sacrifici esdevé senyor del món; les fórmules sacrificials subjuguen el món; amb el qual l'esperit indi, amb un dels seus habituals salts lògics, conclou que les fórmules sacrificials són el món. A sobre d'això i de les forces misterioses que hi circulen, seu Pradjapati, el senyor de les criatures. Això no obstant, enmig d'aquestes creacions d'una fantasia erràtica, nosaltres aconseguim divisar i seguir un doble procés que porta l'esperit indi a la filosofia sublim dels *Upanixad*.²

Compenetrat pel pensament de la unitat fonamental de les coses, l'esperit indi projecta en el món extern els elements constitutius del nostre cos i de la nostra *psyche*, i a les determinacions subjectives hi atribueix un valor objectiu. Examinant el seu ésser, el savi indi a sobre dels sentits troba una força vital que els domina i els dirigeix.

¹ OLDEMBERG, en canvi, atribueix als himnes del *Rig-veda* un caràcter, en opinió meua, excessivament pessimista. Cf. *Die Religion des Veda*, Berlín, 1894.

² Cf. OLDEMBERG, *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté*, París, Alcan, 1903, p. 17-21.

FILÒSOFS ANTICS

Privat de qualsevol sentit, l'individu pot viure, però desaparegut el Prâna, desapareguda la força vital que investeix l'ànima i el cos, aquest es dissol i mor. L'essència d'aquesta força vital, el centre de les energies operants en el cos és l'Àtman, fonament i principi suprem del nostre ésser.¹

Doncs bé, aquesta jerarquia de forces orgàniques troba un correlat en el món extern. A l'ull correspon el sol, a l'oïda l'èter vibrant en l'espai, al gust l'aigua, al tacte l'aire, a l'olfacte la terra. Igual que el Prâna i l'Àtman del nostre cos dominen les forces sensorials, llurs corresponents objectius dominen tot l'univers. D'aquesta manera l'Àtman, nucli del nostre ésser, és elevat a essència suprema de totes les coses.

Paral·lelament a aquest procés se'n delinea un altre fundat en l'analogia, assenyalada més amunt, entre les fórmules de sacrifici i les forces que circulen en l'univers. La plegaria, el Braman, és la part més important del sacrifici, el centre dels ritus sacrificials: ara bé, si el sacrifici és el símbol del món, el Braman, essència del sacrifici, simbolitzarà l'essència del món. I per la incapacitat de l'esperit primitiu de tenir diferenciat el símbol i la cosa simbolitzada, el Braman, símbol de l'essència còsmica, passà a significar la mateixa essència còsmica. Aquest pas no va tenir lloc de cop; abans de convertir-se amb la dignitat de fonament del món, el Braman va ser concebut primer com un déu entre els déus i després com el primogènit de Pradjapati.

D'aquesta manera es troben l'un davant de l'altre dos conceptes, el de l'Àtman i el del Braman,

¹ *Kaushitaki Up.* 2, 14, 3, 2 —*Chandogya— Up.* 5, 1 —*Brihadaranyaka— Up.* 6, 1, 7-14. Adverteixo una vegada per sempre que, citant els *Upanixad* vull referir-me a la traducció i al comentari que en dona P. DEUSSEN en el seu llibre *Sechzig Upanisad's des Veda*², Brockhaus, Leipzig, 1905.

BUDISME ANTIC

visualitzant ambdós la suprema realitat de l'univers: res de més natural que acabessin per fondre's i que el Braman-Àtman representés la substància de totes les coses.¹ La nova doctrina trobà expressió i comentari en els *Upanixad*. Aquesta paraula és composta de dues preposicions, *Upa* i *ni*, i de l'arrel verbal *sad*, i implica la idea d'asseure's amb respecte davant d'algú, com fa l'estudiant davant del mestre que li ha de revelar la doctrina de l'Àtman. La qual no es deu, com es podria creure, a la casta dels sacerdots (Bramans), que fins i tot oposaren resistència a la seva difusió, sinó més aviat a la dels guerrers (Kshatriya). Els textos antics ens han conservat restes de disputes que tingueren lloc a la cort dels prínceps i reis entre els partidaris de la nova doctrina i els de l'antiga, autèntics duels d'oratória, amb regals i premis per al vencedor.

Un dels obstacles més grans per a la divulgació de la nova doctrina el constituïa la indeterminació del concepte de l'Àtman. Els adversaris objectaven: —Però, què és l'Àtman? Nosaltres veiem un cavall, un lleó, un elefant, però l'Àtman amagat en aquests no el veiem. —I es responia: —És la pròpia natura de l'Àtman que el sostreu a la mirada dels mortals. D'ell res no se'n pot dir: ni que sigui gran ni que sigui petit, ni que sigui limitat ni que sigui il·limitat, ni que sigui fort ni que sigui dèbil.² *Na iti, na iti* (no és així, no és així).³ Ell està per damunt de tota determinació perquè qualsevol determinació en deriva. L'home no té paraules per expressar l'inefable, l'inexpressable. Tota determinació que

¹ Cf. OLDENBERG, *Le Bouddha*, p. 21-30. En canvi, DEUSSEN, *Allg. Gesch. d. Philos.* Brockhaus, Leipzig, 1894, p. 284 i PAVOLINI, *Buddismo*, Hoepli, Milà, 1898, p. 4-5 neguen aquest paral·lelisme dels dos conceptes i fan derivar l'Àtman del Braman.

² *Chandongya* — *Up.* 7, 24, 1-2.

³ *Brihadaranyaka* — *Up.* 2, 3, 6; 3, 9, 26; 4, 2, 4; 4, 4, 22; 4, 5, 15; *Mandukya-Up.* 3.26

FILÒSOFS ANTICS

se li atribueix ens en dona una idea inadequada. De l'Àtman tampoc no se'n pot dir que pensi. El pensament, el coneixement, implica la dualitat de subjecte i objecte, i tota dualitat és abolida en el si de la Unitat absoluta.¹

Però, establert el concepte de la unitat absoluta, l'esperit va haver d'afrontar aquest problema: com pot coexistir l'Àtman únic i immutable amb la multiplicitat del món extern? Les solucions foren dues. La primera concebé dualísticament la matèria com un caos informe, contemporani a l'Àtman, que opera sobre aquesta i en treu formes definides i precises. L'Àtman penetra totes les coses com la sal penetra l'aigua, però com la sal i l'aigua, l'Àtman i el món, si bé units indissolublement, conserven una existència independent.² La segona solució va ser més lògica. Per aquesta no existeix més que l'Àtman: el món és producte de la Maya, de la rarefacció, és a dir, de l'únic real a través del prisma de la nostra ment, però no té cap realitat objectiva.³

En cap altra època del pensament com en aquesta, potser, l'esperit va tenir un sentiment tant vivaç i profund de la identitat fonamental de l'essència seva pròpia i la del món exterior. Al fill Svetateku, que pregunta quina és la substància de l'univers, Uddâlaka li respon: «tat tvam asi», aquesta essència ets tu mateix, és la *teva* essència, és l'Àtman.⁴ Íntimament compenetrat amb aquestes, idees el savi indi no en féu només objecte de contemplació teòrica, sinó que les transportà a la pràctica, i a sobre d'aquestes hi modulà la seva vida. A qui ha contemplat l'Àtman únic, etern i immutable i ha mesurat la immensa distància que el separa del

¹ Cf. en el *Satapathabràhmana* el final de la conversa entre Yainavalkya i a seva dona Maitreyi: *Brihaddaranyaka* —Up. 4, 5, 15.

² *Chandogya* —Up. 6, 12, 13.

³ *Nrsinha-Uttara-Tapaniya* —Up. 9.

⁴ *Chandogya* —Up. 6, 12, 13.

BUDISME ANTIC

món de la multiplicitat i del variable, no li agrada res del que pertany a aquest món i somriu. Totes les seves mirades es dirigeixen a l'Àtman, tots els seus desigs apunten a aquest. Ell abandona la casa, la dona i els fills, renuncia a riqueses, honors i posteritat i se'n va als boscos ombrívols i a les muntanyes desertes: allà, assegut al peu d'un arbre o d'una roca, se submergeix en la contemplació de l'Àtman. S'apaga en ell l'emoció del desig, el brogit de la vida; el món circumdant desapareix dels seus ulls; ell resta com immers en un son profundíssim; és tot coneixement, i coneixent l'Àtman es coneix a si mateix. Quan mori s'unirà amb l'Àtman i no tornarà més en aquest món.¹

Però, que passarà, després de la mort, amb aquell que no ha conegut l'Àtman? Què serà dels bons, què dels dolents? El *Rig-veda* ens dona poques i confuses indicacions: els bons aniran a un lloc d'immensa alegria, els malvats a penes eternes. No es parla de metempsicosi o de transmigració de les ànimes. Aquestes idees, transmeses probablement als aris per les poblacions indígenes de l'Índia² sotmeses i vençudes per aquells, comencen a sorgir només en el període dels Bramanas. Qui sap propiciar-se amb el sacrifici les forces misterioses de l'univers renaixerà per no morir més; qui no sap fer-se amic d'aquestes potències renaixerà per tornar a morir continuament en l'extensió interminable del segles futurs.³ Finalment, després d'ulteriors evolucions,⁴ la doctrina és formulada definitivament pels *Upanixad*: només qui ha con-

¹ *Kathaka* —Up. 2, 12, 13; *Brihadaranyaya* —Up. 4, 3, 19 i seg.; *Mundaka* —Up. 3, 2, 6, 8 etc. Satapathabrahmana, *passim*.

² Cf. OUGH, *The Philosophy of the Upanishad*, Londres, Trübner, 1832, p. 5 i seg.

³ Cf. OLDEMBERG, *Le Bouddha*, etc., p. 41-44.

⁴ Que es poden seguir especialment en la *Brihadaranyakop*, 4, 4, 2-5 i 6, 2, 15-6 i en la *Kaushitaki* —Up. 1, 2 i seg.

FILÒSOFS ANTICS

gut l'Àtman, mort, s'hi absorbirà i no tornarà més en aquest món; però qui no ha aconseguit esquinçar el vel que recobreix l'Àtman i a extingir en si el desig de la vida i dels plaers, aquest renaixerà en altres formes i en altres mons de felicitat o infelicitat segons que hagi actuat bé o malament en la terra. Acabat el període d'expiació o de premi, retornarà a la terra, on o coneixerà l'Àtman, i mort s'hi absorbirà i no renaixerà més, o bé sense haver-lo conegut, obrarà bé o malament i seran les seves obres (Karmen) els artífexs del seu destí futur.

Com es veu, les bones obres no obtenen l'alliberament del cercle de l'existència, sinó que només procuren un bon futur després de la mort: és el coneixement de l'Àtman el que allibera d'aquest cercle. I per què és necessari obrar bé per no incórrer en un futur de dolors? Perquè qui obra bé es respecta a si mateix en el seu pròxim, i en tot ésser vivent l'Àtman ocult en ell és el mateix que l'ocult en totes les criatures; mentre que qui obra malament ofèn en l'altre a si mateix, en l'Àtman de l'altre el seu propi Àtman. Qui coneix l'Àtman fa el bé, ja que no pot fer el mal a si mateix amb si mateix (na hinasti âtmânâman âtmanâ).¹

L'evolució que hem traçat breument ens ha conduït al segle v abans de l'era vulgar. El període vàdic durà del 1300 al 800 aC; el bramànic-upanixàdic del 800 al 500. Va ser en aquest segon període que es formaren els Bramanas i els *Upanixad*,² el codi de Manú³ i el Mahâbhârata.

¹ Cf. DEUSSEN, *Sechzig Up.* etc., vegeu p. x.

² Cf. OLDEMBERG, *Le Bouddha etc.*, posa la formació d'aquesta obra entre el segle x i viii aC, però aquesta opinió no sembla acceptable.

³ El nucli d'aquest codi, ja existent en el segle vi aC, s'anà desenvolupant progressivament i ampliant durant quatre segles més.

BUDISME ANTIC

II

Sobre aquest patrimoni d'idees s'exercirà la labor intel·lectual de Buda (560-480 aC). D'aquest sistema filosòfic ell n'extragué la seva doctrina, havent-ne tingut notícia, si no pels textos originals,¹ certament per l'ensenyament oral d'Alara Kalama i Uddaka Ramaputta, l'escola dels quals freqüentà quan tenia trenta anys. Reduïda a la més simple expressió, desempallegada del fardell immanent de mites i llegendes que posteriorment l'oprimí, la doctrina budista (dhamma), com va ser ensenyada per Buda i pels seus deixebles immediats, es reduïx a això.

La nostra consciència és limitada, finita, tancada en una òrbita angosta, i, com a tal, no pot percebre si no el que és limitat i finit. Per tant, proposar-se certes qüestions, pretendre resoldre certs problemes, com per exemple si el món és finit o infinit, etern o temporal, si la força vital és diferent del cos o forma un tot amb ell, és perdre el temps inútilment. La constitució de la nostra ment ens prohibeix respondre a aquestes preguntes. El món dels noïmens se'ns escapa, només és accessible a nosaltres el dels fenòmens (Samsara), que es mostra com el món del néixer i del morir, del formar-se i del traspassar, de l'esdevenir i del fluir, de l'angoixa i del sofriment. El món de la representació també és el de la intemperància i del dolor.

A l'observador atent, sota aquesta multiplicitat de fenòmens canvians se li presenta com a substrat, nucli, fonament de l'ésser, com a fenomen primordial al qual tots els altres són reduïbles, voluntat de viure (Tanha), impuls cec a la vida que omple de si l'univers i empeny les coses en el cercle

¹ Cf. OLDEMBERG, *Le Bouddha, ecc.*, p. 40.

FILÒSOFS ANTICS

incessant de l'esdevenir i del dolor. Al dolor, però, s'hi pot posar fi amb el coneixement de les quatre veritats santes (cattarariyasaccam). La primera és la santa veritat del dolor: en aquest món tot és dolor, el naixement i la mort, la malaltia i la vellesa, el sorgir i l'esfumar-se, l'aparèixer i el desaparèixer. La segona és la santa veritat sobre l'origen del dolor, que troba el seu germen i arrel en la voluntat de viure, en la tendència cega a la vida, en el desig insaciable de plaers que, satisfet, sempre es renova i empeny els éssers al cycle dels renaixements.

Què passa amb aquells que alimenten en si la flama del desig, en l'ànim dels quals s'agita insaciada la tendència als plaers i als honors? Aquests en vida persegueixen l'ideal inassolible de la felicitat: la voluntat de viure, una vegada satisfeta, resorgeix sempre amb forces renovades, i per saciar-la ells afronten dolors i penes infinits. Després de la mort, la Tanha, que constitueix el fons de llur ésser, emigra a un altre cos o a un altre món. Així viuran una nova vida, feliç o infeliç segons que hagin obrat bé o malament. I en aquesta nova vida llurs obres i llur destí són regulats per un Karma inflexible, constituït per les obres de la vida o vides anteriors. Al seu torn, les obres d'aquesta nova vida regularan, segons llur valor moral i destí, les vides futures. Els mateixos déus, ben lluny d'haver creat l'univers, no són més que criatures molt felices, vivents en mons de llum i de beatitud a causa dels mèrits de llurs vides anteriors; però ells mateixos estan subjectes a l'esdevenir, i després d'un temps, tan llarg com es vulgui, acabat el període de premi, retornaran a la terra per afrontar noves proves, i si no saben superar-les, renaixeran en mons de dolors i sota formes menyspreables. En aquestes emigracions, la Tanha es revesteix de cossos diversos però sempre és la mateixa; varia de situació en situació el karma, el caràcter intel-

BUDISME ANTIC

ligible, constituït en cada vida per les obres bones o dolentes de la vida o vides anteriors, també el jo, la consciència, varia cada vegada: és una torxa diferent per a cada cos individual, que s'apaga quan aquest es dissol. És per això que no recordem les nostres experiències passades.

L'autèntica perfecció l'assoleix qui anul·la en si l'impuls a la vida i en fa callar l'inquiet anhel i la contínua agitació. En vida, l'ala del dolor no el toca més; després de la mort, la seva voluntat de viure s'esvaeix i no es reincorpora més a noves reencarnacions (Nirvana). L'anul·lació de la Tanha és l'única manera d'extirpar el dolor: heus aquí la tercera veritat santa. Com assolir aquest objectiu altíssim i sublim? A res no ajuden les immadures maceracions, les abstinències i els dejunis, a res les ablucions freqüents, a res els sacrificis als Déus —que, immersos en llur beatitud, no pensen en els mortals i, per la resta, són criatures mortals i també no permanents,— a res la veneració dels Budes passats, que ja van obtenir el Nirvana i no existeixen més, —a res l'adoració de llurs relíquies: cal anular la voluntat de viure. I després renunciar al món i als seus plaers, fer-se frare mendicant (bhikshu), viure d'almoines i recórrer fins a la fi el sublim camí òctuple (ariya, atthangika magga), practicar la recta cognició, la recta intenció, la recta paraula, la recta acció, la recta vida, el recte esforç, el recte recolliment. El coneixement del sublim òctuple camí és el coneixement de la quarta santa veritat. És després de recollir en la pròpia ànima les vibracions de tots els éssers vivents, revivre'n els dolors i no afligir-se de res que concerneixi a si mateix. Només així en vida s'assolirà una calma celestial i sublim que res no vindrà a torbar, i després de la mort s'obtindrà el Nirvana. Qui no tingui força de renunciar al món, que actuï virtuosament, que obtindrà, si no el Nirvana, certament, altres vides de

FILÒSOFS ANTICS

pau i de relativa felicitat. El Buda, objecte de culte i de la veneració dels fidels, res no pot fer a ells ni de bé ni de mal, essent anul·lat completament pel Nirvana, i és justament aquesta anul·lació total que als ulls dels fidels en dona la incomparable dignitat religiosa i el posa a sobre de tots els homes i de tots els déus encara vivents, encara implicats en el cicle del naixement i de la mort.

III

Gough ha definit justament el budisme: «la filosofia dels *Upanixad* amb el Brahman exclòs». ¹ Però, per què el pensament renuncià al Brahman, la conquesta del qual havia costat tants esforços i fatigues?

La resposta a aquesta pregunta la trobem en la mateixa naturalesa del concepte de l'Àtman. Aquest és quelcom d'inexpressable, d'inefable: superior a tota determinació; escapa completament al nostre coneixement, que no pot percebre un objectiu més que qualificant-lo, determinant-lo, subjectivant-lo, adequant-lo a si mateix, expressant-lo en el seu si, quasi diria recreant-lo. La ment considera l'Àtman «un abisme tenebrós al qual l'esperit humà no pot arribar pel camí del coneixement pròpiament dit, sinó aproximant-s'hi pel camí de la ignorància; ja que el coneixement no es pot representar l'indefinit més que de manera finita com ell; mentre que la ignorància, també ella, és adequada al seu objecte». Són paraules del Pseudo-Dionisi Areopagita, però semblen escrites dotze segles abans a les riberes del Ganges. I el pensament, que ha fet en si i al seu voltant un gran silenci, per estar en grau de penetrar en el més íntim de si mateix i descobrir la llum puríssima que crema en el san-

¹ Cf. *The Philosophy of the Upan.* etc., p. 187, citat també per PAVOLINI, *Buddismo, etc.*, p. 11.