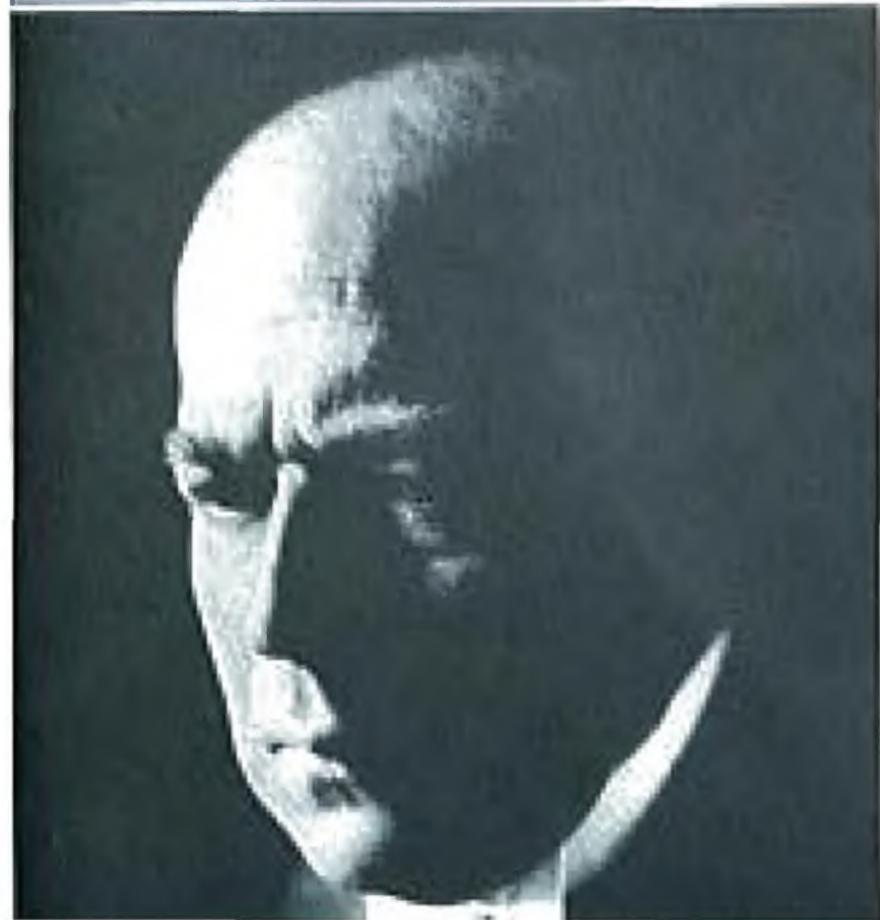


PIRELLA

OSWALD SPENGLER

IL TRAMONTO
DELL'OCCIDENTE





OSWALD SPENGLER
IL TRAMONTO
DELL'OCCIDENTE

Lineamenti di una morfologia
della Storia mondiale

*Edizione a cura di Rita Calabrese Conte,
Margherita Cottone, Furio Jesi
Traduzione di Julius Evola*

Introduzione di Stefano Zecchi

UGO GUANDA EDITORE
IN PARMA

Questa edizione del *Tramonto dell'Occidente* è stata curata da un gruppo di lavoro presso la cattedra di lingua e letteratura tedesca della facoltà di Magistero dell'università di Palermo. Il testo della traduzione di J. Evola è stato riveduto, modificato e integrato in base all'edizione tedesca della Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1975, voll. 2 (identica all'edizione C.H. Beck, München). La revisione della parte I e la nota sulla «Recezione di Spengler in Italia» sono dovute a Margherita Cottone; la revisione della parte II e la «Nota sul lessico» sono dovute a Rita Calabrese Conte.

Una preziosa collaborazione è stata fornita nel reperimento dei materiali di riscontro dal professor H. Wysling, direttore del Thomas Mann-Archiv di Zurigo, dalla Direzione del Frobenius-Institut an der «J.W. Goethe» Universität di Francoforte, dalla Direzione dello Schiller-Nationalmuseum di Marbach a.N.

L'edizione qui presentata è del 1978 (Longanesi). Nuova rispetto ad essa è l'introduzione di Stefano Zecchi, a testimonianza dello sviluppo della riflessione su Spengler.

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------|-------|
| INTRODUZIONE di S. Zecchi | VII |
| RECEZIONE DI SPENGLER IN ITALIA di M. Cottone . | XXIX |
| LA TRADUZIONE DI EVOIA, IL LESSICO DI SPENGLER di R. Calabrese Conte | XLIII |
| BIBLIOGRAFIA | LIII |

*IL TRAMONTO
DELL'OCCIDENTE*

| | |
|--------------------------------------------------|---|
| PREFAZIONE DELL'AUTORE ALL'EDIZIONE DEFINITIVA . | 3 |
| PREFAZIONE DELL'AUTORE ALLA PRIMA EDIZIONE . . | 7 |

PARTE PRIMA

FORMA E REALTÀ

| | |
|-----------------------------------------------|-----|
| INTRODUZIONE | 13 |
| AVVERTENZA. | 89 |
| CAPITOLO PRIMO | |
| TAVOLE DELLE EPOCHES | 89 |
| Sul senso dei numeri | 90 |
| CAPITOLO SECONDO | |
| Il problema della storia mondiale | 152 |
| I Fisiognomica e sistematica. | 152 |
| II Idea di destino e principio di causalità . | 184 |
| CAPITOLO TERZO | |
| Macrocosmo | 250 |

| | | |
|-----------------|--------------------------------------------------------------------------|-----|
| I | Il simbolismo dell'immagine cosmica e il problema dello spazio | 250 |
| II | Anima apollinea, anima faustiana, anima magica | 277 |
| CAPITOLO QUARTO | | |
| | Musica e arti plastiche | 331 |
| I | Le arti figurative | 331 |
| II | Nudo e ritratto | 387 |
| CAPITOLO QUINTO | | |
| | Immagine dell'anima e sentimento della vita | 447 |
| I | Sulla forma dell'anima | 447 |
| II | Buddhismo, stoicismo, socialismo | 509 |
| CAPITOLO SESTO | | |
| | Scienza faustiana e scienza apollinea | 566 |

PARTE SECONDA

PROSPETTIVE DELLA STORIA MONDIALE

| | | |
|------------------|--------------------------------------------------------------------|-----|
| CAPITOLO PRIMO | | |
| | Origine e paesaggio | 653 |
| I | La realtà cosmica e il microcosmo | 653 |
| II | Il gruppo delle civiltà superiori | 680 |
| III | Le relazioni fra le civiltà | 725 |
| CAPITOLO SECONDO | | |
| | Città e popoli | 771 |
| I | L'anima della città | 771 |
| II | Popoli, razze, lingue | 810 |
| III | Popoli primitivi, popoli di civiltà e di » fellahim « | 881 |

CAPITOLO TERZO

| | |
|--------------------------------------------|------|
| Problemi della civiltà araba | 926 |
| I Le pseudomorfose storiche | 926 |
| II L'anima magica | 990 |
| III Pitagora, Maometto, Cromwell | 1036 |

CAPITOLO QUARTO

| | |
|---------------------------------------------------------------|------|
| Lo Stato | 1131 |
| I Il problema delle caste: nobiltà e sacerdotialità | 1131 |
| II Lo Stato e la storia | 1185 |
| in Filosofia della politica | 1302 |

CAPITOLO QUINTO

| | |
|-----------------------------------------------------|------|
| Il mondo delle forme della vita economica | 1344 |
| I Il danaro | 1344 |
| II La macchina | 1385 |

| | |
|----------------|------|
| NOTE | 1399 |
|----------------|------|

| | |
|---------------------------|------|
| INDICE DEI NOMI | 1495 |
|---------------------------|------|

INTRODUZIONE

C'è sempre un momento nella storia degli uomini in cui la difesa della propria tradizione culturale vuol significare che tutto ciò che è accaduto non è stato vano, che il tormento, la gioia, l'odio, l'amore folle e smisurato per affermare la realtà di una passione continua a vivere e ad avere un senso. Ma quando, guardando indietro, si pensa di appartenere ad una tradizione non più recuperabile, ci si persuade che il destino non dà nessuna spiegazione e nemmeno l'ombra di una motivazione su ciò che è stato, allora la ricostruzione di un'identità perduta e dimenticata diventa impossibile e rimane soltanto l'angoscia dello sradicamento, la desolazione e la solitudine vissute come incubo quotidiano.

Nietzsche all'inizio del secolo si chiedeva ancora se l'Europa voleva se stessa oppure aveva rinunciato alla propria identità. Per la generazione di giovani poeti, pittori e musicisti, come Stefan George, Egon Schiele o Alban Berg, che vivevano in epoca precedente alla Prima guerra mondiale, l'intero mondo cristiano-borghese era già spaccato molto prima di Hitler. Ed è significativo che a trasformare questa diffusa coscienza della decadenza e del trapasso – il nichilismo europeo – nel tema di fondo della filosofia del nostro secolo, sia stato un tedesco, Nietzsche appunto, e che soltanto in Germania questa filosofia abbia raggiunto la sua compiuta radicalità.

La Germania, madre dolorosa della modernità, non dà pace ai suoi figli, li costringe ad interrogarsi, sempre di nuovo, sulla grandezza e il declino dell'Occidente. Cosa rimane della splendida cultura del tempo

di Goethe? Assolutamente nulla. La modernità si è sviluppata seguendo una direzione completamente opposta alla prospettiva goethiana. Si è affidata all'ideologia emancipativa e progressiva della Storia, ha teorizzato la separazione dei saperi per ottenere con la settorialità dell'analisi il massimo della conoscenza, innalzando sopra ogni cosa la scienza e la tecnica. Dove la modernità costruisce gerarchie e divisioni, Goethe coglieva organicità, analogie, equivalenze.

Essere goethiani significa mettersi contro lo sviluppo della cultura del Novecento, rifiutare di collocarsi in quegli estremi che hanno chiuso come in una morsa la filosofia, l'arte e la tecnica dell'Occidente: da un lato l'ideologia scienziata dell'emancipazione e del progresso, dall'altro la retorica del negativo, della crisi immane e insormontabile, del nichilismo. Contro la potenza avvolgente di questa immagine del mondo, rimasero isolate le voci che si opposero. Pochissimi sono i goethiani nella nostra cultura: Shelley, Carlyle, Jünger e Spengler. Figure scomode e sospette, grandi avversari di una civiltà erede della democrazia egualitaria giacobina e del suo laicismo che ha irriso il volto divino dell'uomo e ha negato ogni differenza di valore tra cose, sentimenti e azioni. Nell'anima di Faust cercavano ancora la forza per tenere dischiuse le porte del tempio dell'immortalità, dove era venerato il coraggio di chi accetta il senso tragico e divino della vita, e sa riconoscere sempre, anche nell'abisso più profondo, l'immagine dell'amore e della bellezza.

Noi non abbiamo ancora compreso il significato della filosofia di Goethe e quali orizzonti possa aprire alla nostra cultura, osservava Spengler: al mondo come meccanismo, egli opponeva il mondo come organismo, alla staticità della legge la metamorfosi della forma. Ciò che Goethe aveva chiamato *natura vivente* diventa per Spengler il riferimento essenziale per comprende-

re il *mondo come storia*. Natura e storia non vengono separate, sono lette come nomi della stessa realtà: le civiltà sono organismi viventi che crescono in una magnifica assenza di fini, come gli alberi, i fiori, le siepi dei campi. La divisione della storia in epoche, l'idea che essa abbia uno sviluppo lineare, rispecchia soltanto la nostra angoscia primordiale di fronte al carattere misterioso del Movimento, che genera e annienta, trasformando senza pace l'identico. Crediamo di ripararci dalla potenza del cosmo cercando un ordine causale del passato e trovando ragionevoli necessità nello sviluppo della Storia. Ma la verità del mondo non è in questa rappresentazione che non riconosce la presenza del destino e il significato simbolico di ogni evento, anche del più piccolo. La sua verità si osserva tra le molteplici, diversissime civiltà che sembrano nate su questa terra dalla forza elementare del grembo materno: civiltà che imprimono la propria forma all'umanità, le proprie idee e passioni, un proprio volere e sentire, una propria morte. « Come le piante e gli animali esse appartengono alla natura vivente di cui ha parlato Goethe »: la storia mondiale è per Spengler un meraviglioso apparire e scomparire di forme organiche, un inesauribile formarsi e trasformarsi, come il movimento eterno che gli suggerivano le *Madri*, divinità della metamorfosi del Tutto, evocate da Goethe nella celebre scena del *Faust*.

2

Una vera ricerca storica è filosofica, altrimenti è soltanto « un lavoro da formiche »: da essa si deve poter comprendere quale tipo d'uomo prende forma nel pensiero, perché il valore di un filosofo è nella capacità di visione dei grandi eventi del suo tempo e la vali-

dità di una dottrina è determinata solo dalla sua necessità vitale. Possiamo seguire Platone e Goethe, oppure Aristotele e Kant, dice Spengler con il gusto dell'eccesso: o l'una o l'altra via, non entrambe. La filosofia come creazione e visione cosmogonica, oppure la filosofia come esame analitico di forme statiche e già divenute. La contrapposizione è radicale e non ammette mediazioni: la conoscenza è un atto creativo che unisce la coscienza individuale al movimento della forma, che tiene in rapporto l'uomo e il mondo. Il senso delle cose si dà solo in questa costante e necessaria relazione simbolica.

Quando nel '23 esce la nuova edizione riveduta de *Il tramonto dell'Occidente*, sono passati dieci anni dalla stesura originaria del primo volume, poi pubblicato nel 1918 e seguito da una seconda parte data alle stampe nel '22. Spengler da sconosciuto professore delle scuole secondarie della provincia tedesca diviene un filosofo di successo che rifiuta in più occasioni la cattedra universitaria. In quello stesso anno, uno storico di grande prestigio, Friedrich Meinecke, interessandosi della sua opera, scrive che Spengler è « null'altro che una copia moderna ed espressionistica di quei vecchi ideologi controrivoluzionari e conservatori, sorti come estrema contrapposizione al radicalismo delle idee di Ragione del 1789. »

Spengler aveva raggiunto un successo inimmaginabile per quei tempi: il suo pensiero è popolare, fa opinione. Difficile credere che questo *snob* della filosofia (così lo definì con ironico disprezzo Thomas Mann) attraversi gli anni cruciali dello scenario politico e culturale del secolo come un rottame del passato, che rotola facendo un inutile chiasso. È troppo semplice, forse anche troppo comodo, limitarsi a interpretare *Il tramonto dell'Occidente* come uno tra i molti esercizi di letteratura che disprezzano tutto ciò che sarà sostenuto

dalla politica di Weimar: ci si libera così di Spengler, inserendolo in modo anonimo nella schiera dei falliti sostenitori della « *konservative Revolution* ».

Spengler, Gottfried Benn, Ernst Jünger sono espressioni culturali difficili che hanno difficili rapporti con il nazionalsocialismo; se il loro pensiero condivide le esperienze che si oppongono alla democrazia parlamentare e al socialismo, favorendo l'origine del nazismo, esso è in ogni caso senza effetti: non è la forma teorica che sostiene la realtà politica del nazismo « realizzato ».

Spengler è piuttosto un precursore che non lascia tracce facilmente percorribili: come criticò le pretese di verità delle fondamentali esperienze filosofiche che si sarebbero affermate in questo secolo – il pensiero dialettico, quello analitico, il nichilismo –, così fu avversario delle tre costruzioni ideologiche che nel loro conflitto dominarono la politica del Novecento. Considerò la democrazia parlamentare, che vedeva rappresentata nella repubblica di Weimar, il luogo di gestazione della dittatura del denaro: un grande mercato dei voti amministrato dalle direzioni dei numerosissimi partiti. Criticò il socialismo perché, se nella sua espressione bolscevica era « la rivoluzione della Storia mondiale più stupida e vile, senza onore e idee », costituiva come il buddhismo e lo stoicismo una forma di nichilismo che nega quanto le loro civiltà avevano progettato e costruito: « Gli ideali di ieri, le forme religiose, artistiche, politiche maturatesi attraverso i secoli sono in liquidazione ».

Infine il nazismo; per Spengler anche lo Stato è una figura simbolica, la cui immagine autentica è il « cesarismo », « un tipo cioè di regime che nonostante le sue formulazioni statalistiche è nella propria essenza interiore totalmente senza forma. » Il nazismo « realizzato » non fu per lui la soluzione alternativa alla democrazia

e al socialismo: lo criticò perché non rifletteva quella sua idea di cesarismo, e fu a sua volta attaccato da ideologi del regime (ad esempio G. Gründel, *Jahre der Überwindung*, J. von Leers, *Spenglers Weltpolitisches System und der Nationalsozialismus*). Spengler conobbe personalmente Hitler, ma non lo riconobbe come il Cesare annunciato: lo giudicò un *Dummkopf*, un fesso.

3

Per noi, assegnati dal destino a questa civiltà, è definito l'orizzonte che delimita tutto ciò che ha un significato vivere: questo significato è espressione simbolica del nostro modo di prendere dimora nel mondo. Tutto ciò che passa è soltanto un simbolo, dice Spengler ricordando un verso del *Faust*, che ritorna come un *leitmotiv* wagneriano in *Il tramonto dell'Occidente*. Ma anche, aggiunge, il movimento dell'esistere e del conoscere ha un significato se ha un valore simbolico.

Spengler riabilita così i concetti di Simbolo e Destino – sui quali appoggia l'architettura de *Il tramonto dell'Occidente* – che la cultura moderna ha deriso e avvilito, credendo di poterli sostituire con quelli di Segno e Progresso, più funzionali alla filosofia analitica e al controllo tecnico-scientifico dell'esistenza. Ma questo non significa che *Il tramonto dell'Occidente* possa essere letto come una tradizionale reazione allo spirito dell'Illuminismo, anche se proprio a questa interpretazione deve il suo grande successo. Una notorietà e una diffusione che però sono state il più delle volte il risultato di un fraintendimento: il titolo è suggestivo ed evoca facili nostalgie, incoraggia formule rapide con cui ingabbiare la sostanza del libro. Lo stesso Spengler si è soffermato su questo destino della sua opera nell'articolo *Pessimismus?*, con il quale ha respinto le interpre-

tazioni nichiliste del suo pensiero, cercando di togliere di mano il suo libro a quanti avrebbero voluto classificarlo tra le tante possibili varianti della filosofia della crisi e della decadenza.

Il « tramonto » è un'immagine del simbolismo cosmico che unisce gli uomini al movimento delle stelle e agli eventi della vita: il sole tramonta e risorge, così una civiltà nasce e declina. Per spiegare questo carattere metamorfico del Tutto, Spengler usa il concetto di macrocosmo, in cui viene espresso il rapporto di organica integrazione e corrispondenza dell'insieme delle forme simboliche: « Tutto ciò di cui siamo coscienti, quale pur sia la sua forma – anima e mondo, vita e realtà, storia e natura, legge, sentimento, destino, Dio, avvenire e passato, presente e eternità – ha per noi un senso profondo, e l'unico, estremo mezzo per cogliere questa essenza inaccessibile è una specie di metafisica, nella quale *tutto* indistintamente assume il significato di un simbolo ».

Ritroviamo in queste parole il mondo di Goethe ma anche l'interpretazione che Spengler diede di Eraclito, filosofo a cui dedicò i suoi primi studi teorici e che rimase un essenziale punto di riferimento nello sviluppo del suo pensiero. Dunque, seguendo l'indicazione eraclitea, nulla, di ciò che è, può incontrare l'assolutezza della morte, ossia: la morte è espressione della vita, essendo mutamento radicale della forma. La decadenza, allora, non è un fenomeno che si possa circoscrivere alla situazione attuale di una forma particolare dello spirito – del sapere scientifico, dell'arte, della religione, della filosofia: essa è una figura simbolica che appartiene al movimento organico del vivente. L'idea di declino, di dissoluzione, di inesorabile cammino verso la fine, suggerita dall'immagine del tramonto, non è perciò una caratteristica esclusiva della nostra cultura: è un problema dell'*interpretazione simbolica* delle civil-

tà – di tutte le civiltà apparse sulla terra – e del loro destino. Lo sguardo di Spengler non è mai volto all'indietro per ricordare la grandezza perduta della civiltà classica e comparare la perfezione e l'armonia di quella cultura con la crisi dell'Occidente moderno. Spengler non si è ammalato di nostalgia per la Grecia, come era accaduto ai filosofi dell'idealismo tedesco e a Nietzsche; non misura e non mette in rapporto la decadenza attuale con un passato aurorale che vuole per modello. Come nel volo della fenice, il suo sguardo al passato è per « sapere se oggi o domani una filosofia sarà possibile. » Comprendere se la cultura occidentale è al tramonto e quali sono le ragioni della decadenza, diventa la condizione necessaria per affidarsi ad un destino di declino e prepararsi all'evento della rinascita. Spengler non rinuncia mai all'idea che la verità della conoscenza sia fondamentalmente un'azione creativa e una forza cosmogonica: « Inutile », dice, « costruire una nuova teoria dell'appercezione: il problema qui, è nulla di meno che quello di sapere se oggi o domani una filosofia sia *possibile* ».

4

Questo è il senso di *ogni* tramonto della storia di una cultura, il senso del compimento e dell'esaurimento che attende ogni civiltà vivente. E, allora, proviamo a chiederci per *chi* esiste una storia. La domanda può sembrare paradossale se pensiamo che già in se stesso il nostro vivere è storia. Ma ragionando in questo modo diamo per risolto il problema di ciò che significa il nostro apparire in un particolare momento del volgersi del tempo. Essere nella storia vuol dire diventare consapevoli che in noi stessi c'è l'azione e la forza della storia che si è sviluppata nei secoli, e che il nostro

destino è di essere verità simbolica per il tempo futuro: « Alles Vergängliches ist nur ein Gleichnis », « Tutto ciò che passa », dice appunto Goethe in un verso del *Faust*, « è soltanto un simbolo ».

La storia visibile è espressione divenuta forma. La forma è movimento e unità del vivente; le civiltà hanno le stesse caratteristiche del vivente, « attraversano le stesse fasi dell'essere umano. Ognuna ha la sua fanciullezza, la sua gioventù, la sua età virile e la sua senilità [...]. Ogni civiltà sta in un rapporto profondamente simbolico e quasi mistico con l'esteso, con lo spazio in cui e attraverso cui intende realizzarsi. » Quando una civiltà realizza la pienezza delle sue possibilità, « muore, il suo sangue scorre via, le sue forze sono spezzate, diviene *civilizzazione*. » Essa, tuttavia, continua, come le radici di alberi disseccati, a effondere nel profondo della terra la propria sostanza materiale e a confondersi con la realtà visibile delle forme viventi. Una civiltà scompare quando ha esaurito la sua energia creativa, espressa in forma di popoli, Stati, religioni, lingue, arti, scienze: « essa allora fluisce nell'elemento animico primordiale ».

Spengler stabilisce così le due polarità entro cui oscilla il movimento metamorfico della storia: « civiltà » e « civilizzazione » (con questi termini la presente traduzione italiana rende i corrispondenti vocaboli tedeschi *Kultur* e *Zivilisation*). Lo storico di professione ha sorriso, quando non ha fatto di peggio, di fronte al metodo spengleriano. Ma la concezione della storia de *Il tramonto dell'Occidente* deve essere innanzitutto interpretata come una strenua e appassionata difesa dell'azione creativa dell'uomo, della necessità dell'agire nell'epoca in cui si sono spartite il mondo due ideologie apparentemente nemiche, quella trionfalistica del progresso, che sottomette ogni cosa alla razionalità del comando scientifico, e quella del nichilismo e dell'inarre-

stabile decadenza, che rinchiude negli spazi inutili della vuota possibilità qualunque intenzione affermativa. Da dove derivano, si chiede ad esempio Spengler, i concetti nietzschiani di «decadenza, nichilismo, revisione di tutti i valori», se non da una visione eurocentrica della storia, in cui la contemporaneità è letta in contrapposizione al modello culturale della classicità?

Se comprendiamo in quale luogo del movimento della storia l'uomo abita il mondo, allora anche la sua azione è decisiva, perché non sarà una tra le tante possibili, perché egli stesso non avrà la possibilità di realizzare una cosa o un'altra: il suo agire, la sua tensione creatrice, o è nulla o è ciò che è necessario. La filosofia è scelta radicale; la conoscenza è un problema filosofico solo se è strumento per intervenire in questa scelta.

Tutte le civiltà della storia hanno generato un linguaggio segreto del sentimento del mondo. La sua comprensione, oltre ad essere estremamente difficile, sarà sempre parziale, ma impedirà di pensare al futuro e al destino come ad una chimera o ad una fatalità. L'errore generalmente commesso, sostiene Spengler, è studiare la storia come se fosse natura fisica, quindi attraverso i principi di causa, di legge, di sistema. Si deve piuttosto esaminare la storia da un punto di vista morfologico, cioè con quello stesso spirito d'osservazione goethiano, che aveva considerato la natura una forma vivente. «Le civiltà sono organismi. La storia mondiale è la loro biografia complessiva.» Dunque, una morfologia storica comparata che nelle sue ricerche fisiognomiche metta a confronto le forme assunte nelle diverse fasi di sviluppo da un particolare organismo. Se il metodo scientifico separa, classifica, seziona, Spengler coglie analogie, affinità, rapporti, consonanze. Allora, la storia meravigliosa della civiltà cinese o di quella egizia potrà essere studiata morfologicamente in corrispon-

denza con la piccola storia dell'uomo, di un animale, di una pianta, di un fiore; e grandi distanze di tempi e di spazi non impediranno di mettere in luce fenomeni storici omologhi, con la stessa sincronicità e profondità simbolica, « come la nascita dello Ionico e del Barocco. Polignoto e Rembrandt, Policletto e Bach sono *contemporanei*, come lo sono, in tutte le civiltà, l'apparire della Riforma, del puritanesimo e soprattutto il trapasso dalla civiltà alla civilizzazione. » Una morfologia storica comparata, dice Spengler, « diverrà necessariamente una simbolica universale. »

5

Il tempo della storia è il tempo della vita: la forma simbolica si coglie tracciando nella complessità una circonferenza che delimita la logica interna e il movimento dell'immagine di ciò che fu vivo ed è trapassato. Il problema che Spengler si trova così di fronte è come passare dal « qui » vivente al « là » della forma trascorsa: una questione che consente di osservare quale importanza sia riservata, nella sua filosofia, al simbolismo della conoscenza.

Credo che per mettere in evidenza la funzione svolta dal simbolo nell'atto conoscitivo, sia necessario riflettere sulla particolare modalità temporale che gli appartiene. Il tempo proprio della forma simbolica è l'attimo, l'istantaneità con cui due parti vengono messe in rapporto, generandone simultaneamente una terza.

Spengler sostiene che i simboli sono « segni sensibili », « impressioni ultime » di un linguaggio con cui il nostro vissuto conferisce un significato a ciò che è esterno: « Un tale atto è creativo quanto inconscio » e rinnova costantemente quell'arco simbolico che unisce

passato e presente. L'istante, la simultaneità del simbolo, agisce in modo creativo come produzione di senso: la forma simbolica salva il passato dal nulla e lo trasmette con un significato nel presente. Una serie di « fatti », di « cose », di « eventi » possiamo comprenderla come espressione di una civiltà perché in essa cogliamo un valore simbolico che si manifesta in modi speciali del vivere, del sentire, del comprendere.

Possiamo allora ritornare al problema della decadenza, che è il motivo dominante dell'opera di Spengler, e stabilire questa equivalenza: una civiltà è l'insieme di espressioni simboliche divenute arte, religione, scienza, linguaggio; il suo tramonto è il tramonto della capacità di espressione simbolica.

Questa concezione spengleriana del simbolismo ha bisogno di un principio che consenta di trasferire transitivamente la funzione del simbolo da forma della conoscenza a centro dell'interpretazione storica. In breve, un principio che stabilisca la correlazione tra simbolicità del conoscere e simbolicità del movimento storico. Spengler lo individua nell'idea di destino.

Nelle mutevoli trasformazioni, nell'incoercibile varietà del contingente, è presente un elemento necessario, un principio da cui si dispiega il movimento della forma: un « fenomeno simbolico originario » del tutto simile a quello che Goethe cercava nel mondo naturale per spiegarne i processi metamorfici. Allo storico Spengler chiede la medesima « forza di visione » del naturalista fedele al metodo goethiano. È questa visione che dà la possibilità di vedere la traccia che ci guida attraverso l'insieme confuso degli aspetti accidentali, mostrandoci come lo sviluppo delle forme di una cultura segua una sua necessità interna, la certezza di una logica organica che ne stabilisca l'ascesa e il declino, lo splendore e il tramonto. Questo è il destino della civiltà, dei suoi geni e delle sue opere: esso si mani-

fešta come qualcosa di *irrevocabile* in ogni suo tratto, con un orientamento e un processo *necessari*. Ci troviamo così di fronte, osserva Spengler, a « uno dei più antichi problemi dell'umanità », l'antitesi, cioè, tra il principio di causa e l'idea di destino.

La necessità, che è esigenza fondamentale di ogni ricerca analitico-scientifica, si basa sul principio di causalità: come distinguere allora la necessità della causa dalla necessità del destino? « Se i numeri di una formula fisica », spiega Spengler, « rappresentano una necessità causale, l'esistenza, la genesi e la durata di una teoria costituiscono un destino. » La spiegazione scientifica cerca il proprio fondamento seguendo a ritroso il succedersi dei rapporti di causa ed effetto: « Ma se questo processo all'indietro può essere pensato, non può essere vissuto. Reversibile non è né il tempo né il destino, ma solo il tempo della fisica ». La necessità destinale appartiene, dunque, al movimento della forma vivente, mentre la necessità causale è utilizzata dal dominio e dal controllo meccanico di una natura ridotta a semplice forma morta.

Mi sembra importante sottolineare questa distinzione, perché a sua volta essa stabilisce un rapporto gerarchico che ci aiuta a comprendere *Il tramonto dell'Occidente*. Spengler avrebbe potuto enunciare una differenza, nella necessità, d'ordine funzionale: quella causale, pertinente alle leggi della scienza fisica, e quella destinale relativa alla storia. Invece l'analisi fisiognomica della morfologia spengleriana non può ammettere questa separazione perché le due dimensioni dell'esistente – natura fisica e storia – appartengono allo stesso movimento e sviluppo delle forme simboliche espresse da una civiltà. Nella gerarchia istituita da Spengler, la *necessità meccanica* (causa) è subordinata alla *necessità organica* (destino), nel senso che quest'ultima non solo è fondamento della prima, ma è anche

forza creativa rispetto all'altra che interviene sul già accaduto, che definisce limiti, condizioni, regole: « È la stessa differenza che interviene fra la logica tragica e quella tecnica », l'una rappresenta il vivente e le sue conflittualità, l'altra il dominio sul vivente e il controllo del conflitto.

6

La « logica tragica » è la scelta filosofica radicale di Spengler; ma su quali ragioni e su quali orizzonti di valori può essere operata questa scelta? La risposta più consueta sottolinea criticamente come a determinare l'orizzonte filosofico spengleriano siano l'esaltazione della metafisica del vivente e il conseguente forte accento profetico delle riflessioni. Tuttavia credo che la distinzione dei « due generi » della necessità e, quindi, la centralità della « logica tragica », siano possibili per la decisiva istanza creativa, mitopoietica, visionaria che Spengler assegna all'idea di destino, cioè alla forza che conferisce necessità all'atto creativo.

In questa prospettiva, la riflessione estetica, l'interpretazione del fenomeno artistico e, più in generale, l'attenzione alla dimensione della creatività, è fondamentale in *Il tramonto dell'Occidente*. Spengler ha più volte precisato che nella sua opera « non viene trattato ciò che il mondo 'è', bensì ciò che esso significa per l'essere vivente », il quale fin dal suo nascere si sente attratto simbolicamente dal mondo. L'indagine sull'origine, lo sviluppo, il declino di una cultura ha potuto mostrarci che il legame tra uomo e mondo è iterazione di uno scambio simbolico, che si rappresenta in forme complesse di significato (arte, scienza, religione, ecc.). Il mondo può avere un significato per l'uomo se la spazialità, l'estensione, il tempo, il divenire vengono

simbolizzati: il simbolismo della realtà è l'esito di un atto creativo, mitopoietico – estetico, appunto. Il significato della vita dell'uomo si esprime dunque nel modo in cui egli abita il mondo.

Seguendo un principio della ricerca scientifica di Goethe, Spengler sostiene che un fatto, anche il più semplice, contiene già una teoria. Ora, con quale linguaggio è formulata la teoria? Quello della legge oggettiva del principio di causa non interessa a Spengler, perché isola i fenomeni e non consente di comprenderli in una visione morfologica comparata. La teoria e la logica interna di un fenomeno hanno d'altra parte anche un linguaggio vivente: questo è il linguaggio da apprendere; le sue parole più semplici e immediate sono usate dall'arte. « Utilizzare la lingua delle forme delle arti per penetrare l'anima di intere civiltà in una comprensione fisiognomica e simbolica di esse è un'impresa fin'ora appena tentata, e tentata con risultati indubbiamente meschini. »

Ma l'analogia non esiste soltanto tra il mondo della creatività artistica e il generarsi delle forme simboliche di una civiltà: « Lo storico è come l'artista che sa vedere le cose in divenire ». Spengler sembra dislocare sulla dimensione estetica il principio stesso dell'interpretazione storica, non appena chiede ad essa di abbandonare l'esposizione causalistica dei fatti, per parlarci del formarsi e trasformarsi del significato simbolico di una cultura e del suo destino: « Nelle *Baccanti* di Euripide è anticipato molto del sentimento della vita del periodo imperiale, così come nel *Timeo* di Platone molto del suo sincretismo religioso. E il secondo *Faust* di Goethe, il *Parsifal* di Wagner ci dicono già la forma che la nostra anima presenterà nei prossimi secoli ».

Storia ed estetica: il destino di una civiltà visibile nell'arte. « Si crede invece », dice Spengler, « di fare ricerca storica quando si rintracciano dei rapporti di

causa ed effetto », ma questa illusione scientifica è proprio ciò che ci fa vedere un mondo condannato al nichilismo e alla decadenza senza riscatto.

C'è ancora un altro concetto, quello di *stile*, che attraverso l'estetica guida la riflessione storico-critica de *Il tramonto dell'Occidente*. È lo stile il modo specifico di manifestarsi di una civiltà, e un solo stile può essere colto nell'immagine storica complessiva di una cultura. Così, ad esempio, sostiene Spengler, è un errore ritenere stili concettualmente differenti il gotico, il barocco, il rococò e separatamente compararli allo stile egiziano, cinese: « Gotico e Barocco sono la gioventù e la vecchiaia di uno stesso dominio di forme, sono la fase di crescita e di maturità dello stile dell'Occidente ».

Nel loro formarsi, gli stili costituiscono un organismo, non si susseguono come « onde e pulsazioni » e non sono invenzioni di singoli artisti; al contrario, è lo stile a creare il *tipo* dell'artista. Per questo motivo l'arte non ha nulla di soggettivo e di arbitrario: in essa c'è l'ordine necessario di un linguaggio vivente che trasmette e diffonde i suoi simboli, immagini, metafore alle leggi, alle istituzioni, alla politica di una civiltà. Lo stesso fenomeno scientifico viene compreso come espressione dello stile di una cultura: « Ciò che noi oggi chiamiamo, in genere, fisica è effettivamente un'opera d'arte del Barocco. Non sembrerà più un paradosso se, riferendomi allo stile architettonico gesuita creato dal Vignola, chiamo un particolare stile gesuita della fisica quel modo di rappresentazione che si basa sull'ipotesi di forze e di azioni a distanza, affatto estranee alla ingenua concezione antica sull'attrazione e la repulsione delle masse ». Il valore scientifico di una legge fisica non è negli effetti che produce, ma nel significato simbolico che assume in una civiltà.

C'è un'anima che racconta la vita del moderno Occidente, spiega le sue trasformazioni e le infinite varietà dei suoi simbolismi, l'incontro con la luce della bellezza e il crepuscolo dei sogni, il destino di successo e il cammino verso il tramonto. È l'anima di Faust. I suoi simboli originari sono lo spazio illimitato, l'impulso verso la profondità, la consapevolezza di un io che osserva se stesso e sa che accanto alla luce c'è l'ombra. Faust ama le grandi distanze, la dinamica dello spazio illimitato, i raggi polarizzati, le molecole dei gas, i campi magnetici, le correnti elettriche, la forza ascendente delle cattedrali gotiche, il desiderio d'ignoto dei grandi viaggi. L'anima di Faust nasce qui, nella congiunzione della forza dell'uomo con le potenze cosmiche della Natura e di Dio. Il pensiero tecnico, osserva Spengler, ha un'origine religiosa che sacralizza il sentimento della scoperta e dell'invenzione, avvicinando l'anima individuale all'immortalità e a quanto c'è di più grande e maestoso di essa.

La vita di Faust è dunque nell'irriducibile tensione tra la logica tragica e la logica tecnica, tra la vita – nel suo movimento metamorfico, che è necessità della morte per incontrare la rinascita, presenza del dolore per trovare l'amore – e la potenza, la volontà di dominio sul Tutto. Sono le due logiche della stessa anima, e l'Occidente non può sfuggire al proprio destino di forza e di potenza, per rincorrere soltanto quella forma dell'anima faustiana, che più somiglia all'armonia apollinea della classicità. Ma avrebbe potuto non tradire la complessità di Faust, mantenendo unite le due logiche e non profanando la misteriosa sacralità della tecnica. « Un'epoca irreligiosa – concetto che coincide perfettamente con quello di cosmopolitismo – è un'epoca di decadenza. » Il tramonto dell'Occidente ha la

propria rappresentazione simbolica nel tradimento dell'anima di Faust.

Desiderare soltanto l'anima apollinea di Faust significa rimanere prigionieri di un'eterna decadenza, mentre l'esaltazione dell'anima tecnica faustiana genera, con l'illusione del progresso, il dominio e la « dittatura del denaro »: l'Occidente tramonta perché separa ciò che è organico, divide l'unità e l'integrità della sua anima vivente. La filosofia di Spengler non utilizza consueti modelli di pensiero antilluminista e non si contrappone in modo indifferenziato al sapere moderno della scienza e della tecnica, proprio perché lo ritiene connaturato all'essenza stessa dell'uomo faustiano. Spengler vuole piuttosto sostenere che decadenza è perdita del significato simbolico della tecnica, e che soltanto la grande maestria sperimentalista riesce a nascondere la decadenza del suo simbolismo. Il sapere tecnico-scientifico si è allontanato dalla sua dimora originaria che è il sentimento faustiano dell'immortalità dell'anima nella sua unione con le potenze del cosmo: « La fisica euro-occidentale ha raggiunto il limite delle sue possibilità interne [...] e ha cambiato il sentimento faustiano della natura in conoscenza concettuale e le figure di una fede originaria nelle forme meccaniche di una scienza esatta ». La borghesia di un'unica civiltà ha finito per dipendere dal destino della macchina e mai come oggi il microcosmo si è sentito superiore al macrocosmo. Per questa tracotanza, l'uomo faustiano è divenuto schiavo della sua creazione e tutta la terra gli viene offerta in olocausto sotto forma di energia.

Il primo segno, il più evidente, della degenerazione della sua antica realtà è la separazione tra natura e arte, la convinzione che la forza che sprigiona energia spirituale sia una pallida cosa di fronte alla forza della tecnica. Così, se la tecnica è divenuta pura forma del dominio, l'arte è futile decorativismo, « un lungo gio-

care con forme morte, con cui si vorrebbe perpetuare l'illusione di un'arte vivente. » Quando si riduce al minimo la capacità di progettare e « la forza creatrice dell'artista si esaurisce in un raffinamento di particolari, si entra in aperto contrasto con la dinamica faustiana generatrice di tipi e di domini della forma sempre nuovi. »

Ma non si può eludere la vita e la sua potenza metamorfica: si può tradirla, come è stata tradita l'anima di Faust, separata con forza dalla sua vera organicità originaria. Spengler ha una fede profonda nella civiltà occidentale e non crede che lo spirito faustiano abbia esaurito la sua energia vitale. Può ancora avere la forza di spezzare la dittatura del denaro e della sua arma politica, la democrazia; può ancora sapersi liberare dal dominio della tecnica e dalle sue opposte ma concordi ideologie: il progresso infinito e il nichilismo come destino della nostra cultura. Allora, al crepuscolo dell'epoca scienziata e dell'economia di conquista, il pensiero occidentale, forse stanco della sua lunga violenza, un giorno potrà ritornare nella sua patria spirituale, che è l'anima di Faust, un'anima tedesca, nata nella terra del gotico e delle nebbie in cui dimorano gli ultimi dèi che si sono opposti al Dio cristiano. Da qui nascerà il nuovo. Quando il partito di Hitler prese il potere, la sua propaganda si preoccupò subito di mostrare l'inversione di un processo: contro la coscienza della disgregazione e del tramonto furono usate parole come « risveglio », « rottura », « insurrezione », per sottolineare che se l'epoca borghese stava per finire, qualcosa di nuovo stava nascendo. Il nazionalsocialismo si presentava in questo modo come superamento del nichilismo, dell'ideologia scienziata del progresso e della dittatura del denaro, per ereditare e riscattare la tradizione europea che ha nella cultura tedesca la sua anima moderna.

Alcuni grandi, Gottfried Benn, Ernst Jünger, Heidegger, Spengler o – fuori dalla Germania – Pound, Céline, avevano creduto, talvolta anche solo per poco, che il nazismo potesse difendere la civiltà occidentale, rinnovando la visione simbolica del mondo appiattita dal sentimento diffuso della decadenza e del tramonto. Era rischioso, però la scommessa era su qualcosa di essenziale: si doveva guardare alla vita del cosmo come a ciò che dà senso alla vita umana, si doveva dare forma a un sentimento che lucidamente e disperatamente avvertiva che ogni « prima » e « dopo » della storia scompaiono sulla scala dell'eternità. Alla fine, certo, fu una grande illusione, che celava, però, l'esigenza reale di definire un rapporto organico tra l'uomo e la tecnica, in grado di far ritrovare identità e nuova forza creativa nella nostra tradizione.

Nessuna politica democratica, nata dalle macerie della guerra, è riuscita non a risolvere, ma soltanto a pensare questo problema. Ciò che invece è accaduto ha costruito la certezza di marmo che chiunque avesse cercato di riannodare i fili spezzati tra le mani di Jünger, di Benn, di Spengler avrebbe portato con sé i segni della colpa di appartenere ad un'idea di cultura e di politica che aveva condotto all'olocausto. È stata così cullata, più o meno consapevolmente, un'altra illusione, e cioè che l'unica cultura degna di rispetto fosse quella impegnata nella denuncia e nella critica ad oltranza, quella che pretende di negare il significato mitico di ogni cosa del mondo e di annullare il valore simbolico dell'esistenza e del nostro incontro con gli altri.

STEFANO ZECCHI

RECEZIONE DI SPENGLER
IN ITALIA

NEL recensire il *Tramonto dell'Occidente* (« La Critica », XVIII, 1920, pp. 236-39) Benedetto Croce scriveva: « La fortuna toccata in Germania a questo libro che è venuto in luce ai primi del 1918 — e nel 1919 era già alla 4^a edizione — non può non impensierire gravemente coloro che hanno a cuore le sorti del lavoro scientifico. Sopraggiungendo dopo altri libri simili, se non nella tesi, nel metodo, sembra comprovare la decadenza — decadenza assai anteriore alla guerra — di alcune forze per le quali la Germania operò già beneficamente nella vita intellettuale moderna ». E così continua accusando lo Spengler di « diletterismo », « ignoranza » e « inconsapevolezza » e, in nome di una realtà che è spiritualità e creatività, critica la sua concezione naturalistica e deterministica della storia e ne rifiuta la pessimistica visione politica che « minaccia di trovare facili e generali accoglienze e di produrre follie, debolezze e danni mentali e morali pari a quelli che le tesi del signor Chamberlain e compagni produssero al tempo del pangermanesimo ».

La stroncatura operata dall'idealismo crociano ha effettivamente ritardato la traduzione italiana del libro più famoso di Spengler che apparve in Italia soltanto nel 1957. Ma laddove tutto il movimento storicistico tedesco rimase pressoché sconosciuto nella prima metà del nostro secolo, cioè sino a quando l'insegnamento di Gramsci cominciò ad agire come strumento di liberazione dall'eredità idealistica dello storicismo crociano (notiamo infatti come la maggior parte dei testi fondamentali di questo movimento sono stati tradotti nel nostro paese tra il 1956 e oggi),¹

all'interno della cultura italiana compresa tra le due guerre la recezione di Spengler fu forse la più massiccia oltre che in campo storico-filosofico, anche e soprattutto in quello della dottrina politica. Alla critica di fondo che si fa al suo « determinismo biologico e catastrofico »² e allo « schematismo astrattamente chiuso dei suoi universali formali »³ si contrappone il tentativo di recuperarlo a qualunque costo in virtù della sua filiazione romantica, che Spengler — scrive il Giusso — cercava disperatamente di mascherare sotto « la corazzatura di un crudo biologismo »: « la teologia che egli combatteva, il regno dello spirito che egli deprecava col suo filosofare a colpi di martello, erano in realtà quelli del vecchio spiritualismo. Che egli si compiacesse di un simile trofeo di guerra è questione privata. Ma in realtà poche costruzioni pongono quanto la sua in luce la presenza di un mondo dei valori e dei fini sovrapposto a quello della causalità meccanica » ... « quella regressione verso l'irrazionale che mira a svalutare sempre più le epoche dominate dalla ragione ragionante ed avvalorare nelle civiltà la persistenza dell'elemento sacro, ancestrale superstizioso trova nella sua opera la più splendida stilizzazione ».⁴

Si evidenziò e si elogiò dunque in campo storico-filosofico quell'aspetto che nel quadro dello storicismo tedesco fa di Spengler il momento della sua crisi interna, cioè il ritorno alla concezione romantica da cui questo aveva tentato di staccarsi: quell'aspetto irrazionalistico che investiva soprattutto il problema gnoseologico e che di tutto lo storicismo tedesco costituisce l'equivoco di fondo.

Se dopo la critica negativa del Croce lo Spengler filosofo della storia resta pressoché sconosciuto in Italia, maggior fortuna toccò alle sue opere minori di immediato interesse politico. Spengler stesso nel 1925 le inviava premurosamente a Mussolini che ne sollecitava

l'immediata traduzione. Nel 1932 esce *L'uomo e la macchina* e nell'estate del '34 *Anni decisivi* che Mussolini stesso aveva già calorosamente segnalato sul « Popolo d'Italia » del 15 dicembre 1933 riassumendone il contenuto e citandone i passi più significativi. Ma perché Spengler e perché *Anni decisivi*? La predilezione di Mussolini per questa opera di Spengler s'inquadra nell'ambito della contesa ideologica tra Roma e Berlino sulla massima questione « di quale di essi avesse il diritto alla primogenitura riguardo alla nuova dottrina della salvazione del ventesimo secolo. »⁵ Nonostante la tattica di Hitler di passare sotto silenzio tutte le divergenze, il contrasto esisteva ed era scoppiato a proposito della dottrina della razza e dell'antisemitismo, che ancora in questa prima fase Mussolini respingeva, sottolineando la differenza ideologica tra fascismo ed hitlerismo ed attaccando feroci sostenitori della nordica razza del sangue e del suolo, quali Rosenberg e compagni. Questi infatti, lamentando la debolezza spirituale della razza occidentale, preconizzavano la fine di ogni rinnovamento razziale italiano e dunque anche quella di Mussolini.⁶ Spengler invece in *Anni decisivi* nella sua visione apocalittica della civiltà occidentale minacciata dalla rivoluzione bianca e da quella nera, pur additando in fondo nei germani l'unico popolo in grado di difendere la cultura dell'Europa morente, attacca larvamente il nazismo e al demagogo Hitler contrappone il vero capo Mussolini, nel quale riconosce uno di quegli uomini « von cäsarischen Schlage »;⁷ una di quelle nature di Cesare dell'ultima fase della cultura europea, della cosiddetta « Zivilisation » già da lui profetizzate nel *Tramonto dell'Occidente*.

Con gran cura Mussolini cita nella suddetta recensione alcuni passi di *Anni decisivi* e naturalmente quelli in cui si parla di lui; così, leggiamo che « l'Italia può

diventare l'erede della Francia nel Mediterraneo se resta a lungo sotto la direzione di Mussolini, per fortificarsi spiritualmente e durare » e ancora che « il pensiero di Mussolini fu grande ed ha avuto un'efficacia internazionale: vi si vede un metodo per combattere il bolscevismo ». Sul problema della razza, in polemica con il nazionalsocialismo, Mussolini scrive: « Udite. — L'unità della razza », dice Spengler, « è una frase grottesca di fronte al fatto che da millenni tutte le razze si sono mescolate... chi parla troppo di razza dimostra di non averne alcuna ». E conclude il suo discorso raccomandando vivamente la traduzione di questo libro « che la letteratura politica contemporanea non può ignorare ».⁸ Il professore Beonio-Brocchieri dell'Università di Pavia « obbedendo all'invito di un'altissima Autorità »⁹ lo traduce. Nell'introduzione al libro il Beonio-Brocchieri dà un giudizio contrastante e duplice dell'opera di Spengler; infatti da un lato polemizza coerente con la polemica del tempo contro la tesi spengleriana del primato dello « spirito prussiano, quintessenza eroica, punto culminante della tradizione europea », contro la vecchia tesi pangermanista del resto già smentita dalla storia, « noi abbiamo fatto la guerra e l'abbiamo vinta. Tanto basta »¹⁰ e respinge tra l'ironico e l'indignato l'apocalittica e deterministica visione spengleriana del processo storico, la germanica « pessimistica mania di profetismo funerario »;¹¹ dall'altro ammira in Spengler « l'uomo di un pezzo solo »,¹² « l'uomo che scrive con le spalle al muro; perché dietro quel che dice sta un pensiero energico, una vigilanza robusta di dottrina e di esperienza »¹³ e riconosce che questa dottrina « fa l'effetto di una meravigliosa scossa elettrica; è un'esortazione forte, convinta alla necessità dell'ordine, all'abbandono di quei miraggi popolareschi che prima e dopo la guerra hanno minacciato di trascinare le nazioni alla ro-

vina... »¹⁴ Inoltre in sintonia con il nazionalismo imperante e contro lo spauracchio del bolscevismo scrive: « C'è anche un desiderio profondo di salvare contro ogni degenerazione internazionalistica e bolscevizzante il patrimonio organico dei singoli popoli e delle singole nazioni, difendendolo strenuamente contro gli assalti degenerativi delle tendenze egalarie ». ¹⁵ Lo stesso tono, del resto, si ritrova nel suo lavoro precedente su Spengler e il pangermanesimo post-bellico, dove Beonio-Brocchieri ammira sì lo « slancio umano e commosso del patriota che vuole additare al suo paese momentaneamente depresso le vie della resurrezione futura », ¹⁶ ma mette in dubbio l'efficienza apologetica del messaggio nazionalistico che dall'energetismo furibondo della propaganda educativa, dal volontarismo dionisiaco, dal vitalismo faustiano « finisce nella morsa di un determinismo catastrofico ». ¹⁷

La sintonia ideologica tra Spengler e il regime fascista esisteva di fatto ancor prima della traduzione di *Anni decisivi* ed era documentata dalla presenza di uno strano, ma significativo volumetto, pubblicato a Roma nel 1928, di un certo Richard Korherr: *Regresso delle nascite: morte dei popoli*, con prefazione di Spengler e Mussolini.

Il timore comune al nazionalsocialismo ed al fascismo di un invecchiamento della stirpe satura di « Zivilisation » e incapace di rigenerarsi, e l'esigenza di una politica espansionistica e colonizzatrice, aveva favorito il sorgere e l'affermarsi del concetto biologico e meccanico del « numero come forza », ¹⁸ della prolificità come massima espressione della vitalità di un paese. Così dunque scrive Mussolini nella suddetta prefazione: « La dimostrazione che il regresso delle nascite attenda in un primo tempo alla potenza dei popoli e in successivi tempi li conduce alla morte, è inoppugnabile. Anche le varie fasi di questo processo di malattia

e di morte, sono esattamente prospettate e hanno un nome che li riassume tutte: urbanesimo o metropo'ismo ». ¹⁹ Il concetto della sterilità quale fenomeno tipico dell'urbanesimo, della Weltstadt, il « colosso di pietra » ²⁰ sede dell'uomo divenuto ormai un parassita, irreligioso, intelligente, infecondo, ²¹ conclusione e destino inevitabile di ogni grande cultura era già stato analizzato da Spengler nel *Tramonto dell'Occidente*. In questa fase l'atto della procreazione, originariamente un fenomeno essenzialmente naturale, decade e muore nel momento in cui l'intelligenza gli pone problemi e fini. ²²

La polemica contro « l'eroticismo senza conseguenze, contro il culto della maschiotta, che educa il corpo della donna non per la maternità, ma per gli esercizi sportivi », ²³ assume nella prefazione al libro del Korherr un tono più specificatamente politico; infatti nonostante la fede pangermanista che informa le sue parole, è abbastanza palese la sfiducia negli uomini e nei partiti che guidano la Germania di allora. ²⁴ Di contro leggiamo parole di encomio ed ammirazione per la figura di Mussolini, l'unico che in Europa ha capito la grande portata di questo fatto, cioè che « la salute di un corpo vivo si estrinseca con la fecondità. La prolificità è una forza politica... La prolificità del popolo italiano è la sua unica arma; quest'arma però è tanto forte che con l'andar del tempo non permetterà agli altri di difendersi contro di essa ». ²⁵ Scritta a caratteri cubitali, quest'ultima frase viene messa nell'edizione italiana in grande evidenza. È interessante notare quale ruolo giocò nella politica di avvicinamento di Roma a Berlino questa visione biologistica del pensiero politico. Mussolini, infatti, seguiva con grande attenzione la politica demografica del nazionalsocialismo e laddove, ancora negli anni in cui appariva questo libro, la bassa natalità del popolo tedesco viene vista

come presagio della sua morte biologica, l'aumento demografico verificatosi tra il 1933 e il 1935 lo riempiono d'entusiasmo per questa Germania « vitale e dal bell'avvenire »²⁶ e « contemporaneamente il giudizio sulla presunta inarrestabile decadenza biologica delle democrazie occidentali offriva l'opportunità di spiegare la politica di pace della Francia e dell'Inghilterra sulla base della debilitazione del logoramento della sostanza popolare ».²⁷ È importante rilevare che la scelta delle opere di Spengler da parte del regime fascista cade sempre su scritti dove il riferimento personale e lusinghiero alla realtà italiana è sempre presente. Opere come *Preussentum und Sozialismus*, *Politische Pflichten der deutschen Jugend* e *Neubau des deutschen Reiches* trasudano uno spirito ancora troppo germanico per essere prese in seria considerazione.

Anni decisivi è l'ultima opera di Spengler che appare in quel periodo in Italia; da quel momento in poi trascorreranno più di vent'anni prima che venga riproposta al pubblico italiano la traduzione della maggiore opera di Spengler. Per vent'anni l'interesse per Spengler, sia pur marginalmente, va di pari passo con quello per la scuola storicistica tedesca. Lo Spengler politico non interessa affatto.

Nel 1957 appare *Il tramonto dell'Occidente*, curato e tradotto da Julius Evola, « uno strano personaggio con cui nessuno ha fatto bene i conti », degno esponente di quella cultura di destra, il cui « prestigio e la cui dignità culturale », pur sollevando delle perplessità, consentono la formulazione di giudizi spesso benevoli sul suo conto, anche da parte di studiosi non fascisti.²⁸

L'interesse evoliano per Spengler è legato a quello per tutta la cerchia, di cui anche Spengler sia pur marginalmente fece parte, cioè quella di Jünger, von Salomon, Bühler, per tacere di quelle sette esoteriche di

cui la Monaco della Reggenza fu il centro. Abile « rimasticatore » di questa cultura di destra esoterica e sacra, Evola traduce Spengler, ma nella sua introduzione al *Tramonto dell'Occidente* appare chiara la sua posizione nei confronti di questo nel momento in cui polemizza contro la sua filosofia della vita troppo irrazionalista e tellurica e non sottoposta all'influsso di una superiore forza ordinatrice, Spengler, scrive Evola, « sa sentire soltanto il valore di ciò che è confusamente vitale, che è irrazionalmente e quasi inconsciamente vissuto: le forme di una coscienza superiore e di una trascendenza staccata dalla vita, ordinatrice e dominatrice della vita, che esistettero al centro di tutte le maggiori civiltà tradizionali lui le include già nelle fasi della degenerescenza cittadina, del distacco dalle origini, della tirannia che l'esser desto intellettualizzato esercita sul substrato materno della vita e dell'essere ».²⁹ La dicotomia di Klages tra anima e spirito e la polemica tra i circoli esoterici affiora chiaramente da queste parole. Se la razza è per Spengler « qualcosa di cosmico e psichico »³⁰ che ha le caratteristiche dell'esistenza stessa, cioè della asistematicità, dell'organicità, della necessità, e in questo senso coincide con il destino che ogni popolo deve realizzare, se è anche « espressione del sangue »³¹ e legata al paesaggio in cui mette radici, la sua idea della razza è principalmente razza dell'anima, mentre in Evola è innanzitutto razza dello spirito. Forse per questo il suo razzismo definito spiritualistico viene spesso contrapposto a quello nazista ufficiale biologico e darwinista.³² Ma, come egli stesso scrive nella *Sintesi della dottrina della razza*, la sua razza dello spirito prelude sempre ad una razza dell'anima che prepara l'avvento di una razza nuova, la razza della « Tradizione » perfezionata attraverso una « appropriata didattica del compito inutile ».³³ In una cultura italiana essenzialmente esote-

rica e profana il sacro ed esoterico Evola non ebbe facili consensi; egli assume la posizione del saggio, dell'uomo della Tradizione con la T maiuscola che in totale « apolitia » difende la sua interiorità di fronte ad una realtà che non merita più alcun impegno.³⁴ Ma se l'apolitia è raccomandata al « puro uomo della Tradizione », il suo insegnamento è valido anche per chi non sapendo staccarsi dalla realtà vi agisce senza cedere interiormente.³⁵ In questo senso l'apolitia di un Evola non è in contrapposizione con l'attivismo « europeistico » di un Adriano Romualdi, lo stesso Romualdi, figlio del vicesegretario del MSI, legato ad « Ordine nuovo », amico di Freda e Giannettini, che pubblica presso la casa editrice Volpe nel 1973 un volume su Spengler³⁶ con una introduzione ed una scelta di passi dello stesso autore. Se significativa è la scelta dei brani operata dal Romualdi, ancor più significativa è la sua introduzione. Nonostante infatti il tono apologetico che l'informa, notiamo spesso nelle sue parole un accento di rimprovero, ben diverso da quello di un Evola (di cui egli fu del resto se non discepolo laudatore), nei confronti di Spengler, che egli accusa non di essere troppo poco metafisico e spirituale, bensì non abbastanza uomo d'azione da inneggiare entusiasta alla violenza del nazismo nascente. « Spengler », scrive il Romualdi, « era ben lontano dal razzismo nordico. Nel *Tramonto dell'Occidente* la razza non giuoca alcun ruolo »³⁷ ... Anzi, nonostante l'avversione al pacifismo e alle utopie umanitarie dettategli dal sentimento tragico della storia, « Spengler », continua il Romualdi, « per questo nazionalismo attivistico non ebbe mai comprensione; Hitler e il nazismo non godettero le sue simpatie... In fondo, pur con tutte le sue tirate sull'uomo 'animale da preda', Spengler restava un professore di liceo d'età guglielmina ». ³⁸ È vero che nel 1932 Spengler sembra che si decidesse a votare per

Hitler con il quale aveva lunghi colloqui e che per lettera chiamava confidenzialmente per nome; è vero che espose anch'egli la bandiera con la svastica quando le truppe d'assalto hitleriane sfilarono per Monaco; ma tutto questo non sembra al Romualdi abbastanza caratterizzante per definire la posizione politica di Spengler, la cui « apologia del prussianesimo restava pur sempre un'esercitazione letteraria », mentre « l'azione politica di Adolf Hitler recuperava al pangermanesimo le masse giovanili ed operaie ».³⁹

A questo punto significativa e caratterizzante appare la posizione politica di un Romualdi, fruitore e convinto operatore di quella cultura di destra e di quel neofascismo sacro ed esoterico di cui rappresenta il rovescio della medaglia, « quell'uomo differenziato » di cui parla Evola, che non sapendo staccarsi dalla realtà come il vero saggio vi agisce fattivamente. È chiaro, attraverso questa breve disamina della ricezione in Italia del pensiero spengleriano, che l'interesse per Spengler e per le sue opere non è mai stato un fatto di cultura, nel senso di conoscenza oggettiva di qualunque espressione del reale in qualsiasi forma esso si manifesti, bensì espressione di una « determinata cultura » e quindi fittizio strumento attraverso cui rendere operante ancora una volta ciò che nessuno meglio dello stesso Spengler avrebbe potuto così bene esprimere: « quel retaggio dei nostri padri che abbiamo nel sangue: idee senza parole ».⁴⁰

1978

MARGHERITA COTTONE

NOTA EDITORIALE: va detto, riguardo al mancato sviluppo della riflessione su Spengler in Italia (segnalato dall'autrice di questo testo), che l'interesse per il filosofo tedesco si è rinnovato, come è documentato tra l'altro dai saggi apparsi su *Estetica 1991*, a cura di Stefano Zecchi.

NOTE

¹ Vedi P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Einaudi, Torino, 1971, pp. XXV-XL.

² V. Beonio-Brocchieri, *O. Spengler, La dottrina politica del germanesimo post-bellico*, Athena, Milano, 1928, p. 145. Nella parte conclusiva del libro il Beonio-Brocchieri mette in evidenza le contraddizioni storiche presenti nel sistema spengleriano, che se da un lato pretende di salvare l'assoluta originalità di ogni nucleo storico e raffigura la storia come esplosione di forme originali, dall'altro nega ogni spontaneità produttiva della vita condizionando tutto nell'orbita di un destino immutabile.

³ A. Aliotta, *Il nuovo storicismo in Germania e gli universali formali di O. Spengler*, in « Archivio di storia della filosofia italiana », n. 1, 1936.

⁴ L. Giusso, *O. Spengler, estremo romantico*, in « Civiltà fascista », n. 6, 1937, pp. 430-436. Sempre del Giusso abbiamo altri lavori su Spengler in cui il tono è lo stesso: *Lo storicismo tedesco*, Milano, 1944: « Poiché sebbene [Spengler] qualifichi l'uomo un *Raubtier*, animale da preda, in un sistema in apparenza così refrattario alla sua giurisdizione straripa da ogni parte la spiritualità », p. 349; *O. Spengler*, in « Archivio della cultura italiana », n. 1, 1940.

⁵ J. Petersen, *Hitler e Mussolini, la difficile alleanza*, Laterza, Bari, 1975, p. 249.

⁶ Ivi, p. 253.

⁷ Quest'espressione oltre che in *Anni decisivi* ricorreva già nell'*Untergang des Abendlandes*, München, 1973, p. 1102.

⁸ B. Mussolini, « Il popolo d'Italia », 15, XII, 1933.

⁹ V. Beonio-Brocchieri, Introduzione a *Anni decisivi*, Bompiani, Milano, 1934, p. IX.

¹⁰ Ivi, p. XI.

¹¹ Ivi, p. XXIII.

¹² Ivi, p. XI.

¹³ Ivi, p. XXIV.

¹⁴ Ivi, p. XXV.

¹⁵ Ivi, p. XXV.

¹⁶ V. Beonio-Brocchieri, *O. Spengler, la dottrina politica del germanesimo post-bellico*, cit., p. 164.

¹⁷ Ivi, p. 167.

¹⁸ B. Mussolini, *Il numero è forza*, « Il popolo d'Italia », 16,

ix, 1933. Inoltre vedi prefazione a R. Korherr, *Regresso della nascita: morte dei popoli*, Roma, 1928.

¹⁹ B. Mussolini, Prefazione a R. Korherr, cit., p. 8.

²⁰ O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, München, 1973, p. 673.

²¹ Ivi, p. 45.

²² Ivi, p. 679.

²³ V. Beonio-Brocchieri, Prefazione a R. Korherr, cit., p. 30.

²⁴ Ivi, p. 29.

²⁵ Ivi, p. 29.

²⁶ Cfr. J. Petersen, *Hitler e Mussolini*, cit., p. 248.

²⁷ J. Petersen, *op. cit.*, p. 428. A questo proposito vedi anche Salvatorelli-Mira, *Storia d'Italia nel periodo fascista*, Torino, 1964, pp. 569-72, 917-22.

²⁸ F. Jesi, *Il linguaggio delle idee senza parole*, in «Comunità», n. 175, dicembre 1975, p. 74.

²⁹ J. Evola, Introduzione al *Tramonto dell'Occidente*, Longanesi & C., Milano, 1957, p. 16.

³⁰ O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, München, 1973, p. 689.

³¹ Ivi, p. 705.

³² F. Jesi, *op. cit.*, p. 74.

³³ Ivi, p. 68.

³⁴ Ivi, p. 66.

³⁵ Ivi, p. 67.

³⁶ O. Spengler, *Ombre sull'Occidente*, a cura di Adriano Romualdi, Volpe, Roma, 1973.

³⁷ Ivi, p. 43.

³⁸ Ivi, p. 41.

³⁹ Ivi, p. 42.

⁴⁰ O. Spengler, *Anni decisivi. La Germania e lo sviluppo storico mondiale*, trad. it. di V. Beonio-Brocchieri, Bompiani, Milano, 1934, p. 8.

LA TRADUZIONE DI EVOLA.
IL LESSICO DI SPENGLER

Il testo che viene presentato in questo volume è la versione riveduta e corretta della traduzione del *Tramonto dell'Occidente* eseguita da J. Evola e pubblicata per la prima volta dalla Longanesi & C. nel 1957. Considerata l'opportunità di rendere nuovamente disponibile tale traduzione, dopo che erano andate esaurite le precedenti edizioni o ristampe pressoché immutate, ma consapevole anche della necessità di una diversa impostazione critica e di un maggior rigore filologico, l'editore ha affidato la cura della nuova edizione a un gruppo di lavoro organizzato presso la cattedra di lingua e letteratura tedesca della facoltà di Magistero dell'Università di Palermo, che svolge un programma di ricerche sui rapporti fra esoterismo e linguaggio mitologico, e, parallelamente, sulla teoria e la pratica della traduzione nell'ambito germanistico.

Non si è trattato dunque di ritradurre ex novo il testo di Spengler (se ne desidererebbe un'edizione critica, per la quale occorrono, del resto, anni di lavoro), ma di rendere più utilizzabile di quanto lo fosse la versione di Evola, non priva di soluzioni intelligenti, anche se indubbiamente datata. Il lavoro dei curatori è consistito nel verificare parola per parola sull'originale la versione di Evola, e nel ritoccarla e integrarla là dove si riscontrassero lacune, errori, aggiunte, arbitri tali da compromettere la comprensibilità del testo spengleriano o da gravarlo di bizzarrie del tutto occasionali, svianti, oltre che prive di una qualsiasi consistenza ideologica o necessità stilistica. Evola si concesse patenti sostituzioni e postille, che qui abbiamo eliminato. Tra gli esempi significativi: a p. 665 dell'edizione tedesca si legge « Das

grosse Epos, das vom Blute redet und singt » [letteralmente « Il grande epos che parla e canta del sangue »]; la frase, nella traduzione di Evola, diventa « Il grande epos che parla e canta del sangue *e della razza* ». Evidentemente la parola « sangue » per Evola — l'autore del *Mito del sangue* (Milano 1937) — portava necessariamente con sé anche la parola « razza », perché anche in un'altra occasione (p. 787 dell'edizione tedesca) in cui si parla di grande fioritura di « Blute wie der Seele » [« di sangue e di anima »], Evola traduceva « Blut » con « razza ». Tra le bizzarrie puramente occasionali: Evola traduceva sistematicamente « Gotik » [« gotico »] con « goticismo ». Tra le modifiche a espressioni che risulterebbero svianti, perché hanno oggi esteso o comunque variato la loro area semantica: « nazioni atomiche » [Evola], riferito alle *poleis*, è stato trasformato in « minuscole entità nazionali ».

Pur avendo conservato stilemi e persino grafie (« imagine », « femina ») peculiari del gusto di Evola e intrinseci al suo modo di tradurre, riteniamo necessario sottolineare qui alcune equivalenze lessicali stabilite da Evola con una scelta non incoerente, ma data e ideologicamente connotata in maniera esplicita. Evola traduce infatti « Nationalökonomie » con « economia politica » (anziché, come ci pare più corretto, con « economia nazionale »), probabilmente perché i suoi modelli classicistici lo portano a riconoscere nella *polis* la « nazione » per eccellenza, e la sua ideologia lo induce a identificare *tout court* il « politico » con il « nazionale ». Alla medesima presunzione di classicismo va probabilmente ricondotta la sistematica traduzione dell'aggettivo « antik » e del sostantivo « Antike » (propriamente « classico », « classicità », con riferimento alla Grecia e a Roma) con « antico », « antichità », quasi che — almeno per gli italiani — l'uni-

ca vera « antichità » sia quella greco-romana. (Va precisato che, nel rivedere la traduzione di Evola, abbiamo eliminato l'equivalenza « antik » = « antico » quando portava a palesi incongruenze storiche.) Datate, o magari anche solo arbitrarie, ma non del tutto erronee, sono le forme « cosmopoli » (per « Weltstadt »), cui si potrebbe sostituire « metropoli », e le versioni di alcuni composti di « Welt » per le quali Evola si rifà a « mondo » anziché, come talvolta sarebbe più rigoroso, a « universo ».

Quanto alla fondamentale dicotomia spengleriana « Kultur » / « Zivilisation », Evola è ricorso alla soluzione « civiltà » / « civilizzazione », che non ci sembra rifiutabile a priori, se non altro perché rispecchia abbastanza bene la svalutazione della « Zivilisation » implicita nel pensiero di Spengler. I germanisti italiani, d'altronde, hanno proposto versioni discordi e non del tutto soddisfacenti: M. Marianelli nell'edizione italiana delle *Betrachtungen eines Unpolitischen* [Considerazioni di un impolitico, Bari, 1967] di Th. Mann, traduce « cultura » e « civilizzazione »; L. Mittner nell'*Opera di Th. Mann* (Milano, 1936) usa i termini « cultura » e « civiltà », ma spesso mantiene le forme tedesche. In generale si può dire che l'italiano « cultura » rischia di risultare più restrittivo del tedesco « Kultur », che indica « l'insieme delle forme espressive ed artistiche di un popolo (arte, scienza...) » (G. Wahrig, *Deutsches Wörterbuch*, Gütersloh, 1968, 1971², p. 2187), dunque ciò che, soprattutto nell'italiano di qualche decina d'anni fa, viene definito « civiltà ». « Zivilisation » designa invece « le forme esterne di vita e del modo di vivere di un popolo, tecnicamente avanzate e raffinate » (Wahrig, p. 4113). Ma queste stesse definizioni non corrispondono esattamente, neppur esse, all'uso che Spengler fa dei due vocaboli, ricollegandosi a L. Frobenius e giungendo a posizioni non troppo dissimili

da quelle assunte dal suo spregiatore, Th. Mann:

« Mi dicevo che la *Zivilisation* non solo è anch'essa qualcosa di spirituale, ma che, di più, è addirittura lo *spirito stesso*, spirito nel senso della ragione, dell'urbanità di vita, del dubbio, dell'illuminismo e infine della disgregazione, mentre la *Kultur* significa al contrario il principio che alimenta e illumina la vita (*Considerazioni di un impolitico*, cit., p. 145 [=p. 169 dell'edizione tedesca]).

Polarità, quindi, spirito/vita, in cui la « *Zivilisation* » assume una connotazione negativa, soprattutto se si tiene conto del fatto che per il Th. Mann di allora la Germania personificava la « *Kultur* ».



L'interpretazione spengleriana della storia viene espressa, nel testo originale, con un linguaggio di tono volutamente profetico, ricco di termini tecnici di ambiti non strettamente storiografici, letterari o filosofici, come la matematica o la musica, di neologismi sapientemente creati, sì che anche vocaboli consueti in un'opera storica (o propriamente di filosofia della storia) assumono in questo impasto linguistico una connotazione particolare e spesso un significato assolutamente originale. Nella genesi di questo impasto linguistico intervengono calcolate e massicce manipolazioni delle formule idiomatiche di alcuni autori (Goethe, Nietzsche, Frobenius, ecc.) che, per Spengler, sono esponenti, protagonisti, eredi più o meno legittimi e consapevoli di un destino di tradizione. L'intera opera è strutturata in base a una serie di polarità: elencandone le principali, possiamo rendere conto in modo organico delle equivalenze lessicali adottate in questa revisione che, come s'è detto, si propone di conservare l'essenziale della traduzione di Evola, di non alterarne finché è possibile il tessuto stilistico, ma an-

che di conferirle maggiore rigore filologico.

Oltre all'opposizione « Kultur » / « Zivilisation », di cui s'è detto, l'antinomia più ricca di conseguenze è quella, di derivazione diltheyana (ora codificata da Spengler, e poi ripresa in termini diversi nel quadro dei successivi modelli dell'antropologia culturale, fino a Lévy-Strauss e oltre), « Natur » / « Geschichte » [« natura » / « storia »], che per Spengler indica le due possibilità dell'uomo di entrare in rapporto con la realtà. Verso l'una o verso l'altra c'è una disposizione, innata nell'individuo o propria di una « Kultur ». La natura ha « Spannung » [« tensione »], la storia ha « Takt » [« ritmo »], « Richtung » [« direzione »] = tempo, e « Ausdehnung » [« estensione »] = spazio, sono gli elementi che distinguono le impressioni storiche da quelle naturali e non possono agire contemporaneamente. La scienza della natura studia le « Naturgesetze » [« leggi naturali »] e le « Kausalbeziehungen » [« connessioni causali »], e prende il nome di « Systematik » [« sistematica »]; la scienza della storia si occupa di tutto ciò che ha in sé « direzione » ed è guidato da « Schicksal » [« destino »], e si chiama « Physiognomik » [« fisiognomica »].

Spengler distingue due diverse modalità di conoscenza connesse con natura e storia: « Erleben » [« vivere »] e « Erkennen » [« conoscere »], certezza immediata l'una, attività razionale l'altra. Un « Werden » [« divenire »] può essere « sentito », un « Gewordenes » [« divenuto »] può essere razionalmente classificato. Viene però introdotta anche una terza forma, « Anschauen » [« intuizione »], atto che è esso stesso storia nel momento in cui si compie. Se la « Erkenntnis » [« conoscenza »] fissa in schemi definitivi, l'« Anschauen » [« anima »], crea. « Anschauen » è una forma di conoscenza privilegiata a priori, propria di uomini privilegiati: i profeti. Sia la natura che la storia pre-

suppongono la condizione di « Waschsein » [« stare desto »], termine alle cui origini sta probabilmente un frammento di Eraclito, con cui Spengler intende la consapevolezza di sé e la capacità di comprendere il mondo circostante, ciò che altrimenti sarebbe contrapposizione tra anima e mondo. Nello « stare desto » si distinguono vari gradi di chiarezza, tutta una gamma che va da « verstehende Empfinden » [« sensazione intellettuale »] del primitivo e del bambino, fino al puro « stare desto » di Kant.

Una « Kultur » nasce non appena l'anima, che ne è l'essenza e contiene in sé tutte le possibilità, si distacca dall'« Urseelentum » [« animità primitiva »] storica, assume una forma e si sviluppa come un organismo vivente. La « Kultur » è legata ai simboli di « Burg » [« castello »] e « Dom » [« duomo »], espressioni delle due caste « Priestertum » [« sacerdotilità »] e « Adel » [« nobiltà »].

Per indicare il contadino, che egli dichiara uomo fuori della storia, Spengler ha usato, oltre al consueto sostantivo « Bauer », tre diversi vocaboli che Evola aveva tradotto in modo indifferenziato: « Bauerntum », che designa l'essere contadino, la « essenza », è stato da noi tradotto « elemento contadino »; « Bauerschaft », che indica l'insieme dei contadini, « contadinato »; « Bauernstand », classe, categoria dei contadini, « ceti rurale ».

Per gli aggettivi e le forme composte di « Kultur » e « Zivilisation », indicanti qualcosa di appartenente a una delle due fasi, abbiamo usato forme quali « di civiltà », « di [o « da »] civilizzazione », evitando l'aggettivo « civilizzato » che in italiano avrebbe una connotazione di superamento positivo, estranea al linguaggio di Spengler. « Gleichzeitig » [« sincronico »] indica l'unico tipo di confronto o rapporto che può essere instaurato tra le diverse « civiltà ».

Abbiamo reso l'opposizione « Zucht » / « Bildung » con « disciplina » / « formazione ». « Zucht » [« disciplina »] è per Spengler il tipo di educazione conforme alla razza, che si estende nel sangue e si trasmette da padre in figlio: educazione politica per eccellenza perché collegata alla nobiltà; « Bildung » [« formazione »] presuppone una predisposizione naturale, si trasmette con i libri, può affinare la « disciplina », ma non mai sostituirla.

RITA CALABRESE CONTE

BIBLIOGRAFIA

a cura di R. Calabrese Conte e M. Cottone,
riveduta e aggiornata da Maurizio Cabona

A) OPERE DI SPENGLER

- Heraklit. Eine Studie über den energetischen Grundgedanken seiner Philosophie*, Halle, 1904; ristampato in *Reden und Aufsätze* [vedi oltre].
- Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, vol. I, *Gestalt und Wirklichkeit*, München, 1918; vol. II, *Welthistorische Perspektive*, München, 1922.
- Preussentum und Sozialismus*, München, 1919.
- Pessimismus?*, Berlin, 1921.
- Politische Pflichten der deutschen Jugend*, München, 1922.
- Das Doppelantlitz Russlands und die deutschen Ostprobleme*, München, 1922.
- Neubau des deutschen Reiches*, München, 1924.
- Neue Formen der Weltpolitik*, München, 1924.
- Der Sieger*, München, 1924.
- Das Verhältnis von Wirtschaft und Steuerpolitik*, München, 1926.
- Das heutige Verhältnis von Wirtschaft und Weltpolitik*, München, 1926.
- Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, München, 1931.
- Politische Schriften*, München, 1932 (saggi politici 1919-1926, ad eccezione di *Pessimismus?* e *Der Sieger*, editi in *Reden und Aufsätze*).
- Jahre der Entscheidung*, parte I. *Deutschland und die weltgeschichtliche Entwicklung*, München, 1933.
- Reden und Aufsätze*, München, 1937.
- Gedanken*, a cura di H. Kornhardt, München, 1941.
- Briefe 1913-1936*, a cura di A.M. Koptanek e con la collaborazione di M. Schröter, München, 1963.
- Urfragen. Fragmente aus dem Nachlass*, München, 1965.
- Frühzeit der Weltgeschichte. Fragmente aus dem Nachlass*, München, 1966.

B) TRADUZIONI ITALIANE

- Prefazione a Richard Korherr, *Regresso delle nascite: morte dei popoli*, intr. di B. Mussolini, Roma, 1928.
- L'uomo e la macchina*, Milano, 1931 (ried. Milano, 1933; Milano 1970, pref. di C. Quarantotto; Genova, 1979; Roma, 1989).
- Anni decisivi*, Milano, 1934 (ried. Milano, 1973; Roma, 1983, pref. di G. Malgieri).

- Il tramonto dell'Occidente*, Milano, 1957 (ried. Milano, 1970; trad. riv-
duta, Milano, 1978; Milano, 1981).
- Uhfragen. Essere umano e destino*, Milano, 1971.
- Ombre sull'Occidente*, brani scelti da *Anni decisivi* a cura di A. Romual-
di, Roma, 1973.
- Il socialismo prussiano*, Parma, 1980 (trad. parziale).
- Pessimismo?*, in « *Trasgressioni* », 2 (1986).
- Nietzsche e il suo secolo*, in « *Intervento* », 76-77 (1986).
- Eraclito*, Roma, s.d. (ma 1989).
- eis heautón*, in Stefano Zecchi (a cura di), *Sul destino*, Bologna, 1991.
- Gli albori della storia mondiale*, ibidem.

C) OPERE SU SPENGLER
(NON IN LINGUA ITALIANA)

- E. Troeltsch, rec. di *Der Untergang des Abendlandes*, vol. I, in « *Histori-
sche Zeitschrift* », 120 (1919); rec. del vol. II, ivi, 128 (1923).
- G. Briefs, *Untergang des Abendlandes*, Freiburg i.B., 1920.
- H. Lüders, *Kritische Betrachtungen*, Hamburg, 1920.
- Aa.Vv., S., numero speciale di « *Logos* », vol. IX, 2 (1920-21).
- O. Dickel, *Die Auferstehung des Abendlandes*, Augsburg, 1921.
- Th. Häring, *Die Struktur der Weltgeschichte*, Tübingen, 1921.
- K. Heim e R.H. Grützmaker, *O.S. und das Christentum*, München,
1921.
- F. Köhler, *Untergang oder Aufstieg der abendländischen Kultur?*, Mün-
chen, 1921.
- Ed. König, *O.S. Der Untergang des Abendlandes*, München, 1921.
- G. Lueder, *Das neue Reich*, s.l., s.d. (ma 1921).
- L. Nelson, *Spuk, Einweihung in das Geheimnis der Wahrsagekunst O.S.s.*,
in « *Öffentliches Leben* », 27 (1921).
- O. Neurath, *Anti-S.*, München, 1921.
- H. Scholz, *Zum Untergang des Abendlandes*, Berlin, 1921.
- K. Schück, *S.s. Geschichtsphilosophie*, Karlsruhe, 1921.
- O.Th. Schulz, *Der Sinn der Antike und S.s. neue Lehre*, Gotha, 1921.
- H. von Soden, *S.s. Morphologie der Weltgeschichte und die Tatsachen der
Kirchengeschichte*, in *Harnack-Ehrung*, 1921.
- K. Stange, *Der Untergang des Abendlandes*, Gütersloh, 1921.
- K. Steinacker, *S.s. Untergang des Abendlandes und die Geisteswissenschaft*,
Wolfenbüttel, 1921.
- J. Wenzel, *Der religiöse Charakter des S.schen Buches «Der Untergang des
Abendlandes»*, Diss., Königsberg, 1921.

- Aug. Messer, *S. als Philosoph*, Stuttgart, 1922.
- M. Schröter, *Der Streit um S.*, München, 1922.
- O. Selz, *O.S. und die intuitive Methode in der Geschichtsforschung*, Bonn, 1922.
- A. von Oefele, *Reizliteratur. Semitische und andere Geheimnisse in S.s Pseudowissenschaft*, München, 1922.
- G. Gesch, *Das Problem des historischen Gesetzes...*, Diss., Erlangen, 1923.
- W. Michel, *Der abendlandische Zeus. Aufsätze über Rudolf Steiner, O.S., Hölderlin u.a.*, Hannover-Leipzig 1923.
- Th. Schneider, *Der Kunsttheorien in O.S.s Untergang des Abendlandes*, Diss., Freiburg (Schweiz), 1923.
- J. Ziegler, *Das magische Judentum. Eine Studie zu O.S.s «Der Untergang des Abendlandes»*, Leipzig, 1923.
- L. Jacobskötter, *Goethes Faust im Lichte der Kulturphilosophie S.s.*, Berlin, 1924.
- G.K. Johannsen, *O.S.s deutsche Philosophie*, Hamburg, 1924.
- M. Grünwald, *Das Judentum bei O.S.*, Berlin, 1924.
- O. Koellreuter, *Die Staatslehre O.S.s*, Jena, 1924.
- Th. Mann, *Über die Lehre S.s*, 1924, ried. in *Altes und Neues*, «Stockholmer Gesamtausgabe der Werke von Th. Mann», Frankfurt a.M., 1953 (trad. it. *Sulla dottrina di O.S.*, in Idem, *Tutte le opere*, vol. XII, pp. 720-729, Milano, 1958).
- E. Gräfin Nernstoff, *Eine Bergson-S. Parallele*, Diss., Münster, 1924.
- A. Fauconnet, *O.S., le prophète du «Déclin de l'Occident»*, Paris, 1925.
- F. Lenz, *O.S.s Untergang des Abendlandes im Lichte der Rassenbiologie*, in «Archiv für Rassen- und Gesellschaftsbiologie», 17 (1925), 3.
- Ed. Meyer, *S.s. Untergang des Abendlandes*, Berlin, 1925.
- H. Rudolf, *O.S.s ethische Anschauungen*, Diss., Königsberg, 1925.
- I. Stein, *Gegen S.*, Berlin, 1925.
- A. Dyroff, *Betrachtungen über Geschichte*, Köln, 1926.
- R.G. Collingwood, *O.S. and the Theory of Historical Cycles*, in «Antiquity», 1 (1927).
- K. Armbruster, *S.s. Untergang des Abendlandes*, Langensalza, 1930.
- W. Goetze, *Die Gegensätzlichkeit der Geschichtsphilosophie O.S.s und Theodor Lessings*, Diss., Leipzig, 1930.
- H.H. Löschnigg, *Untergang des Abendlandes oder germanische Kulturerneuerung*, Leipzig, s.d. (1930 ca.).
- J. Macready, *Der Aufgang des Abendlandes*, Leipzig, s.d. (1930 ca.).
- P. Winkelkemper, *Die geschichtsmorphologische Wirtschaftsbetrachtung O.S.s.*, Diss., Köln, 1930.
- K. Heussi, *Die Krisis des Historismus*, Tübingen, 1932.
- Ph. Lersch, *Lebensphilosophie der Gegenwart*, Berlin, 1932.
- A. Zweiniger, *S. im Dritten Reich*, Oldenburg, 1933.
- W. Düren, *Goethe widerlegt S.*, Bonn, 1934.
- G. Gründel, *Jahre der Überwindung*, Breslau, 1934.
- E. Horneffer, *O.S. wie ich ihn sehe*, in «Zeichen der Zeit», 6 (1934).

- J. von Leers, *S.s weltpolitisches System und der Nationalsozialismus*, Berlin, 1934.
- K. Mush, *S. und der wirtschaftliche Untergang Europas*, Berlin, 1934.
- G. von Schulze-G. Aevernitz, *Zur Wiedergeburt des Abendlandes*, Berlin, 1934.
- W. Seddin, «*Preussentum*» gegen Sozialismus, Berlin, 1935.
- L. Febvre, *De S. à Toynbee*, in «*Revue de métaphysique et de morale*», XLIII (1936).
- P. Schmitt, *O.S.s Gestalt*, in «*Neue Zürcher Zeitung*», 11 agosto 1936. *Nachtragüben O.S.*, in «*Ostschweiz*», 18 agosto 1936.
- Eb. Gauhe, *S. und die Romantik*, Berlin, 1937.
- E. Vermeil, *La construction d'O.S.*, in *Doctrinaires de la révolution allemande*, pp. 71-109, Paris, 1937 (ried. Paris, 1948).
- P. Reusch-R. Korherr (a cura di), *O.S. zum Gedanken*, Nördlingen, 1938.
- W. Düren, *Meine Unterredung mit S.*, Bonn, 1940.
- Chien Chang, *Wertmasstäbe in S.s Philosophie der Geschichte*, Diss., Berlin, 1941.
- Fr. Fischer, *Die politische Gedankenwelt O.S.s*, Diss., Berlin, 1941.
- P. Viereck, *Metapolitics. From Romantics to Hitler*, New York, 1941 (trad. it., *Dai romantici a Hitler*, Torino, 1948).
- W. Vogel, *S.s staatsmännisches Denken*, Diss., München, 1942.
- S. Guyer, *Untergang des Abendlandes?*, in «*Schweiz. Monatshefte*», 2 (1945-46).
- M. Tazerout, *Thèse de S. L'histoire universelle est affaire d'interprétation*, in Idem, *L'éducation vitaliste*, vol. II (pp. 296-333), Paris, 1946.
- H. Thirring, *Anti-Nietzsche - Anti-S. Gesammelte Aufsätze und Reden zur demokratischen Einigung*, Wien, 1947.
- H. Jebens, *Die Philosophie des Fortschritts. Contra S., contra Hitler*, Hamburg, sd. (1948 ca.).
- M. Schröter, *Untergangsphilosophie? Von Hegel zu S.*, in «*Zeitwende*», 20 (1948-49).
- Aa. Vv., *Gesammelte Stimmen zum «Untergang des Abendlandes»* (con contributi di E. Friedell, Th. Mann et al.), in «*Hamburger Akademische Rundschau*, 3 (1948-50).
- Aa. Vv., *Die Seele des Raubtiers. Aus dem Nachlass O.S.s*, in «*Hamburger Akademische Rundschau*», 3 (1948-50).
- E. Muir, *Essays on Literature and Society* (pp. 125-134), London, 1949.
- M. Schröter, *Metaphysik des Untergangs. Eine kulturkritische Studie über O.S.*, München, 1949.
- Th. W. Adorno, *S. nach dem Untergang*, in «*Monat*», 20 (1950); (trad. it. *S. dopo il tramonto*, in Idem, *Prismi*, Torino, 1977).
- H. Kornhardt, *Goethe und S.*, in «*Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*», 37 (1950).
- A. Mohler, *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932*, Stuttgart, 1950 (trad. it. *La Rivoluzione Conservatrice*, Napoli, 1990).

- E. Rothacker, *Toynbee und S.*, in «Dt. Viertelzeitschrift», 24 (1950).
- E. Paulus, J.G. Herder und O.S. *Studie zum Décadence-Problem in der neueren Literatur*, Diss, Erlangen, 1951.
- P. Sorokin, *Social Philosophies of an Age of Crisis*, Boston, 1951.
- E. Herzog, *S. gestern und heute*, in «Schweiz. Rundschau», 51 (1951-52).
- M. Hatzfeld, *Philosophies de l'histoire: S., Toynbee*, in «Foi et vie», 35 (1952).
- E. Heller, *O.S. and the Predicament of the Historical Imagination*, in Idem, *The Disinherited Mind*, New York, 1952 (trad. it., *O.S. e la crisi dell'immaginazione storica*, in *Lo spirito diseredato*, Milano, 1965).
- H. Stuart Hughes, *O.S. A Critical Estimate*, New York-London, 1952.
- H.R. Trevor-Roper, *Die neuen Spenglerianer*, in «Welt als Geschichte», 13 (1952) [di H.R. Trevor-Roper vedi pure la rec. allo studio cit. di H.S. Hughes, in «Comment», 13 (1952)].
- V. Horia, *O.S. El origen folklorica de la interpretación ciclica de la historia*, in «Cuadernos hispanoamericanos» (1954); trad. it. *O.S. L'origine folklorica dell'interpretazione ciclica della storia*, in «Studium», 1954.
- M. Schröter, *O.S.*, in *Gestalter unserer Zeit*, vol. I, München, 1954.
- G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Darmstadt 1954 (trad. it., *La distruzione della ragione*, Torino, 1959).
- Th. W. Adorno, *Wird S. recht behalten?*, in «Frankfurter Hefte», 10 (1955).
- Th. Heuss, *Ein Sinndeuter der Zeiten. O.S.s Geschichtsparallelen und Wortmagie*, in «Christ und Welt», 9 (1955).
- R. Musil, *Geist und Erfahrung. Anmerkungen für Leser, welche dem Untergang des Abendlandes entronnen sind*, edito nel vol. *Tagebücher, Aphorismen...* (1955) dei *Gesammelte Werke*.
- H. Werner, *S. und Toynbee*, in «Dt. Viertelj», 29 (1955).
- A. Baltzer, *Untergang oder Vollendung. S.s bleibende Bedeutung*, Göttingen, 1956 (II. ed. aumentata).
- M. Horkheimer-Th. W. Adorno, *Kultur und Zivilisation*, in *Soziologische Exkursus*, Frankfurt, 1956 (trad. it., *Civiltà e incivilimento*, in Idem, *Lezioni di sociologia*, Torino, 1966).
- M. Schröter, *Der Nachlass O.S.s*, in «Universitas», 11 (1956).
- H. von Soden, *O.S.s Morphologie der Weltgeschichte und die Tatsachen der Kirchengeschichte*, in *Urchristentum und Geschichte*, vol. II, Tübingen, 1956.
- A.C. Leeman, *Die Wiedergeburt des Abendlandes*, Wels-München, 1958.
- E.E. Stutz, *Die philosophische und politische Kritik O.S.s*, Zürich, 1958.
- A. Baltzer, *O.S.s Bedeutung für die Gegenwart*, Neuheim-Hüsten, 1959.
- A. González-Rodríguez, *Filosofía y política de S.*, Santiago de Chile, 1960.
- A. Baltzer, *Philosoph oder Prophet?*, Neuheim-Hüsten, 1962.

- Aa. Vv., *Untergang des Abendlandes? Eine Analyse des Zeitgeschehens. Europa als Eidgenossenschaft*, Reykjavik, 1962.
- J. Günter, *Neubesinnung über O.S.*, in « Neue Deutsche Hefte », 10 (1963).
- A.M. Koltanek, *Zum Nachlass O.S.s*, in « Aquädukt » (1963).
- G. Müller, *O.S.s Bedeutung für die Geschichtswissenschaft*, in « Zeitschrift für philosophische Forschung », 17 (1963).
- S. von Pfeil, *Die dogmatische Dichtung O.S.s*, in « Die Welt als Geschichte », 23 (1963).
- R. Samuel, *O.S. redivivus?*, in « Deutsche Rundschau », 89 (1963).
- A. Hillman, *O.S.*, in Aa. Vv., *Les grands courants de la pensée contemporaine*, vol. II (pp. 1415-1444), Milano, 1964.
- K. Schopen, *O.S. und die « faustische Idee »*, in *Faust im 20. Jahrhundert*, München, 1964.
- A.M. Koltanek, *O.S.s Studien. Festgabe für M. Schröter zum 85. Geburtstag*, München, 1965.
- M. Vanhelleputte, *Th. Mann et « Le déclin de l'Occident »*, in « Revue de l'Univ. de Bruxelles », 18 (1965-66).
- L.J. Hundert, *O.S.s History and Metaphor. The Decline and the West*, in « Mosas », 1 (1967-68).
- A.M. Koltanek, *O.S. in seiner Zeit*, München, 1968.
- I. Brunner, *O.S.s Spätwerk*, in « Stimmen der Zeit », 93 (1968-1969).
- M. Fross, *Schauen und Fühlen und dann vielleicht Beschreiben, O.S. in Söhne der Cassandra*, Berlin, 1971.
- M. Hausmann, *Im Spiegel der Erinnerung*, Neukirchen-Vluyn, 1974.
- J.K. Feibleman, *Understanding Civilizations. The Shape of History*, New York, 1975.
- H. Cagni et V.G. Massot, S., *pensador de la decadencia*, Buenos Aires, 1978.
- P. Ch. Ludz (a cura di), *S. heute. Sechs Essays mit einem Vorwort von Hermann Lübbe*, München 1980.
- K.G. Stempel, *Untergang oder Wiedergeburt des Abendlandes?*, München, 1980.
- A. de Benoist, prefazione a O.S., *Années décisives*, Paris, 1980.
- A. de Benoist, prefazione a O.S., *Ecrits historiques et philosophiques*, Paris, 1980.
- M.E. Parent, *Recherche sur les éléments d'une conception esthétique dans l'oeuvre d'O.S.*, Frankfurt, 1981.
- G. Merlio, *O.S. témoin de son temps*, Stuttgart, 1982.
- R. Hervé, *Actualité de S.*, Paris, 1983.
- J. Herf, *Reactionary Modernism*, New York, 1984 (trad. it., *Il modernismo reazionario*, Bologna, 1988).
- J. Gimpel, *Ultime rapport sur le déclin de l'Occident*, Paris, 1985.
- A. de Benoist, S., *Marx, Heidegger: penser la technique*, in « Nouvelle école », 42, 1985 (trad. it., *Pensare la tecnica*, in « Trasgressioni », 1 e 2 (1986)).

- M. Onfray, *Les implications éthiques et politiques des pensées négatives de Schopenhauer à S.*, Diss., Caen, 1986.
- T. Sunic, *O.S. and History as Destiny*, in Idem, *Against Democracy and Equality*, New York, 1990.

D) OPERE SU SPENGLER
(IN LINGUA ITALIANA)

- B. Croce, *Pessimismo storico in Germania*, in « La critica », 18 (1920).
- A. Tilgher, *O.S.*, in *Voci del tempo. Profili di letterati e filosofi contemporanei*, Roma, 1921 (ried. in *Relativisti contemporanei*, Roma, 1923).
- V. Beonio Brocchieri, *S. La dottrina politica del germanesimo postbellico*, Milano, 1928.
- L. Giusso, *O.S.*, in *Il ritorno di Faust*, Napoli, 1929.
- G. Forme d'Anfronio, *Il diritto nell'opera di O.S.*, in « Politica », 1931.
- Astolfo (F. Flora), *Spengleriana*, in « Leonardo », 1 (1933).
- Anonimo (ma B. Mussolini), rec. di *Jahre der Entscheidung*, in « Il popolo d'Italia », 15 dicembre 1933.
- L. Giusso, *O.S.*, in *Idealismo e Prospettivismo*, Napoli, 1935.
- L. Giusso, *S. e la dottrina degli universi formali*, Napoli, 1935 (secondo indicazione di copertina: in realtà, 1936).
- J. Evola, S., in « La vita italiana », 279 (1936); ried. in fascicolo a parte, *S. e il tramonto dell'Occidente*, Roma, 1981.
- L. Giusso, *O.S.*, in « Nuova antologia », 1543 (1936).
- A. Aliotta, *Il nuovo storicismo in Germania e gli universali di S.*, in « Archivio di storia della filosofia italiana », 1 (1936).
- L. Giusso, *S. estremo romantico*, in « Civiltà fascista », 6 (1937).
- L. Giusso, *O.S.*, in « Archivio della cultura italiana », 1 (1940).
- A. Del Massa, *Il sentimento nordico del mondo*, in *Cronache. Uomini e idee*, Firenze, 1941.
- L. Giusso, *O.S.*, in *Lo storicismo tedesco*, Milano, 1944 (ried. in volume a parte: S., pref. di U. Nisticò, Padova, 1981).
- R. Masini, *I rapporti fra la cultura e la decadenza dell'Europa (Da Hegel a S.)*, Firenze, 1948.
- B. Croce, *Conversazioni critiche* (pp. 294-298), Bari, 1951.
- P. Rossi, *Il relativismo storicistico di O.S.*, in « Rivista di filosofia », 44 (1953).
- P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo* (pp. 365-413), Torino, 1956 (ried. Torino, 1971).
- V. Frosini, *Il profeta S.*, in « Nuova antologia », 1886 (1958).
- P. Castagnoli, *Il tramonto dell'Occidente. Saggi critici*, Forlì, 1958.
- H. Furst, *Il tramonto dell'Occidente*, in « Giornale d'Italia », 2 febbraio 1958 (ried. in Idem, *Il meglio*, pp. 213-219, Milano, 1970).
- Λ. Poggi, *Le profezie di O.S.*, in « Quaderni del 'Cenobio' », Lugano, 1958.

- A. Galvano, *Per un'armatura*, Torino, 1960.
- P. Rossi, *O.S. e la crisi relativistica dello storicismo*, in Idem, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, Roma, 1960 (ried. Milano, 1991).
- V. Frosini, *O.S.*, in Aa.Vv., *I profeti della crisi europea*, Roma, 1962.
- G. Campanini, *La filosofia della crisi*, in « *Giornale di metafisica* », 1964, pp. 470-501 e 692-718.
- G. Palombo, *Quattro medaglioni in sociologia: Pareto, S., Toynbee e Jung*, in « *Cahiers Vilfredo Pareto* », 5 (1965).
- P. Rossi (a cura di), *Lo storicismo contemporaneo*, Torino, 1970.
- G. Peretti, *Il « Tramonto dell'Occidente » dello S.*, in « *Economia e storia* », 4 (1971).
- R. Franchini, *Il coraggio secondo S.*, in « *Rivista di studi crociani* » (1972).
- C. Finzi, *S. Il cesarismo prossimo venturo*, in « *La Destra* » (1974).
- D.A. Limone, *Dalla morfologia della storia alla morfologia della città. Saggio su O.S.*, Roma, s.d. (1975 ca.).
- M. Ferrari Zumbini, *Lo Spätwerk storico-filosofico di O.S.*, in « *Storia e politica* », 3/xvi (1975).
- F. Jesi, *Il linguaggio delle idee senza parole*, in « *Comunità* », 175 (1975); (ried. in Idem, *Cultura di destra*, Milano, 1979).
- G. Malgieri, *O.S. intellettuale del nostro tempo*, in « *Secolo d'Italia* », 14 maggio 1976.
- V. Beonio Brocchieri, *Apocalisse. La profezia di S.*, in *Cinque testimoni di Satana*, Bologna, 1976.
- N. Abbagnano, *Così parlò S.*, in « *Il Giornale* », 22 luglio 1978.
- G. Malgieri, *Il ritorno di S. sul tramonto dell'Occidente*, in « *Roma* », 19 settembre 1978.
- S. Caruso, *La politica del Destino. Irrazionalismo politico e relativismo storico nel pensiero di O.S.*, Firenze, 1979.
- E. Nistri, *Il caso S.*, in « *Elementi* », 1 (1979).
- A. Pieroni, *O.S. Profetò la fine di una Kultur*, in « *Corriere della sera* », 31 maggio 1980.
- G. Malgieri, *O.S. la guida del tramonto*, in « *Gazzetta ticinese* », 24 luglio 1980.
- N. Abbagnano, *Destino e paura. Il centenario di S.*, in « *Il Giornale* », 28 dicembre 1980.
- M. Nacci, *S. e il catastrofismo*, in « *Metaphorein* », 9 (1980).
- S. Caruso, *O.S.: un centenario dimenticato?*, in « *Nuova antologia* », 2136 (1980).
- A. Romualdi, *O.S. e i circoli neoconservatori*, in Idem, *Correnti politiche e ideologiche della destra tedesca dal 1918 al 1932*, Roma, 1981.
- M. Nacci (a cura di), *Tecnica e cultura della crisi*, Torino, 1982.
- G. Sasso, *Tramonto di un mito. L'idea di « progresso » tra Ottocento e Novecento*, Bologna, 1984 e 1988.
- G. Malgieri, *La forza delle idee senza parole*, in « *Secolo d'Italia* », 8 maggio 1986.

- G. Perez, *O.S. filosofo della tecnica*, in Aa.Vv., *La filosofia tra tecnica e mito* (pp. 488-494), atti del xxxix Congresso nazionale di filosofia, Perugia, 24-27 aprile 1986 (Perugia, 1987).
- L. Colletti, *La profezia di S. 50 anni dopo*, in « Corriere della sera », 10 maggio 1986 (ried. in *Pagine di filosofia e politica*, pp. 107-110, Milano, 1989).
- M. Staglieno, *A cinquant'anni dalla morte del filosofo O.S. Con Nietzsche contro il nichilismo*, in « Il Giornale », 10 maggio 1986.
- Aa.Vv., *O.S. e l'idea di decadenza*, numero speciale di « Diorama letterario », con saggi di M. Cottone, A. de Benoist, P. Di Vona, G. Ferracuti, D. Groh, A. Mohler, G. Monastra, G. Perez, P.-A. Taguieff (1987).
- G.M. Cazzaniga, D. Losurdo, L. Sichirullo (a cura di), *Tramonto dell'Occidente?*, atti del convegno dell'Istituto italiano per gli studi filosofici, Cattolica, 19-21 maggio 1988 (Urbino, 1989).
- N. Abbagnano, *Il tramonto dell'Occidente è inevitabile? Situazione seria ma non disperata*, in « Il Giornale », 3 giugno 1990.
- D. Conte, *La morfologia storica comparata di O.S.*, in P. Rossi (a cura di), *La storia comparata. Approcci e prospettive* (pp. 5-31), Milano, 1990.
- S. Zecchi (a cura di), *Estetica 1991. Sul destino*, con saggi di F. Volpi (« Heidegger lettore edito e inedito di S. »), D. Felken (« S. e il nazionalsocialismo »), M. Staglieno (« S., Thomas Mann, Carl Schmitt »), G. Moretti (« Unter-Gehen. Considerazioni su S. e il romanticismo »), G. Gurisatti (« Il tramonto dell'espressione. S. e la fisiognomica »), Bologna, 1991.
- V. Mathieu, *O.S. protagonista del volume di « Estetica 1991 ». Il destino che ci aspetta*, in « Il Giornale », 3 novembre 1991.

IL TRAMONTO
DELL'OCCIDENTE

PREFAZIONE

ALL'EDIZIONE DEFINITIVA

AL termine di un lavoro che dal suo breve tracciato fino alla sua redazione definitiva nella forma di un'opera di un'estensione non prevista ha preso dieci anni della mia vita, ben si addice uno sguardo retrospettivo su ciò che ho voluto e ciò che ho raggiunto, come pure sul modo con cui vi sono giunto e sulla mia posizione attuale al riguardo.

Nell'introduzione all'edizione del 1918 (la quale, dal punto di vista sia interno che esterno, rappresentava un frammento) dicevo di esser convinto che nel libro era contenuta la formulazione di un pensiero irrefutabile, tale da non dover esser più discusso una volta che fosse stato esposto. Avrei dovuto piuttosto dire: una volta che fosse stato capito. Infatti — e lo riconosco sempre più distintamente non solo in questo caso particolare ma per quel che riguarda la storia del pensiero in genere — a tanto occorre una nuova generazione con adeguate disposizioni.

Aggiungevo che si trattava di un primo saggio, avente dei saggi tutti i difetti, incompleto e non certo esente da interne contraddizioni. Del che non è stato tenuto conto quanto avrei voluto. Chiunque abbia approfondito i presupposti del pensiero vivente saprà che non ci è dato di giungere a una visione dei principi ultimi delle cose immune da contraddizione. Un pensatore è un uomo chiamato a esprimere simbolicamente il suo tempo mediante il suo potere di visione e di comprensione. A lui non è dato di scegliere. Egli pensa come deve pensare e, in ultima analisi, il vero per lui è ciò che come imagine nel mondo nacque con lui. È lui stesso, il suo essere espresso in pa-

role, il senso della sua personalità sotto forma di dottrina, invariabile per la sua vita perché identica a questa stessa vita. Solo questo elemento simbolico, ricettacolo ed espressione di umana storia, ha carattere di necessità. Ciò che ne può derivare come puro lavoro filosofico erudito è accessorio e va semplicemente ad accrescere il fondo di una letteratura specialistica.

Così ciò che io ho trovato, nel suo nucleo essenziale posso solo dirlo *vero per me* e, credo, vero anche per gli spiriti superiori dei tempi che vengono: non vero « in sé », cioè indipendentemente dalle condizionalità del sangue e della storia, perché una verità in tal senso non esiste. Ciò che nello scompiglio di quegli anni *scrissi* era, tuttavia, una comunicazione incompleta di quel che vedevo distintamente dinanzi a me, e fu compito degli anni che seguirono dare ai miei pensieri la forma più persuasiva possibile mediante la coordinazione della materia e una adeguata espressione linguistica.

Ad una completezza quella forma non avrebbe potuto pretendere; la stessa vita non si completa se non con la morte. Io però ho ora cercato di portare al livello dell'esposizione intuitiva di cui oggi dispongo anche le parti più antiche della mia opera, opera che ormai congedo definitivamente, con le speranze e le delusioni, coi pregi e i difetti che vi si legano.

Nel frattempo, per me, e anche per altri, le tesi in essa difese hanno superato felicemente il collaudo, a giudicare dagli effetti che han cominciato a produrre in vasti domini del sapere. Ma proprio per tale ragione debbo sottolineare ancor più nettamente il limite che mi sono imposto in questo libro. Non si deve credere che in esso si trovi ogni cosa. Esso contiene *solo un aspetto* di ciò che ho dinanzi, *solo una*

nuova visuale della storia, una filosofia del destino, la prima del suo genere. Esso ha una base intuitiva in ogni sua parte ed è stato scritto in uno stile che cerca di rendere gli oggetti e le relazioni in modo plastico invece di sostituirvi file di concetti astratti; e si rivolge unicamente al lettore capace di rivivere anche lui assonanze e immagini. Venire a tanto non è stato facile, specie quando la riverenza di fronte al mistero, la riverenza goethiana, impedisce di scambiare analisi concettuali per visioni nel profondo.

Ma ecco che ora si grida al pessimismo, accusa con la quale coloro che restano eternamente attaccati allo ieri stigmatizzano ogni pensiero destinato solo agli esploratori del domani. Però non è per costoro che io ho scritto, per costoro, che scambiano il raziocinare sofisticato intorno alla natura dell'azione per l'azione stessa. Chi si mette a definire ignora il destino.

Per me comprendere il mondo significa *essere all'altezza del mondo*. Essenziale, importante, è la *durezza* della vita, non il « concetto » di essa, come invece insegna la filosofia da struzzo dell'idealismo. Chi non si lascia illudere dai concetti non sentirà ciò come pessimismo, mentre gli altri non importano. Per i lettori seri, desiderosi di avere non una definizione ma una *visione* della vita, ho indicato in nota (in nota, causa la forma serrata del testo) un certo numero di opere che possono condurli a estendere tale visione ai domini più lontani del nostro sapere.

Nel concludere, sento di nuovo il bisogno di nominare coloro ai quali io debbo quasi tutto: Goethe e Nietzsche. A Goethe devo il metodo, a Nietzsche il modo di impostare i problemi — e se dovessi condensare in una formula il mio rapporto col secondo direi: dai suoi sprazzi di luce ho tratto una visione d'insieme. Quanto a Goethe, egli fu, per tutta la sua mentalità,

un discepolo di Leibniz. Così ciò che quasi a mia sorpresa mi è nato fra le mani lo sento come qualcosa che, malgrado la miseria e il disgusto di questi anni, vorrei chiamare con fierezza: *una filosofia tedesca*.

OSWALD SPENGLER

Blanckenburg am H.
dicembre 1922

P R E F A Z I O N E

A L L A P R I M A E D I Z I O N E

QUESTO libro, frutto di tre anni di lavoro, era già finito nella sua prima stesura quando scoppiò la grande guerra. Nel periodo che va fino alla primavera del 1917 esso fu rielaborato e vari particolari furono completati e chiariti. Le circostanze eccezionali han fatto ritardare fino a ora la sua pubblicazione.

Benché esso tratti di una filosofia generale della storia, pure, nel suo significato più profondo, il libro costituisce un commento alla grande èra, nel segno del quale si sono formate le sue idee conduttrici.

Il titolo, fissato già nel 1912, vuol designare, nel senso più stretto e quasi in quello di un parallelo col tramonto del mondo classico, una fase della storia mondiale che abbraccerà diversi secoli e di cui noi attualmente stiamo vivendo il principio.

Gli avvenimenti ultimi hanno molto confermato e nulla confutato di ciò che ho esposto. È apparso che idee del genere proprio ora e proprio in Germania dovevano affacciarsi e che la stessa guerra è rientrata nelle premesse in funzione delle quali dovranno definirsi gli ultimi lineamenti della nuova visione del mondo.

Io sono infatti persuaso che qui non si tratta di una filosofia del momento fra tante altre, a base soltanto logica, bensì dell'unica e, in un certo modo, naturale filosofia che oggi tutti oscuramente presentano. Ciò sia detto senza presunzione. Un pensiero avente una storica necessità, un pensiero che, dunque, non cade semplicemente in un'epoca, ma che *fa* un'epoca, è solo in un senso assai limitato proprietà di colui cui capita di esprimerlo. Esso appartiene piuttosto a tutta l'epoca; esso agisce inconsciamente nello spirito di

tutti e solo la sua formulazione accidentale privata, senza la quale non si dà filosofia, è, coi suoi difetti e i suoi pregi, il destino (e la felicità) di un singolo.

In più vorrei esprimere la speranza che questo libro non abbia da apparire del tutto indegno a fianco delle gesta militari della Germania.

OSWALD SPENGLER

Monaco, dicembre 1917

Il dottor **H. Kornhardt**, che ha curato l'ultima edizione di quest'opera (1950), sulla quale si è basata la presente traduzione, avverte che il testo è immutato e che, nello stesso spirito di Spengler, sono state apportate soltanto alcune modificazioni per quel che riguarda la cronologia e la storia dell'Egitto. Tali modificazioni sono spiegate e giustificate nell'annotazione di pag. 110 del primo volume. Ogni variante è contrassegnata dalla sigla **H. K.**

*Wenn im Unendlichen dasselbe
Sich wiederholend ewig fliesst,
Das tausendfältige Gewölbe
Sich kräftig ineinander schliesst;
Strömt Lebenslust aus allen Dingen,
Dem keinsten wie dem grossten Stern,
Und alles Drängen, alles Ringen
Ist ewige Ruh in Gott dem Herrn.*

GOETHE

PARTE PRIMA

FORMA E REALTÀ

INTRODUZIONE

I

IN questo libro vien tentata per la prima volta una prognosi della storia. Ci si è proposti di predire il destino di una civiltà e, propriamente, dell'unica civiltà che oggi stia realizzandosi sul nostro pianeta, la civiltà euro-occidentale e americana, nei suoi stadi futuri.

La possibilità di assolvere un compito di tanta portata non era stata, fino a oggi, concepita; quand'anche ciò accadesse, i mezzi per venire a un serio risultato furono ignorati o inadeguatamente utilizzati.

Esiste una logica della storia? Esiste, di là da tutto ciò che vi è di accidentale e di incalcolabile nei singoli avvenimenti, una struttura, diciamo così, metafisica dell'umanità storica, essenzialmente distinta dalle forme politiche e spirituali ben visibili, popolari della superficie? Struttura, che sarebbe essa a determinare ogni realtà d'ordine inferiore? All'occhio dell'intelletto le grandi linee della storia mondiale apparirebbero forse sempre in forma tale da permettere delle deduzioni? E, nel caso, entro che limiti sono possibili tali deduzioni? Nella stessa vita — perché la storia umana è l'insieme di grandi correnti vitali, il cui « Io » o la cui « persona » già nell'uso corrente, pratico e teorico del linguaggio, assume involontariamente la figura di individualità d'ordine superiore quando si parla dell'« antichità classica », della « civiltà cinese » o della « civilizzazione moderna » — nella vita, diciamo, è possibile individuare gli stadi che debbono esser attraversati e, invero, secondo un ordine che non ammette eccezioni? Concetti che, come quelli di nascita, morte, gioventù, vecchiaia, durata della vita, sono fondamentali per tutto quanto è organico, avrebbero forse in questo

ambito un senso ancor più rigoroso, non ancora percepito da nessuno? Alla base di tutto quanto è storico stanno forse forme biografiche generali e elementari?

Come si vede, il tramonto dell'Occidente, fenomeno circoscritto spazialmente e temporalmente come lo fu il tramonto dell'antichità classica, cui esso fa riscontro, è un tema filosofico che, se inteso in tutta la sua serietà, implica ogni maggiore problema dell'essere.

Se si vuol sapere in che forma il destino della civiltà occidentale si compirà nel futuro, bisogna prima sapere che cosa *sia* una civiltà, in che rapporto essa sta con la storia visibile, con la vita, con l'anima, con la natura, con lo spirito, in quali forme essa si manifesta e in che misura queste forme (che sono popoli, lingue ed epoche, battaglie e idee, Stati e dèi, arti e opere d'arte, scienze, diritti, forme economiche e visioni del mondo, grandi personalità e grandi avvenimenti) abbiano valore di simboli e come tali vadano interpretate.

2

Il mezzo per conoscere le forme morte è la legge matematica. Il mezzo per intendere le forme viventi è l'analogia. In tal guisa si distinguono, nel mondo, polarità e periodicità.

Che il numero delle forme in cui si manifesta la storia mondiale sia limitato, che evi, epoche, situazioni, persone quanto a tipo si ripetano, ciò lo si è sempre saputo. Si è raramente considerato l'apparire di Napoleone senza pensare a un Cesare o a un Alessandro, ravvicinamenti dei quali, come si vedrà, il primo è morfologicamente inesatto, il secondo giusto. Lo stesso Napoleone trovò che la sua situazione era analoga a quella di Carlomagno. La Convenzione parlò di Cartagine, quando volle significare l'Inghilterra, e i Giaco-

bini chiamarono sé stessi romani. Più o meno legittimamente, Firenze è stata paragonata ad Atene, Buddha a Cristo, il cristianesimo delle origini al socialismo moderno, i magnati della finanza romana del tempo di Cesare agli *yankees*. Petrarca, che fu il primo fervente archeologo (l'archeologia esprime essa stessa il sentimento che la storia si ripete), lo si pensò in una certa tal relazione con Cicerone e ancor recentemente Cecil Rhodes, l'organizzatore dell'Africa meridionale britannica, che nella sua biblioteca possedeva le biografie antiche dei Cesari in traduzioni fatte appositamente per lui, si sentì vicino ad Adriano imperatore. Fu cosa fatale che Carlo XII di Svezia portasse in tasca, in gioventù, la vita di Alessandro di Curzio Rufus e volesse imitare questo conquistatore.

Nelle sue memorie politiche (nelle *Considérations* del 1738) Federico il Grande si servì con grande libertà delle analogie per fissare la sua interpretazione della situazione storica mondiale, come quando egli compara i Francesi coi Macedoni sotto Filippo e i Tedeschi coi Greci. « Le Termopili della Germania, l'Alsazia e la Lorena, son già in mano di Filippo » — con il che egli caratterizzò ottimamente la politica del cardinale di Fleury. Inoltre qui troviamo un confronto fra la politica delle case di Absburgo e di Borbone e le proscrizioni di Antonio e di Ottaviano.

Ma tutto ciò doveva restare frammentario e arbitrario, corrispondendo più a una momentanea inclinazione a esprimersi in modo poetico e ornato che non a un più profondo senso storico della forma.

Così i confronti di un Ranke, maestro in fatto di analogie artistiche, fra Kyaxares e Enrico I, fra le irruzioni dei Cimbri e quelle dei Magiari, sono morfologicamente insignificanti non meno di quelli, tanto ricorrenti, fra le città-Stato elleniche e le repubbliche della Rinascenza, mentre è più profondo, ma casuale,

quello fra Alcibiade e Napoleone. Da Ranke tali raffronti vengono fatti su di una linea plutarchiana, cioè popolarmente romantica, considerando semplicemente la somiglianza delle scene nel teatro del mondo, e non col rigore del matematico, che sa riconoscere l'affinità interna di due gruppi di equazioni differenziali nei quali il profano altro non vede se non la diversità della forma esterna.

Si può facilmente riconoscere che in tali casi, in fondo, non è l'idea, non è il senso di una necessità, ma il capriccio che ha determinato la scelta delle immagini. Si è rimasti ben lontani da una *tecnica* dei confronti. Questi, proprio oggi, vengono fatti in massa, ma senza un piano e senza un nesso; e se per caso sono giusti in un senso profondo ancor da accertare, ciò lo si deve alla fortuna, più di rado all'istinto, mai a un principio. In un tale dominio finora nessuno ha mai pensato a crearsi un *metodo*. Non si è affatto sentito che solo allora si avrebbe una base, l'unica base, per una soluzione in grande dei problemi della storia.

I confronti potrebbero fare la fortuna del pensiero storico perché essi mettono a nudo la struttura organica della storia. La corrispondente tecnica, grazie a una idea d'insieme, epperò a una necessità escludente ogni arbitrio, dovrebbe essere sviluppata fino a una maestria logica. Essi invece hanno finora rappresentato una sventura perché, come una semplice faccenda di gusto, hanno risparmiato allo storico l'idea e la fatica di considerare *la lingua delle forme storiche e l'analisi di esse* come il suo compito più serio e immediato, ancor oggi non solo non risolto, ma nemmeno compreso. I confronti sono stati in parte superficiali, come quando si è andati a chiamare Cesare il fondatore di un giornale romano di Stato o, ancor peggio, come quando con parole oggi di moda, quali socialismo, impressionismo, capitalismo, clericalismo, sono

stati designati dei fenomeni assai complessi e a noi interiormente stranieri della vita antica: a prescindere poi dal caso di errori bizzarri, come quello donde derivò il culto di Bruto degli ambienti giacobini, di Bruto, milionario usuraio che, come ideologo di una costituzione oligarchica, uccise l'uomo della democrazia fra gli applausi del Senato patrizio.¹

3

Così il compito, che in origine riguardava un problema limitato all'attuale civiltà, si ingrandisce fino alle proporzioni di una nuova filosofia, *della* filosofia dell'avvenire, sempre che qualcosa del genere possa ancora sorgere sul suolo metafisicamente esaurito dell'Occidente: dell'unica filosofia almeno, che rientri nelle *possibilità* dello spirito dell'Europa occidentale nelle sue prossime fasi. Esso impone l'idea di *una morfologia della storia mondiale*, del *mondo inteso come storia* che, in opposto alla morfologia della natura, che finora era stata quasi l'unico tema della filosofia, abbracci tutte le forme e i movimenti del mondo nel loro più profondo, ultimo significato, ma in tutt'altro ordine, nei termini non di un quadro complessivo di quanto si conosce ma di una immagine della vita, di una immagine non del divenuto ma del divenire.

Il *mondo come storia* compreso, intuito e formulato nella sua antitesi rispetto al *mondo come natura* — questo è un aspetto nuovo dell'esistenza umana sulla terra la cui considerazione nel suo immenso significato pratico e teoretico finora non era stata riconosciuta come compito: forse oscuramente sentito e spesso intravisto da lontano, esso non era stato mai studiato in tutte le sue implicazioni. Per l'uomo vi sono due modi di possedere interiormente e di vivere l'ambiente. Sc

non secondo la sostanza, almeno secondo la forma io distinguo nettamente la sensazione organica dalla sensazione meccanica del mondo, l'insieme delle forme da quello delle leggi, l'immagine e il simbolo dalla formula e dal sistema, ciò che è reale e irripetibile da ciò che è possibile e ricorrente, il fine di una immaginazione che ordina secondo un piano da quello di una esperienza utilitaristicamente analitica e, infine (per accennare già qui a un'altra opposizione significativa mai ancora rilevata), il dominio del *numero cronologico* da quello del *numero matematico*.²

In una ricerca come la presente, non può dunque trattarsi di assumere gli avvenimenti politico-sociali nei loro aspetti esteriori per ordinarli secondo « causa » ed « effetto » e di seguirli nella loro apparente direzione, in quella che può risultare a un esame intellettuale. Una simile trattazione « pragmatica » della storia altro non sarebbe che un capitolo di larvata scienza naturale; del che i partigiani della concezione materialistica della storia non fanno alcun mistero, mentre i loro avversari non si rendono conto di battere più o meno la stessa strada. Non si tratta di sapere ciò che *siano*, in sé e per sé, i fatti tangibili della storia quali fenomeni di un dato tempo, bensì di *decifrare ciò che significa il loro apparire*. Gli storici attuali credono di far fin troppo quando prendono in considerazione particolarità religiose, sociali e, soprattutto, di storia dell'arte per « illustrare » il significato politico di un'epoca. Ma essi trascurano ciò che è l'elemento decisivo: decisivo, in quanto la storia visibile è espressione, è segno, è animità divenuta forma. Non conosco ancora nessuno che si sia dato seriamente a studiare l'*affinità morfologica* che connette interiormente la lingua delle forme di *tutti* i domini di una civiltà, che di là dal mondo dei fatti politici abbia considerato il significato più profondo della matematica degli El-

leni, degli Arabi, degli Indù, degli Europei d'occidente, il senso del loro primo stile ornamentale, delle loro principali forme architettoniche, metafisiche, drammatiche e liriche, la scelta e l'orientamento delle loro grandi arti, i dettagli della loro tecnica artistica e la scelta del materiale, a tacer poi del significato essenziale che tutto ciò ha per i problemi della morfologia storica. Chi sospetta che fra il calcolo differenziale e il principio dinastico del tempo di Luigi XIV, fra l'antica forma statale della *polis* e la geometria euclidea, fra la prospettiva spaziale della pittura a olio occidentale e il superamento dello spazio per mezzo di ferrovie, telefoni e armi da fuoco, fra la musica strumentale contrappuntistica e il sistema bancario dei crediti esiste un profondo nesso formale? In una tale prospettiva perfino i fatti politici più banali assumono un valore simbolico, anzi metafisico, e qui forse accade per la prima volta che cose, come il sistema amministrativo egizio, l'antica numismatica, la geometria analitica, l'assegno bancario, il canale di Suez, l'arte cinese della stampa, l'esercito prussiano e la tecnica stradale romana vengano *in ugual misura* concepiti come simboli e interpretati in modo corrispondente.

Da ciò appare che in fatto di scienza storica un'*arte* teoreticamente lueggiata mancava del tutto. Ciò cui si dà tal nome ha tratto quasi esclusivamente i suoi metodi dal dominio del solo sapere, nel quale ha potuto prender forma un metodo rigoroso, cioè dalla fisica. Si crede di fare della ricerca storica quando si rintracciano dei rapporti oggettivi di causa ed effetto. È curioso che la filosofia di antico stile non abbia mai pensato alla possibilità di una diversa relazione fra l'intelletto desto dell'uomo e il mondo che lo circonda. Kant, che nella sua opera principale individuò le leggi formali del conoscere, senza accorgersene e senza che altri se ne sia accorto, considerò quale oggetto dell'at-

tività intellettuale soltanto la *natura*. Il sapere per lui si identifica al sapere matematico. E egli ha parlato di forme innate dell'intuizione e di categorie dell'intelletto, senza pensare ai ben diversi concetti che sono richiesti per la percezione della realtà storica, mentre Schopenhauer, che delle categorie kantiane lasciò significativamente sussistere la sola causalità, parlò della storia solo con disprezzo.³ Che oltre al determinismo di causa ed effetto (che vorrei chiamare la *logica dello spazio*) esista nella vita la necessità organica propria a un *destino*, la *logica del tempo*, che ha una certezza interna e profonda, che compenetra tutto il pensiero mitologico, religioso e artistico e contrassegna la natura e l'essenza di tutto quanto, in opposto alla natura, è storia, restando inaccessibile alle forme di conoscenza di cui tratta la *Critica della ragion pura* — questa è una verità che ancora attende una formulazione teoretica. Galilei in un famoso passo del *Saggiatore* disse che nel gran libro della natura la filosofia è « *scritta in lingua matematica* ». Noi ancor oggi aspettiamo la risposta di un filosofo quanto alla lingua nella quale la storia è scritta e nella quale essa va letta.

La matematica e il principio di causalità conducono a un inquadramento naturalistico dei fenomeni, la cronologia e l'idea di destino conducono invece a un loro inquadramento storico. Ognuno per sé, i due ordini abbracciano il mondo *intero*. Solo che l'occhio, in cui e per cui questo mondo prende forma, è diverso.

4

La natura è la forma nella quale l'uomo di civiltà superiori dà unità e significato alle impressioni immediate dei suoi sensi. La storia è la forma nella quale la sua immaginazione cerca di comprendere le rela-

zioni esistenti fra ciò che vi è di vivente nel mondo e la sua propria vita, onde conferire a questa una più profonda realtà.

Che egli sia, o no, capace di costruire coteste forme e quale delle due d'omini la sua coscienza desta — questo è uno dei problemi elementari di ogni umana esistenza.

Qui si presentano due *possibilità* di raffigurazione del mondo a opera dell'uomo: possibilità e non necessariamente *realtà*. Se quindi in quanto segue vorremo porci il problema del senso della storia, bisognerà, anzitutto, risolvere un quesito finora mai posto: *per chi* esiste una storia? La domanda sembra paradossale. Certo, vi è una storia per ogni uomo, in quanto ogni uomo con tutto il suo essere e la sua consapevolezza fa parte della storia. Ma vi è una grande differenza a seconda che il singolo viva nella sensazione costante che la sua vita è elemento di qualcosa che si sviluppa in secoli e in millenni, oppure che egli si consideri come alcunché di compiuto e di chiuso in sé stesso. Nel secondo caso non si dà certo una storia mondiale, un *mondo in quanto storia*. Ma che accadrà quando l'autocoscienza di un'intera nazione, quando *tutta una civiltà* ha un tale spirito storico? Come dovrà apparirle la realtà? Il mondo? La vita? Se noi pensiamo che nella coscienza universale degli Elleni ogni esperienza loro e non loro e il passato in genere passavano subito in uno sfondo immobile, assumendo forma di mito, tanto che nel sentimento antico la storia di Alessandro Magno dopo la sua morte andò a confondersi con la leggenda di Dionisio, e che Cesare, per lo meno, non trovò assurda la sua discendenza da Venere — se consideriamo ciò, dobbiamo riconoscere che per noi uomini d'Occidente, dotati di un senso vivo delle distanze temporali, il quale ci ha fatto apparire cosa naturale il computare gli anni in un

prima o dopo la nascita di Cristo, è quasi impossibile rivivere quello stato d'animo, ma che avremmo torto di prescindere quando ci poniamo il problema della storia.

Ciò che i diari e le autobiografie significano per il singolo, per l'anima di tutta una civiltà lo significa la ricerca storica nel suo senso più vasto, tale da abbracciare ogni specie di analisi psicologica comparata di popoli, tempi e costumi stranieri. Ma la civiltà antica non ebbe una *memoria*, un organo storico in questo speciale senso. La « memoria » dell'uomo antico (con il che tuttavia applichiamo a un'anima straniera un concetto dedotto dall'immagine nostra dell'anima) era del tutto diversa, perché a essa mancavano il passato e il futuro come coordinate della coscienza desta; il « puro presente », da Goethe così spesso ammirato in tutte le manifestazioni della vita classica, soprattutto nelle arti plastiche, la compenetrava con una potenza a noi sconosciuta. Questo puro presente, il cui massimo simbolo è la colonna dorica, rappresenta in effetti una *negazione del tempo* (della direzione). Per Erodoto e per Sofocle, come per Temistocle e per un console romano, il passato svaniva subito nel sentimento calmo e atemporale di una struttura, di una struttura *non periodica, ma polare*, proprio questo essendo il significato ultimo di ogni mitizzazione spiritualizzata; mentre nel nostro sentimento del mondo e per il nostro occhio interiore esso è un organismo di secoli o di millenni articolati in periodi ben distinti e ordinato a un fine. Ora, è proprio questo diverso sfondo che dà alla vita, alla vita classica e a quella moderna occidentale, il suo speciale colore. Quel che il Greco chiamava *cosmos*, era l'immagine di un mondo che non *diviene*, ma è.

Quindi lo stesso Greco ci rappresenta un uomo che mai *divenne*, ma sempre *fu*.

Questa è la ragione per cui l'uomo antico, pur conoscendo benissimo una cronologia rigorosa e il calcolo calendarico, pur avendo un vivo sentimento dell'eterno e della nullità del momento presente esprimendosi in grandiose osservazioni astrali e nella misura esatta di enormi spazi di tempo nella civiltà babilonese e soprattutto egizia, nulla di tutto ciò seppe assimilare *interiormente*. Quel che a tale riguardo i filosofi antichi occasionalmente riferiscono fu da essi soltanto udito, non vissuto. E ciò che certe menti superiori, specie delle città greche d'Asia, come Ipparco e Aristarco, scoprirono, fu respinto dalla corrente stoica e aristotelica e non trovò alcuna considerazione al di fuori di una scienza specializzata assai ristretta. Né Platone né Aristotile possedettero un osservatorio astronomico. Negli ultimi anni di Pericle, per decisione popolare, si minacciò di porre sotto la grave accusa di « eisangelia » chiunque avesse diffuso teorie astronomiche. Fu, questo, un episodio particolarmente simbolico, nel quale l'anima antica esprime la sua volontà di bandire dalla sua coscienza del mondo tutto ciò che, in ogni senso, è lontano.

Per quel che riguarda la storiografia antica, si dia uno sguardo a Tucidide. Questo scrittore è maestro nell'arte, tipica per l'antichità, di rivivere dall'interno avvenimenti del *presente*, a parte quanto era dovuto al magnifico senso realistico di un uomo di Stato nato, che fu generale e magistrato. Questa *esperienza pratica* che purtroppo si scambia col senso storico, lo fa apparire a ragione a quegli storiografi che sono dei meri eruditi, come un maestro ineguagliato. Ma a Tucidide fu assolutamente preclusa quella visione prospettica della storia di secoli che noi consideriamo ovvia nello storico quale noi lo concepiamo. Tutte le migliori opere di antica esposizione della storia sono chiuse nel presente politico del loro autore, in netto contrasto

coi moderni capolavori storiografici che, senza eccezione, trattano di un lontano passato. Tucidide non sarebbe stato nemmeno in grado di trattare le guerre persiane, a tacere poi la storia generale dell'Ellade o dell'Egitto. Come Polibio e Tacito, anch'essi menti politiche realistiche, Tucidide perde subito la sua sicurezza di visione quando in un passato, che spesso è solo di pochi decenni, incontra forze agenti in forme non aventi riscontro nella sua esperienza. Per Polibio già la prima guerra punica e per Tacito già Augusto era inintelligibile. La mentalità di Tucidide, affatto storica se misurata alla stregua della nostra indagine prospettica, ci si palesa subito alla prima pagina del suo libro per l'affermazione inaudita che, prima del tempo suo (circa il 400!), nel mondo non v'era stato alcun avvenimento importante (οὐ μεγάλα γενέσθαι).⁴

Per cui, in essenza, la storia antica fino alle guerre persiane è, non meno delle costruzioni tradizionali di periodi assai più tardi, un prodotto del pensiero mitico. La storia della costituzione spartana (Licurgo, la cui biografia ci vien narrata in ogni dettaglio, era probabilmente una insignificante divinità silvana del Taigeto) è un poema del periodo ellenistico e ancor al tempo dei Cesari non si era finito di inventare la storia romana prima di Annibale. La cacciata dei Tarquini a opera di Bruto è un racconto ricalcato sulla figura di un contemporaneo di Appio Claudio censore (310). I nomi dei re di Roma furono creati allora in base a quelli di famiglie plebee arricchite (K. J. Neumann). A tacere della « costituzione di Servio », la famosa legge agraria licinia del 367 al tempo di Annibale non esisteva ancora (B. Niese). Quando Epaminonda liberò i Messeni e gli Arcadi costituendoli in uno Stato, essi fabbricarono subito una storia delle loro origini. Il singolare non è che simili cose avvenissero, bensì che non esistesse una storia di specie diversa. Nulla po-

trebbe meglio indicare l'antitesi esistente fra il senso occidentale e quello antico per tutto ciò che è storia, del fatto che la storia dei Romani prima del 250 quale era conosciuta al tempo di Cesare è, in essenza, una falsificazione e che il poco che nel riguardo noi siamo riusciti ad accertare era del tutto ignoto ai Romani del periodo successivo. Per il senso antico della parola *storia* è caratteristico che la letteratura romanzesca alessandrina influisse fortemente su seri aspetti della storia politica e religiosa. Non si pensò affatto a separare il contenuto di essa dalle date accertate. Quando Varrone si dette a fissare la religione romana, che stava rapidamente svanendo nella coscienza del popolo, divise le divinità di cui lo *Stato curava scrupolosamente* il culto in *dii certi* e *dii incerti*: ossia in dèi di cui si sapeva ancora qualcosa e in dèi di cui era rimasto il solo nome malgrado il sussistere del corrispondente culto pubblico. In realtà, la religione della società romana del suo tempo (quella che, basandosi sui poeti romani, non solo Goethe ma lo stesso Nietzsche assunsero senza diffidenza) fu in massima parte un prodotto della letteratura ellenizzante, quasi privo di relazione coi culti antichi, che nessuno più capiva. Mommsen ha formulato chiaramente il punto di vista occidentale quando chiama gli storici romani (e intende parlare soprattutto di Tacito) gente « che dice ciò che meritava esser taciuto e tace ciò che era necessario dire ».

La civiltà indù, la cui idea (brahmanica) del nirvâna è l'espressione più decisa che mai possa darsi di un'anima completamente astorica, non ha mai avuto un qualche sentimento del « quando », in nessun senso. Non esiste una astronomia veramente indù, un calendario indù, epperò nemmeno una storia indù, se per essa s'intende il precipitato spirituale di un'evoluzione cosciente. Dello svolgimento visibile di questa civiltà, il

cui periodo organico si chiuse al sorgere del buddhismo, noi sappiamo ancor meno che della storia antica, sicuramente ricca di grandi avvenimenti, che corre dal dodicesimo all'ottavo secolo. L'una e l'altra ci sono state conservate solo in una forma mitica e come sognante. Soltanto un intero millennio dopo Buddha doveva sorgere nel Ceylon, col *Mahāvansa*, qualcosa che può ricordare alla lontana una storiografia.

La coscienza cosmica dell'uomo indù fu così storica, che egli non seppe nemmeno concepire l'apparire di un libro di un dato autore come un fatto da situarsi in un determinato punto del tempo. Invece di una serie organica di scritti legati a ben precise personalità si formò così, a poco a poco, una confusa massa di testi, nella quale ciascuno metteva quel che voleva, senza che vi avesse parte alcuna l'idea della proprietà intellettuale individuale, dell'evoluzione di un pensiero, di un'epoca spirituale. In questa forma *anonima*, proprio all'intera storia dell'India, ci si presenta la stessa filosofia indù. Si confronti con essa la storia della filosofia d'Occidente, fisiognomicamente così differenziata nelle sue opere e nei suoi autori.

L'Indù dimenticava tutto, l'Egitto non poteva dimenticare *nulla*. Non è mai esistita un'arte indù del ritratto, della biografia *in nuce*, mentre la plastica egizia non conobbe quasi altro tema.

L'anima egiziana, eminentemente storica e pervasa da una passione elementare per l'infinito, sentiva nel passato e nel futuro *tutto* il suo mondo, e il presente, identico ai contenuti della coscienza desta, le apparve semplicemente come il sottile limite fra due lontananze incommensurabili. La civiltà egizia è una *incarnazione della preoccupazione* (correlativo psicologico del lontano), della preoccupazione per il futuro, che si esprime nella scelta del granito e del basalto come materiali delle opere d'arte,⁵ nei documenti scolpiti,

nell'organizzazione di un minuzioso sistema amministrativo e di vie idriche,⁶ e *della preoccupazione, a ciò necessariamente connessa*, per il passato. La mummia egizia è un simbolo d'ordine superiore. Si *eternizzava* il corpo del morto, così come si intese dare alla sua personalità, al *ka*, una durata eterna mediante le immagini di statuette spesso fatte in parecchi esemplari, statuette cui essa sarebbe stata legata da un'analogia in senso superiore.

V'è un intimo rapporto fra l'attitudine di fronte alla storia passata e la concezione della morte quale si esprime nella *forma della sepoltura*. L'Egiziano *nega* la caducità, l'uomo del mondo classico *l'afferma* attraverso tutta la lingua delle forme della sua civiltà. Gli Egiziani conservano perfino la mummia della loro storia: le date cronologiche e i numeri. Mentre nulla ci è rimasto della storia dei Greci prima di Solone, né date né nomi reali né eventi concreti (cosa che doveva dare un peso eccessivo ai soli resti che conosciamo), noi, dal terzo millennio e ancor oltre, conosciamo i nomi e perfino l'esatta durata del regno di numerosi re egizi, del che il Nuovo Impero deve aver poi avuto una conoscenza senza lacune. Come un simbolo sinistro di questa volontà egizia di durata abbiamo ancor oggi nei nostri musei i corpi dei grandi Faraoni col viso dai tratti immutati. Sulla sommità granitica levigata e lucente della piramide di Amenemhet III si legge ancor oggi: « Amenemhet contempla la bellezza del sole » e dall'altro lato: « Più alto di Orione si innalza l'anima ma di Amenemhet ed essa è [del pari] connessa agli Inferi ». In ciò si esprime un superamento della caducità, del mero presente, in aperto contrasto con lo spirito del mondo classico.

Di contro a questo insieme di simboli egiziani vivi, sulle soglie dell'antica civiltà classica, solidale all'oblio che essa sparse su ogni parte del suo passato spirituale e materiale, ci si presenta il rito di *incinerazione dei morti*. Nell'epoca micenica la consacrazione di questa forma funeraria, di contro a tutte le altre che ad essa coesistevano fra i popoli primitivi dell'età della pietra, era del tutto ignota. Le tombe regali attestano, anzi, una preferenza data all'inumazione. Ma nel periodo omerico, proprio come in quello vedico, si assiste a un rapido trapasso dall'inumazione all'incinerazione, trapasso che può aver avuto solo basi spirituali, il secondo rito compendosi nel senso di un atto simbolico di distruzione, della solenne distruzione di ogni durata storica.

A partire da tal punto ha anche fine ogni espressione plastica dell'evoluzione psichica del singolo. E il dramma classico non ammette in maggior misura motivi schiettamente storici, il tema di uno sviluppo interiore — mentre si sa con che decisione l'istinto ellenico si sia rivoltato contro il ritratto nelle arti figurative. Fino al periodo imperiale l'arte classica ebbe un solo soggetto che le fosse in un certo modo naturale: il mito.¹ Anche i ritratti idealizzati della plastica ellenistica sono mitici, mitici quanto le biografie tipiche sul genere di quelle di Plutarco. Nessuna grande figura greca ha mai scritto delle memorie che fissassero dinanzi al suo occhio spirituale un tempo trascorso. Nemmeno Socrate ha scritto sulla sua vita interiore qualcosa che sia per noi significativo. Ci si può domandare se, in genere, ciò sarebbe stato possibile all'anima classica, se ad essa sarebbe stato possibile quel che nella genesi di un Parsifal, di un Amleto, di un Werther ci appare invece presupposto come un naturale istinto. In

Platone manca ogni coscienza di uno sviluppo delle sue dottrine. I suoi singoli scritti corrispondono semplicemente a formulazioni di punti di vista assai diversi, da lui difesi in diversi periodi. Per contro, già agli inizi della storia spirituale dell'Occidente troviamo un esempio di introspezione approfondita, la *Vita nova* di Dante. Già da ciò risulta quanto poco di classico, cioè di puro presente, vi è in Goethe, che non dimenticò nulla, le cui opere, secondo le sue stesse parole, furono solo capitoli di un'unica grande confessione.

Dopo la distruzione di Atene per opera dei Persiani, tutte le precedenti opere d'arte furono relegate fra i rifiuti (dai quali siamo noi oggi a trarle) e non si è mai saputo che qualcuno in Grecia si sia curato delle rovine di Micene o di Festo ai fini di un accertamento di fatti storici. Si leggeva Omero, ma non si pensò a far degli scavi nelle colline di Troia, come uno Schliemann. Si voleva il mito, non la storia. Nell'epoca ellenistica una parte delle opere di Eschilo e dei Presocratici era andata perduta. Invece già Petrarca raccolse antichità, monete, manoscritti, con una *pietas* e un fervore propri soltanto alla nostra civiltà, come un uomo dalla sensibilità storica capace di riportare lo sguardo su mondi lontani e assetato di lontananze (egli fu anche il primo a intraprendere la scalata di una cima delle Alpi) che, in fondo, restò estraneo al tempo suo. L'anima del collezionista la si comprende solo in base al suo rapporto col tempo. Forse ancor più appassionata, ma di un'altra colorazione, è l'inclinazione del Cinese a collezionare. In Cina chi viaggia vuol seguire « antiche tracce », *ku-tsi*, e solo partendo da un profondo sentimento storico si può spiegare un concetto intraducibile, fondamentale per la natura cinese, quello del *Tao*.⁸ Invece ciò che nel periodo ellenistico venne dappertutto collezionato e mostrato si ridusse a curiosità mitologicamente interes-

santi, come quelle che Pausania descrive, nelle quali il « quando » e il « perché » non veniva affatto considerato, mentre il paesaggio egiziano già al tempo del grande Thutmosis si era trasformato in un unico, immenso museo della più rigorosa tradizione.

Fra i popoli d'Occidente furono i Tedeschi a inventare gli *orologi* meccanici, simboli paurosi del tempo che passa, i cui rintocchi, risuonanti giorno e notte da innumerevoli torri e campanili sull'Europa occidentale, sono forse l'espressione massima di ciò che, in genere, un senso storico del mondo può.⁹ Nulla di simile noi troviamo nei paesaggi e nelle città classiche *senza tempo*. Fino ai tempi di Pericle il giorno venne unicamente misurato con la lunghezza dell'ombra e solo dopo Aristotele il termine ὥρα assunse il significato (babilonese) di « ora ». Prima, non esisteva alcuna divisione esatta del giorno. A Babilonia e in Egitto gli orologi ad acqua e le meridiane furono inventati da tempi antichi, laddove ad Atene Platone fu il primo a introdurre una clessidra davvero utilizzabile come orologio; le meridiane furono adottate ancor più tardi, al semplice titolo di oggetti insignificanti della vita quotidiana, senza che esse modificassero come che sia il *senso antico dell'esistenza*.

Qui va anche rilevata la corrispondente differenza esistente fra la matematica antica e quella occidentale, differenza profondissima che non è stata mai adeguatamente considerata. Il numero, secondo l'antico concetto di esso, concerneva le cose come esse *sono*, come *grandezze*, atemporalmente, nella loro mera attualità. Donde la geometria euclidea, la statica matematica e, come conclusione di un tale sistema intellettuale, la teoria delle sezioni coniche. Noi invece concepiamo le cose nel loro *divenire*, nel loro *comportamento*, quali *funzioni*. Il che ha condotto alla dinamica, alla geometria analitica e da essa fino al calcolo differenziale.¹⁰

La teoria moderna delle funzioni corrisponde a una grandiosa organizzazione di tutto questo insieme di pensieri. È un fatto curioso, ma rigorosamente fondato psichicamente, che la fisica greca, quale statica in opposto a dinamica, ignorò l'uso dell'orologio, non ne sentì il bisogno e che, mentre noi calcoliamo fino al millesimo di secondo, essa prescindette completamente da ogni misura del tempo. L'entelechia aristotelica è il solo concetto di sviluppo — ma di uno sviluppo atemporale, astorico — che esista nell'antichità classica.

Così il nostro compito appare definito. Noi uomini della civiltà euro-occidentale costituiamo, col nostro sentimento della storia, non una regola, ma un'eccezione. La « storia mondiale » è l'immagine del mondo, *nostra*, non quella dell'« umanità » in genere. Per l'uomo indù e per l'uomo dell'antichità classica non esisteva una immagine del mondo come divenire e può anche darsi che quando la civilizzazione d'Occidente sarà scomparsa non si darà più una civiltà e quindi neanche un tipo umano per i quali la « storia mondiale » rappresenti una realtà così possente della coscienza desta.

6

Ma che significa « storia mondiale »? Una rappresentazione ordinata del passato, un interno postulato, l'espressione di un sentimento di forma. Un sentimento, anche se preciso, non è però ancora forma reale; e se è certo che noi tutti sentiamo e viviamo la storia mondiale, e siamo pienamente convinti di poterne cogliere la fisionomia, altrettanto certo è che a tutt'oggi di essa conosciamo sì delle forme, ma non *la* forma, quella che è controparte della *nostra* vita interiore.

Ognuno che si interroghi crede di abbracciare in

modo chiaro e distinto la forma interna della storia. Questa illusione deriva dal fatto che nessuno ha riflettuto seriamente e ancor meno ha dubitato di quel che sa già, perché non si sospetta tutto ciò di cui qui si dovrebbe dubitare. In effetti, la *figura* corrente della storia mondiale ci si presenta come un'*acquisizione spirituale non verificata*, che anche storici di fama si trasmettono di generazione in generazione senza che nei suoi riguardi si eserciti un po' di quella scepri che, partendo da Galilei, ci ha portato ad analizzare e approfondire l'immagine della natura che ci era abituale: scepri di cui, in storiografia, vi sarebbe un gran bisogno.

Antichità, medioevo, età moderna: questo è lo schema inverosimilmente scarno e *privo di senso* che dominando incondizionatamente il nostro pensiero storico ci ha sempre impedito di conoscere esattamente il luogo proprio del particolare mondo sviluppatosi dal tempo dell'Impero sul suolo dell'Europa occidentale nei suoi rapporti con la storia complessiva dell'umanità superiore, e così pure il rango, la figura e soprattutto la durata di esso. Alle future civiltà sembrerà quasi incredibile che quello schema semplicistico di un decorso lineare, che con le sue proporzioni assurde appare di secolo in secolo sempre più inadatto a inquadrare in modo naturale i nuovi domini dischiusi alla nostra coscienza storica, abbia potuto mantenere così a lungo una indiscussa validità. Infatti, a poco vale che fra gli esploratori della storia già da tempo sia divenuta abitudine attaccare quello schema. Essi hanno minato l'unica visuale che esisteva, *senza però comunque sostituirla*. Anche quando si parla di un medioevo greco e di un'antichità germanica, non è che per questo si pervenga a una immagine chiara e dotata d'interna necessità, nella quale la Cina e il Messico, l'impero di Axum e quello dei Sassanidi possano trovare un luogo organico. La stessa traslazione

del principio dell'era moderna dalle Crociate alla Rinasceza e, da là, all'inizio del diciannovesimo secolo sta solo a provare che quello schema, in sé stesso, lo si considera come inoppugnabile.

Propria a tale schema è una limitazione della storia riguardo non solo il tempo, ma anche — e ciò è ancor peggio — il luogo. Qui il paesaggio dell'Europa occidentale ¹¹ va a costituire il polo immobile (detto in termini matematici un punto singolo su una superficie sferica) non si sa per quale ragione, se non forse perché noi, autori di tale imagine della storia, proprio in Europa abitiamo, polo intorno al quale millenni della storia più possente e civiltà immense e lontane umilmente graviterebbero. È un sistema planetario di ben singolare fattura: si sceglie un dato paesaggio come centro naturale di un sistema storico facendo di esso un sole, alla luce del quale tutti gli avvenimenti della storia dovrebbero rivelare il loro vero significato disponendosi in una data *prospettiva*. Ma in realtà qui parla solo, non mitigata da alcuna scepsti, la vanità dell'uomo euro-occidentale il cui spirito proietta il miraggio di questa sua « storia universale ». Si deve a essa l'enorme illusione ottica, divenutaci da tempo abitudine, per via della quale storie millenarie, come quelle della Cina e dell'Egitto, vengono ridotte a episodi, mentre in ciò che ci sta vicino spazialmente, partendo da Lutero e specialmente da Napoleone, i semplici decenni assumono proporzioni spettacolari. Noi sappiamo che solo in apparenza una nuvola si sposta tanto più lentamente quanto più sta in alto e che in un paesaggio lontano un treno in corsa sembra appena muoversi; eppure crediamo che il ritmo della prima storia dell'India, di Babilonia, dell'Egitto sia stato davvero più lento di quello del nostro più recente passato. E crediamo che la sostanza di essa sia più povera, le sue forme siano più attenuate e fruste, perché non abbiamo im-

parato a tener conto delle distanze: delle distanze interne ed esterne.

Che alla civiltà occidentale l'esistenza di Atene, Firenze o Parigi abbia importato di più di quella di Lo-yang e di Patalipûtra, lo si capisce da sé. Ma è lecito fare di questi giudizi di valore la base di uno schema di storia mondiale? Allora lo storico cinese avrebbe tutto il diritto di tracciare una sua storia mondiale nella quale le Crociate e la Rinascenza, Cesare e Federico il Grande siano passati sotto silenzio come dettagli irrilevanti. Perché, dal punto di vista *morfologico*, il diciottesimo secolo dovrebbe essere più importante di uno dei sedici secoli che lo precedettero? Non è ridicolo contrapporre un'« era moderna » abbracciante pochi secoli e per di più localizzata essenzialmente nella sola Europa occidentale, a un'« era antica » che comprende invece millenni, nella quale si fa rientrare come una semplice appendice, senza nessuna distinzione approfondita, la massa di tutte le civiltà pre-elleniche? Forse che per salvare quel vieto schema non si sono perfino liquidati l'Egitto e Babilonia nei termini di semplici preludi al mondo classico, laddove la storia sia dell'una e sia dell'altra civiltà rappresenta qualcosa di conchiuso, che potrebbe star bene alla pari con la presunta « storia mondiale » da Carlomagno fino alla guerra mondiale? E i complessi possenti costituiti dalla civiltà indù e da quella cinese non sono stati forse confinati per puro imbarazzo in qualche nota a piè di pagina, e le grandi civiltà americane non sono state addirittura ignorate col pretesto del loro esser « prive di relazioni »: prive di relazioni con che cosa?

Questo schema, familiare all'attuale Europeo d'Occidente, nel quale tante grandi civiltà gravitano intorno a *noi*, quasi che fossimo il centro di ogni avvenimento mondiale, io lo chiamo il *sistema tolemai-*

co della storia e considero come una *scoperta copernicana* in tale dominio quella che sta alla base del sistema esposto nel presente libro, sistema nel quale l'antichità classica e l'Occidente cessano di avere una posizione privilegiata rispetto all'India, a Babilonia, alla Cina, all'Egitto, alla civiltà araba e alla civiltà messicana.

Tutti mondi particolari del divenire aventi ugual peso nel quadro complessivo della storia, mentre, per la grandezza delle loro concezioni spirituali e per la potenza del loro slancio, essi spesso superano il nostro mondo antico.

7

Lo schema mondo antico-medioevo-èra moderna fu in origine una creazione del sentimento magico del mondo che, apparsa dapprima nella religione persiana e in quella ebraica dopo *Ciro*,¹² nel *Libro di Daniele* prese una forma apocalittica come dottrina delle quattro età del mondo e che fu infine rielaborata in termini di storia universale nelle religioni post-cristiane d'Oriente, specie nei sistemi gnostici.¹³

Esso non fu privo di una sua base nei limiti assai ristretti delle vedute che ne costituivano le premesse spirituali. Qui né la storia indù né la stessa storia egizia potevano entrare in considerazione. In quei pensatori la parola « storia mondiale » designava un atto unico, particolarmente drammatico, la cui scena era il paesaggio compreso fra l'Ellade e la Persia. In essa si espresse il senso rigorosamente dualistico del mondo proprio all'Oriente: un mondo considerato non in termini di polarità, come nella metafisica di quel tempo, cioè in funzione dell'opposizione fra anima e spirito, bene e male, bensì come *periodicità* ca-

tastrofica,¹⁴ come punto di svolta fra due epoche, fra creazione del mondo e fine del mondo, con esclusione di ogni fatto non registrato nella letteratura antica, nella Bibbia e nei libri sacri a questa corrispondenti nei vari sistemi. In una tale immagine del mondo, « antichità » e « èra moderna » corrispondevano all'antitesi allora corrente fra pagano ed ebraico o cristiano, fra classico e orientale, fra statua e dogma, fra natura e spirito assunta *temporalmente* e nei termini di un superamento dell'una cosa ad opera dell'altra. Il trapasso storico acquistava il significato religioso di una redenzione. Era una prospettiva basata su visuali ristrette e affatto provinciali, ma logica e in sé conchiusa, legata tuttavia a quel dato paesaggio e a quella data umanità e insuscettibile di una *naturale* estensione.

Solo con l'aggiungersi di una terza èra, della *nostra* « èra moderna », un fattore dinamico si introdusse in quella immagine su suolo occidentale. L'immagine orientale era *statica*, era un'antitesi tenentesi in equilibrio, con un'unica azione divina al centro. Ed ecco che, assunta ed espressa da un tipo umano completamente nuovo, e senza che ci si rendesse conto della bizzarria di un tale cambiamento, essa d'un tratto prende la forma di qualcosa di *lineare* che, partendo da Omero o da Adamo (a parte le ulteriori possibilità oggi offerte dalla conoscenza degli Indogermani, dell'età della pietra e dell'antropoide), passando per Gerusalemme, Roma, Firenze e Parigi, corre in senso o ascendente o discendente, a seconda del gusto personale dello storico, del pensatore o dell'artista che, con tutta libertà, si dà a interpretare l'immagine tripartita.

Ai due concetti *correlativi* di paganesimo e cristianesimo si aggiunse, dunque, quello *conclusivo*, finale, di « èra moderna », che per definizione non permette di andar oltre e che, già più volte « stirato » fino a riprendere le Crociate, non sembra essere suscettibile

di un'ulteriore estensione.¹⁵ Anche se non lo si disse, si pensò che di là da antichità e da medioevo qualcosa di definitivo fosse cominciato, un Terzo Regno costituente in un certo modo un compimento, un culmine, un fine che ognuno, dagli scolastici fino ai socialisti dei nostri giorni, doveva rivendicare solo per sé. Veduta, questa, del corso delle cose, tanto comoda quanto lusinghiera per i suoi artefici. Si era semplicemente identificato lo spirito dell'Occidente, quale si rifletteva nella mente di un dato individuo, al senso del mondo. Poi grandi pensatori dovevano far di necessità una metafisica virtù, e posero lo schema consacrato dal *consensus omnium*, senza sottoporlo a una seria critica, a base di una loro filosofia, gratificando volta per volta Dio della paternità del « disegno universale » da ciascuno di essi fantasticato. Il numero mistico tre applicato alle epoche del mondo non poteva non esercitare sul gusto metafisico un certo fascino. Herder chiamò la storia l'educazione dell'umanità, Kant l'evoluzione del concetto della libertà, Hegel l'autorealizzarsi dello spirito universale e via dicendo. Ognuno che a questa trinità di epoche, assunta come un mero fatto, dette un senso astratto credette di aver abbastanza meditato sulla forma fondamentale della storia.

Proprio sul limitare della civiltà occidentale appare la grande figura di Gioacchino da Fiore († 1202),¹⁶ il primo pensatore della statura di un Hegel, che demolisce la concezione dualistica del mondo di Agostino e con tutto il sentimento di un Gotico oppone il nuovo cristianesimo del tempo suo alla religione dell'Antico e del Nuovo Testamento come una terza forma, così da parlare di un'epoca del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Concezione, questa, che doveva colpire profondamente i migliori francescani e domenicani, Dante e Tommaso, e destare uno sguardo

cosmico che andò lentamente a compenetrare tutto il pensiero storico della nostra civiltà. Lessing, che talvolta giunge a designare il tempo suo come qualcosa di postumo rispetto agli Antichi,¹⁷ ha tratto le idee della sua *Educazione del genere umano* (con le fasi relative al bambino, all'adolescente e all'età matura) dalla dottrina dei mistici del quattordicesimo secolo, e Ibsen, che tale pensiero sviluppò a fondo nel suo *Imperatore e Galileo* (ove la concezione gnostica del mondo ci si rivela subito nella figura del mago Massimo), in nessuna misura andò di là da essa nel suo noto discorso di Stoccolma del 1887. Corrisponde evidentemente a una esigenza del senso che di sé ha l'uomo dell'Europa occidentale il concepire il proprio apparire nel mondo come qualcosa di definitivo.

Ma l'opera di Gioacchino da Fiore era stata uno sguardo mistico sui misteri dell'ordine divino dell'universo. Essa doveva perdere ogni senso non appena fu assunta intellettualisticamente e trasformata in premessa di un pensiero *scientifico*: cosa che avvenne in sempre più vasta misura partendo dal diciassettesimo secolo. Ma è un metodo del tutto assurdo d'interpretazione storica quello di chi, lasciata briglia sciolta alle proprie convinzioni politiche, religiose o sociali, alle tre fasi, che non osa modificare, dà proprio la direzione che le conduce là dove egli si trova, imponendo caso per caso come misura assoluta a millenni di storia la sovranità della ragione, l'umanitarismo, la felicità dei più, l'evoluzione economica, l'illuminismo, la libertà dei popoli, l'assoggettamento della natura, la pace mondiale e via dicendo, e dandosi a dimostrare che quei millenni non compresero o non seppero raggiungere quel che dovevano, mentre, in verità, essi vollero solo cose diverse da quelle che noi vogliamo. « È evidente che nel vivere importa il vivere stesso e non un dato risultato di esso » — queste parole di

Goethe dovrebbero venire contrapposte a ogni sciocco tentativo di decifrare l'enigma della forma della storia mediante un *programma*.

E la stessa imagine noi la vediamo tracciata dagli storici delle singole arti e delle singole scienze, non esclusa l'economia politica e la filosofia. Così ci si mostra un'ascesa lineare della pittura al singolare dagli Egiziani (o dagli uomini delle caverne) agli impressionisti, della musica al singolare da Omero, cantore cieco, fino a Bayreuth, dell'ordinamento sociale al singolare dalle città lacustri fino al socialismo: un'ascesa, alla quale viene attribuita una data tendenza costante, senza comunque sospettare che le arti possono avere una vita delimitata, che esse possono esser legate a un paesaggio e a un dato tipo umano come loro espressione, che dunque quelle vedute complessive sono semplicemente la somma esteriore di una quantità di sviluppi particolari, di singole arti, che in comune altro non hanno se non il nome e alcuni aspetti di una tecnica materiale.

Di ogni organismo noi sappiamo che il suo ritmo, la sua figura e durata e ogni espressione della sua vita sono determinate dalle *qualità della specie* alla quale appartiene. Di una quercia millenaria nessuno penserà che essa stia cominciando proprio ora il suo sviluppo. Da un bruco, che si vede crescere a vista d'occhio, nessuno si aspetterà che così continuerà a crescere per anni. A tale riguardo ognuno ha il senso certo di un *limite*, identico al senso della forma interiore. Ma nei confronti della storia dell'umanità superiore, per quel che concerne il corso del futuro domina un ottimismo sfrenato, incurante di ogni dato dell'*esperienza* sia storica che organica, per cui ognuno ritiene di poter individuare nella contingenza dell'oggi gli « inizi » di una qualche « ulteriore evoluzione » lineare e meravigliosa, non perché essa sia provata scien-

tificamente, ma solo perché corrisponde a quel che si desidera. Qui si pensa a possibilità illimitate, mai a una fine naturale; e partendo dalla situazione del momento si va a costruire in modo affatto ingenuo una futura evoluzione.

Ma « l'umanità » non ha alcuno scopo, alcuna idea, alcun piano, così come non lo ha la specie delle farfalle o quella delle orchidee. « Umanità » è o un concetto zoologico o un vuoto nome.¹⁸ Si bandisca questo fantasma dal dominio dei problemi storici della forma e allora si vedrà apparire una sorprendente dovizia di *vere* forme. Qui regna una sconfinata ricchezza, una profondità e una dinamicità della realtà vivente finora nascoste da parole d'ordine, da aridi schemi, da « ideali » personali. Invece della squallida immagine di una storia mondiale lineare, cui ci si può tenere solo se si chiudono gli occhi dinanzi alla massa schiacciante dei fatti, io vedo una molteplicità di civiltà possenti, scaturite con una forza elementare dal grembo di un loro paesaggio materno, al quale ciascuna resta rigorosamente connessa in tutto il suo sviluppo: civiltà, che imprimono ciascuna la *propria* forma all'umanità, loro materia, e che hanno ciascuna una *propria* idea e delle *proprie* passioni, una *propria* vita, un *proprio* volere e sentire, una *propria* morte. Qui vi sono colori, luci, movimenti che nessun occhio spirituale ha ancora scorti. Vi è una giovinezza e una senilità nelle civiltà, nei popoli, nelle lingue, nelle verità, negli dèi, nei paesaggi — come vi sono querce e pini, fiori, rami e foglie giovani e vecchi: mentre una « umanità » al singolare che via via s'invecchi, non esiste. Ogni civiltà ha proprie, originali possibilità di espressione che germinano, si maturano, declinano e poi irrimediabilmente scompaiono. Esistono molte arti plastiche, pitture, matematiche, fisiche profondamente diverse nella loro essenza, ciascuna con una sua limi-

tata via, ciascuna in sé conchiusa, come ogni specie vegetale ha i suoi fiori e i suoi frutti, il suo tipo di sviluppo e di deperimento. Queste civiltà, organismi viventi d'ordine superiore, crescono in una magnifica assenza di fini, come i fiori dei campi. Come le piante e gli animali, esse appartengono alla natura vivente di Goethe e non a quella morta di Newton. Nella storia mondiale io vedo un eterno formarsi e disfarsi, un meraviglioso apparire e scomparire di forme organiche. Invece lo storico di mestiere la concepisce quasi come una tenia che produce instancabilmente epoche su epoche.

Peraltro, alla fine, la serie « antichità-medioevo-èra moderna » ha cessato di esercitare la sua influenza. Per ristretta e piatta che fosse come base di una storiografia scientifica, pure essa rappresentò l'unico quadro, non del tutto afilosofico, che si avesse per raggruppare le nostre conoscenze, e tutto quanto fino a oggi è stato organizzato come storia universale deve a essa un qualche contenuto. Senonché il numero dei secoli che *al massimo* poteva esser ripreso in quello schema è da tempo superato. Causa il rapido moltiplicarsi della materia storica, specie di quella che cade completamente fuori dalle aree in precedenza considerate, quella visuale comincia a dissolversi nel caos. Ogni storico non del tutto cieco lo sente e lo sa, e solo perché non ha un altro schema, per non sentirsi mancare la terra ferma, si tiene ancora attaccato a esso, a ogni costo. Il termine medioevo, forgiato nel 1667 dal professore Horn di Leyda,¹⁹ dovrebbe oggi riprendere una massa informe in continua crescita, circoscritta in via affatto negativa da tutto ciò che in nessun modo si può far rientrare nelle altre due epoche. L'incertezza di chi deve considerare e valutare la storia persiana, araba e russa è, a tal riguardo, significativa. Soprattutto non ci si può più nascondere

che, di fatto, questa presunta storia del mondo era stata dapprima confinata nell'area del Mediterraneo orientale; solo poi, partendo dalle invasioni germaniche (avvenimento per noi importante epperò sopravvalutato, che tuttavia ebbe un significato solo per l'Occidente, mentre non toccò per nulla la civiltà araba), essa fu, con un improvviso cambiamento di scena, localizzata nell'Europa centrale e occidentale. Hegel ebbe a dire, con tutta ingenuità, che avrebbe ignorato i popoli che non s'inquadravano nel suo sistema della storia. Era un leale confessare le premesse metodologiche senza di cui nessuno storico poteva raggiungere il suo fine, e l'attitudine di tutte le opere storiche può essere valutata a questa stregua. Oggi è effettivamente una quistione di tatto scientifico dire quali sono gli sviluppi storici che si prendono *seriamente* in considerazione e quali vengono esclusi. Ranke, al riguardo, ha dato un buon esempio.

8

Oggi noi pensiamo sotto specie di continenti. Non vi sono che i nostri filosofi e i nostri storici a non averlo ancora appreso. Che possono significare concetti e prospettive che avanzano pretese di universale validità, mentre il loro orizzonte non va oltre l'atmosfera spirituale dell'uomo dell'Europa occidentale?

Si vedano al riguardo i nostri libri migliori. Quando Platone parla dell'umanità, egli intende gli Elleni in opposto ai barbari. Ciò corrisponde perfettamente allo stile storico della vita e del pensiero classico e, con tale premessa, si venne a risultati giusti e importanti *per i Greci*. Ma quando Kant si mette, per esempio, a filosofare sugli ideali etici, egli afferma la validità dei suoi principi per gli uomini di ogni specie e di ogni

tempo. E se non lo dice, è solo perché a lui e ai suoi lettori la cosa sembra evidente. Nella sua estetica egli non intende enunciare il principio dell'arte di Fidia o di Rembrandt, bensì addirittura quello dell'arte in genere. Ma ciò che egli accerta quanto alle forme necessarie del pensare, si riferisce soltanto a quelle necessarie per il pensiero occidentale. Uno sguardo ad Aristotile e ai risultati, essenzialmente diversi, da lui raggiunti in tale dominio avrebbe dovuto insegnare che qui non si tratta di un grado meno chiaro dello stesso spirito, ma di uno spirito di tutt'altro orientamento, che riflette su sé medesimo. Al pensiero russo le categorie del pensiero occidentale sono così estranee, quanto a questo lo sono le categorie del pensiero cinese o greco. La comprensione reale e completa dei termini originali usati dal mondo antico ci è non meno preclusa di quella delle parole russe²⁰ e indù, e per il Cinese moderno e per l'Arabo, l'intelletto dei quali è completamente diverso dal nostro, la filosofia da Bacone a Kant ha il semplice valore di una curiosità.

Quel che manca al pensatore occidentale e che *proprio in lui* non dovrebbe mancare è appunto questo: la coscienza della *relatività storica* dei suoi risultati, che sono espressioni *di una esistenza particolare e soltanto di essa*, la consapevolezza dei limiti della loro validità, il convincimento, appunto, che le sue « verità immutabili » e le sue « intuizioni eterne » sono vere solo per lui ed eterne solo nella sua prospettiva del mondo, onde sarebbe suo dovere cercare, di là da esse, quelle che l'uomo di altre civiltà ha riconosciute con ugual senso di evidenza. Questa è la condizione richiesta a che una filosofia del futuro possa esser *completa*. Solo allora si intenderà la lingua delle forme storiche, la lingua del mondo *vivente*. Qui nulla esiste che sia costante e universale. Non si parli più di forme del pensiero al singolare, del principio della tragicità al

singolare, dei compiti dello Stato al singolare. La validità universale poggia sempre su false inferenze da sé agli altri.

Le cose si presentano in modo ancor più preoccupante se consideriamo quei pensatori del mondo moderno euro-occidentale, partendo da Schopenhauer, nei quali il centro di gravità del filosofare dalla sfera dei sistemi astratti si sposta a quella etico-pratica, al problema del conoscere subentrando il problema della vita (della volontà di vivere, della volontà di potenza, della volontà attivistica). Qui non si tratta più dell'« uomo » in astratto, come in Kant, bensì dell'uomo reale quale visse nei tempi storici in gruppi etnici primitivi o civili sulla superficie della terra: nel qual riguardo è del tutto assurdo voler fissare, come si è fatto, la struttura dei concetti ultimi in base allo schema antichità-medioevo-èra moderna nella sua già indicata condizionalità spaziale.

Esaminiamo l'orizzonte storico di Nietzsche. I suoi concetti di decadenza, di nihilismo, di revisione di tutti i valori, di volontà di potenza (concetti, che sono profondamente irradicati nella sostanza della civilizzazione occidentale, epperò del tutto decisivi in ogni analisi di essa) su che cosa si basano? Sui Romani e i Greci, sulla Rinascenza e sull'Europa contemporanea, con in più un fuggevole sguardo laterale su una filosofia indù mal compresa — in una parola: antichità-medioevo-èra moderna. Di rigore, Nietzsche non ha mai superato simili orizzonti e gli altri pensatori suoi contemporanei ancor meno di lui.

E in che rapporto sta il concetto nietzschiano di dionisismo, diciamo, con la vita interiore del Cinese più che civilizzato del tempo di Confucio o di un Americano moderno? Che potrebbe significare il tipo del superuomo per il mondo dell'Islam? E che senso potrebbero avere i concetti di natura e spirito, di pagano

e cristiano, di classico e moderno quali antitesi formatrici, creatrici, per l'animità di un Indù e di un Russo? Che cosa ha da spartire un Tolstoj, che nella sua più profonda umanità rigettò tutto il mondo delle idee occidentali come qualcosa di straniero e di lontano, col « medioevo », con Dante, con Lutero? Che cosa ha a che fare un Giapponese con Parsifal e con Zarathustra? Che cosa un Indù con Sofocle? Ed è forse meno angusto il mondo spirituale di uno Schopenhauer, di un Comte, di un Feuerbach, di un Hebbel, di uno Strindberg? Non ha tutta la loro psicologia nonostante ogni intenzione di validità universale un senso puramente occidentale? Come appare comico il problema ibseniano della donna, che esso pure pretenderebbe di attirare l'attenzione di tutta l'« umanità », se al luogo di Nora — signora di una grande città dell'Europa nord-occidentale, il cui orizzonte corrisponde a una casa d'affitto dai duemila ai seimila marchi e a una educazione protestante — si pone la moglie di Cesare, Madame de Sévigné, una Giapponese o una contadina tirolese? Ma lo stesso Ibsen non conosce che gli orizzonti della classe media cittadina di ieri e di oggi. I conflitti di cui parla, i cui presupposti psicologici erano validi verso il 1850, ma che difficilmente sussisteranno fino al 1950, non sono né quelli del gran mondo né quelli del proletariato, ancor meno quelli di città di popolazione non europea.

In tutto ciò non si tratta che di valori sporadici e locali, il più spesso limitati agli intellettuali delle grandi città di tipo euro-occidentale del tempo, e per nulla di valori « eterni » della storia mondiale; per essenziali che essi siano stati per la generazione di Ibsen e di Nietzsche, sarebbe proprio un disconoscere il senso del termine storia mondiale (che non contrassegna una scelta, ma vuol essere una totalità) subordinare a essi ogni fattore privo di relazione con gli interessi dei mo-

derni, sottovalutare o trascurare questi fattori. Eppure proprio così si fa, in larga misura. Tutto quanto in Occidente è stato finora detto e pensato sui problemi dello spazio, del tempo, del movimento, del numero, della volontà, del matrimonio, della proprietà, della tragedia, della scienza rappresenta qualcosa di ristretto e di dubbio, perché sempre si è mirato ad un'unica soluzione, invece di riconoscere che vi sono tante risposte quanti sono coloro che pongono le domande, che ogni quistione filosofica nasconde il desiderio di una data risposta già in essa implicita, che non si potrà sottolineare mai abbastanza il carattere relativo dei grandi problemi di una data epoca, per cui è d'uopo considerare tutto *un gruppo di soluzioni storicamente condizionate*; solo esso, in una *veduta di insieme* staccata da ogni valutazione personale, potrà farci penetrare i massimi enigmi. Per un conoscitore di uomini non esiste un qualche punto di vista che sia assolutamente giusto o assolutamente falso. Per problemi così ardui come quello del tempo o del matrimonio non basta interrogare la propria esperienza personale, la voce interna, la ragione, l'opinione di chi ci precedette o dei nostri contemporanei. Per tal via si verrebbe a conoscere solo ciò che per l'interrogante stesso e per il tempo suo è vero, il che non è tutto. Gli stessi fenomeni in altre civiltà parlano un'altra lingua. Per altri uomini vi sono altre verità. E per il pensatore o sono tutte valide, oppure nessuna di esse lo è.

Così si può capire quanto la critica occidentale del mondo può esser estesa e approfondita, quante cose sono da considerare di là dall'innocente relativismo di Nietzsche e della sua generazione, quale finezza del senso della forma, quale grado di penetrazione psicologica, quale rinuncia e quale indipendenza da interessi pratici, quale libertà di orizzonti vanno raggiunti prima di poter dire di aver compreso la storia

mondiale, il *mondo quale storia*.

9

Alle forme arbitrarie, ristrette, esteriori, dettate dal proprio desiderio, imposte alla storia, io dunque oppongo la figura naturale, « copernicana », del divenire universale che vive nel profondo di esso e che si rivela solo a un libero sguardo.

Ci si ricordi di Goethe. Ciò che egli ha chiamato *natura vivente* è proprio ciò che qui viene designato come storia mondiale nell'accezione più vasta, il *mondo quale storia*. Goethe, che come artista sempre raffigurò la vita, l'evoluzione delle sue forme, il divenire e mai il divenuto, come il *Wilhelm Meister* e il *Verità e poesia* ce lo mostrano, odiava la matematica. Per lui al mondo come meccanismo si opponeva il mondo come organismo, alla natura morta quella vivente, alla legge la forma. Ogni riga che egli scrisse come indagatore della natura fu intesa a rendere sensibile la forma in divenire, « la forma impressa che si sviluppa vivendo ». Rivivere col sentimento, intuire, confrontare, una immediata certezza interna, una immaginazione sensibile esatta: ecco quali furono i mezzi di cui si servì per avvicinarsi al mistero dei fenomeni in moto. *Non diversi sono i mezzi necessari per la ricerca storica in genere*. Altri, non ve ne sono. Grazie a un tale sguardo divino Goethe potè dire presso ai fuochi di bivacco, la sera della battaglia di Valmy: « Qui oggi si inizia una nuova epoca della storia universale e voi potrete dire di esservi stati presenti ». Nessun condottiero, nessun diplomatico, per non parlare poi dei filosofi, ha sentito in modo così immediato il divenire della storia. È il più profondo giudizio che mai sia stato espresso su di un grande rivolgimento storico nel punto stesso

del suo accadere.

E come Goethe partì dalla foglia per seguire lo sviluppo della forma di una pianta, come egli indagò la genesi del tipo dei vertebrati e il divenire degli strati geologici (*il destino, e non la causalità, nella natura*), del pari qui sarà studiata la lingua delle forme dell'umana storia, la sua struttura periodica, la sua *logica organica* partendo dall'immenso complesso dei dati particolari tangibili.

L'uomo è stato incluso, con ragione, fra gli organismi della superficie terrestre. La sua struttura anatomica, le sue funzioni naturali, il suo aspetto sensibile complessivo: tutto ciò è compreso in una organica unità. È solo nel dominio di cui stiamo parlando che si fa un'eccezione, malgrado l'affinità profondamente sentita del destino della pianta e di quello umano, tema costante di ogni lirica; malgrado la somiglianza della storia umana con quella di ogni altro gruppo di esseri viventi superiori, tema di innumeri racconti, saghe e favole. Si stabilisca *qui* un confronto lasciando che il mondo delle civiltà umane agisca in modo puro e profondo sull'immaginazione, invece di comprimerlo a forza entro uno schema preconcelto; si vedano nelle parole gioventù, ascesa, maturità, declino, che finora, e oggi più che mai, hanno soltanto espresso valutazioni soggettive e interessi morali, sociali o estetici affatto personali, le designazioni oggettive di stadi organici; ci si rappresenti la civiltà classica come un fenomeno in sé conchiuso, corpo ed espressione dell'anima classica, e lo si metta a fianco della civiltà egizia, indù, babilonese, cinese e occidentale per cercare l'elemento costante nei destini mutevoli di tali grandi individui, l'elemento necessario nell'incoercibile varietà del contingente — e allora si vedrà finalmente sorgere l'immagine della storia mon-

diale quale è propria a noi, uomini d'Occidente, e a noi soltanto.

10

Tornando al nostro particolare problema, occorre definire morfologicamente il luogo dell'Occidente euro-americano nel quadro di questa prospettiva mondiale, anzitutto per quel che riguarda il periodo fra il milleottocento e il duemila. Bisogna stabilire il tempo di tale periodo nella civiltà occidentale complessiva; il suo senso come fase biografica ricorrente necessariamente, in una forma o nell'altra, in ogni civiltà; il significato organico e simbolico della lingua, delle sue forme politiche, artistiche, spirituali e sociali.

Uno studio comparato ci fa apparire la « contemporaneità » di tale periodo con l'ellenismo e in particolare quella del suo vertice attuale, contrassegnato dalla guerra mondiale, col passaggio dal periodo ellenistico al periodo romano. In fatto di paragoni, la *romanità* col suo severo realismo e la sua scarsa genialità, la *romanità* disciplinata, pratica, protestante, *prussiana* può offrirci la chiave per comprendere il nostro futuro. *Greci e Romani: è in tali termini che il destino che per noi si è già compiuto si distingue da quello che deve ancora realizzarsi.* Infatti, già da tempo si sarebbero potuti e dovuti riconoscere nell'« antichità » degli sviluppi che sono una perfetta controparte di quelli moderni, distinti in ogni dettaglio di superficie, ma fundamentalmente identici nell'impulso interno che spinge il grande organismo di una civiltà verso la realizzazione. La « guerra di Troia » e le Crociate, Omero e l'epopea dei Nibelunghi, e poi il dorico e il gotico, il dionisismo e la Rinascenza, Policleto e Sebastiano Bach, Atene e Parigi, Aristotile e Kant, Alessandro e Napoleone e così via, fino al cosmo-

politismo e all'imperialismo: questi tutti sono, nelle due civiltà, fenomeni che in ogni loro tratto costantemente si corrispondono.

Ma l'interpretazione dell'immagine antica della storia, che qui avrebbe dovuto servire da base, quanta unilateralità ed esteriorità, quanto partito preso e quanta ristrettezza dimostra! L'esserci sentiti così affini agli « Antichi » ci ha reso le cose troppo facili. La *piatta* somiglianza è il pericolo che corre tutta la esplorazione dell'antichità non appena dall'organizzazione e dalla classificazione delle fonti, giunte ormai alla perfezione, si passa alle interpretazioni psicologiche. Un pregiudizio venerabile, che si dovrebbe finalmente superare, è che l'antichità ci sia interiormente vicina perché ne saremmo i discepoli e i discendenti, come effettivamente ne siamo gli adoratori. Tutto quanto è stato prodotto in fatto di filosofia della religione, di storia dell'arte e di critica sociale nel diciannovesimo secolo è stato necessario non perché così si siano imparati a conoscere i drammi di Eschilo, la dottrina di Platone, Dionisio e Apollo, lo Stato ateniese, il cesarismo (oggi si è ancora lungi da tutto ciò), bensì a che finalmente si senta quanto un tale mondo ci sia interiormente estraneo e lontano, forse più estraneo degli dèi messicani e dell'architettura indù.

Le nostre idee sulla civiltà greco-romana hanno sempre oscillato fra due estremi, qui lo schema antichità-medioevo-èra moderna stando a determinare in partenza la prospettiva dei vari « punti di vista ». Gli uni, uomini soprattutto della vita pubblica, economisti, politici, giuristi, trovano che l'« umanità odierna » è in pieno progresso, la esaltano e alla stregua di essa misurano tutto quanto l'ha preceduta. Non vi è partito moderno che non abbia già « valutato » secondo i propri principi un Cleone, un Mario, un Temistocle, un Catilina o i Gracchi. Gli altri, artisti,

poeti, filologi e filosofi, non si sentono a casa loro nel suddetto presente, per cui traggono da un qualche passato un punto di vista altrettanto assoluto e partendo da esso condannano in modo non meno dogmatico il mondo attuale. Gli uni vedono nel mondo greco un « non ancora », gli altri vedono nella modernità un « non più », sempre sotto la suggestione di una imagine della storia che unisce in modo lineare le due epoche.

Sono le due anime di Faust a manifestarsi in tale antitesi. Il pericolo è, per gli uni, una superficialità intelligente. Di tutto ciò che fu la civiltà classica e lo splendore della sua anima in fondo altro non resta, fra le loro mani, che una congerie di fatti sociali, economici, politici fisiologici, il resto assumendo per loro il carattere di « conseguenze secondarie », di « riflessi », di « fenomeni laterali ». Dell'empito mitico dei cori di Eschilo, del prodigioso tellurismo della più antica plastica, delle colonne doriche, del fervore del culto apollineo, della stessa profondità del culto imperiale romano non si trova traccia nei loro libri. Gli altri, soprattutto romantici in ritardo, come i tre professori di Basilea, Bachofen, Burckhardt e Nietzsche, soccombono al pericolo insito in ogni ideologia. Essi si perdono nelle regioni nebbiose di un'antichità che è il semplice riflesso della loro sensibilità filologicamente orientata. Essi prestano fede ai resti dell'antica letteratura, sola testimonianza per essi abbastanza nobile; mentre non vi è civiltà che sia stata rappresentata più imperfettamente dai suoi grandi scrittori.²¹ I primi si basano prevalentemente su materiali e fonti concrete, su documenti giuridici, iscrizioni e monete (tutte cose che soprattutto Burckhardt e Nietzsche, a loro danno, troppo hanno disprezzato), a ciò subordinando la letteratura a noi pervenuta spesso con un senso minimo di verità e di realtà. Così gli uni non hanno potuto prendere sul serio gli altri già

quanto ai criteri critici adottati. Non sapevo che Nietzsche e Mommsen non avessero degnato l'uno all'altro la menoma considerazione.

Ma da nessuna delle due parti è stata raggiunta l'altezza, a cui è pur possibile portarsi, dalla quale tale antitesi perde ogni consistenza. Qui si subirono le conseguenze esiziali dell'aver trasportato il principio di causalità dall'ambito della scienza della natura in quello dell'indagine storica. Si finì inconsapevolmente in un pragmatismo ricopiante superficialmente l'immagine del mondo della fisica, col risultato non di cogliere, ma di coprire e confondere il linguaggio delle forme della storia, affatto diverso da quello della natura. Per ordinare la massa del materiale storico in una concezione approfondita e organica non si seppe fare nulla di meglio che valutare un certo complesso di fenomeni come primari, in figura di cause, e trattare gli altri come secondari, come effetti o conseguenze dei primi. A tanto sono finiti non solo gli spiriti positivi, ma anche i romantici, perché la storia non rivela la *propria* logica nemmeno al loro occhio sognante e perché il bisogno di accertare una necessità immanente, malgrado tutto *sentita* nella sua esistenza, è troppo forte — sempre che, come Schopenhauer, non si vogliano voltare dispettosamente le spalle alla storia in genere.

11

Noi parliamo senz'altro di un modo o materialistico o idealistico di considerare l'antichità classica. Chi segue il primo dichiara che l'abbassarsi dell'un piatto di una bilancia ha la sua causa nell'innalzarsi dell'altro: e si dà a dimostrare che ciò avviene senza eccezioni — senza dubbio una prova convincente. Avremmo dunque dinanzi un mondo di cause ed ef-

fetti; e, naturalmente, le cause sarebbero fatti sociali e sessuali, al massimo i fatti puramente politici, mentre gli effetti sarebbero i fatti religiosi, spirituali, artistici: sempre che il materialista conceda che questi ultimi siano ancora dei fatti. Per converso, gli idealisti affermano che il salire dell'un piatto procede dall'abbassarsi dell'altro, dimostrandolo con non minore rigore. Così si sprofondano nello studio di culti, misteri, usanze, dei segreti del verso e della linea, degnando appena di uno sguardo laterale la triviale vita d'ogni giorno, spiacevole effetto di terrena imperfezione. Con una sequenza causale chiara dinanzi agli occhi, ciascuno dimostra che l'altro non scorge o non vuole scorgere il vero nesso delle cose e va a rimproverare l'avversario di miopia, piattezza e stupidità, di assurdità o frivoltà, trattandolo da spirito bizzarro o da insulso filisteo. L'idealista si scandalizza se qualcuno considera seriamente i problemi finanziari della Grecia antica e si mette, per esempio, a parlare delle vaste operazioni finanziarie che i sacerdoti dell'oracolo di Delfo facevano con i tesori là accumulati, invece che dei profondi responsi della Sibilla. A sua volta il politico, nella sua saggezza, sorride di colui che si entusiasma per le formule sacre e i costumi degli efebi attici, invece di scrivere un libro sulla lotta di classe nell'antichità, condito con le moderne parole d'ordine.

L'un tipo apparve già prefigurato nel Petrarca. È esso che ha creato Firenze e Weimar, il concetto di Rinascenza e il classicismo occidentale. L'altro lo incontriamo a partire dalla metà del diciottesimo secolo, agli inizi di una politica da civilizzazione, economico-urbanistica, epperò dapprima in Inghilterra (Grote). In fondo, qui si tratta dell'antitesi esistente fra le concezioni dell'uomo di una civiltà da un lato, dell'uomo di una civilizzazione dall'altro; antitesi troppo profonda, troppo umana, a che i difetti di *entrambi* i punti di

vista possano essere sentiti, per non dire superati.

In questo punto lo stesso materialismo non si comporta diversamente dall'idealismo. Senza saperlo né volerlo, anch'esso ha fatto dipendere le idee dai suoi desideri. Di fatto, tutti i nostri migliori spiriti senza eccezione si sono inchinati riverenti dinanzi all'immagine dell'antichità classica, rinunciando in quest'unico caso a una critica spietata. L'esplorazione dell'antichità è stata sempre intralciata nella sua libertà e nel suo rigore da un certo timore quasi religioso, che ne ha confusi i risultati. In tutta la storia non si dà un ugual esempio di culto così appassionato tributato da una civiltà alla memoria di un'altra. Ed è espressione di questa devozione anche il fatto che noi, partendo dalla Rinascenza, colleghiamo idealisticamente l'antichità e l'era moderna mediante un « medioevo » ridotto a un millennio di storia sottovalutata e quasi disprezzata. Noi Europei occidentali abbiamo sacrificato agli « Antichi » la purità e l'autonomia dell'arte nostra, in quanto non abbiamo osato creare che ispirandoci in qualche modo all'« augusto modello »; nella imagine che ci siamo fatti dei Greci e dei Romani abbiamo ogni volta messo e *sentito* quel che, nel profondo, la nostra anima sperava o di cui mancava. Un giorno un psicologo di spirito ci narrerà la storia di questa fatale illusione, la storia di ciò che, a partire dal periodo gotico, ogni volta abbiamo venerato come classico. Pochi studi sarebbero più istruttivi di questo per farci intimamente comprendere l'anima occidentale, cominciando dall'imperatore Ottone III, che fu la prima vittima del Sud, fino a Nietzsche, che ne fu l'ultima.

In occasione del suo viaggio a Roma, Goethe parla con entusiasmo delle costruzioni del Palladio, il cui freddo stile accademico incontra oggi il nostro scetticismo. Poi vede Pompei e, senza celare la sua disillusione, parla dell'« impressione strana, quasi sgradevo-

le » che ne ha avuto. Quel che egli dice dei templi di Pesto e di Segesta, capolavori dell'arte ellenica, è imbarazzato e insignificante. Evidentemente egli non ha saputo riconoscere l'antichità quando essa gli si fece incontro concretamente in tutta la sua forza. E lo stesso è accaduto a tutti gli altri. Essi ben si guardarono dal vedere più di un singolo elemento del mondo antico e solo così poterono mantenere l'immagine interna che ne avevano. La loro « antichità » fu per essi, volta per volta, lo sfondo di un ideale di vita creato e alimentato col loro miglior sangue, un ricettacolo per il loro proprio sentimento del mondo, un fantasma, un idolo. Negli ambienti letterari e nei cenacoli poetici ci si entusiasma per le audaci descrizioni della vita delle grandi città antiche quali si trovano in Aristofane, in Giovenale e in Petronio, del sudiciume e della plebe del Sud, del rumore e delle violenze, degli omosessuali e delle Frine, del culto fallico e delle orge dei Cesari; ma gli stessi aspetti della realtà quali appaiono nelle attuali metropoli vengono scansati con deplorazioni e arricciamenti di naso. « Si vive male nelle città: vi è troppa gente in calore » — così parlò Zarathustra! Essi celebrano il sentimento politico dei Romani e disprezzano chi oggi non evita ogni contatto con la vita pubblica. Vi è una classe di studiosi per i quali la differenza fra toga e abito da passeggio, fra circo bizantino e arena sportiva inglese, fra antiche strade alpine e ferrovie transcontinentali, fra triremi e transatlantici, fra lance romane e baionette prussiane, infine perfino fra il canale di Suez a seconda che ebbe per costruttore un Faraone o un ingegnere moderno, ha una magica virtù, che va a turbare infallibilmente ogni libero sguardo. Una macchina a vapore costoro acconsentirebbero a considerarla come simbolo di umana passione e espressione di spirituale energia solo se fosse stato Erone di Alessandria a inventarla. Per essi è

blasfemia parlare dei metodi romani di riscaldamento centrale e di contabilità anziché del culto della Grande Madre del monte Pessino.

Ma, quanto agli altri, essi non sanno vedere *che questo*. Essi credono di poter conoscere a fondo l'essenza di una civiltà a noi così straniera quando considerano i Greci come simili a loro; e le conclusioni che essi traggono si riducono a un sistema di identificazioni, le quali non sfiorano nemmeno l'*anima* antica in genere. Essi non sospettano che parole come repubblica, libertà o proprietà designano, nei due casi, cose che interiormente non hanno la minima affinità. Essi fanno della ironia sugli storici del tempo di Goethe, che dichiararono francamente i loro ideali politici quando redassero una storia dell'antichità e rivelarono il loro particolare, personale animo parlando di un Licurgo, di un Bruto, di un Catone, di un Cicerone, di un Augusto, glorificando alcune cose, condannandone altre. Ma essi stessi non sanno scrivere un solo capitolo senza che si capisca a quale partito appartenga il giornale che leggono alla mattina. Ora, è indifferente che si consideri il passato con gli occhi di don Chisciotte o di Sancio Panza. Entrambi i sistemi non conducono alla meta. Ognuno degli accennati scrittori ha messo in primo piano quella parte del mondo classico che casualmente corrispondeva meglio alle proprie idee: così Nietzsche l'Atene presocratica, l'economista il periodo ellenistico, l'uomo politico la Roma repubblicana e il poeta il periodo imperiale.

Non che si voglia dire che i fenomeni religiosi o artistici siano più originari di quelli sociali e economici. Né ciò, né il contrario è giusto. Per colui che qui ha acquisito una assoluta libertà di sguardo di là da *qualsiasi* interesse personale, non esiste nessuna dipendenza, nessuna priorità, nessun rapporto di causa ed effetto, nessuna differenza di valore e d'importanza fra i due

ordini di fenomeni. Ciò che conferisce a ogni singolo fatto il suo luogo gerarchico è unicamente la maggiore o minore purità e forza della lingua delle sue forme, è la potenza della sua simbolica, al di là di bene e di male, di alto e di basso, di utilitarietà e di idealità.

12

Così considerato il tramonto dell'Occidente significa nulla di meno che il *problema stesso della civilizzazione*. Qui ci si presenta una delle quistioni fondamentali di ogni storia superiore. Che cosa è la civilizzazione, intesa come conseguenza logica e organica, come compimento e sbocco di una data civiltà?

Giacché ogni civiltà ha una *sua* civilizzazione. Qui, per la prima volta, queste due parole che finora avevano designato una vaga distinzione d'ordine etico, vengono assunte in un senso periodico a esprimere una *successione organica* rigorosa e necessaria. La civilizzazione è l'inevitabile *destino* di una civiltà. Con ciò si può raggiungere un'altezza, dalla quale si può scorgere la soluzione dei problemi ultimi e più ardui della morfologia storica. Le civilizzazioni sono gli studi *più esteriori e più artificiali* di cui una specie umana superiore è capace. Esse rappresentano una fine, sono il divenuto che succede al divenire, la morte che segue alla vita, la fissità che segue all'evoluzione; vengono dopo il naturale ambiente e la fanciullezza dell'anima, quali lo stile dorico e gotico ce li esprimono, come una senilità spirituale, come la metropoli pietrificata e pietrificante. Esse rappresentano un *termine*, irrevocabile ma sempre raggiunto secondo una necessità interna da qualsiasi civiltà.

Soltanto così possiamo capire che il Romano fu il *successore* dell'Elleno. Solo così ci si illumina la tarda an-

tichità, tanto da rivelarci i suoi più riposti segreti. Perché, che cosa significa ciò che solo a parole si può contestare, ossia che i Romani furono dei barbari che non iniziarono, bensì chiusero un grande sviluppo? Senza anima, non inclini alla filosofia, senz'arte, rozzi nella razza, rivolti senza scrupoli a successi concreti, il loro posto è fra la civiltà ellenica e il nulla. La loro immaginazione, esclusivamente orientata verso le cose pratiche (essi possedevano un diritto sacrale che regolava le relazioni fra dèi e uomini come fra privati, ma nemmeno una leggenda di dèi è schiettamente romana), è qualcosa che in Atene non si ritrova in nessun punto. Anima greca e intelletto romano: tali sono i termini. È così che una civilizzazione si distingue da una civiltà. E ciò non vale solo per il mondo antico. Sempre di nuovo vediamo riapparire nella storia il tipo dell'uomo dall'animo forte e del tutto ametafisico. Nelle sue mani sta il destino spirituale e materiale di ogni epoca ultima. È lui che ha realizzato l'imperialismo babilonese, egiziano, indù, cinese, romano. In simili tempi son maturati il buddhismo, lo stoicismo e il socialismo, fino alla forma di un modo universale di sentire capace di trasportare e di trasformare ancora una volta in tutta la sua sostanza una umanità in via di estinzione.

La civilizzazione *pura* come processo storico consiste in una demolizione metodica di forme divenute anorganiche e morte.

Il trapasso dallo stadio di civiltà a quello di civilizzazione si è compiuto nel quarto secolo nel mondo antico, nel diciannovesimo secolo in quello moderno occidentale. A partire da tali periodi, le grandi decisioni spirituali non si realizzano più « nel mondo intero » come al tempo del movimento orfico e della Riforma, quando non vi era villaggio che fosse del tutto privo d'importanza, bensì in tre o quattro me-

tropoli, che hanno assorbito tutto il contenuto della storia e di fronte alle quali l'intero paesaggio di una civiltà scende al rango di una provincia avente solo da nutrire le metropoli coi residui di una umanità superiore. *Metropoli e provincia*:²² con questi concetti fondamentali di ogni civilizzazione si affaccia un problema delle forme storiche affatto nuovo, problema che noi proprio oggi stiamo vivendo pur senza presentirne tutta la portata. Invece di un mondo una città, un unico punto, in cui si raccoglie l'intera vita di vaste regioni, mentre il resto isterilisce; invece di un popolo formato, legato alla sua terra, un nuovo nomade, un parassita, l'abitante delle grandi città, il puro uomo pratico senza tradizione, ripreso in una massa informe e fluttuante, l'uomo irreligioso, intelligente, infecondo, profondamente avverso al contadinato e alla nobiltà terriera, che del contadino è la forma più alta — ciò rappresenta un passo gigantesco verso l'anorganico, verso la fine. Questo passo Francia e Inghilterra l'hanno già compiuto, la Germania è in via di compierlo. Dopo Siracusa, Atene e Alessandria viene Roma. Dopo Madrid, Parigi e Londra vengono Berlino e Nuova York. Divenir provincia è il destino di interi paesi quando non si trovano nell'orbita luminosa di una di queste città — come ieri fu il caso per Creta e per la Macedonia, come oggi lo è per il Nord scandinavo.²³

Prima, la lotta per la formulazione dell'idea di un'epoca nell'ordine di problemi mondiali metafisici di natura culturale o dogmatica si svolgeva fra lo spirito terriero del contadinato (nobiltà e sacerdotalità) e lo spirito « mondano » patrizio delle antiche, piccole, famose città del primo periodo dorico e gotico. Tali furono le lotte provocate dalla religione dionisiaca, per esempio sotto il tiranno Cleiste di Sicione,²⁴ ovvero dalla Riforma nelle città tedesche dell'Impero e nella

guerra degli Ugonotti. E come queste città finirono col prevalere sulla campagna (una coscienza puramente cittadina dell'universo la incontriamo già in Parmenide e in Descartes), così esse, a loro volta, dovevano venire travolte dalle metropoli. Questo è il processo spirituale proprio al periodo ultimo di una civiltà, all'epoca ionica come a quella barocca. Come al tempo dell'ellenismo, iniziatosi con la fondazione di Alessandria, grande città artificiale staccata dalla campagna, oggi le città che già rappresentarono una civiltà (Firenze, Norimberga, Salamanca, Bruges, Praga) sono divenute città di provincia, che oppongono una disperata ma vana resistenza interna contro lo spirito delle metropoli. La metropoli significa il cosmopolitismo in luogo della « patria », ²⁵ il freddo senso pratico in luogo del rispetto per quanto è stato tramandato ed è maturato, l'irreligiosità scienziata come dissoluzione del precedente fervore religioso, la « società » in luogo dello Stato, i diritti naturali in luogo di quelli acquisiti. Il *danaro* come una grandezza astratta, inorganica, priva di ogni relazione col senso di una terra fertile e coi valori originari di una economia domestica — questo è il vantaggio che i Romani ebbero sui Greci. A partire da tale punto, perfino una elevata concezione del mondo doveva essere anche *quistione di danaro*. Non lo stoicismo greco di un Crisippo, ma quello tardo romano di un Catone e di un Seneca presuppone il possesso di un patrimonio, ²⁶ e non sono i sentimenti etico-sociali del diciottesimo secolo, ma quelli del ventesimo che divengono cosa da milionari quando, da agitazione professionale lucrativa, vogliono divenire azione. Una metropoli non ha un popolo, ma una massa. La sua incomprendione per tutto ciò che è tradizionale e incomprendione che combatte la civiltà — per la nobiltà, la Chiesa, i privilegi, le dinastie, le convenzioni nell'arte, i limiti delle possibilità di conoscen-

za nella scienza — la sua intelligenza fredda e tagliente scalzante il buon senso paesano, il suo naturalismo in tutto un nuovo senso che, nel campo sessuale e sociale, ridesta gli istinti e gli stati più primitivi, superando di gran lunga ogni Socrate e ogni Rousseau, il *panem et circenses* che oggi riappare travestito come lotta salariale e arena sportiva — tutto ciò contrassegna una nuovissima, tarda forma di umana esistenza, forma senza futuro ma inevitabile, di contro a una civiltà ormai definitivamente esaurita e divenuta provincia.

Ecco ciò che bisogna *vedere* non con l'occhio dell'uomo di partito, dell'ideologo, del moralista del tempo, non secondo la prospettiva di un dato « punto di vista », bensì da un'altezza temporale, lo sguardo rivolto al mondo storico delle forme di millenni, se si vuol davvero capire la grande crisi dell'era presente.

Che a Roma, ove il triumviro Crasso era un onnipotente speculatore nell'edilizia, il popolo romano, esaltato in tante iscrizioni e dinanzi al quale Galli, Greci, Parti, Siriacci tremavano, vivesse in una orribile miseria nelle abitazioni a caserma a più piani dei sobborghi senza luce della capitale,²⁷ seguendo i successi dell'espansione militare con indifferenza o con una specie di interesse sportivo; che varie grandi famiglie dell'antico patriziato, discendenti dei vincitori dei Celti, dei Sanniti e di Annibale, dovessero abbandonare le loro case avite e adattarsi a misere abitazioni d'affitto per non avere partecipato a sfrenate speculazioni; che mentre lungo la Via Appia si ergevano i mausolei, ancor ammirati, dei grandi della finanza, i cadaveri della gente del popolo venissero gettati insieme a quelli degli animali e ai rifiuti della città in una orrenda fossa comune finché, sotto Augusto, per prevenire epidemie, questa fu colmata e su di essa Mecenate creò il suo famoso parco; che in un'Atene spopolata, vivente del danaro dei turisti e delle donazioni di ricchi stranieri

(quali Erode, re degli Ebrei), plebei romani arricchiti restassero stupefatti dinanzi alle opere del tempo di Pericle, che essi capivano così poco quanto i visitatori americani possono capire la Cappella Sistina di Michelangelo, dopo che nella stessa Atene tutte le opere d'arte trasportabili erano state asportate o acquistate ai prezzi fantastici alla moda e in compenso edifici romani pretenziosi erano stati costruiti a lato delle opere modeste e profonde del tempo antico: tutti questi sono fatti di un alto valore simbolico. Da simili episodi, che lo storico non deve lodare o condannare, ma solo pesare morfologicamente, traspare direttamente una *idea* per chi abbia imparato a vedere.

Perché si riconoscerà che, partendo da tale momento, tutti i maggiori conflitti in fatto di visione del mondo, di politica, di arte, di conoscenza, di sentimento, stanno nel segno di quell'unica opposizione. Che potrà essere la politica da civilizzazione di domani in opposto a quella da civiltà di ieri? Nell'antichità si aveva la retorica, nell'Occidente si ha il giornalismo e, invero, al servizio di quella cosa astratta che rappresenta la potenza della civilizzazione, *il danaro*.²⁸ Il suo spirito impregna insensibilmente le forme storiche delle collettività, spesso senza per nulla modificarle o distruggerle. Quanto a forma, lo Stato romano dal primo Scipione Africano fino ad Augusto fu assai più stazionario di quanto generalmente si suppone. Ma i grandi partiti non furono più che in apparenza i centri delle azioni decisive. Fu un piccolo numero di menti superiori, i nomi delle quali forse attualmente non sono fra i più noti, che tutto decideva, mentre la gran massa dei politici di secondo piano, dei retori e dei tribuni, dei deputati e dei giornalisti, scelta secondo orizzonti provinciali, manteneva, in basso, l'illusione di una autodecisione del popolo. E l'arte? E la filosofia? Gli ideali del tempo di Platone e di Kant valevano per

una umanità superiore; quelli dell'ellenismo e del giorno d'oggi, soprattutto il socialismo e il darwinismo (ad esso interiormente così affine con le sue formule affatto antigoethiane della lotta per l'esistenza e della selezione naturale), i problemi del femminismo e del matrimonio (a ciò parimenti connessi), quali si affacciano in Ibsen, in Strindberg e in Shaw, la tendenza impressionistica verso un sensualismo anarchico, tutto il complesso delle nostalgie, degli stimoli e dei dolori moderni quali si esprimono nella lirica di Baudelaire e nella musica di Wagner, non esistono per il senso del mondo dell'uomo del villaggio e, in genere, della natura, esistono esclusivamente per l'uomo cerebrale delle grandi città. Quanto più una città è piccola, tanto più l'interessarsi per quella pittura e per quella musica non ha senso. A una civiltà appartiene la ginnastica, il torneo, l'agone, alla civilizzazione lo *sport*. Anche ciò sta a distinguere la palestra ellenica dal circo romano.²⁹ La stessa arte si fa sport (è quel che significa *l'art pour l'art*) dinanzi a un pubblico intelligentissimo di intenditori e di acquirenti, si tratti pure di padroneggiare assurde masse strumentali di suoni e di difficoltà armoniche, si tratti pure di « cogliere » un dato problema coloristico. Appare una nuova filosofia realistica che per le speculazioni metafisiche ha solo un sorriso, appare una nuova letteratura che per l'intelletto, il gusto ed i nervi dell'abitante delle grandi città diviene un bisogno, mentre per il provinciale è incomprendibile e odiosa. Né la poesia alessandrina né la pittura all'aperto importano al « popolo ». Allora come oggi il trapasso è contrassegnato da una serie di scandali, possibili solo in un'epoca del genere. L'indignazione suscitata negli Ateniesi da Euripide e dalla pittura rivoluzionaria, per esempio, di Apollodoro si ripete nella rivolta contro Wagner, Manet, Ibsen e Nietzsche.

I Greci li possiamo comprendere anche senza consi-

derare la loro vita economica. Invece i Romani *solo* in funzione di essa possiamo capirli. A Cheronea e a Lipsia si combatté per l'ultima volta per una idea. Ma nella prima guerra punica e a Sedan il fattore economico non può esser più trascurato. I Romani per primi con la loro energia pratica hanno dato alla schiavitù quello stile gigantesco che, secondo molti, avrebbe dominato il tipo dell'antica economia, dell'antico diritto e dell'antico modo di vivere e che, in ogni caso, abbassò quanto mai il valore e la dignità interna del libero salariato. Parallelamente, i popoli germanici e non quelli romani dell'Europa occidentale e dell'America hanno fatto per primi della macchina a vapore la base di una grande industria, che ha mutato la faccia di ogni paese. Né sfuggiranno le corrispondenze quanto alle relazioni con lo stoicismo e il socialismo. Fu il cesarismo romano, già preannunciato in C. Flaminio e realizzatosi per la prima volta in Mario, che ha fatto conoscere per primo nel mondo antico *la magnificenza del danaro* nelle mani di uomini pratici di grande levatura e dallo spirito forte. Astraendo da *ciò*, Cesare e la romanità in genere resterebbero inintelligibili. Ogni Greco ha qualcosa di un don Chisciotte, ogni Romano di un Sancio Panza; e tutto quello che essi, oltre a ciò, furono, passa in secondo piano.

13

Quanto al dominio romano del mondo, esso fu un fenomeno *negativo*, non fu il risultato di una maggior forza dell'una parte, forza che i Romani dopo Zama non avevano più, bensì di una insufficiente resistenza dell'altra. I Romani non hanno affatto conquistato il mondo.³⁰ Hanno preso solo possesso di quel che era

alla mercé di ognuno. *L'imperium romanum* non è sorto da una estrema tensione di tutte le risorse militari ed economiche come era stato di contro a Cartagine, ma dalla rinuncia dell'antico Oriente a determinarsi da sé nel dominio esteriore. Non ci si lasci illudere dallo splendore di tanti successi militari. Con un paio di legioni male addestrate, mal guidate e mal disposte, Lucullo e Pompeo assoggettarono interi imperi, cosa che sarebbe stata inconcepibile al tempo della battaglia di Ipsus. Il pericolo che rappresentò Mitridate, pericolo reale per questo sistema di forze materiali mai seriamente messo alla prova, non sarebbe mai esistito per i vincitori di Annibale. Dopo Zama i Romani non hanno più condotto una sola guerra contro una grande potenza militare, né avrebbero potuto condurla.³¹ Le loro guerre *classiche* furono quelle contro i Sanniti, Pirro e Cartagine. La loro grande ora fu Canne. Non vi è popolo che sia stato in coturni per secoli. E quello tedesco-prussiano, che visse le grandi giornate del 1813, del 1870 e del 1914, non si trova a tal riguardo in posizione di vantaggio.

Nell'*imperialismo*, come residui del quale ancor per secoli imperi come l'egiziano, il cinese, il romano, il mondo indù e il mondo dell'Islam sono sussistiti pur passando dalle mani dell'un conquistatore in quelle dell'altro (corpi morti, masse umane amorfe e disanimate, materia consunta di una grande storia) — nell'imperialismo, dunque, bisogna saper vedere il simbolo tipico di una fine. Imperialismo è pura civiltà. Ora, proprio tale forma è l'ineluttabile destino dell'Occidente. Nell'uomo di una civiltà la forza è rivolta all'interno, in quello di una civilizzazione è rivolta all'esterno. Perciò in Cecil Rhodes io vedo il primo uomo di una nuova età. Egli incarna lo stile politico di un lontano futuro occidentale, germanico e soprattutto tedesco. Il suo detto: « L'espansione è tutto », esprime,

nella sua formulazione napoleonica, la tendenza più caratteristica di ogni civilizzazione matura. Ciò valse già per i Romani, per gli Arabi, per i Cinesi. Qui non vi è scelta. Qui, a decidere, non sta la volontà cosciente né del singolo né di intere classi o nazioni. La tendenza espansiva è una fatalità, qualcosa di demonico e di mostruoso, che afferra l'uomo ultimo dello stadio delle grandi città, costringendolo a servirlo e sfruttandolo, lo voglia egli o no, lo sappia egli o no.³² Vivere significa realizzare il possibile e l'uomo cerebrale conosce solo *possibilità di espansione*.³³ Per quanto il socialismo attuale, ancora poco sviluppato, si rivolti contro l'espansione, pure un giorno esso diverrà con veemenza fatale il massimo esponente di essa. Qui la lingua delle forme politiche, come immediata espressione spirituale di un dato tipo umano, tocca un profondo problema metafisico, cioè il fatto, confermato dalla incondizionata validità del principio di causalità, che *l'intelletto è il complemento dell'estensione*.

Fu del tutto vano che nell'insieme degli Stati cinesi, già avviatisi verso l'imperialismo fra il 480 e il 230 (circa il 300-350 nella cronologia antica), il principio dello stesso imperialismo (*lien-heng*), affermato praticamente dallo stato Tsin di tipo « romano »³⁴ e teoricamente dal filosofo Chuang-Yi, venisse combattuto in nome dell'ideale di una società di Stati (*hoht-tsung*) che si fondava su alcune idee di Wang-Hü, un profondo scettico buon conoscitore degli uomini e delle possibilità politiche di quella tarda epoca. Entrambi erano avversari della ideologia di Lao-tse negatrice della politica, ma il *lien-heng* aveva in proprio favore la tendenza all'espansione, naturale in ogni civilizzazione.³⁵

Rhodes ci appare dunque come il precursore di un tipo occidentale cesareo, per il quale i tempi tuttavia

non sono ancora giunti. Egli si trova in una posizione intermedia fra Napoleone e il tipo di uomo violento dei prossimi secoli, quasi come quella che Flaminio, il quale fin dal 232 indusse i Romani a soggiogare i Galli cisalpini iniziando la politica romana di espansione coloniale, occupò fra Alessandro e Cesare. Flaminio era, in senso stretto, un privato,³⁶ che esercitava una influenza politica predominante in un tempo in cui l'idea di Stato cominciava a risentire del fattore economico, e a Roma egli fu certamente il primo a incarnare il tipo cesareo di una opposizione. Con lui *l'idea del servizio allo Stato* tramonta e a essa subentra una volontà di potenza facente assegnamento su forze, non più su tradizioni. Alessandro e Napoleone erano dei romantici che si trovavano già sulla soglia di una civilizzazione di cui respiravano l'aria fredda e chiara; ma all'uno piacque la parte di un Achille, all'altro quella di un Werther. Cesare fu semplicemente uno spirito realista dall'intelligenza prodigiosa.

Ma già Rhodes identifica la politica vittoriosa al solo successo territoriale e finanziario. Questo è l'elemento romano in lui, di cui fu perfettamente cosciente. In una tale forza e purità la civilizzazione euro-occidentale non si era ancor mai incarnata. Solo dinanzi alle sue carte geografiche Rhodes provava una specie di estasi lirica, lui, figlio di una famiglia di pastori puritani che, giunto nell'Africa del Sud privo di mezzi, accumulò una fortuna gigantesca come strumento di potenza per i suoi fini politici. La sua idea di una ferrovia transafricana dalla Città del Capo al Cairo, il suo progetto di un impero sudafricano, l'autorità spirituale che esercitò sui magnati delle miniere, sempre ferree di finanzieri che dovettero mettere le loro sostanze al servizio delle sue idee, la sua capitale Buluwayo, che egli, uomo di Stato onnipotente benché privo di ogni relazione ufficiale col suo Stato, voleva

organizzare come una futura residenza da re, le sue guerre, le sue azioni diplomatiche, il suo sistema stradale, i suoi sindacati, gli eserciti, il suo concetto del « grande dovere degli intellettuali nei confronti della civilizzazione »: tutto ciò è il preludio, grande e magnifico, di un'epoca a venire con la quale la storia dell'uomo euro-occidentale si *chiuderà* definitivamente.

Chi non comprende che questa fine è inevitabile, chi non comprende che si deve volere o *questo* o nulla, che si deve amare questo destino o disperare dell'avvenire, della vita, chi non sente la grandezza che sta anche in questa attività di possenti menti, in questa energia e disciplina di nature metalliche, in questa lotta condotta coi mezzi più freddi e astratti, chi indulge nell'idealismo da provinciale, in nostalgie per lo stile della vita di tempi passati — costui deve rinunciare a capire la storia, a vivere la storia, a creare la storia.

Così l'*imperium romanum* non ci appare più come un fenomeno irripetibile, ma come il prodotto normale di una spiritualità rigorosa ed energica, cosmopolita, eminentemente pratica e come uno stadio finale tipico che già si era realizzato più volte, ma che finora non era stato ben identificato. Noi finalmente comprendiamo che il segreto della forma storica non sta alla superficie e non si lascia penetrare in base a somiglianze del costume o della scena; comprendiamo che, come nella storia degli animali e delle piante, così anche in quella umana si danno somiglianze ingannatrici fra fenomeni che internamente non hanno nulla di comune (esempi: Carlomagno e Harun el Rascid, Alessandro e Cesare, la guerra dei Germani contro Roma e l'attacco mongolo all'Europa occidentale), mentre altri fenomeni possono esprimere qualcosa di identico malgrado grandi differenze esterne, come nel caso di Traiano e di Ramses II, dei Borboni

e del *demos* attico, di Maometto e di Pitagora. Dobbiamo, dunque, riconoscere che il diciannovesimo e il ventesimo secolo, presunte culminazioni di una storia mondiale linearmente evolutiva, possono ritrovarsi come stadio ben definito alla fine di ogni civiltà giunta alla sua maturità estrema, non riferendoci ai socialisti, agli impressionisti, alle ferrovie elettriche, ai siluri e alle equazioni differenziali che appartengono soltanto al corpo di un'epoca, bensì alla sua spiritualità da civilizzazione che può anche rivestire tutt'altre forme esterne; che l'epoca presente rappresenta dunque uno stadio di transizione, il quale, date certe condizioni, interviene dovunque in modo certo; che però esistono anche stadi ben determinati *ancor più tardi* di quelli attuali euro-occidentali e già ripetutamente apparsi nel corso della storia; che, di conseguenza, il futuro dell'Occidente non sarà un illimitato ascendere e andar avanti nella direzione dei nostri ideali del momento, per spazi fantastici di tempo, bensì *un episodio della storia rigorosamente circoscritto e incontrovertibilmente determinato quanto a forma e a durata, episodio che abbraccerà pochi secoli e i cui tratti essenziali possono essere predetti e calcolati in base ai precedenti esempi.*

14

Chi avrà saputo innalzare la sua considerazione a queste altezze ne trarrà in via naturale frutti preziosi. Sulla base di quest'*unica* idea possono venir insieme collegati e spontaneamente risolti i singoli problemi che nel dominio della scienza delle religioni, della storia dell'arte, della critica della conoscenza, dell'etica, della politica e dell'economia hanno appassionato da decenni lo spirito moderno senza però che ne sia con-

seguito un qualche risultato.

Questa idea appartiene alle verità che non possono esser più contestate una volta che siano state distintamente espresse. Essa è una delle interne necessità della civiltà euro-occidentale e del suo sentimento del mondo. Essa è atta a modificare fundamentalmente la visione della vita di chi l'abbia interamente espressa, cioè di chi se la sia assimilata interiormente. Che, nelle sue grandi linee, si possa seguire anche in avanti l'evoluzione storica nella quale siamo ripresi e che noi finora solo riguardo al passato abbiamo saputo considerare nei termini di un tutto organico, ciò rappresenta un immenso approfondimento della immagine del mondo a noi naturale e necessaria. Una cosa simile finora l'aveva solo sognata il fisico coi suoi calcoli. Lo ripeto: ciò significa sostituire nello stesso regno della storia il punto di vista copernicano a quello tolemaico, con un immenso ampliamento di orizzonti come conseguenza.

Circa il futuro, fino a oggi ci si poteva augurare quel che si voleva. Quando i fatti mancano, è il sentimento a decidere. D'ora innanzi ognuno sarà tenuto a sapere quel che nel futuro può accadere e quindi accadrà con l'inevitabilità di un fato, indipendentemente da ideali, speranze e desideri personali. Volendo usare il termine problematico di libertà, dovrà dirsi che non siamo più liberi di realizzare questo o quello, bensì *o nulla, oppure quel che è necessario*. Sentir ciò come « bene », è proprio ad uno spirito realistico. Col deplorare o l'accusare nulla, del resto, sarebbe cambiato. Alla nascita si connette la morte, alla gioventù la vecchiaia, alla vita in genere una data forma e determinati limiti di durata. L'epoca presente è un'epoca di civilizzazione, non di civiltà, il che rende impossibile tutta una serie di contenuti della vita. Si può deplorare ciò e tradurre tale deplorazione in una filosofia o lirica

pessimistica, e non si mancherà di farlo, ma non si può mutare nulla. Non sarà più permesso di presumere che oggi o domani nascerà o si affermerà proprio ciò che si desidera anche quando l'esperienza storica lo nega con parole abbastanza chiare.

Mi aspetto l'obiezione che questa prospettiva del mondo, che ci dà una certezza quanto alla fisionomia e alla direzione del futuro tagliando corto con tante grandi speranze, è nemica della vita e tale da riuscire esiziale per molti se non dovesse restare pura teoria, ma divenire la visione pratica del mondo del gruppo delle personalità chiamate davvero a dar forma al futuro.

Non lo credo. Noi siamo uomini di una civilizzazione e non del periodo gotico o rococò; noi abbiamo da tener conto dei fatti freddi e duri di un'epoca *tarda* avente il suo parallelo non nell'Atene di Pericle bensì nella Roma cesarea. L'uomo euro-occidentale non dovrà più attendersi una grande pittura e una grande musica. Le sue possibilità architettoniche si sono esaurite già da cento anni. A lui sono solo rimaste possibilità nel dominio dell'estensione. Ma io non vedo che svantaggio dovrebbe esservi se una generazione valida e piena di speranze illimitate verrà a sapere tempestivamente che una parte di tali speranze sono vane. Anche se queste fossero le più care, chi vale qualcosa saprà abbandonarle e imporsi. Certo, l'esito potrà essere tragico per taluni quando, negli anni decisivi, acquisteranno la certezza che *per essi* nel dominio dell'architettura, del dramma e della pittura non è più possibile alcuna conquista. Che costoro crollino. Finora tutti hanno creduto che in tali dominî non esistano limiti di sorta; si è voluto che ogni epoca abbia suoi compiti in qualsiasi dominio, compiti che nel nostro caso ci si è dati a cercare sforzatamente e con una cattiva coscienza, per rendersi conto solo postumamente in che misura

una tale convinzione fosse fondata o no e se il lavoro di tutta una vita fosse stato *necessario oppure superfluo*. Ma chiunque non è un mero romantico non indulgerà in simili attitudini. Non è questo l'orgoglio che caratterizzava il Romano. Che cosa possono importarci coloro che, dinanzi a una miniera esaurita, preferiscono sentirsi dire: « Qui domani si scaverà un nuovo filone », come fa l'arte attuale quando cerca forme affatto false di stile, invece di accorgersi di ricchi giacimenti di argilla a disposizione, ancor intatti, là vicino? L'accennata dottrina io la considero come qualcosa di benefico per le generazioni che vengono perché essa mostrerà loro quel che è possibile, epperò necessario, e quel che non appartiene alle possibilità interne del tempo. Finora una massa enorme di spirito e di energia è stata sciupata su false vie. L'uomo euro-occidentale, così storico nel suo pensare e nel suo sentire, si trova in un periodo in cui non si rende conto della propria direzione. Egli indaga e cerca e si smarrisce quando le circostanze esterne non gli sono favorevoli. Ma ora il lavoro di secoli gli darà finalmente la possibilità di riconoscere e di esaminare il luogo della sua vita nel complesso di una civiltà, epperò anche ciò che egli può e che deve fare. Se per effetto di questo libro uomini della nuova generazione si dedicheranno alla tecnica invece che alla lirica, alla marina invece che alla pittura, alla politica invece che alla critica della conoscenza, essi faranno proprio ciò che io desidero, né si potrebbe desiderare per essi nulla di meglio.

Resta ancora da accertare il rapporto che una morfologia della storia mondiale ha con la filosofia. Ogni

vera storiografia è vera filosofia; altrimenti è davvero un lavoro da formiche. Ma per quel che riguarda la durata dei risultati da lui raggiunti, il filosofo sistematico soggiace a un grave errore. Egli non si accorge che ogni pensiero vive in un mondo storico tanto da non potersi sottrarre al destino universale della caducità. Egli crede che il pensiero superiore abbia un oggetto eterno e invariabile, che in ogni tempo i grandi problemi siano stati sempre gli stessi e che a essi, alla fine, potrà esser data una soluzione.

Ma qui domanda e risposta sono una sola cosa e di fatto ogni grande quistione contiene già in sé il vivo desiderio di una ben precisa risposta, avendo il semplice significato di un simbolo della vita. Non esistono verità eterne. Ogni filosofia è espressione del suo tempo, e *solo* del suo tempo; non vi sono due epoche che abbiano avuto le stesse intenzioni filosofiche, sempre che si voglia parlare di vera filosofia e non di qualche insignificante accademismo circa le forme del giudizio o le categorie del percepire. La vera differenza non è fra dottrine immortali e dottrine caduche, bensì fra dottrine che restano vive per un dato periodo di tempo e dottrine che mai lo sono state. L'immortalità dei pensieri divenuti è illusione. L'essenziale è che tipo d'uomo prende forma in essi. Per quanto più l'uomo è grande, di tanto più sarà vera la sua filosofia, vera nello stesso senso della verità di un'opera d'arte, indipendentemente dalla dimostrabilità e perfino dalla non-contradittorietà delle singole parti. Nel caso massimo quella filosofia può riassumere l'intero contenuto spirituale di un'epoca, può realizzarlo in sé e, così incarnato in una grande forma, in una grande personalità, trasmetterlo per ulteriori sviluppi. Il costume scientifico, la maschera erudita di una filosofia qui non ha peso. Nulla è più facile che crearsi un sistema in luogo dei pensieri di cui si manca. Ma an-

che un buon pensiero ha poco valore se viene espresso da una mente piatta. Il rango di una dottrina è determinato solo dalla sua necessità vitale.

Per cui la pietra di prova del valore di un pensatore io la vedo nella sua capacità di visione riguardo ai grandi eventi del suo tempo. Ciò soltanto può decidere se un filosofo è solo un abile fabbricatore di sistemi e di massime, se egli resta chiuso in un mondo di definizioni e di analisi basato solo sul suo talento e sui libri che ha letto, oppure se l'anima del tempo parla attraverso le sue opere e le sue intuizioni. Un filosofo che non sappia anche afferrare e dominare la realtà non sarà mai un filosofo di primo rango. I Presocratici erano mercanti e politici in grande stile. Il tentativo di realizzare a Siracusa le sue idee politiche a Platone costò quasi la vita. Lo stesso Platone scoprì una serie di principi geometrici che, da soli, permisero a Euclide di costruire il sistema dell'antica matematica. Pascal, in cui Nietzsche seppe solo vedere un « cristiano spezzato », Descartes e Leibniz furono i primi matematici e i primi tecnici del tempo loro.

I grandi « presocratici » cinesi, da Kwan-tsi (verso il 670) a Confucio (550-478), furono uomini di Stato, reggenti, legislatori come Pitagora e Parmenide, Hobbes e Leibniz. Solo con Lao-tse, nemico di ogni potere statale e di ogni grande politica, entusiasta delle piccole comunità pacifiche, si inizia l'estraneamento al mondo e l'insofferenza per i fatti di una filosofia della cattedra e della conventicola. Ma al tempo suo, nell'*ancien régime* della Cina, egli costituì una eccezione di fronte al forte tipo di filosofo per il quale la gnosologia significa conoscenza delle grandi leggi della vita reale.

Per altro, si vede che cosa si deve assolutamente rinfacciare a tutti i filosofi del nostro più recente pas-

sato. Ciò che a essi manca è una parte di rilievo nella vita reale. Nessuno di essi ha esercitato una qualche influenza determinante (sia pure con un'unica azione, con una sola grande idea) sullo sviluppo della tecnica moderna, sui trasporti, sull'economia popolare, su un qualche dominio della grande realtà. Nessuno ha significato qualcosa per la matematica, per la fisica, per la scienza dello Stato, come ne era stato ancora il caso per Kant. Che cosa ciò voglia dire, può insegnarcelo uno sguardo dato a altri tempi. Confucio fu più volte ministro; Pitagora organizzò un importante movimento politico, che ricorda lo Stato cromwelliano, movimento tuttora sottovalutato dagli storici dell'antichità.³⁷ Goethe, la cui attività come funzionario ministeriale fu esemplare e a cui purtroppo mancò soltanto un grande Stato come suo adeguato campo d'azione, s'interessò alla costruzione dei canali di Suez e di Panama, predicendo esattamente il tempo in cui sarebbero stati costruiti e le conseguenze che avrebbero avuto per l'economia mondiale. La vita economica americana nelle sue ripercussioni sull'antica Europa, l'industria meccanica proprio allora in sviluppo attrassero continuamente la sua attenzione. Hobbes fu uno dei padri del grande progetto dell'assoggettamento inglese dell'America meridionale e benché il tutto dovette allora limitarsi all'occupazione della Giamaica, pure egli ha la gloria di essere stato uno dei fondatori dell'impero coloniale inglese. Leibniz, che fu certo la mente più possente della filosofia euro-occidentale, non solo creò il calcolo infinitesimale e l'*analysis situs*, ma anche tutta una serie di progetti di alta politica ai quali collaborò, e indicò l'importanza che aveva l'Egitto per la politica mondiale francese in una memoria rivolta a Luigi XIV, mirando a un alleggerimento della pressione politica che subiva la Germania. Le sue idee (1672) precorsero talmente i tempi, che in seguito si

fu convinti che Napoleone le avesse seguite nella sua spedizione in Oriente. Già allora Leibniz vide ciò che Napoleone dopo Wagram doveva capire sempre più chiaramente — cioè, che le conquiste nella Renania e nel Belgio non avrebbero potuto avvantaggiare du-revolmente la posizione della Francia e che un giorno lo stretto di Suez sarebbe divenuto la chiave del dominio mondiale. Senza dubbio, il re di Francia non era all'altezza delle profonde considerazioni politiche e strategiche di questo filosofo.

Misurati a uomini di tale statura, i filosofi di oggi fan ben misera figura. Che insignificanza di persone! Che meschinità degli orizzonti politici e pratici! Come è che il semplice supporre che uno di essi vada a darci prova del suo rango spirituale quale uomo di Stato, quale diplomatico, quale organizzatore in grande stile, quale dirigente di una qualche potente impresa coloniale, commerciale o di trasporti desta addirittura compassione? Ma questo in loro non è segno di una interiorità di vita, bensì di una mancanza di forza. Cerco invano intorno a me uno di costoro che si sia fatto un nome per un *unico* giudizio profondo e veggente nei riguardi di un qualche problema decisivo del tempo. Io non trovo che idee da provinciali, in loro come in tutti. Quando prendo in mano un libro di un pensatore moderno mi domando se egli abbia idea, in genere, dei fatti della politica mondiale, dei grandi problemi delle metropoli, del capitalismo, del futuro dello Stato, dei rapporti della tecnica con la fine della civilizzazione, del problema russo, della scienza. Un Goethe avrebbe compreso e amato tutte queste cose, per le quali nessuno dei filosofi viventi ha uno sguardo. Ciò, lo ripeto, non è il contenuto di una filosofia, ma è tuttavia indice indubbio della sua necessità interna, della sua fecondità, del suo rango come simbolo.

Non ci si dovrebbero fare illusioni circa la portata di questo risultato negativo. Evidentemente si è perduto di vista il *sensu* ultimo dell'azione filosofica. Essa viene confusa con la predica, con l'agitazione, con la terza pagina o con una scienza specializzata. Da prospettive da aquila si è scesi a prospettive da rana. Il problema, qui, è nulla di meno che quello di sapere se oggi o domani una filosofia sia *possibile*. E se non è possibile, è meglio farsi coltivatori o ingegneri, qualcosa di vero e di reale, e non rimasticare temi scontati col pretesto di un « rinnovato impulso del pensiero filosofico », essendo preferibile costruire un motore da aeroplano che una nuova teoria dell'appercezione inutile quanto le precedenti. Ben misero è davvero lo scopo della vita che si esaurisse nel riformulare, più o meno modificate, le idee di cento altri predecessori sulla volontà e sul parallelismo psico-fisico. Ciò potrà essere « mestiere », ma filosofia no di certo. Un pensiero che non sa abbracciare e mutare fin nel profondo tutta la vita di un'epoca è meglio che non sia espresso. E quel che ieri era già possibile, oggi, per lo meno, non è più necessario.

Io amo la profondità e la sottigliezza delle teorie matematiche e fisiche, di fronte alle quali appare l'ottusità dell'esteta e del filologo. Per le forme stupendamente chiare e superintellettualizzate di un transatlantico, di una acciaieria, di una macchina di precisione, per la sottigliezza e l'eleganza di certi procedimenti chimici e ottici io sono pronto a dare tutto il caos stilistico della produzione artistica contemporanea, pittura e architettura comprese. Preferisco un acquedotto romano a tutti i templi e le statue di Roma. Amo il Colosseo e le volte gigantesche del Palatino, perché esse, nella massa bruna della loro costruzione a mattoni, ci mettono oggi dinanzi agli occhi la *vera* romanità, nel grandioso senso pratico dei suoi ingegneri.

A me riuscirebbe indifferente se il fasto vuoto e pretenzioso dei marmi cesarei con la serie di statue, di fregi e di architravi sovraccarichi non ci si fosse conservato. Si dia uno sguardo a una ricostruzione dei Fori imperiali: vi si vedrà l'esatta controparte delle moderne esposizioni mondiali, importune, massicce, vuote, con un'ostentazione di materiale e di dimensioni: costruzioni tanto straniere a un Greco del tempo di Pericle e all'uomo del Rococò, quanto, invece, esse sono sulla stessa linea delle rovine di Luxor e di Karnak del tempo di Ramses II, della modernità egizia del 1300 a.C. Non per nulla il Romano autentico disprezzava il *graeculus histrio*, l'« artista » e il « filosofo » apparso entro la civilizzazione romana. Arte e filosofia non appartenevano più a quel tempo; erano esaurite, scadute, superflue. Il suo istinto per le realtà della vita glielo diceva. Una legge romana aveva per lui più peso di tutta la lirica e la metafisica di scuola del tempo. E io sostengo che oggi si celano migliori filosofi in certi inventori, diplomatici e finanziari che non in tutti coloro che esercitano il piatto mestiere della psicologia sperimentale. Oggi ci troviamo in una situazione sempre ricorrente a un certo stadio storico. Sarebbe stato assurdo che un Romano di una certa levatura spirituale invece di condurre un esercito come console o pretore, di organizzare una provincia, di costruire città e strade o di « essere il primo » a Roma, avesse voluto lanciare in Atene o a Rodi una qualche nuova variante della filosofia da cattedra postplatonica. E infatti nulla di simile si verificò. Ciò non corrispondeva alla direzione di quel tempo e poteva attirare solo uomini di terzo rango, che sono proprio quelli che sempre si rifanno allo spirito di un avant'ieri. Sapere se questo stadio per noi è già venuto, o no, è il problema fondamentale.

Un secolo di azioni di carattere puramente espansivo con esclusione di ogni superiore produzione arti-

stica o metafisica — diciamo pure: un'era irreligiosa, concetto che coincide perfettamente con quello del cosmopolitismo — è un'epoca di decadenza. Certamente. Ma noi non abbiamo *scelto* questo tempo. Non possiamo cambiare il fatto di essere nati come uomini di un incipiente inverno di completa civilizzazione e non nelle altezze solari di una civiltà matura del tempo di Fidia o di Mozart. Tutto sta nel rendersi conto di questa situazione, di questo *destino*, di comprenderlo, perché malgrado le illusioni che ci possiamo creare non si può evitarlo. Chi non sa riconoscere questo, non può esser contato fra gli uomini della sua generazione. Resterà uno sciocco, un ciarlatano o un pedante.

Oggi, prima di affrontare un problema, ci si deve dunque domandare ciò a cui già l'istinto dell'uomo veramente vocato darà la risposta, ossia: che cosa all'uomo di questi giorni è possibile e che cosa gli è ormai precluso. Solo la soluzione di un numero ristretto di problemi metafisici è riservata a una data epoca del pensiero. E v'è già tutto un mondo fra il tempo di Nietzsche, in cui agiva un ultimo impulso del romanticismo, e l'epoca presente, definitivamente staccatasi da ogni romantica.

La filosofia sistematica si è già conclusa sulla fine del diciottesimo secolo. Kant ne ha realizzate le estreme possibilità in una forma grandiosa, sotto più di un riguardo definitiva per lo spirito euro-occidentale. Come a Platone successe Aristotile, dopo Kant doveva sorgere una filosofia specificamente da grande città, non speculativa, ma pratica, irreligiosa, etico-sociale. Come equivalente delle scuole dell'« epicureo » Yang-chu, del « socialista » Moh-tze, del « pessimista » Chuang-tze, del « positivista » Meng-tze della civilizzazione cinese, dei Cinici, dei Cirenaici, degli Stoici e degli Epicurei del mondo classico, nel moderno Occidente tale filosofia cominciò con Schopenhauer, che pose per pri-

mo la *volontà di vivere* (« la forza vitale creatrice ») al centro del pensiero, ma che velò la tendenza più profonda della sua dottrina in quanto egli, subendo l'influenza di una grande tradizione, mantenne la vecchia distinzione fra fenomeno e cosa in sé, fra forma e contenuto della percezione, fra intelletto e ragione. È la stessa volontà di vivere che in Tristano viene schopenhauerianamente negata, in Sigfrido darwinianamente affermata, che da Nietzsche in *Zarathustra* viene formulata in modo stupendo e spettacolare, che nello hegeliano Marx dà luogo a una ipotesi economica, nel malthusiano Darwin a una ipotesi zoologica: ipotesi, entrambe, che di concerto hanno mutato insensibilmente il sentimento del mondo dell'Euro-occidentale delle grandi città; infine, quella volontà doveva produrre, dalla *Giuditta* di Hebbel fino all'epilogo di Ibsen, una serie di concezioni tragiche di uno stesso tipo, esaurendo così l'orizzonte delle possibilità puramente filosofiche.

Oggi la filosofia sistematica la sentiamo quanto mai lontana; e quella etica è già conclusa. Nel mondo spirituale occidentale *resta ancora una terza possibilità, corrispondente all'antico scetticismo* e caratterizzata dal metodo, finora sconosciuto, della morfologia storica comparata. Possibilità, che significa anche necessità. Lo scetticismo antico fu astorico: esso dubitò dicendo semplicemente no. Quello dell'Occidente deve essere in tutto e per tutto storico se deve possedere una interna necessità, se deve essere simbolo della nostra animità che volge verso la fine. Esso comincerà col considerare tutto come relativo, come fenomeno storico. Esso procederà fisiognomicamente. Nell'ellenismo la filosofia scettica appare come una negazione della filosofia, che fu dichiarata inutile. Invece noi assumiamo la *storia della filosofia* come l'ultimo oggetto serio della filosofia. Scetticismo vuol dire questo.

Si rinuncia a un punto di vista assoluto, il Greco sorridendo sul passato del proprio pensiero, noi concedendo come organismo un tale passato.

Il presente libro cercherà di abbozzare questa « filosofia afilosofica » del futuro, che sarà l'ultima dell'Europa occidentale. Lo scetticismo è l'espressione di una pura civilizzazione, esso dissolve l'immagine del mondo della precedente civiltà, dal che procede una assunzione genetica di tutti gli antichi problemi. La convinzione che tutto ciò che è è anche *divenuto*, che a base di tutto quanto è naturalistico e conoscibile sta una storia, epperò anche che il mondo come realtà presuppone un Io come la possibilità che lo ha realizzato in sé, la convinzione che non solo il « che cosa », ma altresì il « quando » e la « durata » implicano un profondo mistero — tutto ciò ci porta a dire che qualunque cosa, a parte quel che di altro può anche essere, deve essere espressione di una *realtà vivente*. Anche le conoscenze e le valutazioni sono atti di uomini viventi. Per il pensiero passato la realtà esterna era un prodotto del conoscere e un oggetto di valutazioni etiche; per quello futuro essa sarà soprattutto *espressione e simbolo*. *La morfologia della storia mondiale diverrà necessariamente una simbolica universale*.

Con il che cesserà anche la pretesa del pensiero superiore di possedere verità universali ed eterne. Le verità non esistono che in relazione a una data umanità. Per cui la mia stessa filosofia non esprime e non riflette *che* l'anima occidentale, diversa, per esempio, da quella classica o indù e, a dire il vero, essa la esprime *solo* nel suo attuale stadio di civilizzazione. Così resta fissato il suo contenuto quale visione del mondo, la sua portata pratica e l'ambito della sua validità.

Infine mi sia permessa una considerazione personale. Nel 1911 avevo l'intenzione di desumere, dallo studio di alcuni fenomeni politici del tempo presente e da quel che da essi si poteva dedurre per l'avvenire, qualcosa di proprio a più vasti orizzonti. La guerra mondiale, forma esteriore già divenuta inevitabile della crisi storica, era allora imminente e si trattava di comprenderla partendo dallo spirito non dei precedenti anni ma dei precedenti secoli. Nel corso di quel lavoro, allora ristretto,⁸⁸ dovetti convincermi che per comprendere davvero l'epoca occorreva una documentazione assai più ampia e che era assolutamente impossibile limitare una ricerca del genere a un dato periodo e ai fatti politici in esso compresi; mantenerla nel quadro di considerazioni pragmatiche, rinunciare a riferimenti trascendenti e di alta metafisica non era possibile senza anche rinunciare a conferire una profonda necessità ai suoi risultati. Mi apparve chiaro che un problema politico non può essere compreso partendo dalla stessa politica e che spesso i fattori essenziali agenti nel profondo hanno una manifestazione tangibile solo nel campo dell'arte o sotto specie di idee scientifiche e puramente filosofiche ancor più lontane dalla politica dell'arte stessa. Perfino una analisi politico-sociale degli ultimi decenni del diciannovesimo secolo (periodo di una immobilità satura di tensioni, compreso fra due grandiosi avvenimenti visibili da lontano: quello che, attraverso la Rivoluzione e Napoleone, ha determinato il volto della realtà euro-occidentale per cento anni, e quello, di almeno ugual portata, che si approssimava con crescente velocità) apparve impossibile se non si fossero finalmente affrontati *tutti* i grandi problemi dell'essere, in tutta la loro estensione. Infatti sia nell'immagine storica e sia in quella naturalistica del

mondo nulla assume un volto se non incorpora la somma di ogni più profonda tendenza. Così il tema originario dovette assumere una ben diversa estensione. Si presentò una quantità di problemi e di nessi inaspettati, in gran parte affatto nuovi. E alla fine apparve ben chiaro che nessun frammento della storia può esser davvero chiarito se non si sia prima lumeggiato il segreto della storia mondiale in genere, più propriamente quello della storia dell'umanità superiore intesa come una unità organica dalla struttura periodica. Il che fino ad allora non era stato menomamente fatto.

A partire da tale momento si presentarono con ritmo crescente le relazioni spesso presentite, talvolta sfiorate, ma mai comprese esistenti fra le forme delle arti figurative e quelle della guerra e dell'amministrazione politica, le profonde affinità fra le formazioni politiche e quelle matematiche di una stessa civiltà, fra le idee religiose e quelle tecniche, fra matematica, musica e arti plastiche, fra forme dell'economia e forme della conoscenza. La profonda, intima dipendenza delle teorie fisiche e chimiche più moderne dalle concezioni mitologiche dei nostri antenati germanici, la perfetta congruenza di stile della tragedia, della tecnica dinamica e dell'attuale circolazione monetaria, il fatto, a prima vista bizzarro, ma poi evidente, che la prospettiva della pittura a olio, la stampa, il sistema dei crediti, le armi da fuoco, la musica contrappuntistica da un lato, la statua nuda, la *polis*, le monete inventate dai Greci dall'altro sono espressioni identiche di uno stesso principio psichico — apparvero sotto una luce inconfondibile. Oltre a ciò si rese evidente che questi possenti *gruppi di affinità morfologiche*, esprimenti ciascuno simbolicamente un dato tipo umano nel quadro complessivo della storia mondiale, hanno strutture rigorosamente simmetriche. Soltanto questa visione prospettica mette a nudo il vero stile della storia.

Essendo essa stessa sintomo ed espressione di un tempo, essendo solo oggi e solo per l'uomo euro-occidentale interiormente possibile epperò necessaria, essa può esser in un certo modo paragonata a certe concezioni della matematica moderna nel dominio dei gruppi di trasformazione. Queste idee mi occuparono per lunghi anni la mente, però in modo vago e confuso, finché la nuova, accennata occasione dette a esse una forma concreta.

E vidi il presente, la guerra mondiale che si approssimava, sotto tutt'altra luce. Non si trattava più di un irripetibile incontro di fattori fortuiti, dipendenti da sentimenti nazionali, da influenze personali e da tendenze economiche, ai quali lo storico potesse conferire un'apparenza di unità e di necessità oggettiva grazie a un qualche schema causale di tipo politico o sociale: si trattava invece di una *tipica svolta dei tempi* avente da secoli *un suo posto biograficamente pre-determinato* all'interno di un grande organismo storico di una estensione perfettamente circoscrivibile. Tutta una moltitudine di problemi e di idee appassionanti che oggi appaiono in migliaia di libri e di esposizioni, ma dispersi, isolati, confinati in orizzonti specialistici, per cui essi eccitano, opprimono e confondono senza però liberare, contrassegna la grande crisi: crisi che si sente, ma che non si sa identificare. Mi riferisco ai problemi artistici, per nulla compresi nel loro significato ultimo, che stanno alla base della polemica circa la preminenza della forma o del contenuto, della linea o dello spazio, del disegno o del colore; mi riferisco al concetto di stile, al senso dell'impressionismo e della musica wagneriana; alla decadenza dell'arte, al dubbio crescente circa il valore della scienza; ai gravi problemi che derivano dal trionfo della grande città sulla campagna, quali il problema della denatalità e dell'esodo dalla terra; al rango sociale acquistato dalla sostanza labile del Quarto

Stato; alla crisi del materialismo, del socialismo, del parlamentarismo; alle relazioni fra singolo e Stato; al problema della proprietà e a quello, ad esso solidale, del matrimonio. Passando a un campo in apparenza del tutto diverso, mi riferisco alla massa dei lavori di psicologia etnologica su miti e culti, sugli inizi dell'arte, della religione, del pensare, lavori condotti d'un tratto su base non più ideologica, ma rigorosamente morfologica: problemi, questi tutti, che riportano a un *unico* enigma, mai ancora assunto in perfetta coscienza, all'enigma della storia in generale. Qui non si trattava di una moltitudine di compiti, ma di *un solo e medesimo* compito. Qui ognuno aveva già presentito qualcosa, ma causa la ristrettezza dei punti di vista nessuno aveva trovato l'unica soluzione complessiva che dai giorni di Nietzsche era nell'aria: di Nietzsche, che già aveva avuto fra le mani tutti i problemi più decisivi senza che, come romantico, avesse osato fissare a nudo la severa realtà.

Ma proprio in ciò sta la necessità profonda di una dottrina definitiva che doveva apparire, e apparire proprio in questi tempi. Essa non rappresenta un attacco contro idee e opere esistenti. Essa, piuttosto, *conferma* ciò che da generazioni è stato cercato e fatto. Questo scetticismo rappresenta la somma di tutto ciò che, a prescindere da ogni intenzione, nei vari dominî particolari ha valore di tendenza realmente viva.

Anzitutto, è stata scoperta l'antitesi che, sola, permette di cogliere l'essenza della storia: l'antitesi *fra storia e natura*. Lo ripeto: l'uomo è elemento e rappresentante dell'universo non solo come membro della natura, ma anche della storia, di un *secondo cosmos* di ordine e contenuto diverso, trascurato da tutta la metafisica in favore del primo. A farmi meditare su questo *problema fondamentale* della nostra coscienza del mondo è stato, per primo, l'osservare che lo sto-

rico di oggi crede di cogliere la storia, l'accadere, il *divenire* col tastare il divenuto, l'insieme degli avvenimenti sensibili e tangibili, soggiacendo allo stesso pregiudizio di una conoscenza soltanto intellettualistica, non anche veggente,³⁹ che già mise in imbarazzo i grandi Eleati quando si videro costretti ad affermare che per la conoscenza non esiste il divenire, ma soltanto un essere (il divenuto). In altri termini: si considerò la storia come natura, nel senso dell'oggetto del fisico, e ci si comportò di conseguenza. Donde il grave errore di applicare i principi della causalità, della legge, del sistema, cioè le strutture dell'essere fisso, alle forme dell'accadere. Si procedette come se una civiltà umana esistesse negli stessi termini dell'elettricità o della gravitazione, con possibilità di analisi essenzialmente identiche; si ambì a copiare le consuetudini del ricercatore della natura, per cui ci si poté, sì, occasionalmente chiedere che cosa fosse il gotico, l'Islam, l'antica *polis*, ma non perché questi simboli di una realtà vivente proprio *in quei periodi* e *in quei luoghi* dovessero apparire in *quelle* forme e per *quella* natura. Ogni volta che si rese visibile una delle tante somiglianze di fenomeni storici assai distanti nello spazio e nel tempo, ci si limitò a una registrazione, con in più qualche intelligente considerazione sul carattere sorprendente di tali coincidenze, parlando di Rodi come di una « Venezia dell'antichità » o di Napoleone come di un nuovo Alessandro. Invece, proprio in tali casi ove il *problema del destino* si presenta eminentemente come il problema della storia (cioè il *problema del tempo*), si sarebbe dovuto applicare il metodo di una *fisiognomica* seriamente, rigorosamente scientifica e trovare la soluzione del problema circa la necessità che qui agisce e che è ben diversa da quella causale. Che ogni fenomeno presenti un enigma metafisico già per il fatto che esso non si manifesta *mai indifferentemente*

in un qualsiasi periodo; che ci si debba chiedere quali nesi *viventi* esistano nell'immagine dell'universo oltre ai rapporti anorganici propri alle leggi naturali, una tale immagine essendo promanazione di *tutto* l'uomo e non soltanto dell'uomo quale soggetto conoscente come Kant credeva; che un fenomeno non sia soltanto un fatto per l'intelletto, ma anche espressione dell'elemento psichico, non soltanto oggetto, ma anche simbolo, e ciò dalle più insigni creazioni religiose e artistiche fino alle piccole cose della vita ordinaria: tutto questo rappresentava, in filosofia, qualcosa di nuovo.

Alla fine vidi chiaramente la soluzione, in tratti giganteschi e secondo una assoluta necessità interna; soluzione che rimandava a un principio unico che dovevo scoprire, a un principio non ancora scoperto, a qualcosa che fin dalla gioventù mi aveva attratto e ossessionato, perché ne sentivo l'esistenza senza poterlo afferrare. Così da una occasione alquanto fortuita nacque il presente libro, espressione provvisoria di una nuova immagine del mondo, libro che ha i difetti e l'incompletezza di un primo tentativo e che, lo so bene, non è certo immune da contraddizioni. Tuttavia sono convinto che esso contenga la formulazione inconfutabile di una idea che, lo ripeto, non potrà essere messa in discussione una volta che sia stata espressa.

Il tema più ristretto che qui tratto è, dunque, una analisi del tramonto della civiltà euro-occidentale, oggi diffusasi su tutta la terra. Ma il fine è lo sviluppo di una filosofia della storia mondiale e di un corrispondente metodo di morfologia comparata, da mettere qui alla prova. L'opera è risultata divisa naturalmente in due parti. La prima, « Forma e realtà », parte dalla *lingua delle forme* delle grandi civiltà e cerca di cogliere le radici ultime della loro genesi, ponendo dunque le basi di una simbolica. La seconda, « Prospettive della

storia mondiale », parte da *fatti della vita reale* e cerca di trarre dalla prassi storica dell'umanità superiore la quintessenza dell'esperienza storica, quintessenza che ci darà la base necessaria per dirigere i processi che daranno forma al nostro futuro.

Le tabelle che seguono presentano, in una visione d'insieme, i risultati della ricerca. Esse possono in pari tempo dare un'idea della fecondità e della portata del nuovo metodo.

AVVERTENZA

Nelle tabelle alle pagine seguenti e in alcuni singoli passi del testo la cronologia egizia è stata aggiornata secondo lo stato attuale delle ricerche, perché Spengler, al tempo suo, per motivi morfologici aveva ritenuto verosimili inizi assai più remoti di quel che allora si accettavano e ciò specialmente quanto al principio della storia egiziana.

Poiché nel frattempo, grazie ai lavori di vari egittologi (specie di A. Scharff, di H. Stock e di J. van Beckerath), le date dei primordi egiziani sono state sufficientemente accertate e poiché, dato il carattere di modello presentato appunto da questa alta civiltà, Spengler ha sempre tenuto a mettere in chiaro e a ordinare la cronologia egiziana, ho ritenuto opportuno apportare le anzidette modificazioni.

Inoltre Spengler, dopo aver redatto il Tramonto dell'Occidente, doveva modificare essenzialmente le sue idee circa il periodo degli Hyksos: di contro alla veduta predominante egli aveva visto in esso un periodo di rivoluzione interna nel punto del passaggio da una « civiltà » a una « civilizzazione », per cui era stato propenso ad accettare l'ipotesi di Weill.

Più tardi egli doveva vedere negli Hyksos, che irrupero dopo il periodo delle rivoluzioni del diciottesimo secolo, delle promanzioni del movimento legato ai carri da combattimento che egli nel Tramonto dell'Occidente non aveva ancora distinto da quello dei popoli a cavallo, apparirsi assai più tardi.

Le vedute di Spengler sulla preistoria, la cronologia ecc., oltre che nelle sue Urfragen postume e ancora inedite, sono contenute nei seguenti articoli:

Das Alter der amerikanischen Kulturen, 1933.

Der Streitwagen und seine Bedeutung für den Gang der Weltgeschichte, 1934.

Zur Weltgeschichte des 2. vorchristlichen Jahrtausends, 1935.

Saggi, che sono stati tutti ristampati in Reden und Aufsätze, 1937, editore C. H. Beck.

H. K.

1 FAVOLA DELLE EPOCHE SPIRITUALI » SINCRONICHE «

INDIA
dal 1500 a.C.

MONDO ANTICO
dal 1100 a.C.

CIVILTÀ ARABA
da Cristo

CIVILTÀ OCCIDENTALE
dal 900 d.C.

PRIMAVERA: EPOCA INTUITIVA LEGATA AL PAESAGGIO. GRANDIOSE CREAZIONI DI UN'ANIMA DESTANTESI DAL SOGNO UNITÀ E PIENEZZA SUPERINDIVIDUALE

1) *Nascita di un mito in grande stile come espressione di un nuovo sentimento di Dio. Angoscia cosmica e nostalgia cosmica.*

| | | | |
|------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1500-1200 Religione vedica Saghe eroiche, arie | 1100-800 Religione popolare « demetrica » ellenico-italica Mito olimpico Omèro Saga di Eracle e Teseo | 0-300 Cristianesimo primitivo Mandei, Marcione, la Gnosi, il sincretismo (Mithra, Baal) Evangelii Letteratura apocalittica Leggende cristiane, mazdee e pagane | 900-1200 Cattolicesimo germanico Edda (Baldr) Bernardo di Chiaravalle Giacchino da Fiore Francesco d'Assisi Epica popolare (Sigfrido) e cavalleresca (Graal) Leggende occidentali dei Santi |
|------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

2) *Primitiva formazione mistico-metafisica della nuova visione del mondo. Alta scolastica.*

| | | | |
|-----------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Contenuta nelle parti più antiche dei Veda | Orfismo antico trasmesso oralmente Disciplina etrusca Echi: le cosmogonie esiodee | Origene († 254) Plotino († 269) Mani († 276) Giamblico († 330) Avesta, Talmud, Patristica | Tommaso d'Aquino († 1274) Duns Scoto († 1308) Dante († 1321) Eckart († 1329) Mistica e scolastica |
|-----------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

ESTATE: MATURAZIONE DELLA COSCIENZA, PRIMISSIME MANIFESTAZIONI BORGHESI-CITTADINE E PRIME TENDENZE CRITICHE

3) *Riforma: all'interno della religione rivolta popolare contro le grandi forme del primo periodo.*

| | | | |
|---------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>Brahmāna</i> , gli elementi più antichi delle <i>Upanishad</i> (X-XI secolo) | Movimento orfico Religione dionisiaca Religione di Numa (VII secolo) | Agostino († 430) i Nestoriani (verso il 430) I Monofisiti (verso il 450) Mazdak. (verso il 500) | Nicolò Cusano († 1464) Huss († 1415) Savonarola, Karlstadt Lutero, Calvino († 1564) |
|---------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------|

4) *Inizio di una formulazione puramente filosofica del sentimento del mondo. Opposizione fra sistemi idealistici e sistemi realistici.*

| | | | |
|------------------------|----------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------|
| Nelle <i>Upanishad</i> | I grandi presocratici (VI-V secolo) | Letteratura bizantina, ebraica, siriana, copta, persiana del VI-VII secolo | Galilei, Bacone, Descartes, Bruno, Boehme, Leibniz: XVI-XVII secolo |
|------------------------|----------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------|

5) *Formazione di una nuova matematica. Concezione del numero come immagine e sintesi della forma del mondo.*

| | | | |
|----------------|------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Mancano i dati | Il numero come grandezza (proporzione) Geometria, aritmetica I Pitagorici, dal 540 | Il numero indefinito (l'algebra) (Gli sviluppi non sono stati ancora studiati) | Il numero come funzione (analisi infinitesimale) Descartes, Pascal e Fermat verso il 1630 Newton e Leibniz verso il 1670 |
|----------------|------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

6) *Puritanismo: impoverimento mistico-razionalistico della religiosità.*

| | | | |
|-------------------------------|---------------------------|--------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------|
| Tracce nelle <i>Upanishad</i> | Lega pitagorica (dal 540) | Maometto 622, Pauliciani, iconoclastismo dal 650 | Puritanismo inglese dal 1620 Giansenismo francese dal 1640 (Port Royal) |
|-------------------------------|---------------------------|--------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------|

I TAVOLA DELLE EPOCHE SPIRITUALI » SINCRONICHE «

| | | | |
|------------------------|-------------------------------|----------------------------|-------------------------------------|
| INDIA dal 1500 a.C. | MONDO ANTICO dal 1100 a.C. | CIVILTÀ ARABA da Cristo | CIVILTÀ OCCIDENTALE dal 900 d.C. |
|------------------------|-------------------------------|----------------------------|-------------------------------------|

AUTUNNO: INTELLETTUALISMO DA GRANDE CITTÀ. APOGEO DELLA FORZA FORMATRICE RAZIONALISTICAMENTE RIGOROSA

7) « *Illuminismo* »: fede nell'onnipotenza della ragione. Culto della « natura ». « Religione della ragione ».

| | | | |
|-----------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------|
| Sùtra; Samkhya; Buddha Le <i>Upanishad</i> più recenti | I Sofisti del V secolo Socrate († 399) Democrito († verso il 360) | Mutaziliti, Sufismo, Nazzam, Alkindi (verso l'830) | Sensualisti francesi (Locke) Enciclopedisti (Voltaire), Rousseau |
|-----------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------|

8) *Apogeo del pensiero matematico. Trasfigurazione del mondo delle forme dei numeri.*

| | | | |
|-----------------------------------------|-------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------|
| Mancano i dati (Lo zero come numero) | Archita († 365) Platone († 346) Eudosso († 355) | Manca una ricerca (teoria dei numeri, trigonometria) | Eulero († 1783) Lagrange († 1813) Laplace († 1827) Problema dell'infinitesimale |
|-----------------------------------------|-------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------|

9) *I grandi sistemi terminali.*

| | | | | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------|---------------------------------------------------|--------|------------------------------|
| Dell'idealismo: Yoga, Vedānta Della gnoseologia: Vaiçeshika Della logica: Nyāya | Platone († 346) | Alfarabi († 950) Avicenna († verso il 1000) | Goethe | Schelling Hegel Fichte |
| | Aristotile († 322) | | Kant | |

INVERNO: INIZIO DELLA CIVILIZZAZIONE COSMOPOLITA. ESTINGUERSI DELLA FORZA FORMATRICE SPIRITUALE. LA STESSA VITA SI FA PROBLEMA. TENDENZE PRATICO-ETICHE DI UN COSMOPOLITISMO IRRELIGIOSO E AMETAFISICO

10) *Concezione materialistica del mondo: culto della scienza, dell'utilità e della felicità.*

| | | | |
|---------------------------------|------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------|
| Samkhya, Chavarta (Lokoyata) | Cinici, Cirenaici, ultimi Sofisti (Pirrone) | Sette comuniste, ateiste, epicuree del tempo degli Abbassidi • I Chiari Fratelli • | Bentham, Comte, Darwin, Spencer, Stirner, Marx, Feuerbach |
|---------------------------------|------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------|

11) *Ideali etico-sociali della vita: epoca della « filosofia amatematica ». Sceptsi.*

| | | | |
|----------------------------------|------------------------------------------------|---------------------|---------------------------------------------------------------------------------|
| Correnti del tempo del Buddha | Ellenismo Epicuro († 270) Zenone († 265) | Correnti nell'Islam | Schopenhauer, Nietzsche, socialismo, anarchismo, Hebbel, Wagner, Ibsen |
|----------------------------------|------------------------------------------------|---------------------|---------------------------------------------------------------------------------|

12) *Interna perfezione del mondo matematico delle forme. Idee conclusive.*

| | | | |
|----------------|-------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------|
| Mancano i dati | Euclide Apollonio verso il 300 Archimede verso il 250 | Alchvarizmi 800, Ibn Kurra 850 Alkarchi, Albiruni X secolo | Gauss († 1855) Cauchy († 1857) Riemann († 1866) |
|----------------|-------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------|

13) *Il pensiero astratto decade in una filosofia «precinlistica da cattedra. Letteratura da manuale.*

| | | | |
|----------------------------|----------------------------------------------|-----------------------------|-------------------------------------------------------|
| I « sei sistemi classici » | Accademia, Peripatetici, Stoici, Epicurei | Scuole di Bagdad e Basra | Kantiani, scuole « logiche » e « psicologiche » |
|----------------------------|----------------------------------------------|-----------------------------|-------------------------------------------------------|

14) *Diffondersi di un'ultima sensazione del mondo.*

| | | | |
|------------------------------|-----------------------------------------------|----------------------------------------|-------------------------------------------------------------|
| Il buddhismo indù dal 500 | Lo stoicismo ellenistico-romano dal 200 | Fanatismo pratico islamico dal 1000 | Il socialismo etico che si diffonde partendo dal 1900 |
|------------------------------|-----------------------------------------------|----------------------------------------|-------------------------------------------------------------|

II TAVOLA DELLE EPOCHE ARTISTICHE » SINCRONICHE «

CIVILTÀ EGIZIANA

CIVILTÀ ANTICA

CIVILTÀ ARABA

CIVILTÀ OCCIDENTALE

PREISTORIA: CAOS DI FORME ESPRESSIVE PRIMITIVE. SIMBOLISMO MISTICO E IMITAZIONE INGENUA

Periodo tinita
2850-2600 a.C.
INFLUENZE INCITATRICI:
sumeriche (levantine)

Periodo micenico
1600-1100 a.C.
del tardo Egitto
(minoiche)
della tarda civiltà
babilonese (levantine)

Periodo
persiano-seleucida
500-0
della tarda antichità
classica
(ellenistiche)
della tarda civiltà indù
(ario-iraniche?)

Periodo merovingio
e carolingio
500-900
della tarda civiltà araba
(inoresco-bizantino)

CIVILTÀ: STORIA VIVENTE DI UNO STILE CHE DA FORMA A TUTTA L'ESISTENZA. SISTEMA. LINGUA DELLE FORME CON PROFONDA NECESSITÀ SIMBOLICA

1) GIOVINEZZA: *l'ornamentistica e l'architettura quali espressioni elementari del nuovo sentimento del mondo.*

L'ANTICO IMPERO
2600-2200

DORICISMO
1100-650

PRIMO MONDO ARABO
DELLE FORME
(sasanide, bizantino,
armeno, siriano, sabeo,
della tarda antichità e
del primo cristianesimo)

Gotico
900-1500

1) *Nascita e sviluppo dello stile: forme che crescono dallo spirito del paesaggio, inconscie.*

IV-V dinastia: 2550-2320
Stile geometrico
Tempio delle Piramidi
Fila di colonne
plantiformi
Serie di bassorilievi piani
Statue funerarie

XI-IX secolo
Architettura di legno
La colonna dorica
Architrave
Stile geometrico
(dipilone)
Vasi funerari

I-III secolo
Ambienti interni sacri
Basilica, cupole (il
Pantheon come moschea)
Arcate
Motivi filigranati
per riempire le superfici
Sarcofagi

XI-XIII secolo
Stile romanico
e del primo Gotico
Duomi a volta
Sistema dei contrafforti
Pittura delle vetrate
Scultura delle cattedrali

2) *Perfezione del primo linguaggio delle forme. Esaurimento delle possibilità e contraddizioni.*

VI dinastia: 2320-2200
Lo stile delle piramidi
e quello del bassorilievo
epico-idilliacco
si estinguono
Fioritura della statuaria:
ritrattistica arcaica

VIII-VII secolo
Fine dello stile arcaico
dorico-etrusco
Ceramica dipinta
protocorinzia e attica
antica (mitologica)

IV-V secolo
Fine delle arti figurative
persiane, siriane
e copte
Ascesa della pittura
a mosaico e dell'arabesco

XIV-XV secolo
Tardo goticismo
e Rinascenza
Fioritura e fine dell'af-
fresco e della statua: da
Giotto (goticismo) a Mi-
chelangelo (barocco)
Siena, Norimberga
Il quadro gotico su tela
da van Eyck e Holbein
Contrappunto e pittura
ad olio

II) MATURITÀ: *formazione di un gruppo di arti cittadine e coscienti, scelte, rappresentate da singoli (i « Grandi Maestri »).*

IL MEDIO IMPERO
2040-1790

IONICISMO
650-350

MONDO DELLE FORME
ARABO TARDO
(persiano, nestoriano,
bizantino, armeno,
islamico, moresco)
500-800

BAROCCO
1500-1800

II TAVOLA DELLE EPOCHE ARTISTICHE » SINCRONICHE «

| CIVILTÀ EGIZIANA | CIVILTÀ ANTICA | CIVILTÀ ARABA | CIVILTÀ OCCIDENTALE |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 3) <i>Un'attività artistica matura si organizza.</i> | | | |
| XI dinastia: 2130-1990 Arte fragile e significativa, quasi del tutto scomparsa | Perfezione del corpo del tempio (<i>Peripteros</i> , costruzione in pietra) La colonna ionica Dominio dell'affresco fino a Polignoto (460) Ascesa della statua isolata (« Apollo di Temea » fino a Agelade) | Perfezione dell'interno della moschea (Architettura della cupola centrale, Santa Sofia) Fioritura della pittura a mosaico Stile dell'arabesco (Mshatta) | Lo stile architettonico pittorico da Michelangelo a Bernini († 1680) Dominio della pittura a olio da Tiziano a Rembrandt Ascesa della musica da Orlando Lasso a H. Schütz († 1672) |
| 4) <i>Estrema perfezione di una lingua intellettualizzata delle forme.</i> | | | |
| XII dinastia: 1990-1790 Templi a piloni, labirinti, statue di carattere Bassorilievi storici | Fioritura di Atene 480-350 L'Acropoli Dominio della statuaria classica da Mirone a Fidia Fine dello stile rigoroso nell'affresco e nella ceramica (Zeusi) | Periodo degli Ommiadi VII-VIII secolo Completa vittoria dell'arte dell'arabesco senza immagini, anche sull'architettura | Rococò Lo stile architettonico musicale. Dominio della musica classica da Bach a Mozart Fine della pittura a olio da Watteau a Goya |
| 5) <i>Sfaldamento della forza formatrice rigorosa. Dissoluzione della grande forma. Fine dello stile: « classicismo e romanticismo ».</i> | | | |
| Stato di confusione verso il 1700 Nulla « è stato conservato | Periodo di Alessandro La statua corinzia Lisippo e Apelle | Harun al Rascid (verso l'800) « Arte moresca » | Stile Impero e Biedermeier Gusto architettonico classicistico Beethoven, Delacroix |

CIVILIZZAZIONE: L'ESISTENZA PRIVA DI UNA FORMA INTERNA. ARTE COSMOPOLITA QUALE CONSUECUDINE, LUSO, SPORT, ECCITAMENTO PER I NERVI, STILI ALLA MODA IN CONTINUO CAMBIAMENTO, SENZA UN CONTENUTO SIMBOLICO (RIESUMAZIONI, SCOPERTE ARBITRARIE, PLAGI)

| | | | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1) « <i>Arte moderna</i> ». « <i>Problemi</i> » artistici. <i>Tentativi di formare ed eccitare una coscienza cosmopolita. Trasformazione della musica, dell'architettura e della pittura in semplici mestieri.</i> | | | |
| Periodo degli Hyksos: 1675-1550 Arte conservatasi solo a Creta: arte minoica | Ellenismo Pergamo Teatro e pittura ellenistica (veristica, bizzarra, soggettivistica) Architettura sfarzosa delle città dei Diadochi | Dinastie dei sultani del IX-X secolo Fioritura dell'arte ispano-sicula Samarra | XIX-XX secolo Liszt, Berlioz, Wagner. Impressionismo da Constable a Leibl e a Manet Architettura americana |
| 2) <i>Fine di ogni sviluppo delle forme, architettura e ornamentistica senza senso, vuote, artificiali, sovraccariche. Imitazione di motivi arcaici e esotici.</i> | | | |
| XVIII dinastia: 1550-1328 Tempio in roccia di Dehr el Bahri Colosso di Memnone Arte di Cnosso e Amarna | Periodo romano 100 a.C. - 100 d.C. Ammassamento dei tre stili di colonna I Fori e i circhi (Colosseo) Archi di trionfo | Periodo dei Seldshuki a partire dal 1050 « <i>Arte d'Oriente</i> » durante le Crociate | A partire dal 2000 |
| 3) <i>Termine. Definizione di un fondo fisso di forme. Sfarzo cesaristico attraverso l'elemento materiale e colossale.</i> | | | |
| XIX dinastia: 1328-1195 Costruzioni gigantesche di Luxor, Karnak e Abido Arte minore (plastica, animali, tessuti, armi) | Da Traiano a Aureliano Fori giganteschi, terme, strade a colonnato, archi di trionfo, arte delle province romane (ceramica, statue, armi) | Periodo mongolo partendo dal 250 Edifici giganteschi, per esempio, in India Arte artigiana orientale (tappeti, armi, utensili) | |

III TAVOLA DELLE EPOCHE POLITICHE » SINCRONICHE «

CIVILTÀ EGIZIANA

MONDO ANTICO

CIVILTÀ CINESE

CIVILTÀ OCCIDENTALE

PREISTORIA: TIPO DEL POPOLO PRIMITIVO. TRIBÙ E CAPI-TRIBÙ. NON ESISTE ANCORA NÉ » POLITICA « NÉ » STATO «

Periodo tinita: 2890-2600
(Menes)

Periodo micenico:
1600-1100
(« Agamennone »)

Periodo degli Shang:
1700-1300

Periodo franco: 500-900
(Carlomagno)

CIVILTÀ: GRUPPI DI POPOLI CON UNO STILE DEFINITO E UN SENTIMENTO DEL MONDO UNITARIO: LE » NAZIONI «. AZIONE DI UN IDEALE IMMANENTE DELLO STATO

1) **PERIODO DI GIOVINEZZA:** articolazione organica della vita politica. Le due prime caste: nobiltà e sacerdotalità. Economia feudale di puri valori terrieri.

L'Antico impero:
2600-2200

Periodo dorico: 1100-650

Primo periodo dei Chu:
1300-800

Periodo gotico: 900-1500

1) **Sistema feudale. Spirito della campagna.** La « città » è solo il mercato o il castello. Residenza mutevole del sovrano. Ideali religiosi e cavallereschi. Lotta dei vassalli fra di loro e contro il sovrano.

Stato feudale
della IV-V dinastia:
2550-2320

Regalità omerica
Ascesa della nobiltà
(Itàca, Etruria, Sparta)

Il potere centrale
dell'imperatore (Wang)
limitato
dalla nobiltà feudale

Sacro Romano Impero
Nobiltà crociata
Impero e papato

Crescente preminenza
dei feudatari
e dei sacerdoti
Il Faraone quale
incarnazione di Rá

2) **Crisi e dissoluzione delle forme patriarcali: dalla lega feudale allo Stato corporativo.**

VI dinastia: 2320-2200
L'impero si fraziona
in principati ereditari
VII-VIII dinastia:
interregno

Sinecismo della nobiltà
La regalità dà luogo
a cariche annuali
Oligarchia

934-909: i vassalli
scacciano I-Wang
842: interregno

Principi territoriali
Stati della Rinascenza.
I Lancaster e gli York
1254: interregno

III) **PERIODO TARDO:** realizzazione dell'idea matura di Stato. La « città » contro la campagna: nascita del Terzo Stato (borghesia). Trionfo del danaro sui beni.

IL MEDIO IMPERO
2040-1790

PERIODO IONICO
650-300

PERIODO TARDO DEI CHU
800-500

PERIODO BAROCCO
1500-1800

3) **Formazione di un mondo di Stati di forma rigorosa. La Fronda.**

XI dinastia: caduta
dei baroni e vittoria
del sovrano di Tebe
Lo Stato burocratico
centralizzato

VI secolo
La prima tirannide
(Cleistene, Periandro,
Policrate, i Tarquini)
La città-Stato

« Epoca dei Protettori »
(Ming-chu, 685-591)
e il Congresso
dei Principi (460)

Potenza delle Dinastie
e Fronda
(Richelieu, Wallenstein,
Cromwell) verso il 1630

4) **Estrema perfezione della forma dello Stato (« assolutismo »).** Unità di città e campagna (« Stato e società », i tre stati).

XII dinastia (1990-1790):
potere centrale rigoroso
Aristocrazia di corte
e del danaro
Amenemhet, Sesostri

La pura Polis
(assolutismo del demos)
Politica dell'Agora
Nascita del tribunato
Temistocle, Pericle

Periodo Chung-tsiu
(« primavera e autunno »)
590-480
Le sette grandi potenze.
La forma distinta
perfetta (fi)

Ancien régime, Rococò
Nobiltà di corte
(Versailles) e politica
di gabinetto.
Gli Absburgo
e i Borboni
Luigi XIV
Federico il Grande

III TAVOLA DELLE EPOCHE POLITICHE » SINCRONICHE «

CIVILTÀ EGIZIANA

MONDO ANTICO

CIVILTÀ CINESE

CIVILTÀ OCCIDENTALE

5) *Grollo della forma dello Stato (rivoluzione e napoleonismo). Trionfo della città sulla campagna, del « popolo » sui privilegiati, dell'intelligenza sulla tradizione, del danaro sulla politica.*

1790-1875: Rivoluzioni e governo militare
Caduta dell'Impero
Piccoli potentati, in parte d'origine popolare

IV secolo: Le rivoluzioni e la seconda tirannide (Dionisio I, Giasone di Fere, Appio Claudio Censore, Alessandro)

480: Inizio del periodo Chan-kuo
441: Tramonto della dinastia dei Chu.
Rivoluzioni e guerre di distruzione

Fine del XVIII secolo. Rivoluzioni in America e in Francia (Washington, Fox, Mirabeau, Robespierre, Napoleone)

CIVILIZZAZIONE: DISSOLUZIONE DELLE NAZIONI, ORMAI COMPENETRATE DALLO SPIRITO DELLE GRANDI CITTÀ, IN MASSE DEFORMI. LA METROPOLI E LA PROVINCIA: IL QUARTO STATO (LA MASSA) INORGANICO E CÔSMOPOLITA

1) *Dominio del danaro (della « democrazia »). Le potenze economiche penetrano nelle forme e nei poteri politici.*

1675-1550
Periodo degli Hyksos
Profonda decadenza
Dittatura di generali stranieri (Chian)
Vittoria finale del re di Tebe

300-100 Ellenismo politico
Onnipotenza regia da Alessandro ad Annibale; tribuni del popolo radicali da Cleomene III a C. Flaminio (220)

480-230: « Periodo degli Stati in lotta »
288: il titolo d'imperatore. Gli uomini di Stato imperialisti di Tsin.
Dopo il 249 incorporazione dei singoli Stati

1800-2000. XIX secolo: da Napoleone alla prima guerra mondiale
« Sistema delle grandi potenze ». Eserciti permanenti, costituzioni.
XX secolo: passaggio dei poteri costituzionali al potere informale di un singolo, guerre di distruzione, imperialismo

2) *Formazione del cesarismo. Vittoria del potere politico sul danaro. Carattere primitivo crescente delle forme politiche. Dissoluzione interna delle nazioni in una popolazione amorfa. Sua organizzazione in un Imperium che torna gradatamente ad avere un carattere primitivistico e dispotico.*

1550-1328: XVIII dinastia
Thutmosis III

100 a.C.-100 d.C.: da Silla a Domiziano
Cesare, Tiberio

250 a.C. - 26 d.C.:
Casa dei Wang-Cheng e dinastia occidentale degli Han
Titolo di « augusto » (chi) del Cesare Hoang-ti (221)
Wu-ti (140-86)

2000-2200

3) *Maturazione della forma definitiva: politica privata e di famiglia in singoli dominatori. Il mondo come preda. Egizianismo, mandarinismo, bizantinismo. Irrigidimento storico e impotenza dello stesso meccanismo imperiale di fronte alla volontà predatoria di popoli giovani o di conquistatori stranieri. Lento riaffiorare di stadi primitivi in una vita supercivilizzata.*

1328-1195: XIX dinastia
Sethos I, Ramses II

100-200: da Traiano ad Aureliano.
Traiano, Settimio Severo

25-220: dinastia orientale degli Han.
58-76: Ming-ti

Dopo il 2200

SUL SENSO DEI NUMERI

1¹

È ANZITUTTO necessario definire alcuni concetti fondamentali che nel corso della presente trattazione verranno usati secondo un senso preciso in parte nuovo. Benché il loro contenuto metafisico risulterà da sé dalla nostra esposizione, pure è bene che essi già da principio siano fissati senza equivoco.

La distinzione popolare, corrente anche in filosofia, fra essere e divenire appare inadatta a esprimere davvero l'essenziale dell'antitesi di cui essa tratta. Un divenire infinito - azione, « realtà » - lo si può anche concepire come uno stato, epperò riportare a un essere, per il che il concetto fisico di moto uniformemente accelerato e il principio fondamentale della teoria cinetica dei gas ci possono servire da esempio. Invece, con Goethe, come elementi ultimi di tutto quanto è semplicemente dato nello stato e con lo stato di veglia (nella « coscienza ») si possono distinguere il *divenire* e il *divenuto*. Comunque, ove si dubiti della possibilità di cogliere i fondamenti ultimi della realtà umana mediante concetti astratti, il *sentimento* chiaro e preciso donde procede questa antitesi fondamentale concernente i limiti estremi dell'essere desto è ciò che di più originario può esser mai raggiunto.

Dal che segue, necessariamente, che a base di ogni divenuto vi è sempre un divenire, e non viceversa.

Coi termini « il proprio » e « l'estraneo » io poi designo due fatti originari dell'essere desto, il cui senso risulta per diretta, interna evidenza a ogni uomo allo stato di veglia, dunque non nel sogno, pur non po-

tendo esser più da presso definiti. Il fatto originario designato con la parola *percezione* (« il mondo sensibile ») sta sempre in qualche modo in rapporto con l'elemento dell'estraneo. Dei grandi filosofi hanno ripetutamente cercato di fissare in modo sempre più pregnante questo rapporto mediante suddivisioni schematiche semi-intuitive, quali fenomeno e cosa in sé, mondo come volontà e mondo come rappresentazione, Io e non-Io, benché un tale assunto superi sicuramente le possibilità di ogni conoscenza umana esatta. Così pure il fatto originario designato come *sentire* (« mondo interno ») cela l'elemento del « proprio » in un modo che parimenti si sottrae ad ogni rigorosa determinazione del pensiero astratto.

Inoltre, con le parole *anima* e *mondo* io designo una antitesi, *la cui essenza è identica a quella dello stesso puro essere desto umano*. Questa antitesi ha vari gradi di chiarezza e di determinatezza, che peraltro sono i gradi della *spiritualità* dell'essere desto, partendo dalla *percezione*, ottusa eppure talvolta illuminata fin nell'intimo dall'intelletto, del primitivo e del bambino (in periodi più tardi, in ciò rientreranno i sempre più rari momenti dell'ispirazione religiosa e artistica), fino all'estrema acutezza dell'essere desto *puramente intellettuale* quale si riscontra per esempio negli stati del pensiero kantiano e napoleonico. Qui l'antitesi di anima e mondo diviene quella di soggetto e oggetto. Questa *struttura elementare* dell'essere desto è un fatto di diretta interna evidenza, come tale insuscettibile a essere ulteriormente analizzato per via concettuale; parimenti certo è che quei due elementi, separabili solo verbalmente e in un certo modo artificialmente, esistono sempre insieme e l'uno in funzione dell'altro presentandosi assolutamente come una unità e una totalità, senza che la pregiudiziale gnoseologica degli idealisti e dei realisti nati, secondo cui l'anima

avrebbe il mondo per base (essi dicono: per causa) o viceversa, abbia un qualsiasi fondamento nel fatto in sé dell'essere sveglio. Che un sistema filosofico faccia cadere l'accento sull'uno o sull'altro termine, dipende unicamente dalla persona e ha un significato puramente biografico.

Se si applicano i concetti di divenire e di divenuto a questa struttura dell'essere desto intesa come la tensione fra due opposti, la parola *vita* va a ricevere un significato ben determinato, affine a quello di divenire. Si possono designare il divenire e il divenuto come la forma nella quale esistono il fatto e il risultato della vita per l'essere desto. Finché l'uomo è desto, la sua vita in sviluppo e in continua realizzazione è rappresentata nella sua coscienza dall'elemento del divenire (*questo dato si chiama « presente »*) e come ogni divenire essa ha la misteriosa *caratteristica della direzione*, che l'uomo in tutte le lingue più evolute ha cercato di dominare intellettualmente mediante la parola *tempo* e i problemi a esso connessi; ogni tentata interpretazione di essa essendo però stata vana. Ne segue una relazione profonda *del divenuto (del fisso) con la morte*. Se si chiama l'anima (quella sentita e non la corrispondente idea o rappresentazione) il *possibile*, e il mondo, invece, il *reale*, termini sul cui significato un sentimento interno non ci lascia alcun dubbio, la vita ci appare come *la forma in cui si compie la realizzazione del possibile*. Con riferimento alla caratteristica della direzione, il possibile lo si chiama *futuro*, il realizzato *passato*. La realizzazione in sé, punto medio e senso della vita, la chiamiamo *presente*. L'« anima » è ciò che deve essere realizzato, il « mondo » è il realizzato, la « vita » è la realizzazione in atto. Le espressioni momento, durata, sviluppo, contenuto della vita, vocazione, estensione, scopo, pienezza e carenza di vita ricevono con ciò un significato preciso, che in

seguito risulterà essenziale, specie per la comprensione dei fenomeni storici.

Infine le parole *storia e natura*, come si è già detto, sono qui usate in un senso tutto speciale, diverso dall'usuale. Esse designeranno due modi *possibili* di abbracciare la totalità del cosciente, del divenire *e* del divenuto, della vita vivente *e* della vita vissuta in una *immagine del mondo* unitaria, spiritualizzata e ben ordinata del mondo — modi che si diversificano a seconda che nella sensazione indivisibile complessiva sia il divenire o il divenuto, la direzione o l'estensione (« tempo » o « spazio ») a predominare formativamente. Ma qui *non si tratta di un'alternativa*, bensì di una serie indefinita di possibilità diversissime di formarsi un « mondo esterno » come riflesso e testimonianza del proprio essere; serie, i termini estremi della quale sono *una visione del mondo puramente organica e una visione del mondo puramente meccanica (visione del mondo in senso letterale)*. L'uomo primitivo come ce lo immaginiamo, e il bambino, secondo quel che di lui ci ricordiamo, non posseggono ancora nessuna di queste possibilità in modo sufficientemente distinto. Come condizione di una superiore coscienza del mondo è da considerarsi il possesso della *lingua*, non di una lingua umana in genere, bensì di *quella di una civiltà*, non esistente ancora nel primo, e al secondo, al bambino, inaccessibile benché già esista nel suo ambiente. In altri termini, entrambi non posseggono ancora una idea chiara e precisa del mondo, hanno un senso, ma non ancora un vero sapere circa la storia e la natura nelle quali la loro esistenza appare incorporata: *essi non hanno una cultura*.

Con il che questa importante parola riceve un significato determinato e precipuo che sarà presupposto in quanto segue. Rifacendomi alle relazioni sopra stabilite fra anima e possibile, fra mondo e reale, io

distinguo civiltà *possibile* e civiltà *reale*, cioè la civiltà come *idea dell'esistenza, universale o particolare*, e la civiltà come *corpo* di tale idea, come la somma delle sue espressioni sensibili, spaziali, concrete: azioni e sentimenti, religione e Stato, arti e scienze, popoli e città, forme economiche e forme sociali, lingue, sistemi giuridici, usi, caratteri, fisionomie e costumi. Strettamente apparentata alla vita e al divenire, *una storia superiore è la realizzazione di una civiltà possibile.*²

Bisogna aggiungere che queste idee fondamentali cadono in gran parte fuori del dominio di ciò che si può comunicare mediante concetti, definizioni e dimostrazioni; nel loro significato più profondo esse vanno piuttosto sentite, vissute, intuite. Fra *vivere* e *conoscere*, fra la certezza immediata quale è data dalle varietà dell'intuizione (illuminazione, ispirazione, visione artistica, esperienza vissuta, sguardo da conoscitore di uomini, la « fantasia sensibile esatta » di Goethe) e i risultati della conoscenza intellettualistica e della tecnica sperimentale esiste una differenza reale raramente riconosciuta in tutta la sua portata. Nell'un caso fan da mezzi di comunicazione la similitudine, l'immagine, il simbolo; nell'altro la formula, la legge, lo schema. Il divenuto viene conosciuto, o meglio, come si vedrà: l'esser divenuto, per lo spirito umano, fa tutt'uno con l'atto conoscitivo compiuto. Invece il divenire lo si può solo vivere e sentire in una comprensione senza parola. Capire la storia vuol dire essere un conoscitore dell'uomo in senso superiore. Quanto più pura è una immagine della storia, tanto più essa sarà accessibile soltanto a questo sguardo capace di penetrare fin nell'intimo un'altra anima; facoltà che non ha nulla a che fare con gli strumenti del conoscere quali sono stati studiati dalla *Critica della ragion pura*. Il meccanismo di una pura immagine naturale, come l'universo di Newton e di Kant, viene conosciuto, com-

preso, analizzato, tradotto in leggi ed equazioni e, alla fine, in un sistema. Invece l'organismo di una pura immagine storica, come l'universo di Plotino, di Dante e di Giordano Bruno, viene intuito e vissuto interiormente, viene concepito come figura e simbolo e, infine, viene trasmesso attraverso concezioni poetiche e artistiche. La « natura vivente » goethiana è una immagine *storica* del mondo.³

2

Come esempio del mondo con cui un'anima cerca di realizzarsi in una immagine del suo ambiente allorché una civiltà divenuta è espressione e riflesso di una idea dell'umana esistenza, sceglierò il *numero*, che è il dato puro facente da base a ogni matematica. Ciò, perché la matematica, che in tutta la sua profondità non è accessibile che a pochi, occupa un rango speciale fra le creazioni dello spirito. Essa è una scienza dallo stile rigoroso come la logica, ma più vasta e assai più ricca di contenuto; essa è una vera arte a fianco delle arti plastiche e della musica per quel che riguarda la necessità delle sue ispirazioni direttrici e le grandi convenzioni formali che s'incontrano nel suo sviluppo; infine, è una metafisica d'ordine superiore, come lo hanno dimostrato Platone e soprattutto Leibniz. Finora ogni filosofia si è sviluppata in *correlazione* con una data matematica. Il numero è simbolo della necessità *causale*. Come il concetto di Dio, esso contiene il senso ultimo del mondo quale natura. Perciò è lecito chiamare l'esistenza dei numeri un mistero; sensazione, questa, a cui non ha potuto sottrarsi il pensiero religioso di nessuna civiltà.⁴

Come ogni divenire ha la caratteristica primaria della *direzione* (o irreversibilità), così il divenuto ha la

caratteristica dell'*estensione* e, a dir vero, in tale misura, che ogni separazione dell'una idea dall'altra appare artificiale. Ma il vero segreto di tutto quanto è divenuto ed è esteso (in senso spaziale e matematico) si esprime nel tipo del numero *matematico* nella sua antitesi rispetto al numero *cronologico*. E nella natura del primo è compresa l'intenzione di un *limite meccanico*. Qui il numero appare affine alla *parola* che secondo il suo concetto vuole « comprendere », « contrassegnare », epperò parimenti circoscrivere, delimitare le impressioni che si hanno del mondo. Ciò che in queste vi è di più profondo non si lascia però né delimitare né esprimere. Il numero *reale* di cui si serve il matematico, *il segno numerico esattamente immaginato, espresso e scritto* (cifra, formula, segno, figura) è, come la parola pensata, pronunciata e scritta, già un simbolo reso sensibile e comunicabile, alcunché di concreto per l'occhio esterno e interno nel quale prende forma quella delimitazione. L'origine dei numeri è identica a quella del mito. Il primitivo trasforma delle impressioni naturalistiche indeterminate (« l'estraneo ») in divinità, *numina*, fissandole ed evocandole mediante un *nome*. Analogamente, i numeri sono qualcosa che circoscrive le impressioni della natura e che con ciò stesso permette di evocarle. Mediante nomi e numeri l'intelletto umano si conquista un potere sul mondo. La lingua dei numeri di una matematica e la grammatica di una lingua verbale hanno in fondo una stessa struttura. La logica è sempre una specie di matematica, e viceversa. Per cui anche in tutti gli atti dell'intelletto umano aventi relazione col numero matematico (misurare, contare, segnare, pesare, ordinare, dividere ⁵) agisce la tendenza a delimitare l'esteso manifestantesi nelle forme della dimostrazione, dell'inferenza, del principio, del sistema, e solo mediante atti di questa specie, atti appena coscienti, esistono per

l'uomo d'osto oggetti, proprietà, relazioni, individui, unità e molteplicità — in breve esiste la struttura, sentita come necessaria e incrollabile, di quella imagine del mondo che egli chiama « natura » e che egli, come natura, conosce come univocamente determinata in funzione di numero. *Natura è ciò che si può contare*, mentre la storia è l'insieme di ciò che non ha rapporto con la matematica. Da qui la certezza matematica della legge naturale, l'idea stupefacente di Galilei secondo cui la natura sarebbe « scritta in lingua matematica » e il fatto rilevato da Kant, che la scienza esatta della natura giunge fin dove giunge una possibile applicazione dei metodi matematici.

Come lo comprese Pitagora o forse qualcun altro con una intuizione grandiosa affatto religiosa e con un'interna certezza, il numero quale *segno di una compiuta limitazione* è l'essenza di ogni realtà divenuta, conosciuta e circoscritta. Però la matematica, se la si intende come la capacità pratica di pensare in funzione di numeri, non va confusa con la matematica in senso più stretto e scientifico, con la *dottrina* dei numeri elaborata verbalmente o per scritto. La matematica scritta rappresenta tanto poco il pieno possesso di ciò che in seno a una civiltà esisteva come visione e pensiero filosofico e matematico, quanto lo rappresenta la filosofia racchiusa in opere teoretiche. Vi sono anche altre e ben diverse vie per rendere sensibile il sentimento primordiale che sta alla base dei numeri. Agli inizi di ogni civiltà sta uno stile arcaico, che non soltanto nella prima arte greca si potrebbe chiamare geometrico. Vi è qualcosa di comune e di visibilmente matematico nell'antico stile del decimo secolo, nello stile dei templi della quarta dinastia egiziana col dominio assoluto che in esso hanno la linea retta e l'angolo retto, nei bassorilievi dei sarcofaghi del cristianesimo primitivo e nell'architettura e la decora-

zione romana. Ogni linea, ogni figura umana o animale rivela qui, nel suo intento per nulla imitativo, una idea numerica mistica, direttamente collegata col mistero della morte (del fisso, del rigido).

Le cattedrali gotiche e i templi dorici sono *matematica divenuta pietra*. Certo, Pitagora fu il primo a concepire scientificamente il numero antico come principio di un ordine cosmico di cose *concrete*, a concepirlo come *misura o grandezza*. Ma proprio allora un tale ordine fu anche espresso dalla bella armonia di unità sensibili e corporee nel canone rigoroso della statua e della disposizione delle colonne doriche. Tutte le grandi arti sono tante varietà di una delimitazione numerica e significativa. Si pensi al problema dello spazio in pittura. Un grande talento matematico può esser *tecnicamente* produttivo anche senza una scienza e giungere a una piena consapevolezza di sé anche in quella forma. Non si vorrà infatti sostenere, considerando il possente senso dei numeri presupposto dalla ripartizione dello spazio nel tempio delle Piramidi, dalla tecnica architettonica, idrica e amministrativa egiziana, a tacer del calendario di tale civiltà, che l'insignificante *Libro d'aritmetica di Ahmes* del periodo del Nuovo Impero contrassegni il livello della matematica egizia. Gli aborigeni dell'Australia, che come psiche appartengono completamente allo stadio dell'uomo primitivo, posseggono un istinto matematico — in altre parole: un pensare in numeri non ancora resosi transmissibile con parole e segni, ma che quanto a interpretazione della pura spazialità supera di gran lunga quello dei Greci. Per arma essi hanno inventato il *boomerang*, la cui efficacia ci rivela una familiarità intuitiva con numeri di una specie che noi attribuiremmo alla analisi geometrica superiore. *Correlativamente*, in un contesto che più oltre chiariremo, essi posseggono un cerimoniale complicatissimo e una gra-

duazione verbale dei legami di parentela di una finezza non osservabile in nessun altro luogo, nemmeno fra le civiltà superiori. Per converso i Greci nella loro epoca più matura, cioè sotto Pericle, in corrispondenza con la matematica euclidea non avevano alcun senso né per un cerimoniale della vita pubblica, né per la solitudine, in pieno contrasto col Barocco, che a lato dell'analisi dello spazio vide sorgere la corte del Re Sole e un sistema di Stati basato sulle parentele dinastiche.

3

Deriva da ciò un fatto decisivo, rimasto finora celato agli stessi matematici.

Un numero in sé non esiste né può esistere. Vi sono molteplici mondi di numeri perché vi sono molteplici civiltà. Noi troviamo un tipo indù, arabo, classico, occidentale di pensiero matematico e quindi anche di numero; espressione, ogni tipo, di qualcosa di intrinseco e di unico; ognuno simbolo di una validità anche scientificamente ben circoscritta; ognuno principio di un ordine del divenuto, in cui si rispecchia l'essenza più profonda di una data anima e di nessun'altra, dell'anima che costituisce appunto il centro di quella data civiltà. Per cui esiste più di una matematica. La struttura interna della geometria euclidea è, infatti, indubbiamente tutt'altra di quella della geometria cartesiana, l'analisi di Archimede è distinta da quella di Gauss non solo quanto a lingua delle forme, intenzioni e mezzi, ma anche e soprattutto nel suo fondo, nel senso originario e non discriminato del numero di cui rappresenta lo sviluppo scientifico. Questo numero, il senso del limite che in esso si concretizza in via naturale, epperò anche tutta la natura, il mondo este-

so, la cui imagine sorge attraverso tale delimitazione rendendosi accessibile solo a un metodo informato da questa determinata specie di matematica — tutto ciò non ci parla di una umanità in generale, bensì di un dato tipo umano, volta per volta ben definito.

Circa lo stile con cui una matematica nasce, tutto dipende dalla civiltà in cui essa ha le sue radici, dal tipo di uomo che su di essa riflette. Lo spirito può, sì, sviluppare scientificamente le possibilità in essa comprese, manipolarle e giungere, usandole, ad un alto grado di maturità: ma non gli è in alcun modo dato di modificarle. Nelle forme più antiche degli ornamenti greco-romani e dell'architettura gotica si è realizzata l'idea della geometria euclidea nell'un caso, dell'analisi infinitesimale nell'altro, secoli prima che il primo dotto matematico di queste due civiltà fosse venuto al mondo.

Una profonda esperienza interiore, il *risveglio dell'io* che trasforma il bambino nell'uomo superiore e nel membro della corrispondente civiltà, contrassegna l'inizio dell'intelligenza per i numeri, così come di quella per la lingua. Solo a partir da allora per l'essere desto esistono degli oggetti come qualcosa di ben distinto quanto a numero e specie; solo a partir da allora esistono qualità ben definibili, concetti, una necessità causale, un *sistema* del mondo circostante, una *forma del mondo*, delle *leggi del mondo*; per sua natura, ciò che è posto [*das « Gesetzte »*] è sempre ciò che è limitato, fisso, soggetto al numero; e sorge un subito, quasi metafisico senso di angoscia e di venerazione per tutto quanto è, in senso profondo, misurare, contare, segnare, figurare.

Kant ha distinto l'umano conoscere in due dominî, a seconda che esso si basi sulle sintesi a priori, (che hanno un carattere necessario e universale), o sulle sintesi a posteriori, (derivanti dall'esperienza contingente), e

ha riferito le sintesi della prima specie alla conoscenza matematica. In ciò ha indubbiamente reso, in una formulazione astratta, un vivo sentimento interiore. Ma anche a prescindere dal fatto che non esiste nell'origine dei principi quella precisa linea di separazione fra le due sintesi che pur sarebbe assolutamente richiesta (e di ciò oggi la matematica superiore e la meccanica ci danno fin troppi esempi), anche l'a priori, che è sicuramente una delle più geniali concezioni della critica del conoscere, appare essere un concetto assai scabro. Senza darsi la pena di provarlo, cosa del resto impossibile, Kant dà a esso per premessa sia l'*invariabilità* della forma di ogni attività dello spirito, sia l'*identità di essa in tutti gli uomini*. Un fatto, la cui portata è difficilmente sopravvalutabile, venne così del tutto trascurato perché Kant, nell'esaminare il pensiero, seguì l'abito del tempo suo, se non pure quel che era proprio alla sua persona — intendo dire: non riconobbe la *variabilità di grado* di quella « universale validità ». Oltre a certe forme di una validità sufficiente, apparentemente indipendenti dalla civiltà e dal secolo in cui vive il soggetto del conoscere, a base di ogni pensare vi è anche una ben diversa necessità formale, che l'uomo segue naturalmente appunto come *membro di una data civiltà e non di un'altra*. Queste sono due specie assai diverse di a priori, e il problema circa il limite che li separa, e circa l'esistenza, o no, di un tale limite, non potrà mai esser risolto, perché trascende ogni possibilità di conoscenza. Che la costanza della forma dello spirito, finora considerata come evidente, sia una illusione, che all'interno della storia a noi nota esista più di uno *stile del conoscere* — ciò fino a oggi non si osava pensarlo. Ma si deve ricordare che l'unanimità, riguardo a cose mai considerate come problema, può attestare non solo una verità universale, ma anche una universale illusione. Un oscuro dubbio

nel riguardo è tuttavia sempre esistito e già dalla discordanza delle vedute dei vari pensatori, che risulta ben chiara non appena si dia uno sguardo alla storia del pensiero, si sarebbe potuto esser condotti al punto giusto. Ma che questa divergenza non derivi da una imperfezione dello spirito umano, da un « non ancora » rispetto a un conoscere definitivo, che essa non sia un difetto bensì una fatale necessità storica, ciò va considerato come una *scoperta*. La realtà più alta e profonda non può esser dedotta dalla costanza, bensì soltanto dalla *diversità* e dalla *logica organica* di questa diversità. *La morfologia comparata delle forme della conoscenza* è un compito che il pensiero occidentale deve ancora assolvere.

4

Se la matematica fosse una mera scienza come l'astronomia o la mineralogia si dovrebbe poter definire il suo oggetto. Ma non lo si può e mai lo si è potuto. Anche se noi Europei d'Occidente possiamo applicare secondo violenza il nostro concetto scientifico di numero a ciò di cui si occuparono i matematici di Atene e di Bagdad, pure è certo che il tema, il fine e il metodo della scienza che là aveva lo stesso nome erano del tutto diversi. *Non esiste una matematica, esistono solo delle matematiche*. Basta che si superi l'immagine ingannatrice propria alla superficie della storia perché ciò che noi chiamiamo storia della matematica al singolare, supponendo la realizzazione progressiva di un ideale unico e invariabile, dia luogo a una *molteplicità* di sviluppi indipendenti e in sé conclusi, al perenne nascere di nuovi inizi, a una assimilazione, trasformazione ed eliminazione di estranei mondi di forme, a processi di fioritura, di maturazione, di declino

e di morte legati ciascuno a un determinato *periodo*. Non ci si inganni, Lo spirito antico creò quasi dal nulla la sua matematica; lo spirito storicamente orientato dell'Occidente, che aveva preso possesso della scienza antica esternamente ma non interiormente, poté creare la sua scienza solo mediante un mutare e migliorare quella euclidea, estranea alla sua natura; il che di fatto equivalse, di là dalle apparenze, a un distruggerla. Da un lato l'opera di Pitagora, dall'altro quella di Descartes: due atti in fondo *identici* quanto a originalità.

Pertanto, non v'è dubbio circa l'affinità della lingua delle forme di una matematica e di quella delle grandi arti⁶ fiorenti al suo lato. Se il sentimento della vita nel pensatore e nell'artista è ben diverso, pure i mezzi di espressione del loro essere desto hanno interiormente la stessa forma. Il senso della forma nello scultore, nel pittore, nel musicista è essenzialmente matematico. Nella geometria analitica e nella geometria proiettiva del diciassettesimo secolo si manifesta lo stesso ordine intellettualizzato di un universo infinito che vollero destare, afferrare e penetrare sia la musica del tempo, mediante l'armonia sviluppatasi dall'arte del basso continuo (questa geometria dello spazio sonoro), sia la pittura a olio, sua sorella, mediante i principi di una prospettiva *nota al solo Occidente* (questa geometria sentita dello spazio plastico). Tale ordine è ciò che Goethe chiamava *l'idea immediatamente intuita nella sua forma nella realtà sensibile*, mentre la semplice scienza non intuisce, ma osserva e analizza soltanto. Ora, la matematica trascende proprio l'osservare e l'analizzare. Nei suoi culmini essa procede per visioni, non per astrazioni. È parimenti di Goethe il detto profondo che il matematico è perfetto solo in quanto sente in sé la *bellezza del vero*. Qui si può sentire quanto il mistero dell'essenza del numero sia vi-

cino a quello della creazione artistica. Per cui il matematico nato sta a fianco dei grandi maestri della fuga, dello scalpello e del pennello, che vogliono e debbono anch'essi rendere in simboli, realizzare e trasmettere quel grande ordine di tutte le cose, che i loro semplici contemporanei della stessa civiltà portano in sé senza però realmente possederlo. Così il regno dei numeri diviene una immagine della forma del mondo non meno del regno dei suoni, delle linee e dei colori. La parola « creativo » nell'ambito matematico ha, pertanto, maggior significato che non nelle semplici scienze. Newton, Gauss, Riemann furono nature artistiche. Si legga come a essi le grandi concezioni balenassero d'un tratto. « Un matematico che non abbia in sé qualcosa del poeta non sarà mai un matematico perfetto » — diceva il vecchio Weierstrass.

La matematica è dunque *anche un'arte*. Essa ha i suoi stili, con loro periodi. Nella sua sostanza non è invariabile, come suppone il profano, ma anche il filosofo in quanto qui giudichi da profano; come ogni arte, essa subisce di epoca in epoca imprevedibili mutamenti. Non si dovrebbe mai studiare l'evoluzione delle grandi arti senza gettare uno sguardo laterale, che mai sarà infecondo, sulla matematica dello stesso periodo. Non sono mai state esaminate certe particolarità nelle profonde relazioni esistenti fra i mutamenti delle teorie musicali e l'analisi dell'infinito, benché da ciò l'estetica avrebbe potuto imparare assai più che da qualsiasi « psicologia ». Ancor più fruttifera risulterebbe una storia degli strumenti musicali se essa fosse condotta non dal punto di vista tecnico della produzione dei suoni, come sempre si fa, bensì partendo dai fondamenti spirituali ultimi del timbro e dell'effetto dei suoni che si è cercato di raggiungere. Infatti è il desiderio, sviluppatosi sino a una vera passione, di elaborare un infinito spaziale di suoni che

già nel periodo gotico ha creato le due famiglie predominanti degli strumenti a mantice e a tastiera e degli strumenti a corda di contro alla lira e al flauto dell'antichità classica (*lyra, kithara, aulos, syrinx*) e agli strumenti arabi. Quale ne sia l'origine tecnica, secondo l'anima del loro suono quelle due famiglie di strumenti sono nate nel settentrione celtico-germanico, tra l'Irlanda, il Weser e la Senna, l'organo e il clavicordio certamente in Inghilterra. Gli strumenti a corda raggiunsero la loro forma definitiva nell'Italia settentrionale fra il 1480 e il 1530; l'organo, principalmente in Germania si è sviluppato come un singolo strumento *dominatore dello spazio* di dimensioni gigantesche, senza riscontro in tutta la storia della musica. Il gioco d'organo libero di Bach e del tempo di Bach è senz'altro un'analisi infinitesimale di un immenso, grandioso mondo sonoro. Del pari, ha relazione con la forma interna del pensiero matematico occidentale e non di quello antico il fatto che gli strumenti a corda e a fiato si siano sviluppati non singolarmente, bensì in gruppi di ugual timbro seguendo il registro della voce umana (quartetto d'archi, strumenti di legno a fiato, coro di trombe), così che la storia dell'orchestra moderna con tutte le invenzioni di strumenti nuovi e tutte le trasformazioni di strumenti vecchi è, in realtà, *una storia unitaria di un mondo sonoro* che potrebbe essere ben descritta in termini di analisi matematica superiore.

5

Quando negli ambienti pitagorici intorno al 540 si giunse all'intuizione, che *il numero è l'essenza di tutte le cose*, non « fu fatto un passo avanti nello sviluppo della matematica », ma dal profondo dell'animità antica nacque una matematica tutta nuova, come una

teoria cosciente di sé, già da tempo preannunciata in problemi metafisici e in tendenze formali artistiche: una matematica nuova, come lo era anche stata quella egizia, che mai fu scritta, e quella di fattura algebrico-astronomica della civiltà babilonese coi suoi sistemi di coordinate ellittiche, nate entrambe in un momento augusto della storia e poi da tempo estintesi. La matematica antica, che raggiunse la sua perfezione nel secondo secolo a.C., scomparve dal mondo malgrado il suo apparente sussistere nel nostro modo di notazione; e in un'area lontana sorse al suo posto la matematica araba. Ciò che noi sappiamo intorno alla matematica Alessandrina ci fa supporre un grande rivolgimento avvenuto in tal dominio, che deve aver avuto il suo centro di gravità nelle università di Edessa, di T'chondisabur e di Ctesifonte e che solo secondo certi suoi aspetti passò nell'area delle lingue classiche. Malgrado i loro nomi greci (Zenodoro, che trattò le figure isoperimetriche, Sereno, che usò le proprietà di un fascio armonico di raggi nello spazio, Ipsicle, che introdusse le divisioni calcaiche del cerchio, e soprattutto Diofante), i matematici di Alessandria erano indubbiamente tutti aramei e i loro scritti rappresentarono solo una piccola parte di una letteratura prevalentemente redatta in siriano.[†] Questa matematica si concluse e finì con la ricerca arabo-islamica, cui successe, dopo un lungo intervallo e daccapo come una creazione completamente nuova su di un nuovo suolo, la *nostra* matematica occidentale, che per una strana miopia viene considerata come la matematica al singolare, vertice e scopo di una evoluzione bimillenaria di cui, con ugual rigore, vengono calcolati i secoli ormai quasi esauriti.

Il detto, che il numero è l'essenza di tutte le cose *colte dai sensi*, resta il più prezioso della matematica antica. Essa definì il numero come misura, il che com-

pendia tutto il sentimento cosmico di un'anima appassionatamente orientata verso l'*ora* e il *qui*. Misurare in tal senso, significa misurare qualcosa di vicino e di corporeo. Si pensi all'ideale tipico dell'antica opera d'arte, la statua isolata di un uomo nudo: qui tutto ciò che vi è di importante e di essenziale nell'essere, tutto il suo ritmo, viene dato esaurientemente attraverso piani, misure, proporzioni sensibili delle parti. Benché derivato forse da una musica che ignorava la polifonia e l'armonia e che, creando i suoi strumenti, mirò a un monotono pastoso e quasi corporale, il concetto pitagorico dell'armonia dei numeri sembra esser stato forgiato proprio in base a quell'ideale dell'arte plastica. La pietra lavorata significa qualcosa solo in quanto possiede una forma circoscritta e misurata, solo come ciò che è *divenuta* sotto lo scalpello dell'artista. Prescindendo da ciò, essa è *caos*, è qualcosa di non ancor realizzato, per il momento è un nulla. Questo stesso sentimento, ampliato, crea di contro allo stato di *caos* quello di *cosmos*, che caratterizza la situazione distaccata dell'anima antica nel mondo esteriore, l'ordine armonioso dell'insieme delle singole cose ben delimitate e concretamente presenti. La somma di queste cose è già *tutto* il mondo. Ciò che sta fra di esse, il *nostro* spazio cosmico soffuso da tutto il *pathos* di un simbolo grandioso, è il nulla, τὸ μὴ ὄν. Per l'uomo antico estensione significa corporeità, per noi significa lo spazio nel quale le cose « appaiono » come sue funzioni. E se, giunti a questo punto, ci volgiamo indietro, decifriamo forse la più profonda idea della metafisica antica, quella dell'ἄπειρον di Anassimandro, termine che non si lascia tradurre in nessuna lingua d'Occidente: è ciò che non possiede alcun « numero » in senso pitagorico, che non ha nessuna grandezza o limite misurabile, quindi nessuna realtà; è il *senza misura*, l'*informe*, una statua che lo scal-

pello non ha ancor tratta dal blocco di pietra. Questo è l'ἀρχή, ciò che otticamente non ha limiti né forma e che solo attraverso una delimitazione e una individuazione diverrà qualcosa, cioè mondo. È ciò che sta alla base dell'antico conoscere come forma a priori, una corporeità in sé a cui, nell'immagine kantiana del mondo, doveva sostituirsi come sua esatta corrispondenza lo spazio dal quale Kant presumeva di poter « sviluppare, pensando, ogni cosa ».

Si potrà ora comprendere che cosa distingue una matematica da un'altra, in specie la matematica antica da quella occidentale. In base a tutto il suo sentimento del mondo il pensiero antico maturo poté vedere nella matematica soltanto la dottrina dei rapporti di grandezza, di misura e di forma di corpi. Se Pitagora, partendo da quel sentimento, espresse la formula decisiva su accennata, ciò avvenne perché per lui il numero era un simbolo *ottico*, non forma in genere o relazione astratta, bensì segno limitatore del divenuto in quanto questo si manifesta in dati concreti sensibili. Tutta l'antichità, senza eccezione, concepì i numeri come unità di misura, come grandezze, linee e piani. Un'estensione di altra specie le fu inconcepibile. Nel suo fondo, tutta l'antica matematica è una *stereometria*. Euclide, che portò a compimento il suo sistema nel terzo secolo, quando parla di un triangolo intende secondo necessità la superficie circoscritta di un corpo e mai un sistema di tre rette che s'intersecano, mai un gruppo di tre punti nello spazio tridimensionale. Egli definisce la linea come « lunghezza senza larghezza » (μῆκος ἀπλατές). Per le nostre orecchie una simile definizione suonerebbe meschina. Nel quadro della matematica antica era invece una definizione eccellente.

Il numero occidentale non è nemmeno derivato dal tempo come una forma apriorica dell'intuizione, come

Kant e lo stesso Helmholtz pensavano, ma è qualcosa di specificamente spaziale come ordine di unità della stessa specie. Il numero vero, come qui risulterà sempre più chiaramente, non ha nulla a che fare con gli oggetti della matematica. I numeri appartengono esclusivamente alla sfera dell'esteso. Però vi sono tante possibilità, e quindi necessità, di rappresentarsi un ordine dell'esteso, quante sono le civiltà. Il numero antico è un pensiero non di relazioni spaziali bensì di unità delimitate e tangibili, quali si presentano allo sguardo fisico. Ne segue, di necessità, che l'antichità conobbe soltanto i numeri *naturali* (i numeri *positivi, interi*), i quali nella matematica occidentale, presso a tante altre specie astrattissime di numeri, presso ai sistemi complessi, ipercomplessi, non-archimedei, ecc., dovevano cessare di avere una qualsiasi parte privilegiata. La rappresentazione dei numeri irrazionali, delle frazioni decimali indefinite secondo le nostre notazioni, era impossibile per lo spirito greco. Si avrebbe dovuto capir meglio Euclide quando disse che i segmenti incommensurabili « non si comportano come numeri ». In effetti, nella vera idea di numero irrazionale si ha la completa separazione del *concetto di numero* da quello di *grandezza*, e ciò perché numeri siffatti (per esempio π) non possono esser mai fissati o rappresentati esattamente da un segmento. Dal che segue però che, nel rappresentarsi, per esempio, il rapporto del lato del quadrato con la sua diagonale, il numero antico, che è soltanto un limite *sensibile*, una *grandezza finita*, incontra d'un tratto un numero di tutt'altra specie, assolutamente straniero epperò inquietante per il sentimento antico del mondo: quasi che si fosse stati vicini a scoprire un pericoloso mistero dell'esistenza. È ciò che traspare da un tardo mito greco, in cui colui che per il primo divulgò il segreto dell'irrazionale sarebbe perito in un naufragio, « perché l'ine-

sprimibile e il senza volto deve sempre restar celato ». L'angoscia contenuta in questo mito è la stessa che sempre prese il Greco del periodo maturo di fronte all'espandersi delle sue piccole città-Stato in ampie aree politicamente organizzate, di fronte a vaste fughe di strade e di viali con le loro prospettive e le loro delimitazioni ben calcolate, di fronte all'astronomia babilonese dominatrice di infiniti spazi stellari e di fronte a vie marittime che, di là da quelle del Mediterraneo, le navi degli Egiziani e dei Fenici già da tempo avevano percorse; è la stessa angoscia metafisica per un dissolversi del sensibile, del tangibile e del presente che circondavano l'esistenza antica come un muro protettore, dietro al quale era latente qualcosa di inquietante, abisso e substrato profondo di questo *cosmos* creato e affermato quasi artificialmente. Chi sente questa angoscia, già contenuta nel mito accennato, coglie anche il senso ultimo del numero antico, della *misura come opposto dell'incommensurabile* e l'alto *ethos* religioso insito nella sua limitatezza. Goethe quale naturalista l'ha ben conosciuta, donde la sua rivolta, quasi angosciata, contro la matematica. Era una rivolta che — cosa da nessuno ancora ben capita — di fatto si rivolgeva contro la matematica *non antica*, contro il calcolo infinitesimale che stava alla base della fisica del suo tempo.

La religiosità antica si condensò sempre più determinatamente in culti che, per esser legati a dei luoghi, avevano carattere sensibile e presente, tanto da potersi dire corrispondere a un mondo divino euclideo. *Dogmi* astratti, sospesi negli spazi senza patria del puro pensiero, le sono rimasti sempre estranei. Quei culti stanno, rispetto ai dogmi cattolici, nello stesso rapporto della statua all'organo di un duomo. Nella matematica euclidea v'è certamente qualcosa di culturale. Si pensi all'insegnamento segreto dei Pitago-

rici e alla dottrina dei poliedri regolari, secondo il significato che essa ebbe nell'esoterismo degli ambienti platonici. Al che corrisponde, dall'altra parte, la profonda affinità dell'analisi dell'infinito, partendo da Descartes, con la dogmatica dell'epoca quale si sviluppò dalle ultime decisioni della Riforma e della Controriforma fino a un puro deismo sciolto da ogni riferimento sensibile. Descartes e Pascal furono matematici e *insieme* giansenisti. Leibniz fu matematico e nel contempo pietista. Voltaire, Lagrange e d'Alembert sono contemporanei. L'animità antica sentì il principio dell'irrazionale, che distruggeva la serie statuaria dei numeri interi, espressione di un ordine cosmico in sé perfetto, come una bestemmia contro lo stesso divino. In Platone (nel *Timeo*) questo sentimento è inconfondibile. Col trasformarsi della serie discontinua dei numeri in un continuo, non solo l'antico concetto del numero, ma anche quello dello stesso mondo antico si fa problematico. Ora si comprende che nella matematica antica non erano possibili nemmeno i numeri *negativi* che noi ci rappresentiamo senza difficoltà, a tacer poi dello *zero come numero*, creazione intellettuale mirabilmente desensibilizzata che per l'anima indù, che l'ha concepita come base del sistema della posizione dei numeri, costituisce addirittura la chiave del senso dell'essere. Le *grandezze* negative non esistono. La formula $-2 \times -3 = +6$ non è intuitiva né è una rappresentazione di grandezze. La serie delle grandezze finisce con $+1$. Nella rappresentazione grafica dei numeri negativi ($+3, +2, +1, 0, -1, -2, -3, \dots$), a partire dallo zero gli spazi divengono d'un tratto simboli *positivi* di qualcosa di negativo. Essi *significano* qualcosa, non *sono* più qualcosa. Pervenire a questo atto intellettuale non era però nella linea del pensiero numerico antico.

Tutto quanto è nato dall'essere desto antico fu, dun-

que, elevato al rango di realtà solo attraverso una limitazione plastica. Ciò che non si lascia disegnare non è « numero ». Platone, Archita e Eudosso parlano di numeri-piani e di numeri-corpi quando vogliono intendere ciò che per noi sono le seconde e le terze potenze, ed è evidente che per essi il concetto di potenze a esponenti interi più alti non esisteva. Una potenza di quarto grado, causa questo fondamentale senso plastico che a tale espressione sarebbe stato subito portato a far corrispondere una estensione quadridimensionale materiale, sarebbe stata un assurdo. Una espressione che come ricorre nelle nostre formule, e^{-ix} , o anche soltanto la designazione affine, $5\frac{1}{2}$, già usata nel quattordicesimo secolo da Nicola di Oresme, ai matematici antichi sarebbe apparsa del tutto priva di senso. Euclide chiama lati ($\pi\lambda\epsilon\upsilon\rho\alpha\iota$) i fattori di un prodotto. Si calcolò con frazioni, naturalmente frazioni finite, quando si cercò il rapporto intero fra due segmenti. Appunto per questo la rappresentazione di un numero zero non poteva sorgere: essa, in termini di disegno, non aveva alcun senso. Seguendo il vezzo del nostro pensiero diversamente orientato non si obietti che qui si ebbe « lo stadio primitivo » nello sviluppo della matematica al singolare. Nel quadro del mondo che l'uomo antico si creò, la matematica antica fu qualcosa di completo. Non lo è solo *per noi*. La matematica babilonese e quella indù già da tempo avevano fatto elemento essenziale del loro mondo numerico ciò che per l'antico senso del numero era un assurdo — e più di un pensatore greco lo sapeva. Ripetiamolo: la matematica al singolare è una illusione. Giusta, persuasiva, « logicamente necessaria » una matematica e, in genere, una forma scientifica di pensiero lo è solo quando corrisponde perfettamente al sentimento che si ha della vita. Altrimenti essa apparirà impossibile, sbagliata, assurda,

o, come noi preferiamo dire nella presunzione del nostro spirito storico: « primitiva ». La matematica moderna, capolavoro dello spirito occidentale, « vera » soltanto per lui, a Platone sarebbe sembrata ridicola e tale da fuorviare chi avesse voluto avvicinarsi alla matematica *vera*, cioè a quella antica. Noi non abbiamo davvero alcuna idea di tutte le grandi idee di civiltà straniere che abbiamo lasciato cadere perché, insuscettibili ad esser assimilate dal nostro pensiero e a rientrare nei suoi quadri, le abbiamo sentite false, inutili e assurde.

6

Come dottrina di grandezze concrete, la matematica antica vuole interpretare esclusivamente fatti tangibili e attuali, per cui limita il dominio della sua validità e le sue ricerche a ciò che è prossimo e piccolo. Di contro a questa coerenza vi è, nell'attitudine pratica della matematica occidentale, qualcosa di illogico, che fu adeguatamente riconosciuto solo dopo la scoperta delle geometrie non-euclidee. I numeri qui sono formazioni dell'intelletto sciolto dalle percezioni sensibili, del pensiero puro.⁶ Hanno una validità astratta immanente. Invece la loro esatta applicabilità al reale costituisce un problema a sé, che è stato sempre di nuovo posto e mai risolto in modo soddisfacente. Anzitutto, la congruenza dei sistemi matematici coi fatti dell'esperienza quotidiana è tutt'altro che evidente. Malgrado il pregiudizio profano della immediata evidenza matematica, quale si trova anche in uno Schopenhauer, la geometria euclidea, identica solo superficialmente alla geometria popolare di ogni tempo, non si accorda che approssimativamente, entro limiti assai ristretti (« sulla carta »), con intuizione. Come si pre-

sentino le cose nel caso di grandi distanze, ce lo insegna il semplice fatto che per i nostri occhi le parallele s'incontrano all'orizzonte, sul che in pittura si basa tutta la prospettiva. Tuttavia Kant che, cosa imperdonabile per un pensatore occidentale, evitò la « matematica del lontano », si riferì a esempi di figure le quali, causa la loro piccolezza, non avrebbero potuto dar luogo al problema infinitesimale dello spazio, così specificamente occidentale. Per dimostrare la certezza intuitiva dei suoi assiomi, Euclide aveva parimenti evitato di riferirsi, per esempio, a un triangolo, i cui vertici fossero costituiti dal luogo dell'osservatore e da due stelle fisse e che, quindi, non poteva essere né disegnato né « intuito »: e come pensatore antico egli aveva ragione.

Qui agiva lo stesso sentimento che fece rifuggire dall'irrazionale e per cui non si osò concepire il nulla come zero, come numero, dunque quel sentimento che anche nella considerazione di rapporti cosmici evitò l'incommensurabile onde poter mantenere il simbolo della misura.

Aristarco di Samo soggiornò fra il 288 e il 277 ad Alessandria, in un ambiente di astronomi che erano sicuramente in relazione con le scuole caldaico-persiane; là egli abbozzò quel sistema eliocentrico dell'universo⁹ che, riscoperto da Copernico, doveva spronare profondamente la passione metafisica dell'Occidente (si pensi a Giordano Bruno), confermando ciò che già intensamente si era presentito e andando incontro a quel senso faustiano, gotico del mondo che già nell'architettura delle cattedrali aveva tributato un culto all'idea dello spazio infinito. Ebbene, quella concezione di Aristarco fu accolta dall'antichità con tutta indifferenza e poco dopo fu dimenticata — si potrebbe dire: intenzionalmente dimenticata. I suoi seguaci furono alcuni dotti, originari quasi tutti dell'Asia minore. Il

suo più noto difensore, Seleuco (verso il 150), proveniva dalla città persiana di Seleucia sul Tigri. E in effetti per *quella* civiltà, per l'anima di essa, il sistema aristarchico dell'universo appariva senza senso. Per il suo sentimento del mondo, esso poteva, anzi, essere perfino pericoloso. Eppure — fatto decisivo mai rilevato — a differenza di quello di Copernico esso, nella sua particolare formulazione, poteva adattarsi perfettamente al sentimento antico del mondo. Aristarco supponeva che l'universo nella sua *compiutezza* fosse da concepirsi come una *palla vuota*, palla del tutto delimitata materialmente e tale da esser colta otticamente, nel mezzo della quale si trovava il sistema planetario copernicamente concepito. L'antica astronomia ha sempre considerato la terra e i corpi celesti come due ordini distinti, quale pur fosse la concezione che essa aveva circa i particolari movimenti. L'idea, enunciata già dal Cusano e da Leonardo, che *la terra è solo una stella fra stelle*¹⁰, si accorda tanto col sistema tolemaico che con quello copernicano. Ma con l'ammettere una palla celeste il principio dell'infinito, che avrebbe potuto pregiudicare il concetto antico, sensibile, di limite, sarebbe stato esorcizzato. Qui non entrava alcuna idea di uno spazio cosmico sconfinato, sentito come necessario, come quello che, invece, il pensiero babilonese già da tempo era giunto a rappresentarsi. Al contrario. Archimede nel suo famoso scritto sul *Numero della rena* (che, come appare già dal titolo, malgrado venga sempre considerato come il primo passo verso il metodo moderno dell'integrazione, contraddice ogni tendenza verso l'infinitesimale) dimostra che questo corpo stereometrico (altro non essendo il *cosmos* di Aristarco), ove fosse riempito di atomi (granelli di sabbia), darebbe una somma *assai grande, ma non infinita*. Il che vale quanto negare tutto ciò che *per noi* significa l'analisi infinitesimale. Come lo dimostra il

cadere delle molte ipotesi che sempre di nuovo si sono presentate allo spirito circa l'etere cosmico pensato materialmente, cioè in funzione di una qualche rappresentazione sensibile, l'universo della nostra fisica costituisce la più netta negazione di ogni limite materiale. Eudosso, Apollonio e Archimede, che furono certamente i più fini e audaci matematici dell'antichità, eseguirono una analisi *puramente ottica* del divenuto che, basandosi sul valore-limite delle arti plastiche antiche, usò essenzialmente la riga e il compasso. Essi applicarono metodi approfonditi a noi difficilmente accessibili di un calcolo integrale, essi stessi simili solo in apparenza al metodo leibniziano dell'integrale definito, e si servirono di luoghi geometrici e di coordinate che sono numeri di misura e linee ben definite anziché — come in Fermat e soprattutto in Descartes — relazioni spaziali indefinite, valori di punti in funzione della loro posizione nello spazio. In ciò rientra soprattutto il metodo dell'eshaustione¹¹ esposto da Archimede nel suo scritto, recentemente scoperto, a Eratostene, dove egli, per esempio, fonda la quadratura del segmento di parabola sul calcolo degli angoli retti inscritti (non più di poligoni simili). Ma proprio il modo intelligente e quanto mai complesso con cui egli, appoggiandosi a certe idee geometriche di Platone, perviene al risultato, ci fa sentire tutto il contrasto esistente fra questa intuizione e l'intuizione di Pascal, a essa solo superficialmente affine. Anche a prescindere dal concetto riemanniano dell'integrale, non si può concepire una più netta antitesi rispetto a tutto ciò, di quella costituita dalle quadrature (purtroppo così le si chiamano ancor oggi) nelle quali la « superficie » viene considerata limitata da una funzione e non resta più traccia alcuna di qualcosa di suscettibile a esser disegnato.

In nessun altro punto le due matematiche sono così vicine e in nessun punto si sente in pari tempo così distintamente l'abisso invalicabile che separa le due anime di cui esse sono l'espressione.

I numeri puri, la cui essenza nello stile cubico della prima architettura egizia fui quasi occultata con un timore profondo dinanzi al mistero, furono anche per gli Elleni la chiave per intendere il senso del divenuto, del *fisso* epperò del *caduco*. Le immagini di pietra e il sistema scientifico negano la vita. Il numero matematico come principio formale fondamentale del mondo esteso esistente *in funzione* dell'essere desto e solo *per* esso, sta, per via del suo carattere deterministico, in relazione con la *morte* allo stesso modo che il numero cronologico sta in relazione col divenire, con la vita, con la necessità del destino. Questo rapporto della forma rigorosamente matematica con la *fine* dell'essere organico, col subentrare nel suo residuo anorganico, cioè del cadavere, ci apparirà sempre più distintamente come l'origine di ogni grande arte. Rilevammo già che lo sviluppo dei primi motivi ornamentali si riscontra negli oggetti e nei vasi del culto funerario. *I numeri sono simboli del caduco*. Le forme fisse negano la vita. Le formule e le leggi pietrificano l'immagine della natura. I numeri uccidono. Sono le Madri del *Faust*, che troneggiano auguste nella solitudine: « in regni disciolti da ogni forma...

*... formazione, trasformazione,
eterna vicenda del senso eterno
e aleggiante d'intorno l'immagine di ogni creatura. »*

Qui Goethe s'incontra con Platone nel presentimento dell'ultimo mistero. Le Madri, l'inaccessibile — le idee di Platone — designano le *possibilità* di una data animità, le forme non nate che promanando dall'idea di

essa si realizzeranno in un mondo visibile, ordinato secondo un'interna necessità sotto specie di una civiltà attiva e creativa, come arte, pensiero, Stato, religione. Da qui la parentela che il pensiero matematico di una civiltà ha con la sua idea del mondo: grazie a tale relazione, quel pensiero non è un semplice sapere e conoscere, ma s'innalza al significato di una visione del mondo, e accade che vi siano tante matematiche, tanti mondi del numero, quante sono le civiltà. Così appare naturale, anzi *necessario*, che i massimi pensatori matematici, artisti plastici nell'universo dei numeri, siano giunti alla concezione di problemi matematici decisivi della loro civiltà partendo da una profonda intuizione religiosa. In tali termini va pensata la creazione del numero antico, apollineo, a opera di Pitagora, *creatore di una religione*. Questo sentimento primordiale guidò Nicolò Cusano quando, nel 1450, fissò i tratti fondamentali del calcolo infinitesimale partendo dalla considerazione della infinità di Dio. Leibniz, che due secoli dopo doveva stabilire definitivamente i metodi e le notazioni di tale calcolo, sviluppò lui stesso l'idea da una *analysis situs* partendo da considerazioni puramente metafisiche sul principio divino e sulla sua relazione con l'estensione infinita, idea che forse costituisce la più geniale interpretazione dello spazio puro, staccato da ogni elemento sensibile, le possibilità feconde della quale dovevano esser sfruttate solo nel diciannovesimo secolo da Grassmann con la sua teoria dell'estensione e soprattutto da Riemann, effettivo creatore di essa, nel suo simbolismo delle superfici a due facce rappresentative della natura delle equazioni. E tanto Keplero quanto Newton, entrambi nature profondamente religiose, ebbero, come Platone, la perfetta coscienza di aver colto l'essenza dell'ordinamento divino del mondo per il tramite del numero.

Si sente sempre dire che Diofante fu il primo a liberare l'aritmetica antica dalle sue condizionalità sensibili, ampliandola e sviluppandola; che se egli non creò l'algebra come dottrina delle grandezze indeterminate, pure ne ha presentata d'un tratto l'idea nel quadro della matematica antica che conosciamo, di certo come una rielaborazione di vedute preesistenti. Ora ciò non rappresentò un accrescimento, bensì un completo superamento del sentimento antico del mondo e basterebbe per dimostrare che Diofante, interiormente, non apparteneva più alla civiltà antica. In lui agisce un nuovo sentimento per il numero — diciamo: un nuovo senso del limite di fronte al reale, al divenuto; non agisce più il sentimento ellenico, in base ai valori-limite di carattere sensibile e attuale del quale, presso alla geometria euclidea dei corpi tangibili, si erano sviluppati la plastica della statua nuda e il danaro in forma di moneta metallica. I particolari della formazione di questa *nuova* matematica non li conosciamo. Diofante ci si presenta talmente isolato nella matematica della tarda antichità, che si è pensato a una possibile influenza indù; più probabilmente tale influenza va riferita a quelle prime università arabe, i lavori delle quali, a prescindere dal dominio della dogmatica, sono ancora ben poco conosciuti. Sia pure presso a *intenzioni* euclidee, in lui affiora quel nuovo sentimento del limite che io chiamo *magico*, senza alcuna coscienza dell'antitesi che esso rappresentava rispetto alla formulazione antica che egli pur tendeva a dargli. La nozione del *numero come grandezza* qui non è ampliata, ma inavvertitamente dissolta. Un Greco non avrebbe saputo dire che cosa sia un \aleph come numero *indeterminato* e numero *indefinito*, i quali non sono, né l'uno né l'altro, grandezze o misure o tratti di linea.

Il nuovo sentimento del limite, sensibilizzato da queste nuove specie di numeri, sta per lo meno alla base delle considerazioni di Diofante; il calcolo a base di lettere a noi familiare, nel quale ci si presenta l'algebra che poi doveva essa stessa assumere tutt'un altro significato, è stato introdotto per la prima volta nel 1591 da Vieta in una visibile, se pure inconscia opposizione a quello della Rinascenza, più o meno ispirato al calcolo dell'antichità.

Diofante visse verso il 250 d.C., cioè nel *terzo secolo della civiltà araba*, civiltà il cui organismo storico è rimasto a tutt'oggi sepolto sotto le forme di superficie del periodo imperiale romano e del « medioevo ».¹² A tale civiltà appartiene tutto ciò che dal principio dell'era volgare è sorto nel paesaggio che doveva vedere la nascita dell'Islam. Fu proprio allora che di fronte al nuovo sentimento dello spazio espresso da cupole, mosaici e bassorilievi di sarcofaghi di stile cristiano primitivo e siriano l'ultimo alone promanato dalla plastica attica della statua si sbiadì. Sorse di nuovo un'arte arcaica e uno stile ornamentale strettamente geometrico. Proprio allora Diocleziano dette forma compiuta di *califfato* a quel che solo in apparenza era Impero Romano. Cinquecento anni separano Euclide e Diofante, Platone e Plotino, ultimo conclusivo pensatore di una civiltà compiuta, Kant e Duns Scoto, primo scolastico di una civiltà appena destatasi.

Qui cogliamo per la prima volta l'esistenza finora sconosciuta di quelle grandi individualità, il cui apparire, affermarsi e scomparire sotto una confusa superficie dai mille colori costituisce *la sostanza propria della storia mondiale*. L'animità antica, che si conclude con l'intelligenza romana e il cui « corpo » è la civiltà classica con le sue opere, le sue idee, le sue azioni e le sue rovine, nacque dal paesaggio dell'Egeo verso il 1100 a.C. La civiltà araba che dal tempo di Augusto

esisteva in germe sotto la copertura della civilizzazione antica, sorge tutta dal paesaggio compreso fra l'Armenia e l'Arabia meridionale, fra Alessandria e Ctesifonte. Sono da considerarsi espressioni di questa nuova anima quasi tutta la tarda arte del periodo imperiale, tutti i culti d'Oriente pervasi da un rinnovato fervore, la religione mandea e manichea, il cristianesimo e il neoplatonismo, i Fori imperiali e il *Pantheon* di Roma, il quale è *la più antica di tutte le moschee*.

Il fatto che ad Alessandria e ad Antiochia si parlasse greco e si credesse di pensare in greco non ha maggior peso del fatto che la civiltà d'Occidente, fino a Kant, preferì la lingua latina e che Carlomagno credette di « rinnovare » l'Impero romano.

In Diofante il numero non è più misura ed essenza di *cose plastiche*. Nei mosaici di Ravenna l'uomo non è più *corpo*. Insensibilmente, le parole greche perdono il loro significato originario. Ci dipartiamo dal regno della *καλοκάγαθία* attica, della stoica *ἀταραξία* e *γαλήνη*. Se Diofante non conosce ancora lo zero e i numeri negativi, egli però non conosce *più* le unità plastiche dei numeri pitagorici. Tuttavia, l'indeterminatezza dei numeri arabi indefiniti è qualcosa di ben diverso dalla variabilità regolare del successivo numero occidentale, della *funzione*.

Dopo Diofante, la matematica *magica* si è sviluppata logicamente in grandi linee fino a giungere al suo compimento nel periodo degli Abbassidi, verso il nono secolo, come lo mostra lo stato delle conoscenze attestato da Alchvarizmi e da Alsidchzi; evoluzione, i cui dettagli non ci sono però noti. Quel che l'arte plastica attica rappresentava rispetto alla geometria euclidea — uno stesso linguaggio delle forme in altra veste — e lo stile polifonico della musica strumentale significherà rispetto all'analisi dello spazio, rappresentò, rispetto

a quest'algebra, l'arte magica dei mosaici, l'arte degli arabeschi sassanidi e poi bizantini, coi loro sempre più ricchi intrecci di motivi formali organici, materiali e immateriali a un tempo, e l'arte degli altorilievi di stile costantiniano, con l'ombra incerta dello sfondo su cui si stagliano le singole figure. La chiesa a cupola sta al tempio dorico e al duomo gotico nello stesso rapporto con cui l'algebra sta all'aritmetica antica e all'analisi infinitesimale occidentale.

Non è che Diofante sia stato un grande matematico. Gran parte di quello per cui il suo nome viene ricordato non sta nei suoi scritti, e ciò che in essi può ritrovarsi non è certo solo suo. Il significato casuale di tale figura sta nel fatto che, allo stato attuale delle nostre conoscenze, il nuovo senso del numero appare in lui per la prima volta in modo inconfondibile. Di fronte ai maestri coi quali una matematica si *conclude*, come Apollonio e Archimede per quella antica e, corrispondentemente, Gauss, Cauchy e Riemann per l'occidentale, in Diofante si può sentire qualcosa di primitivo, specie nella lingua delle sue formule, qualcosa che finora fu considerato come la decadenza della tarda antichità. Ma in avvenire, partendo dalla nuova valutazione della presunta arte antica, finora addirittura disprezzata, che in essa ci fa invece riconoscere un'incerta espressione del primo sentimento arabo del mondo proprio allora destatosi, si saprà comprendere e apprezzare quell'elemento primitivo. Parimenti arcaica, primitiva e incerta ci sembra la matematica di Nicola di Oresme, vescovo di Lisieux (1323-1382), che primo in Occidente, usò un sistema libero di coordinate e perfino delle potenze con esponenti frazionari che presuppongono un sentimento dei numeri, ancora incerto ma inconfondibile, ben diverso da quello antico, pur non essendo ancora quello arabo. Insieme a Diofante si ricordino i sarcofaghi del cristianesimo primi-

tivo delle collezioni romane e, insieme a Oresme, le statue vestite delle cattedrali germaniche, e si noterà qualcosa di affine anche negli sviluppi del pensiero matematico, tali sviluppi rappresentando in entrambi i casi uno *stesso* stadio dell'intelletto astratto. Il senso stereometrico del limite nell'estrema finezza e eleganza che presenta in un Archimede e che presuppone una intelligenza da grande città, era da tempo scomparso. Nel primo mondo arabo tutto fu sordo, nostalgico, mistico, non più atticamente chiaro e libero. Si era l'uomo terrigeno di un paesaggio aurorale, non l'abitante della grande città, come un Euclide e un d'Alembert.¹³ Non si capivano più le forme profonde e complesse del pensiero antico e se ne avevano di nuove e confuse la cui formulazione secondo una chiarezza intellettualizzata da grande città era ancora lungi dal potere essere trovata. Questo è lo stadio *gotico* di tutte le giovani civiltà, stadio che anche il mondo classico ha attraversato nel suo primo periodo dorico, e del quale nulla ci è restato, tranne la ceramica di stile dipylonico. Solo a Bagdad, nel nono e nel decimo secolo, le concezioni anticipate da Diofante dovevano esser portate a conclusione da maestri maturi, che non sono secondi rispetto a un Platone e a un Gauss.

8

L'azione decisiva di Descartes, la cui geometria apparve nel 1637, *non* consiste nell'introduzione di un nuovo metodo o di una nuova intuizione nel dominio della geometria tradizionale, come sempre vien detto, bensì nel concepimento definitivo di una *nuova idea del numero* esprimentesi in una liberazione della stessa geometria dagli espedienti ottici della costruzione e, in genere, dei tratti misurati e misurabili. Con il

che l'analisi dell'infinito era un fatto compiuto. Il sistema rigido delle coordinate dette cartesiane, corrispondenza ideale delle grandezze misurabili in un senso semi-euclideo, sistema che nel precedente periodo (per esempio in Oresme) aveva avuto il massimo significato, da Descartes non viene perfezionato ma superato; il che non può non risultare chiaro a chiunque penetri il lato più profondo delle sue considerazioni. Il suo contemporaneo Fermat doveva essere, di quel sistema, l'ultimo classico rappresentante.

Al posto dell'elemento sensibile della superficie e del segmento concreto — espressione specifica del senso *antico* del limite — appare ora l'elemento spaziale astratto, opposto a quello antico, costituito dal *punto*, che a partire da tal momento viene caratterizzato mediante un gruppo di numeri puri coordinati. Descartes ha distrutto il concetto di grandezza, di dimensione sensibile, trasmesso dagli antichi testi e dalla tradizione araba, sostituendolo col valore relazionale variabile del luogo nello spazio. Non ci si è accorti che ciò equivaleva a una *eliminazione della geometria in generale*, la quale in seguito, nel quadro del mondo di numeri dell'analisi infinitesimale, non doveva aver più che una esistenza apparente sotto un velo di reminiscenze classiche. Il termine « geometria » assume così un senso che non si può più interpretare apollineamente. A partire da Descartes, ciò che si riteneva fosse una « geometria moderna » fu un'attività sintetica intesa a determinare mediante numeri la *posizione di punti* in uno spazio non più necessariamente tridimensionale (in un « molteplice di punti »), ovvero fu una attività analitica, volta a determinare i numeri attraverso la posizione di punti. Ma sostituire a delle linee finite dei luoghi vuol dire concepire l'estensione in un senso puramente spaziale e non più corporeo, fisico.

L'esempio classico di questa distruzione della geome-

tria ottica e finita tradizionale mi sembra essere l'inversione delle funzioni angolari — che erano state i « numeri » della matematica indù in un senso a noi quasi inaccessibile — in funzioni ciclotomiche e, poi, la loro dissoluzione in serie che nel regno infinito della analisi algebrica hanno perduto l'ultima traccia di forme geometriche di stile euclideo. Intervenendo dovunque in questo regno dei numeri quale base dei logaritmi naturali, il numero circolare π genera relazioni, le quali dissolvono le frontiere che in precedenza separavano geometria, trigonometria e algebra, relazioni che non sono di natura né geometrica né aritmetica e nelle quali nessuno pensa più a cerchi reali da tracciare o a potenze da calcolare.

9

Mentre con Pitagora l'anima antica pervenne verso il 540 alla scoperta del *suo* numero, di quello apollineo, come grandezza misurabile, l'anima dell'Occidente trovò con Descartes e con la sua generazione (Pascal, Fermat, Desargues), in un periodo esattamente corrispondente, l'idea di un numero nato dall'appassionato impulso *faustiano* verso l'infinito. Al numero come *pura grandezza* legata alla presenza corporea di un oggetto particolare qui fa da controparte il numero come *pura relazione*.¹⁴ Se, riferendoci a quel bisogno profondo di un limite visibile, l'universo antico, il *cosmos*, lo si può definire come la somma denumerabile delle cose materiali, il *nostro* sentimento del mondo si è realizzato nell'immagine di uno spazio infinito, nel quale tutto ciò che è visibile è il condizionato di contro all'incondizionato e viene quasi sentito come una realtà di second'ordine. Il *suo* simbolo è il concetto decisivo di *funzione*, non accertato in nessun'al-

tra civiltà. La funzione è tutt'altro che un'estensione in un qualche preesistente concetto del numero; essa dei precedenti concetti è il pieno superamento. Non solo la geometria euclidea, epperò anche quella « universalmente umana », basata sull'esperienza quotidiana, del bambino e della persona incolta, ma anche il mondo archimedeo del calcolo elementare, l'aritmetica, cessa di avere un valore per i matematici davvero *rappresentativi* dell'Europa occidentale. Non esiste più che una analisi astratta. Per l'uomo antico la geometria e l'aritmetica erano due scienze d'ordine superiore, in sé conchiuse e perfette, entrambe intuitive, entrambe procedenti con grandezze per costruzione o per calcolo; per noi esse non sono più che strumenti pratici per la vita quotidiana. L'addizione e la moltiplicazione, metodi antichi di calcolo delle grandezze affini alla costruzione grafica, scompaiono completamente nell'infinito dei processi funzionali. Proprio la potenza, che è anzitutto un semplice segno numerico per un dato gruppo di moltiplicazioni (per prodotti di grandezze uguali), attraverso il nuovo simbolo dell'esponente (del logaritmo) e la sua applicazione a forme complesse, negative, frazionate del concetto di grandezza, si dissolve del tutto e conduce a un mondo trascendente di relazioni che era rimasto necessariamente inaccessibile ai Greci, questi avendo conosciuto soltanto due potenze positive intere rappresentanti le superfici e i solidi (si pensi a espressioni come e^{-x} , $\sqrt{\frac{n}{x}}$, a $\frac{1}{i}$). Ognuna delle profonde creazioni che partendo dalla Rinascenza si susseguono con rapido ritmo, quella dei numeri imaginari e complessi introdotti da Cardano già nel 1550, quella delle serie indefinite che nel 1666 ricevettero un saldo fondamento teoretico grazie alla grande scoperta newtoniana del principio del binomio, quella dei logaritmi verso il 1610, della

geometria differenziale, dell'integrale definito leibniziano, della quantità quale nuova unità numerica già accennata in Descartes, poi i nuovi procedimenti come l'integrazione indeterminata, lo sviluppo delle funzioni in serie, persino in serie infinite di altre funzioni. sono altrettante vittorie riportate sul senso popolare e fisico del numero che noi abbiamo e che nello spirito della matematica nuova, destinata a realizzare un nuovo sentimento del mondo, doveva esser superato. Finora non è esistita altra civiltà che abbia avuto tanta venerazione per le creazioni di un'altra già da tempo estinta, e che nel campo della scienza di essa abbia tanto subito l'influenza, come ne è appunto il caso per la civiltà occidentale nei riguardi di quella antica. Occorse molto tempo prima che noi trovassimo il coraggio di pensare un pensiero nostro. Nel fondo persisteva sempre il desiderio di emulare l'antichità. E tuttavia, a ogni passo fatto in tal senso, in realtà ci si allontanava dall'ideale sognato. La storia del sapere occidentale è quella di una *progressiva emancipazione* dal pensiero antico, di una liberazione che fu imposta dalle profondità dell'inconscio. *Così l'evoluzione della nuova matematica è stata una lunga, segreta e, infine, vittoriosa lotta contro il concetto di grandezza.*¹⁵

10

Il pregiudizio classicheggiante ci ha impedito di dare un nome nuovo al numero propriamente occidentale. La lingua attuale dei segni matematici falsa lo stato delle cose e soprattutto *a essa* si deve se ancor oggi, perfino fra i matematici, si crede che i numeri siano delle grandezze: perché appunto questo lascia effettivamente supporre la nostra notazione numerica.

Ma non sono i singoli segni usati come espressione della funzione $(x, \pi, 5)$, bensì è la *funzione stessa come*

unità come elemento, la relazione variabile non più condizionata da limiti ottici, che è il numero nuovo. Per esso sarebbe stata opportuna un'altra lingua di formule non più influenzata, nella sua struttura, da concezioni antiche.

Si pensi alla differenza fra due equazioni — perfino il termine non dovrebbe essere lo stesso per due cose così diverse — come $3^x + 4^x = 5^x$ e $x^n + y^n = z^n$ (sono le equazioni del teorema di Fermat). La prima si compone di diversi « numeri antichi » (grandezze), nella seconda *un numero* di specie diversa si nasconde sotto l'identica notazione adottata sotto l'influenza delle idee euclideo-archimediche. Nel primo caso, il segno di identità indica il rigido collegamento di grandezze concrete e determinate; nel secondo rappresenta una relazione esistente fra un gruppo di variabili, per via della quale dati mutamenti avranno per necessaria conseguenza altri mutamenti. La prima equazione mira alla determinazione (misurazione) di una grandezza concreta, del « risultato »; la seconda non ha un risultato, ma è solo espressione e segno di un rapporto che nel caso di $n > 2$ (questo è il famoso problema di Fermat) esclude valori in numeri interi secondo una *probabilità dimostrabile*. Un matematico greco non avrebbe capito che cosa si volesse fare con operazioni di questa specie, il cui scopo finale non è il « calcolo ».

Il concetto dell'incognita viene del tutto svisato se lo si applica alla lettera all'equazione di Fermat. Nella prima equazione, in quella « antica », x è una grandezza determinata e misurabile, che si deve trovare. Nella seconda la parola « determinare » non ha, per x , y e z alcun senso, per cui non si vuol trovare il « valore » di questi simboli ed essi non sono numeri in senso plastico, bensì segni per un nesso, cui mancano i caratteri della grandezza, della forma e della univocità — sono segni per una infinità di situazioni possi-

bili di uno stesso tipo, che solo se comprese come unità sono il numero. In una notazione che purtroppo usa molti segni atti a ingannare, *tutta* l'equazione è effettivamente un numero *solo*, mentre x , y e z lo sono tanto poco, quanto i segni $+$ e $=$.

In fondo già col concetto dei numeri irrazionali, specificamente antiellenici, quello del numero concreto e determinato era andato dissolto. Ora i numeri non costituiscono più una serie percepibile di grandezze crescenti, discrete e plastiche, ma anzitutto un *continuo* unidimensionale, in cui ogni sezione (nel senso di Dedekind) rappresenta un « numero », numero per il quale, a dire il vero, non si sarebbe dovuto usare affatto l'antica designazione. Per lo spirito antico fra 1 e \aleph esisteva un solo numero, per quello occidentale ve ne è una quantità indefinita. Infine, con l'introduzione dei numeri immaginari ($\sqrt{-1} = i$) e complessi (della forma generale $a + bi$) che amplificano il continuo lineare nella forma trascendente di un corpo numerico (totalità di una quantità di elementi della stessa specie), in cui ora ogni sezione rappresenta una superficie numerica (una quantità indefinita di minore potenza, a un dipresso la somma di tutti i numeri reali), ogni resto di rappresentabilità al modo antico e popolare è andato distrutto. Questi piani numerici, che hanno avuta una parte importante nella teoria delle funzioni a partire da Cauchy e da Gauss, sono *pure forme intellettuali*. In un certo modo, un numero irrazionale positivo, come $\sqrt{2}$ avrebbe ancora potuto essere concepito dall'antico pensiero numerico, se non altro negativamente, *per esclusione* dai numeri — come ἄρρητος e ἄλογος; ma espressioni della forma $x + yi$ trascendono ogni possibilità rappresentativa del pensiero antico. Sull'estensione delle leggi aritmetiche a tutto il dominio dei numeri complessi entro il quale

esse restano sempre applicabili, si basa la teoria delle funzioni che rappresenta finalmente la matematica occidentale nella sua purezza, in quanto essa comprende e risolve in sé tutti i dominî particolari. Solo a tal punto questa matematica si rende perfettamente applicabile all'immagine della fisica *dinamica* occidentale in pari tempo formatasi, allo stesso modo che la matematica antica rappresentò l'esatta controparte di quel mondo di singoli oggetti plastici di cui la fisica *statica* da Leucippo ad Archimede si era occupata teoricamente e meccanicamente.

Il secolo classico di questa *matematica barocca* — come antitesi allo *stile ionico* — è il diciassettesimo secolo, che dalle scoperte decisive di Newton e Leibniz, attraverso Eulero, Laplace, Lagrange e d'Alembert conduce a Gauss. L'ascesa di questa possente creazione spirituale avvenne come in un miracolo. Si credeva appena a ciò che si vedeva. Si trovarono verità su verità che alle menti sottili di un'epoca scettica sarebbero sembrate impossibili. Si potrebbe citare il detto di d'Alembert: *Allez en avant et la foi vous viendra*, detto che si riferì alla teoria del quoziente differenziale. La stessa logica sembrava protestare, le varie ipotesi sembravano poggiare su errori, eppure si raggiunse lo scopo.

Questo secolo di una sublime ebrezza in forme astrattissime sottraentisi allo sguardo fisico (giacché a fianco di quei maestri dell'analisi matematica stanno un Bach, un Gluck, un Haydn, un Mozart), questo secolo, nel quale un piccolo gruppo di spiriti eletti e profondi si dava a preziose scoperte e a preziosi ardimenti che dovevano restare preclusi a un Goethe e a un Kant, quanto a contenuto corrisponde esattamente al secolo più maturo della civiltà ionica, a quello di Eudosso e di Archita (440-350) — si deve anche aggiungere: di Fidìa, di Policleto, di Alcamene e degli edifici dell'Acropoli — nel quale fiorì e si concluse il

mondo delle forme della matematica e delle arti plastiche antiche in tutta quanta la ricchezza delle loro possibilità.

Solo ora si può abbracciare in pieno l'opposizione elementare fra anima antica e anima occidentale. Nell'immagine complessiva della storia dell'umanità superiore non vi è stato nulla di più estraneo interiormente, malgrado relazioni così numerose e vive. E proprio perché gli opposti si toccano e forse rimandano a qualcosa di comune nelle ultime profondità dell'essere, per questo nell'anima occidentale faustiana troviamo quella ricerca dell'ideale dell'anima apollinea da essa amata più di ogni altra e invidiata per la forza con cui seppe consacrarsi al puro presente sensibile.

11

Si è già notato che sia nell'umanità primitiva che nel bambino interviene un'esperienza interna, la nascita dell'Io, in virtù della quale entrambi afferrano il senso del numero, epperò prendono subitamente possesso di un mondo circostante riferito all'Io.

Non appena dinanzi agli occhi stupiti di tale uomo albeggia in grandi linee questo mondo dell'estensione *ordinata*, del divenuto *pieno di senso*, distaccandosi da un caos di impressioni e l'antitesi, profondamente sentita e irrevocabile, di questo mondo esterno con quello suo, interno, va a dare forma e direzione alla vita di veglia, sorge in pari tempo il *sentimento primordiale del desiderio* (*Sehnsucht*) in una tale anima divenuta subitamente cosciente della sua solitudine. È il desiderio di un fine del divenire, della realizzazione e del compimento di ogni interna possibilità, dello svolgimento dell'idea della propria esistenza. È il desiderio del bambino, che si affaccia sempre più distinto alla coscienza come sentimento di una irresistibile di-

rezione che allo spirito maturo si presenta poi inquietante, seducente e insolubile come *l'enigma del tempo*. Con il che le parole passato e futuro acquistano d'un tratto un significato saturo di destino.

Ma questo desiderio, nato dal traboccare e dalla felicità dell'interno divenire nel profondo di ogni anima, è anche *angoscia*. Come ogni divenire tende verso un divenuto con il quale esso finisce, così il sentimento primordiale del divenire, il desiderio, s'incontra già con quello proprio al divenuto, che è l'angoscia. Del presente si sente lo svanire; del passato, la caducità. Tale è la radice dell'eterna angoscia per l'irrevocabile, per l'ormai realizzato, per il definitivo, per la caducità, per il mondo stesso in quanto atto esaurito nel quale, col limite della nascita, è in pari tempo posto quello della morte, l'angoscia per l'istante in cui il possibile è divenuto reale, in cui la vita è interamente compiuta e conclusa, in cui la coscienza ha raggiunto lo *scopo*. È la profonda angoscia cosmica dell'anima infantile, che mai abbandona l'uomo superiore, il credente, il poeta, l'artista nella sua sconfinata solitudine; è l'angoscia di fronte a potenze estranee, che grandi e minacciose si ergono entro il nuovo mondo che albeggia, dietro la maschera dei fenomeni sensibili. In ogni divenire anche la direzione nella sua inesorabilità, nella sua *irreversibilità*, viene sentita dalla volontà umana di comprendere come qualcosa di estraneo e di nemico, e viene rivestita di nomi destinati a esorcizzare l'eternamente inintelligibile. È qualcosa di affatto inconcepibile che il futuro si trasformi in passato, e ciò dà al tempo, in opposto allo spazio, quel non so che di contraddittorio, di sconcertante e di deprimentemente ambiguo, contro cui non v'è uomo superiore che sappia completamente difendersi.

Fra i sentimenti primordiali, l'angoscia cosmica è certo *il più creativo*. A essa l'uomo deve le forniture e le

figure più profonde e maturate non solo della sua vita interiore cosciente, ma anche dei riflessi di essa nelle innumerevoli opere della civiltà esterna. Come una segreta melodia non a tutti percepibile, l'angoscia trapela attraverso il linguaggio delle forme di ogni vera opera d'arte, di ogni filosofia intima, di ogni azione significativa, ed è essa stessa che, solo per pochissimi avvertibile, sta anche alla base dei grandi problemi di ogni matematica. Solo l'uomo interiormente morto delle città crepuscolari, della Babilonia di Hammurabi, dell'Alessandria dei Tolomei, della Bagdad islamica e della Parigi e Berlino di oggi, solo il sofista puramente intellettuale, il sensualista e il darwiniano la dimentica o la nega frapponendo una « visione scientifica del mondo » senza misteri fra sé e la realtà estranea.

Se il desiderio si connette a quell'inconcepibile qualcosa, di cui la parola tempo nasconde, più che non designi, gli incomprensibili, multiformi segni della sua esistenza, il sentimento primordiale di angoscia ha la sua espressione nei simboli spirituali percepibili e figurabili dell'*estensione*. Così, nell'essere desto di ogni civiltà, in modo diverso in ogni singolo, si trovano le forme opposte del tempo e dello spazio, della direzione e dell'estensione, la prima a base della seconda in rapporto di divenire a divenuto (giacché anche a base dell'angoscia sta il desiderio; è il desiderio che *diviene* angoscia e non viceversa); la prima sottratta al potere dello spirito, la seconda al suo servizio; la prima tale da esser solo *vissuta*, l'altra da esser solo *conosciuta*. « Temere e amare Dio » è l'espressione cristiana del senso opposto dei due sentimenti cosmici.

Dall'anima di tutta l'umanità primordiale, epperò anche da quella della prima fanciullezza, sorge l'impulso a evocare, a dominare, a riconciliarsi (a « conoscere ») l'elemento delle potenze straniere inesorabilmente presente in tutto ciò che è esteso, *nello* spazio

e *attraverso* lo spazio. In fondo, tutte quelle intenzioni si equivalgono. In ogni più antica mistica *conoscere Dio* significò evocarlo, cattivarselo, *appropriarselo* interiormente. Ciò si compie mediante la parola, il « nome », con cui si designa e si *chiama* il *numen*, o mediante l'esecuzione di un rito cui inerisce una forza segreta. La conoscenza sistematica secondo cause, la posizione di limiti mediante concetti e numeri è la forma più sottile, ma anche più possente, di una tale difesa. Per cui l'uomo diviene perfettamente tale solo attraverso la *lingua dei nomi*. La conoscenza maturatasi in parole, in nomi, trasforma necessariamente il caos delle *impressioni* originarie in una « natura » che ha leggi a cui essa deve *obbedire*, e del « mondo in sé » fa un « mondo per noi ». ¹⁶ Essa calma l'angoscia cosmica domando il mistero, forgiandolo in una realtà *afferabile*, incatenandolo mediante le leggi ferree del linguaggio intellettuale delle forme a esso impresse.

Tale è l'*idea* di « *tabù* », ¹⁷ che nella vita psichica di tutti gli uomini primitivi ha una parte decisiva e il cui significato originario ci è così remoto che la parola non si lascia più tradurre in nessuna lingua di una civiltà maturata. Angosciata incertezza, sacro ritegno, abbandono, tristezza, odio, oscuri desideri di ravvicinamento, di unione, ma altresì di distanza — tutti questi sentimenti già formati di un'anima *matura* si confondono in stati infantili, ottusi e indecisi. Il doppio significato della parola « evocare » (*Beschwören*), che vuol dire sia costringere che invocare, supplicare, può chiarirci il senso di quell'atto mistico, mediante il quale per l'uomo delle origini l'estraneo e il temuto diviene « *tabù* ». Il rispettoso timore di fronte a tutto ciò che è da lui indipendente, che è posto, che è determinato da una legge, di fronte alle potenze estranee del mondo, è *l'origine di ogni elementare figurazione e attribuzione di forma*. Nelle origini questa si realizzò

negli ornamenti, in cerimonie e riti meticolosi e nella rigorosa regolamentazione di forme primitive di commercio. All'apice delle grandi civiltà, queste figurazioni, senza perdere interiormente il loro carattere originario, cioè quello di una evocazione e di un incantesimo, danno luogo al mondo perfetto delle forme delle singole arti, del pensiero religioso, fisico e *soprattutto matematico*. Il loro comune organo, l'unico conosciuto dall'anima che si realizza, è la *simbolizzazione dell'esteso*, dello spazio o degli oggetti: sia nella concezione dello spazio cosmico assoluto della fisica di Newton, degli spazi interiori delle cattedrali gotiche e delle moschee maure, dell'infinità atmosferica dei quadri di Rembrandt e del suo riflesso nei mondi oscuri di sonorità dei quartetti beethoveniani, sia nella concezione dei poliedri regolari di Euclide, delle sculture del Partenone, delle Piramidi dell'antico Egitto, del nirvâna buddhista, della distanza dei costumi di corte sotto Sesostri, Giustiniano I e Luigi XIV, sia infine nell'idea di Dio di un Eschilo, di un Plotino, di un Dante o nell'energia spaziale abbracciante l'intero universo della tecnica odierna.

12

Torniamo alla matematica. Come si è visto, il punto di partenza di ogni antica figurazione cosmica era l'ordinamento del divenuto in quanto realtà presente, percepibile, misurabile, calcolabile. Il sentimento occidentale, gotico, della forma, quello proprio a un'anima illimitata, volitiva, vibrata verso remote lontananze, ha scelto l'immagine dello spazio puro, non rappresentabile, privo di limiti. Non ci si inganni quanto alla *natura rigorosamente condizionata* di tali simboli, che possono facilmente apparirci simili fra

loro e universalmente validi. Il nostro spazio cosmico infinito, la cui esistenza ci sembra incontestabile, per l'uomo antico *non* esisteva. Egli non poteva nemmeno rappresentarselo. Per contro, il *cosmos* ellenico, la cui profonda estraneità rispetto al nostro modo di concepire non avrebbe dovuto esser così a lungo ignorata, era per l'Elleno l'*unica* cosa evidente. Lo spazio assoluto della nostra fisica è una forma avente molti taciti, estremamente complessi presupposti, nati soltanto dalla *nostra* animità come suo riflesso ed espressione, presupposti reali, naturali e necessari solo per il nostro modo di esistenza desta. I concetti semplici sono sempre i più difficili. La loro semplicità consiste nel fatto che una quantità di cose che non si possono esprimere (e che, del resto, nemmeno hanno bisogno di esser dette, dato che per gli uomini *di un dato ambiente*, grazie al loro particolare sentire, esse appaiono certe), appunto per questo restano del tutto inaccessibili a degli estranei. Ciò vale anche per il senso specificamente occidentale della parola spazio. Da Descartes in poi l'intera matematica ha servito all'interpretazione teorica di questo grande simbolo, tutto compenetrato da un contenuto religioso. La fisica, a partire da Galilei, non ha mirato ad altro. Invece la matematica e la fisica antica quel particolare senso della parola spazio lo *ignorarono*.

Anche qui termini antichi da noi mantenuti assumendo il retaggio letterario dei Greci hanno confuso lo stato dei fatti. La geometria è l'arte del misurare, l'aritmetica l'arte del contare. La matematica dell'Occidente non ha più nulla a che fare con questi due modi di delimitare, ma non ha saputo trovare nessuna nuova designazione. La parola analisi è lungi dall'esprimere tutto ciò di cui si tratta.

L'uomo antico inizia e finisce le sue osservazioni nell'ambito dei singoli corpi e delle superfici che li

delimitano, nelle quali rientrano indirettamente anche le sezioni coniche e le curve superiori. Noi in fondo conosciamo solo l'astratto elemento spaziale del punto, che senza una base intuitiva, senza una possibilità di misura e di denominazione rappresenta semplicemente un centro relazionale. La retta è per il Greco uno spigolo misurabile, per noi un continuo illimitato di punti. Leibniz adduce, come esempio per il suo principio dell'infinitesimale, la retta che rappresenta il caso-limite di un cerchio di raggio infinito, il punto rappresentando l'altro caso-limite. Per il Greco il cerchio è invece una *superficie* e il problema sta nel ridurla a una forma misurabile. Così la *quadratura del cerchio divenne il problema-limite classico per lo spirito degli uomini antichi*. Per essi, il più profondo dei problemi della forma del mondo sembrò consistere nel trasformare dei piani delimitati da una curva in un'area ad angoli retti, mantenendone invariata la grandezza, tanto da renderli *misurabili*. Per noi, da tutto ciò non è derivato che il procedimento insignificante consistente nel rappresentare il numero π con mezzi geometrici, senza che si tratti più di figure geometriche.

Il matematico antico conosce soltanto ciò che egli vede e tocca. Dove il visibile limitato o limitante, oggetto dei suoi ragionamenti, cessa, la sua scienza finisce. Il matematico occidentale, non appena diviene sé stesso e si libera dai pregiudizi antichi, si porta nella regione affatto astratta di un molteplice infinito di numeri non più di tre ma di n dimensioni, nella quale la *sua* cosiddetta geometria può rinunciare a qualsiasi base intuitiva e deve padroneggiare. Quando l'uomo antico vuol dare un'espressione artistica al suo sentimento della forma, egli cerca di fissare nel marmo o nel bronzo quegli atteggiamenti del corpo umano che danza o che lotta, i quali nei profili e nelle superfici offrono un massimo di proporzione e di signifi-

cato. Invece il vero artista d'Occidente chiude gli occhi e si perde nel regno di una musica incorporea, nel quale l'armonia e la polifonia portano a forme di alta trascendenza, di là da ogni possibilità di figurazione ottica. Si pensi a ciò che, rispettivamente, uno scultore ateniese e un contrappuntista nordico intendono per *figura* e si capirà subito l'antitesi che separa i due mondi, le due matematiche. I matematici greci per i loro oggetti usano perfino il termine $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$, del resto adoperato dalla lingua giuridica per indicare le persone in opposto alle cose ($\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha\tau\alpha$ καὶ πράγματα: *personae et res*).

Perciò per il numero antico, intero, corporeo fu istintivamente cercata una relazione con la nascita dell'uomo corporale, del $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$. Il numero 1 non fu quasi sentito come un numero reale. Esso è l' $\alpha\rho\chi\eta$, la sostanza primordiale della serie dei numeri, l'origine di tutti i numeri veri e propri epperò di ogni grandezza, di ogni misura, di ogni fisicità. Il suo segno negli ambienti pitagorici fu in pari tempo simbolo del grembo materno, origine di ogni vita. Il 2, primo *vero* numero che raddoppia l'1, per questo fu messo in relazione col principio maschile e il suo segno riproduceva il *phallus*. Infine il sacro *numero tre* dei Pitagorici designava l'atto della congiunzione fra uomo e donna, la generazione (si può facilmente capire l'interpretazione erotica delle operazioni di moltiplicazione e di *generazione* delle grandezze che, *sole*, avevano valore per l'antichità: dell'addizione e della moltiplicazione) e il suo segno fu derivato dall'unione dei due primi. Da qui viene nuova luce sul mito circa il carattere sacrilego della scoperta del numero irrazionale. L'irrazionale, che secondo il nostro modo di esprimerci si risolve nell'uso di frazioni decimali indefinite, rappresentava una distruzione dell'ordine organico-corporeo generativo

stabilito dagli dèi. Non c'è dubbio che la riforma pitagorica della religione antica si sia basata su una ripresa dell'antico culto di Demetra. Demetra è affine a Gaia, alla terra quale madre. V'è una relazione profonda fra l'adorazione di essa e questa augusta concezione dei numeri.

Così, per un'interna necessità, l'antichità doveva gradatamente divenire una civiltà del *piccolo*. L'anima apollinea aveva cercato di bandire il senso del divenuto attraverso il principio del limite *visibile*; il suo « tabù » concerneva la presenza e la vicinanza immediata dell'estraneo. Ciò che era lontano, ciò che non era visibile era anche inesistente. Come il Romano, il Greco sacrificava agli dèi del luogo ove si trovava; tutti gli altri scomparivano dal suo orizzonte. Come la lingua greca *non ha un termine che designi lo spazio* (torneremo ancora sul significato profondamente simbolico di questo fenomeno linguistico), così al Greco manca anche il nostro sentimento del paesaggio, il sentimento degli orizzonti, delle prospettive, delle lontananze, delle nubi, e del pari gli manca il concetto di una patria che si estenda lontano e abbracci una grande nazione. La patria è per l'uomo antico ciò che egli può scorgere dalla cittadella della sua città natale e nulla più. Ciò che si trovava di là da questa frontiera ottica di un atomo politico gli era straniero, perfino nemico. Già con esso cominciava l'angoscia dell'antica esistenza e ciò spiega il terribile accanimento con cui quelle minuscole città si distruggevano a vicenda. La *polis* fu la più piccola fra tutte le forme concepibili di Stato e la sua fu essenzialmente una politica di vicinato, in deciso contrasto con la nostra diplomazia di gabinetto, con la politica senza frontiere. Il tempo antico lo si può abbracciare con un sol colpo d'occhio e rappresenta il più piccolo fra tutti i tipi classici di costruzioni. Come oggi la geometria scolastica, che di

essa ha subito l'influsso, la geometria antica, da Archimede a Euclide, ha trattato di figure e di corpi piccoli e maneggevoli, per cui ha ignorato le difficoltà che sorgono di fronte a figure dalle dimensioni astronomiche, le quali spesso non consentono più l'applicazione integrale della geometria euclidea.¹⁸ Altrimenti lo spirito attico nella sua sottigliezza avrebbe già allora presentato il problema delle geometrie non-eucldee, dato che le obiezioni contro il famoso assioma delle parallele,¹⁹ la cui formulazione equivoca eppure non migliorabile era apparsa da tempo insoddisfacente, avviavano già verso la scoperta decisiva. Al sentimento antico la trattazione esclusiva del vicino e del piccolo appare tanto naturale quanto al nostro è invece naturale quella dell'infinito, di ciò che trascende i limiti visivi. Tutte le idee matematiche scoperte o riprese dall'Occidente sono state espresse in via naturale nella lingua delle forme degli infinitesimali e ciò assai prima che fosse stato inventato il calcolo infinitesimale vero e proprio. L'algebra araba, la trigonometria indù, la meccanica antica sono state senz'altro incorporate nell'analisi. Proprio i principi « più evidenti » del calcolo elementare (per esempio: che due per due fa quattro), considerati da punti di vista analitici, divengono problemi che dovevano essere risolti solo mediante l'applicazione della teoria dei quanti; anzi, essi in certi dettagli ancora non sono stati affatto risolti — cosa che a Platone e ai suoi contemporanei sarebbe certamente apparsa una pazzia e una mancanza completa di talento matematico.

In certo qual modo, si può trattare algebricamente la geometria o geometricamente l'algebra, cosa equivalente a togliere all'occhio il suo diritto oppure a riconoscerglielo. Il primo è il nostro caso, il secondo è stato quello dei Greci. Archimede, che nel suo bel cal-

colo della spirale ha sfiorato alcuni elementi generali che stanno anche alla base del metodo leibniziano dell'integrale definito, va subito a subordinare il suo procedimento, in apparenza affatto moderno, a principi stereometrici; nelle stesse circostanze un Indù avrebbe forse trovato naturale ricorrere a una formulazione trigonometrica.²⁰

13

Dall'antitesi fondamentale fra i numeri antichi e quelli occidentali procede un'antitesi altrettanto profonda, quanto al rapporto secondo cui gli elementi di ciascuno di questi mondi di numeri stanno fra di loro. Il rapporto fra *grandezze* si chiama *proporzione*, quello fra *relazioni* si compendia nel concetto di *funzione*. Di là dal dominio della matematica i due termini hanno acquistato un particolare significato nella tecnica delle due arti corrispondenti, delle arti plastiche e della musica. Se si prescinde dal significato che la parola proporzione ha, quando si tratta dell'articolazione di una *singola* statua, sono le due forme tipicamente antiche della statuaria, il rilievo e l'affresco, a permettere un *ingrandimento* o un *impiccolimento* delle misure; termini, questi, affatto privi di senso in musica. Si pensi all'arte di quelle gemme, il cui soggetto era un rimpicciolimento di forme di grandezza naturale. Invece nel quadro della teoria delle funzioni il concetto di *trasformazione dei gruppi* ha un'importanza decisiva e il musicista confermerà che una parte essenziale della più moderna teoria della composizione è costituita da analoghi procedimenti. Io ricorderò solo una delle più fini forme strumentali del diciottesimo secolo, il « tema con variazioni ».

Ogni proporzione presuppone la costanza, ogni trasformazione presuppone la variabilità degli elementi: qui si confrontino i teoremi della congruenza nella formulazione di Euclide, ove la dimostrazione poggia effettivamente sul rapporto reale 1 : 1, con quelli detti modernamente con l'aiuto delle funzioni angolari.

14

La *costruzione* che, intesa in senso lato, riprende tutti i metodi della matematica elementare, è l'alfa e l'omega della matematica antica: si tende a presentare una figura singola visibile e esistente. Il compasso è lo scalpello di questa seconda arte plastica. Il metodo di lavoro nelle ricerche di teoria delle funzioni, il cui scopo non è un risultato con carattere di grandezza, bensì la discussione di possibilità generali, formali, lo si potrebbe invece chiamare una specie di teoria della composizione assai affine a quella musicale.

Tutta una serie di concetti della teoria musicale potrebbe essere senz'altro applicata a operazioni analitiche, anche della fisica (modo, frase, cromatica, ecc.), e ci si può anzi domandare se con ciò alcune relazioni non guadagnerebbero in chiarezza.

Ogni *costruzione* afferma, ogni *operazione* nega l'evidenza visuale, in quanto che la prima elabora il dato ottico, l'altra lo dissolve. V'è dunque una ulteriore antitesi fra i due modi del procedimento matematico: la matematica antica del piccolo tratta *casi concreti singoli*, calcola un problema *definito*, esegue un'unica costruzione. La matematica dell'infinito tratta invece *intere classi* di possibilità formali, *gruppi* di funzioni, di operazioni, di equazioni, di curve e ciò in vista

non di un qualche risultato, ma dell'individuazione di un decorso. Cosa di cui i matematici contemporanei sono scarsamente coscienti, da due secoli è, dunque, nata l'*idea di una morfologia generale delle operazioni matematiche*, che si può dire contenga il vero senso di tutta la nuova matematica. Qui si manifesta una tendenza complessiva della spiritualità occidentale in genere, tendenza sempre più precisa, che, proprietà esclusiva dello spirito faustiano e della sua civiltà, non trova nessun riscontro nelle intenzioni di nessun'altra. La grande maggioranza dei problemi che sono i più specifici della nostra matematica e l'equivalente della quadratura del circolo dei Greci (come la ricerca dei criteri di convergenza delle serie indefinite — Cauchy — o l'inversione degli integrali ellittici e algebrici generali in funzioni periodiche multiple — Abel, Gauss) per gli « Antichi », che cercavano come risultato semplici grandezze definite, sarebbe probabilmente apparsa come un gioco intelligente alquanto astruso; il che del resto corrisponde all'impressione che ancor oggi ne ha il gran pubblico. Nulla è così poco popolare quanto la moderna matematica, e anche ciò è un riflesso simbolico della lontananza infinita, della *distanza*.

Tutte le massime opere dell'Occidente, da Dante al *Parsifal*, sono impopolari, tutte quelle antiche, da Omero all'altare di Pergamo, sono state in alto grado popolari.

15

Così tutto il significato del pensiero numerico occidentale si condensa *nel problema classico del limite della matematica faustiana* costituente la chiave di quell'arduo concetto dell'infinito — dell'*infinito fau-*

stiano — che è ben distinto dall'infinità del sentimento arabo e indù del mondo. Si tratta della *teoria del valore-limite* presso a un numero che può essere concepito come serie indefinita, come curva o come funzione. Questo valore-limite è la precisa antitesi del valore-limite antico, finora altrimenti chiamato, che veniva discusso nel problema-limite classico della quadratura del circolo. Fino al diciottesimo secolo, dei pregiudizi euclidei popolari hanno nascosto il senso vero del principio del differenziale. Anche ad applicare in modo prudente il concetto, a prima vista naturale, dell'infinitamente piccolo, in esso continua a sussistere qualcosa dell'antica costanza, epperò l'*apparenza* di una grandezza, anche se un Euclide non l'avrebbe né conosciuta né riconosciuta come tale. Lo zero è una costante, un numero intero nel continuo lineare fra $+1$ e -1 ; e le ricerche analitiche di Eulero sono state pregiudicate dal fatto che egli, come molti dopo di lui, ha trattato i differenziali come zero. Solo il concetto, definitivamente chiarito da Cauchy, del *valore-limite* va a eliminare questo residuo dell'antico sentimento del numero e a costituire il calcolo infinitesimale in un sistema senza contraddizioni. Solo il passaggio dalla « grandezza infinitamente piccola » al « valore-limite inferiore ad ogni possibile grandezza finita » porta alla concezione di una variabile che oscilla al disotto di ogni grandezza finita diversa dallo zero, dunque anche quando essa non abbia più il minimo carattere di una grandezza. In questa formulazione definitiva, il valore-limite non è più per nulla ciò a cui ci si avvicina. *Esso rappresenta l'avvicinarsi in sé stesso, il processo, l'operazione.* Non è uno stato, ma un *andamento*. Qui, nel problema decisivo della matematica occidentale, ci appare a un tratto che la nostra animità è *storicamente orientata*.²¹

Liberare la geometria dall'intuizione sensibile, l'algebra dal concetto di grandezza e associarle nel possente edificio della teoria delle funzioni di là dai limiti elementari della costruzione e del calcolo, è stata la gran via percorsa dal pensiero numerico occidentale. Così il numero costante antico si è dissolto nella variabile. La geometria, *divenuta* analitica, ha distrutto tutte le forme concrete. Al corpo matematico, l'immagine fissa del quale può esser data in valori geometrici, essa sostituisce delle relazioni spaziali astratte, che alla fine non sono più applicabili al dato immediato dell'intuizione sensibile. Al posto delle forme ottiche di Euclide, essa pone dapprima luoghi geometrici riferiti a un sistema di coordinate, la cui origine può essere fissata ad arbitrio e riduce l'esistenza oggettiva dell'ente geometrico all'invarianza del sistema prescelto durante un'operazione, che non procede più per misure bensì per equazioni. Ma presto le coordinate non vengono più considerate che come puri valori, che non tanto determinano quanto rappresentano e sostituiscono il luogo dei punti quali elementi spaziali astratti. Il numero, limite del divenuto, viene rappresentato simbolicamente non più mediante l'immagine di una figura, bensì mediante quella di una equazione. Il senso della « geometria » viene capovolto: il sistema delle coordinate come immagine scompare e il punto è ormai un gruppo numerico completamente astratto. L'architettura della Rinascenza, che attraverso le innovazioni di Michelangelo e di Vignola dà luogo a quella del Barocco, riproduce esattamente il senso di questa interna metamorfosi dell'analisi. Nelle facciate dei palazzi e delle chiese il puro elemento sensibile delle linee si fa quasi irreali. In luogo delle chiare coordinate romano-fiorentine delle colonnate e

delle articolazioni dei piani appaiono gli elementi « infinitesimali » di forme costruttive slanciate e mosse, di volute e cartocci. La costruzione scompare sotto la ricchezza dell'ornamentistica — in termini matematici: del funzionale; colonne e pilastri raccolti in gruppi e in fasci corrono, senza dar un momento di riposo all'occhio, sulle facciate, si raccolgono e si disperdono; la superficie delle pareti, dei soffitti e degli ambienti resta sommersa sotto un'onda di stucchi e di ornamenti, scompare e si frange sotto effetti di luci colorate. Ma la luce, che ora gioca su questo mondo di forme del Barocco maturo (dal Bernini verso il 1650 fino al Rococò di Dresda, di Vienna e di Parigi), è divenuta un elemento puramente musicale. Lo Zwinger di Dresda è una *sinfonia*. Come la matematica, l'architettura nel diciottesimo secolo si trasforma in un mondo di forme di tipo *musicale*.

17

Nello sviluppo di una tale matematica doveva ben venire il momento in cui non solo i limiti delle forme geometriche artificiali, ma, in genere, i limiti del senso della vista sarebbero stati sentiti come limitazioni, come ostacoli sia dalla teoria che dalla stessa anima nel suo impulso verso l'espressione ininterrotta delle sue possibilità interne; doveva venire il momento in cui l'ideale di una estensione trascendente apparve contraddire, in via di principio, le limitate possibilità di una visibilità diretta. L'anima antica, che, fedele alla ἀταραξία platonica e stoica, lasciò che il sensibile mantenesse il suo dominio, *ricevette*, più che non si *desse*, i suoi grandi simboli, come ce lo mostra il senso erotico celato dei numeri pitagorici, e non avrebbe mai potuto e voluto superare nemmeno l'*ora* e il *qui* corporei. Ma se il numero pitagorico si rivela come l'essenza di cose

singole date nella natura, il numero di Descartes e dei matematici dopo di lui fu qualcosa che dovette esser *dominato* e poi *imposto*, fu una relazione astratta, tirannica, indipendente da ogni dato sensibile e sempre capace di far valere questa indipendenza di contro alla natura. La volontà di potenza (per usare la grande formula nietzschiana) che, partendo dal primo periodo gotico dell'Edda, delle cattedrali e delle Crociate, anzi dai conquistatori vichinghi e gotici, caratterizza l'atteggiamento dell'anima gotica di fronte al mondo, vive anche in questa energia che il numero occidentale manifesta di contro all'intuizione sensibile. La « dinamica » è *questa*. Nella matematica apollinea lo spirito sta al servizio dell'occhio, in quella faustiana esso lo supera.

Fin dall'inizio lo stesso spazio matematico « assoluto », così antitetico rispetto a quello antico, non fu la spazialità indefinita delle impressioni quotidiane, della pittura corrente, della intuizione a priori kantiana nella sua presunta univocità e certezza, ma fu una pura astrattezza, il postulato ideale e irrealizzabile di un'anima alla quale i dati sensibili apparivano sempre più insufficienti quale mezzo di espressione, fino a che da essi si staccò decisamente: cosa che la matematica, nel suo rispetto per le tradizioni elleniche, non osò però rilevare. L'occhio *interno* si destava.

Solo ora i pensatori più profondi dovevano sentire che, considerata da questo superiore punto di vista, la geometria euclidea, l'unica e la sola giusta per lo sguardo ingenuo di ogni età, non è altro se non una *ipotesi*, la cui esclusiva validità di fronte ad altre specie di geometria, anch'esse astratte, non potrà essere mai dimostrata, come lo sappiamo ormai con certezza dopo Gauss. Il principio fondamentale di quella geometria, l'assioma euclideo delle parallele, è una pura *affermazione*, che può esser sostituita da altre diverse; si può

anche dire che per un punto passano due o più linee parallele a un'altra ovvero che non ne passa nessuna, affermazioni, queste, che conducono a sistemi geometrici tridimensionali del tutto esenti da contraddizioni, i quali possono essere usati sia in fisica che in astronomia e che talvolta sono preferibili a quelli euclidei.

Già il semplice postulare l'illimitatezza dell'esteso (da distinguersi dalla sua infinità dato che, secondo la teoria di Riemann, vi sono spazi che, pur essendo illimitati a causa della loro curvatura non sono però infiniti) contraddice il carattere specifico di ogni intuizione immediata, che dipende dalla presenza di resistenze alla luce, epperò da limiti materiali. Si possono però concepire principi astratti di limitazione, che trascendono in un senso tutto nuovo le possibilità di una delimitazione ottica. Chi sa veder profondo, già nella geometria cartesiana avverte la tendenza ad andar di là dalle tre dimensioni dello spazio *sperimentato*, questo apparendo come una barriera non necessaria al simbolismo numerico. E anche se solo dopo il diciannovesimo secolo l'idea dello spazio *pluridimensionale* (si sarebbe fatto meglio a cercare un termine nuovo al posto di spazio) doveva divenire il fondamento ampliato del pensiero analitico, il primo passo in tal direzione fu ben compiuto nel punto in cui le potenze o, meglio, i logaritmi, disciolti dalla loro originaria relazione con superfici e corpi sensibilmente rappresentabili, grazie all'uso di esponenti irrazionali e complessi furono introdotti nel dominio funzionale come valori relazionali di tipo affatto generale. A ben considerare si può comprendere che già col passare dall'idea di a^3 come massimo naturale a quella di a^n il carattere incondizionato di uno spazio tridimensionale è distrutto.

Dopo che l'elemento spaziale del punto ha perduto il suo carattere, ancora ottico malgrado tutto, di una

sezione di coordinate in un sistema intuitivamente rappresentabile ed è stato definito come un gruppo di tre numeri indipendenti, nulla più si opponeva a sostituire al numero 3 un generico n . E avvenne una inversione nel concetto di dimensione: non sono più numeri di misura a indicare le qualità ottiche, visibili, di un punto per quel che concerne il suo luogo in un sistema, ma dimensioni in numero illimitato vanno ora a rappresentare proprietà affatto astratte di un gruppo numerico. Questo gruppo numerico (di n elementi indipendenti coordinati) è l'*immagine* del punto, si *chiama* punto. Una equazione che se ne deduce logicamente si *chiama* piano, è l'*immagine* di un piano. La totalità dei punti di n dimensioni si *chiama* uno *spazio* n -dimensionale.²² In questi mondi spaziali trascendenti, privi di ogni rapporto con una qualsiasi specie di sensibilità, dominano le relazioni che l'analisi deve scoprire e che si mantengono sempre aderenti ai risultati della fisica sperimentale. Questa spazialità d'ordine superiore è un simbolo che è di esclusiva proprietà dello spirito occidentale. Solo tale spirito ha cercato di chiudere in *queste* forme il divenuto e l'esteso, ha cercato di evocare, di soggiogare, epperò di « conoscere » (ci si ricordi del concetto di « tabù ») l'estraneo mediante *questa* specie di appropriazione, riuscendovi. Solo in questa sfera di un pensiero numerico ormai accessibile solo a un piccolo gruppo di menti, perfino formazioni come il sistema dei numeri ipercomplessi (come i quaternioni del calcolo vettoriale) e segni, a tutta prima affatto incomprensibili, come ∞^n , assumono un carattere di realtà. Si deve appunto capire che la realtà non è soltanto quella sensibile, che l'anima può realizzare la propria idea anche in forme del tutto diverse da quelle immediatamente intuibili.

Da questa grandiosa intuizione di mondi spaziali procede l'ultima conclusiva formulazione di tutta la matematica occidentale, l'estensione e la spiritualizzazione della teoria delle funzioni in *teoria dei gruppi*. I gruppi sono quantità o insiemi di enti matematici della stessa specie, come, per esempio, il complesso delle equazioni differenziali di un dato tipo, le quali hanno una struttura e un ordine analogo al corpo numerico di Dedekind. Si può ben sentire che qui si tratta di mondi di numeri affatto nuovi, che pure per l'occhio interno dell'iniziato non sono del tutto privi di un certo carattere sensibile. Dopo di che si è resa necessaria la ricerca di certi elementi, di questi grandi sistemi astratti di forme, che nel caso di un dato gruppo di operazioni (di *trasformazioni del sistema*) restino invariabili, da esse non influenzati. Il problema generale di questa matematica assume, dunque, secondo Klein, la forma: « Essendo dato un molteplice (uno spazio) a n dimensioni e un gruppo di trasformazioni, cercare le formazioni appartenenti a questo molteplice aventi la proprietà di non mutarsi per via delle trasformazioni del gruppo ».

Con questa ultima vetta — dopo aver esaurite tutte le sue possibilità interne e dopo aver assolta la sua missione di essere *immagine e pura espressione dell'idea dell'animità faustiana* — si conchiude lo sviluppo della matematica dell'Occidente, cosa che, per la matematica della civiltà antica, era accaduta nel terzo secolo. Le due matematiche — le sole di cui già oggi si possa percepire storicamente la struttura organica — sono sorte dalla concezione di un nuovo numero, da parte di Pitagora nell'un caso, di Descartes, nell'altro; con una magnifica ascesa esse, dopo un secolo, hanno raggiunto la loro maturità e dopo una fioritura di tre secoli en-

trambe hanno conchiuso l'edificio delle loro rispettive idee, nello stesso punto in cui la civiltà cui appartenevano si trasformava in civilizzazione delle grandi città. Più oltre chiariremo questa relazione profonda e significativa. È certo che per noi il tempo dei grandi matematici è passato. Oggi si svolge lo stesso lavoro di consolidamento, di arrotondamento, di affinamento, di selezione, lo stesso lavoro minuto e intelligente che in luogo delle grandi creazioni, ebbe già a contrassegnare la matematica alessandrina del tardo ellenismo.

Tutto ciò può essere reso più chiaro dal seguente schema storico.

ANTICHITÀ

OCCIDENTE

1 Concezione di un numero nuovo

Verso il 540

Verso il 1630

Il numero quale grandezza
I Pitagorici

Il numero quale relazione
Descartes, Fermat, Pascal;
Newton, Leibniz (1670)

(Verso il 470, vittoria delle
arti plastiche sulla pittura
a fresco)

(Verso il 1670, vittoria della
musica sulla pittura a olio)

2 Apogeo dello sviluppo sistematico

450-350

1750-1800

Platone, Archita, Eudosso
(Fidia, Prassitele)

Eulero, Lagrange, Laplace
(Gluck, Haydn, Mozart)

3 Interno concludersi del mondo dei numeri

300-250

Partendo dal 1800

Euclide, Apollonio,
Archimede
(Lisippo, Leochares)

Gauss, Cauchy, Riemann
(Beethoven)

CAPITOLO SECONDO

IL PROBLEMA DELLA STORIA MONDIALE

I FISIOGNOMICA E SISTEMATICA

I

ORA è finalmente possibile compiere il passo decisivo, cioè tracciare una immagine della storia non più dipendente dal luogo casuale dell'osservatore in un dato « presente » (nel suo presente) e dal suo essere un membro interessato di una certa civiltà, le cui tendenze religiose, spirituali, politiche e sociali lo conducono a ordinare la materia storica secondo una certa prospettiva limitata temporalmente e spazialmente e, quindi, a imporre al passato una forma arbitraria e superficiale a esso intimamente estranea.

Ciò che finora mancava era la *distanza* dall'oggetto. Di fronte alla natura, una distanza era stata già da tempo raggiunta. Ma qui essa era conseguibile più facilmente. Il fisico traccia l'immagine meccanico-causale del suo mondo con una naturale distanza, quasi come se egli non esistesse.

Ma anche nel mondo delle forme della storia ciò è possibile. Finora non lo sapevamo. Gli storici moderni si vantano di essere oggettivi, col che essi danno solo a conoscere quanto poco siano consapevoli dei propri pregiudizi. Per cui si può forse dire, come in avvenire certo si dirà, che fino a oggi mancava una vera storiografia di stile faustiano, cioè una storiografia mantenente la distanza necessaria per poter comprendere nell'immagine complessiva della storia

mondiale anche il presente (che è tale solo con riferimento ad alcune generazioni umane fra innumerevoli altre) come qualcosa di infinitamente lontano ed estraneo, come un tratto di tempo, che non ha maggior peso di tutti gli altri, senza imporre la misura falsificatrice di un qualche ideale, senza riferirsi a sé stessi, senza desideri, preoccupazioni e interna, personale adesione, quindi diversamente di come si fa nella vita pratica; dunque una distanza che permetta di considerare tutto il fatto uomo da una immensa lontananza (per dirla con Nietzsche, il quale era però ben lungi dal possederne a sufficienza); con uno sguardo sulle diverse civiltà, la propria compresa, come lo si potrebbe dare a orizzonti che si aprono di là da una catena di montagne.

A tal riguardo occorre un'azione simile a quella di Copernico; occorre liberarsi dalle apparenze visibili in nome dello spazio infinito. Ciò lo spirito occidentale lo aveva fatto da tempo di fronte alla natura quando, dal sistema tolemaico dell'universo, passò a quello che oggi per lui è solo valevole, facendo cessare di essere determinante la casuale posizione dell'osservatore vivente su un dato pianeta.

La storia mondiale è suscettibile della stessa emancipazione da punti casuali di riferimento (come lo sono quelli dell'uno o dell'altro « presente ») e di essa ha bisogno. A noi il diciannovesimo secolo « appare » infinitamente più ricco e importante, mettiamo, del diciannovesimo secolo avanti Cristo, ma, quanto al « apparire », anche la luna ci sembra più grande di Saturno. Il fisico si è da tempo liberato del pregiudizio delle distanze relative, lo storico no. Noi ci permettiamo di designare la civiltà dei Greci come antichità rispetto al tempo moderno. Lo era forse anche per quegli Egiziani raffinati, che si trovavano all'apogeo del loro sviluppo storico alla corte del gran Thut-

mosis, un millennio prima di Omero? Per noi gli avvenimenti svoltisi fra il sedicesimo e il diciannovesimo secolo sul suolo dell'Europa occidentale riempiono il terzo più importante della storia universale. Per lo storico cinese, che riporta lo sguardo sui quattromila anni di storia del suo paese per giudicare in base a essa, quegli avvenimenti sono un breve e poco interessante episodio, un episodio che è ben lungi dall'aver lo stesso peso dei secoli della dinastia degli Han (206 a.C. fino al 220 d.C.) facenti epoca nella *sua* « storia mondiale ».

Dunque: liberare la storia dal pregiudizio personale dello storico che, nel nostro caso, la riduce essenzialmente a un frammento del passato e a essa dà per scopo ciò che si trova casualmente a esistere oggi nell'Europa occidentale, facendo degli ideali e degli interessi attualmente validi il criterio di misura per l'importanza di quel che fu già raggiunto e di quel che si dovrà ancora raggiungere: questa è l'intenzione di tutto ciò che passeremo a esporre.

2

*Natura e storia:*¹ in tali termini si contrappongono le due possibilità estreme date a ogni uomo per ordinare in una imagine del mondo la realtà che lo circonda. Una realtà è natura se in essa il divenire è subordinato al divenuto, è storia se in essa il divenuto è subordinato al divenire. Una realtà può essere vista *nella sua figura « ricordata »* — e allora nasce il mondo di Platone, di Rembrandt, di Goethe, di Beethoven —, oppure può essere *compresa criticamente nella sua struttura presente sensibile* — e allora abbiamo i mondi di Parmenide e di Descartes, di Kant e di Newton. Nel senso rigoroso del termine, conoscere è quell'atto del-

l'esperienza il cui risultato compiuto si chiama « natura ». Conosciuto e natura sono identici. Come il simbolo del numero matematico lo dimostra, ogni divenuto si identifica a ciò che è meccanicamente delimitato, a ciò che è esatto una volta per tutte, a ciò che è posto. La natura è la *totalità del deterministicamente necessario*. Solo come leggi naturali esistono delle leggi. Nessun fisico consapevole del suo compito vorrà andar più oltre. A lui spetta appunto di fissare l'insieme, il ben ordinato sistema di tutte le leggi che si possono scoprire nell'immagine della *sua natura*: che *rappresentano* senza residuo l'immagine della sua natura.

D'altra parte, vedere (e qui io ricordo il detto di Goethe: « Il vedere va ben distinto dal guardare ») è quell'atto conoscitivo che, *nel compiersi, è esso stesso storia*. Ciò che viene vissuto in funzione di accadere è storia.

Ogni accadere è *unico*, irripetibile. Ha la caratteristica della direzione (del « tempo ») cioè *l'irreversibilità*. L'avvento come l'ormai divenuto opposto al divenire, come il fisso opposto al vivente, appartiene irrevocabilmente al passato. Il sentimento di ciò è l'angoscia cosmica. Ma ogni conosciuto è *atemporale*, non è né passato né futuro, bensì semplicemente « presente », esistente, epperò sempre valido. Ciò è proprio alla interna struttura di quanto obbedisce a una legge di natura. La legge (*das Gesetz*) — il posto (*das Gesetzte*)² — è *antistorica*. Essa esclude il *caso*. Le leggi naturali sono forme di una necessità anorganica che non soffre eccezioni. Così è chiaro perché la matematica, quale organizzazione del divenuto mediante il numero, si riferisce sempre a leggi e a causalità, e a esse soltanto.

Il divenire « non ha numero ». Solo l'inanimato (e il vivente solo in quanto non lo si consideri in ciò che ha di vivente) può esser contato, misurato, analizzato. Il puro divenire, la vita è, in questo senso, senza li-

miti. Esso sta di là dal dominio ove vigono causa ed effetto, legge e misura. Nessuna ricerca storica vera e profonda cerca dei determinismi causali: se lo fa, essa non comprende la propria specifica natura.

Senonché una storia studiata non è il divenire puro; essa è una immagine, una forma del mondo proiettata dall'essere desso dello storico, forma nella quale il divenire *domina* il divenuto. La possibilità di attingere da essa qualcosa di scientificamente valido dipende dalla quantità di divenuto che contiene, quindi dalla sua imperfezione. E quanto più grande è questa quantità, tanto più la storia apparirà meccanica, razionalistica e causale. Anche la « natura vivente » goethiana, immagine affatto non-matematica del mondo, contenne tante parti di morto e di fisso, che almeno esteriormente essa poté sembrare suscettibile di scienza. Se questa parte si riduce a un *minimo*, tanto da dar soltanto luogo a un puro divenire, il vedere si trasforma in *esperienza vissuta* ammettente soltanto le varie formulazioni *artistiche*. A ciò che Dante vide col suo occhio spirituale come destino dei mondi, egli non avrebbe mai potuto dare forma scientifica, e nemmeno Goethe avrebbe potuto dare tale forma a quel che egli percepì nei grandi momenti dell'abbozzo del suo *Faust*, ancor meno Plotino e Giordano Bruno alle loro visioni che non furono affatto i risultati di una qualche ricerca. È qui che sta la causa principale della polemica circa la forma interna della storia. Dinanzi allo stesso oggetto, alla stessa materia dei fatti ogni storico, a seconda delle sue disposizioni, ha una diversa *impressione* complessiva che, inafferrabile e incomunicabile, resta alla base dei suoi giudizi, conferendo a essi un colore personale. Il grado di divenuto sarà sempre diverso nella visione di due uomini, e ciò basta a che essi non possano mai intendersi quanto al loro compito e al loro metodo. Ognuno accuserà nell'altro la mancanza di un pen-

siero chiaro: tuttavia qui non si tratta di una inferiorità, bensì di una necessaria diversità, di una particolare conformazione contro cui non si può nulla. Lo stesso vale per ogni scienza naturale.

Ma si deve tener fermo che voler trattare *scientificamente* la storia sarà, in fondo, sempre qualcosa di contraddittorio. La vera scienza ha tanta validità quanta ne hanno i concetti di esatto e di errato. Ciò è vero per la matematica e ciò è vero anche per quella frase preliminare scientifica della storia, che consiste nella raccolta, nell'organizzazione e nella discriminazione del materiale. Ma lo sguardo propriamente storico, che si afferma solo dopo tutto ciò, verte su un regno di significati ove è deciso non il vero e il falso, bensì il piatto e il profondo. Il vero fisico non è profondo, ma « acuto ». Solo quando abbandona il dominio delle ipotesi di lavoro e sfiora le cose supreme, egli può essere profondo; ma in tale punto egli è anche divenuto un metafisico. La natura va trattata scientificamente, la storia poeticamente. Il vecchio Leopold von Ranke avrebbe detto una volta che il *Quentin Durward* di Scott rappresenta la vera scienza storica. È proprio così: una buona opera di storia offre questo vantaggio, che grazie a essa il lettore può trasformarsi in un Walter Scott di sé stesso.

D'altra parte, là dove dovrebbe regnare il regno dei numeri e del sapere esatto, Goethe ha chiamato « natura vivente » proprio ciò che corrisponde a una visione diretta del puro divenire e formarsi; visione, quindi, della *storia* nel senso qui definito. Il suo mondo fu *anzitutto* un organismo, un ente, e si può comprendere che le sue ricerche, perfino quando avevano esteriormente l'aspetto di una fisica, non miravano né a numeri né a leggi né a una causalità fissata in formule e, in genere, a una analisi; che esse furono piuttosto una morfologia in senso superiore, per cui evi-

tarono il metodo specificamente occidentale (e assai non-antico) di ogni studio secondo cause, cioè l'esperimento a base di misure; né di esso sentiamo in un qualche punto la mancanza. La sua osservazione della superficie terrestre è sempre geologia, mai mineralogia (questa egli la chiamò scienza di qualcosa di morto).

Ripetiamolo: fra i due modi di concepire il mondo non corre una frontiera precisa. Se è vero che divenire e divenuto sono antitetici, altrettanto è certo che in ogni specie di comprensione figurano entrambi; vive la storia colui che li percepisce direttamente in funzione di realizzazione in atto; conosce la natura colui che li analizza come divenuti e realizzati.

In ogni uomo, in ogni civiltà, in ogni fase di civiltà vi è una disposizione, vi è una tendenza e vocazione originaria a preferire l'una delle due forme come modello per la comprensione del mondo. L'uomo d'Occidente è orientato storicamente in sommo grado,³ l'uomo antico lo fu minimamente. *Noi* consideriamo tutto il dato in funzione di passato e di futuro, l'uomo antico riconobbe come realtà solo il presente puntuale. Il resto divenne mito. Da Palestrina fino a Wagner in ogni nota della nostra musica abbiamo dinanzi *anche un simbolo del divenire*, mentre i Greci in ognuna delle loro statue vissero una immagine del puro presente. Il ritmo di un corpo sta nella proporzione simultanea delle parti, il ritmo di una fuga in uno sviluppo nel tempo.

3

Così i principi della *forma* e della *legge* ci si presentano come i due elementi fondamentali di ogni assunzione del mondo. Quanto più una immagine del mondo ha i tratti della natura, tanto più illimitata-

mente varranno in essa la legge e il numero. Quanto più un mondo è visto come eterno divenire, tanto più l'incoercibile ricchezza delle sue forme ci si presenterà libera dal numero. « La forma è movimento, divenire, trapassare. La dottrina della forma è una dottrina delle trasformazioni. La dottrina della metamorfosi è la chiave di ogni segno della natura » — è detto in una annotazione delle opere postume di Goethe. Così già quanto al metodo la goethiana « fantasia sensibile esatta », di cui tanto si è parlato, con la quale si lascia agire su di sé nella sua purezza ciò che è vivo,⁴ si distingue dal procedimento esatto e mortifero della fisica moderna. Il residuo dell'*altro* elemento che sempre si ritroverà, appare nella scienza rigorosa della natura sotto forma di *teorie* e *ipotesi* inevitabili, il carattere intuitivo delle quali compenetra e sostiene tutto ciò che in essa è rigidamente numerico e formale; nella storiografia esso appare per contro come *cronologia*, cioè come quella rete di numeri interiormente estranea al divenire eppure qui mai sentita come tale, che come scheletro di date o come statistica avvolge e compenetra il mondo storico delle forme, senza che però qui possa valere come una matematica. Il numero cronologico contrassegna il reale nella sua irripetibilità, quello matematico il possibile nella sua costanza. L'uno delimita delle forme ed elabora i lineamenti delle epoche e dei fatti per l'occhio dell'intelletto; esso è *al servizio* della storia. *L'altro è in sé stesso la legge* che si deve accertare, è in sé stesso la fine e lo scopo della ricerca. Come organo di una scienza preliminare, il numero cronologico è tratto dalla scienza per eccellenza, dalla matematica.

Ma il suo uso fa astrazione di ciò. Si senta la differenza che corre fra questi due simboli: $12 \times 8 = 96$ e 18 ottobre 1813. L'uso dei numeri qui si distin-

gue proprio come quello delle parole nella prosa o nella poesia.

Qui va anche rilevato qualcosa d'altro.⁵ Poiché a base di ogni divenuto v'è sempre un divenire e la storia rappresenta una organizzazione dell'immagine del mondo in funzione di divenire, la storia è la forma *originaria* del mondo e la natura, quale meccanismo cosmico elaborato, è una forma *tarda* di esso realizzata a pieno solo dall'uomo di civiltà mature. In effetti l'ambiente oscuramente animistico della prima umanità, testimoniato ancor oggi dalle usanze religiose e dai miti dei primitivi, quel mondo tutto organico pieno di arbitrio, di dèmoni nemici e di potenze capricciose è assolutamente un tutto vivente, un tutto inafferrabile, enigmaticamente fluttuante e imprevedibile. Lo si può chiamare natura, ma non è la nostra natura, rigido riflesso di uno spirito divenuto conoscenza. Questo mondo primordiale talvolta risuona ancora come frammento di una umanità da tempo scomparsa solo nell'anima infantile e nei grandi artisti, in mezzo a una « natura » esatta che lo spirito cittadino delle civiltà mature ha creato tirannicamente intorno ai singoli. Questa è l'origine dell'irritata tensione fra visione del mondo scientifica (« moderna ») e visione del mondo artistica (« non pratica »), che ogni epoca tarda ha conosciuto. L'uomo pratico e il poeta non si comprenderanno mai. In ciò si deve vedere anche la ragione per cui ogni ricerca storica che vuole esser scienza (mentre essa dovrebbe conservare sempre in sé alunché di giovanile, di sognante, di goethiano) sfiora il pericolo di divenire una mera fisica della vita pubblica; un « materialismo storico », come essa stessa è andata inconsapevolmente a chiamarsi.

La « natura » in senso stretto è il modo più raro, proprio all'uomo maturo e forse già senile delle grandi città di civiltà tarde, di afferrare la realtà; la storia

è quello ingenuo e giovanile, ma anche più inconsapevole, proprio a *tutta* l'umanità. Almeno in tali termini la natura matematizzata, senza misteri, analizzata e analizzabile di Aristotile e di Kant, dei Sofisti e dei darwiniani, della fisica e della chimica moderna si contrappone alla natura vissuta, sconfinata e sentita di Omero e degli Edda, dell'uomo dorico e gotico. Si disconosce l'essenza di ogni storiografia se non ci si rende conto di ciò. La seconda è la natura realmente *naturale*; quella esatta meccanicamente ordinata è invece alcunché di *artificiale*, che l'anima si è creato di fronte al mondo. Malgrado ciò, ovvero appunto perciò, all'uomo moderno la scienza naturale è facile, la storiografia è difficile.

Spunti di un concetto meccanicistico del mondo interamente basato sulla delimitazione matematica, sulle distinzioni logiche, sulla legge e la causalità si incontrano già per tempo. Li troviamo nei primi secoli di ogni civiltà, ancor deboli, sporadici, ancora perduti nella ricchezza della coscienza religiosa del mondo. Si può fare il nome di Ruggero Bacone. Essi presto assumono un carattere rigoroso; come tutto ciò che viene spiritualmente conquistato e che è costantemente minacciato dall'umana natura, a essi non manca qualcosa di tirannico e di esclusivista. Insensibilmente il regno dello spazialmente concettuale (giacché i concetti in essenza sono numeri, hanno una struttura puramente quantitativa) va a compenetrare il mondo esteriore del singolo e nelle schiette impressioni dei sensi, sotto di esse e insieme a esse, crea dei nessi meccanici di tipo causale e numericamente deterministico, finendo con l'esercitare sulla coscienza desta dell'uomo civile delle grandi città (Tebe di Egitto, Babilonia, Benares, Alessandria o le metropoli euro-occidentali) una costrizione così costante ad opera del pensiero deterministico, che il pregiudizio di ogni filosofia e

di ogni scienza (perché si tratta proprio di un pregiudizio) secondo cui questo stato corrisponderebbe allo spirito umano in genere e ciò che allora esso ha dinanzi — l'immagine *meccanica* della natura — sarebbe il mondo in genere, in universale, quasi non incontra più obiezioni. Logici, quali Aristotile e Kant, hanno fatto trionfare questa veduta, ma un Platone e un Goethe la confutano.

4

Il grande problema della conoscenza del mondo, che è un bisogno per l'uomo delle civiltà superiori e che rappresenta anche una specie di approfondimento della sua stessa esistenza a cui egli si crede tenuto rispetto a sé e a questa esistenza, tale problema è sempre lo stesso, sia che si senta in intima certezza l'affinità sua con le creazioni dell'artista e con l'intuizione del credente, sia che questa affinità la si contesti. Esso consiste nell'esprimere nella sua purezza la lingua delle forme della particolare immagine del mondo che è *pre-determinata* nell'essere d'esso del singolo e che questi, finché non si dia a dei *confronti*, non può non considerare come l'unica che si possa avere del mondo in genere.

Con riferimento alla differenza fra natura e spirito, l'accennato problema è duplice, perché l'una e l'altro parlano una lingua delle forme diversa sotto ogni riguardo. In una vaga immagine del mondo, come quella che di solito si ha, le due lingue possono sovrapporsi e confondersi, ma mai fondersi in una interna unità.

La direzione e l'estensione sono le caratteristiche predominanti che distinguono la sensazione storica del mondo da quella naturalistica. All'uomo non è possibile farle agire entrambe e in pari tempo in funzione

formativa. La parola « lontano » ha un significativo doppio senso. Da un lato essa può significare il *futuro*, dall'altro la *distanza spaziale*. Si può rilevare che per lo storico materialista è quasi una necessità sentire il tempo come una dimensione matematica. La lirica di ogni popolo mostra, invece, che per l'artista nato le lontananze panoramiche, le nubi, l'orizzonte, il sole che tramonta sono impressioni le quali, in lui, si legano irresistibilmente al sentimento di qualcosa di futuro. Il poeta greco nega il futuro — così non vede, epperò nemmeno canta, tutto questo. Dedito completamente al presente, egli appartiene anche completamente al regno del vicino. Il naturalista, l'uomo intellettuale produttivo in senso proprio, sia egli uno sperimentatore come Faraday, un teorico come Galilei o un calcolatore come Newton, nel suo mondo trova soltanto delle *quantità* prive di direzione, che egli misura, esamina e coordina. Soltanto il quantitativo ammette una formulazione mediante numeri, solo esso è causalmente determinato, può esser reso concettualmente intelligibile e venir formulato in leggi. Le possibilità di ogni conoscenza naturale pura non vanno più oltre. Tutte le leggi sono relazioni quantitative o (come dirà il fisico) tutti i processi fisici *si svolgono nello spazio*. Senza che la cosa cambi, il fisico antico avrebbe corretto questo detto nel senso del sentimento antico, negatore dello spazio, del mondo, dicendo che tutti i processi « *si svolgono fra corpi* ».

Alla visione storica tutto quanto è quantitativo è estraneo. Il suo organo è diverso. Il mondo come natura e il mondo come storia hanno per correlativo due *diversi* modi del comprendere. Noi conosciamo e usiamo quotidianamente questi modi senza che ci si renda conto della loro antitesi. *Vi è una conoscenza della natura e una conoscenza dell'uomo*. Vi è una *esperienza scientifica* e una *esperienza vivente*.

Se questa antitesi la si segue sino in fondo, si capirà che cosa intendo dire.

Ogni modo di comprendere il mondo può essere chiamato, in ultima analisi, una morfologia. *La morfologia del meccanico e dell'esteso, scienza che scopre e coordina le leggi naturali e le relazioni causali, si chiama sistematica. La morfologia dell'organico, della storia e della vita, di tutto ciò che contiene in sé una direzione e un destino, si chiama fisiognomica.*

5

In Occidente il modo sistematico di studiare il mondo ha raggiunto e oltrepassato il suo àpice durante il secolo scorso. La grande ora di quello fisiognomico è invece ancora da venire. Fra cento anni tutte le scienze ancora possibili sul nostro suolo saranno tanti capitoli di un'unica, immensa fisiognomica abbracciante tutto quanto è umano. *Ecco ciò che significa « morfologia della storia mondiale ».* Secondo l'oggetto come secondo il fine di essa, in ogni scienza l'uomo racconta di sé medesimo. L'esperienza scientifica è una conoscenza spirituale di sé. È da questo punto di vista che noi poco fa abbiamo considerato la matematica come un capitolo della fisiognomica. Le *intenzioni* dei singoli matematici qui non entrano in linea di conto. Lo scienziato come tale va distinto dai risultati da lui raggiunti che vanno ad accrescere il fondo del sapere. Il matematico come uomo (la cui attività è parte del suo essere, il cui sapere e opinare sono parti del suo esprimersi) è quel che qui solo importa: e importa in funzione di *organo*, di mezzo di una civiltà che parla attraverso di lui. Come persona, come spirito, egli nel suo scoprire, conoscere, formare rientra nella fisiognomica di essa.

Ogni matematica che sotto forma di sistema scientifico o, come nel caso dell'Egitto, sotto forma di una architettura, rende a tutti manifesta l'idea del numero innata nell'essere desto, rappresenta la confessione di un'anima. Quanto è certo che il fine che essa si era proposto appartiene solo alla superficie della storia, altrettanto è certo che la sua parte inconscia, lo stesso numero e lo stile secondo cui il suo edificio si compie come un conchiuso mondo di forme è espressione dell'essere, del sangue. La sua storia, il suo fiorire e il suo inaridirsi, la profonda relazione che essa ha con le arti figurative, coi miti e i culti della stessa civiltà — tutto questo rientra in una morfologia della seconda specie, della specie storica; morfologia che non si era ancora ritenuta possibile.

Così la facciata visibile di ogni storia ha lo stesso significato dell'aspetto esterno di un singolo, della sua statura, del suo viso, dei suoi atteggiamenti, del suo modo di andare, non della lingua ma del parlare, non dello scritto ma dello scrivere. Tutto questo si presenta come oggetto di studio al conoscitore di uomini. Il corpo in tutte le sue manifestazioni, il limitato, il divenuto, il *caduco* è espressione dell'anima. Ora, esser conoscitore di uomini significa saper anche capire quei grandi organismi umani di stile più elevato che io chiamo le civiltà; saper capire la loro fisionomia, la loro lingua, le loro azioni, allo stesso modo di come si comprendono quelle di un dato individuo.

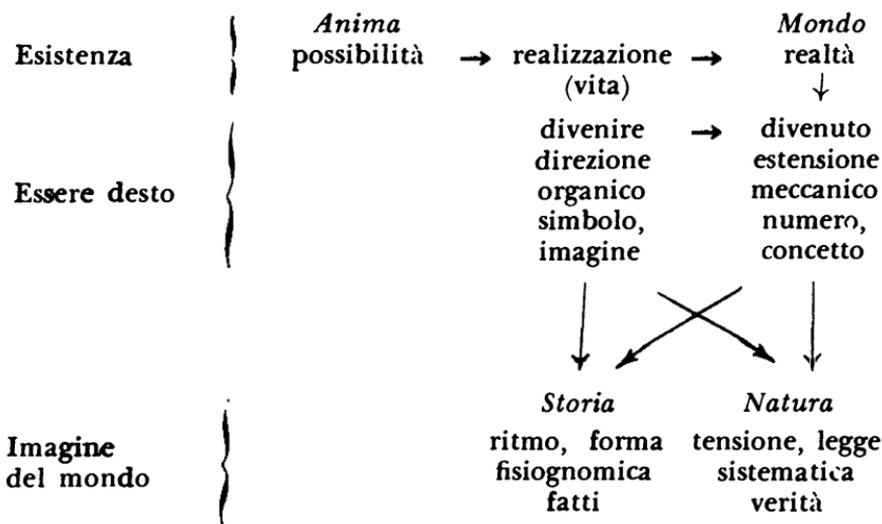
La fisiognomica descrittiva, figurativa, è l'arte del ritratto trasposta sul piano spirituale. Don Chisciotte, Werther, Julien Sorel sono ritratti di un'epoca. Faust è il ritratto di tutta una civiltà. Il naturalista, il morfologo, come sistematico, non sa tracciare il ritratto del mondo che in termini di imitazione. È lo stesso, proprio lo stesso, di quel che la « fedeltà alla natura » e la « rassomiglianza » significano per il mediocre pit-

tore che in fondo lavora come un mero matematico. Un ritratto vero, un ritratto nel senso rembrandtiano, è invece una fisiognomica, cioè tutta una *storia* fissata in un istante. La serie degli autoritratti di Rembrandt non è che una autobiografia schiettamente goethiana. In tal guisa si dovrebbe scrivere la biografia delle grandi civiltà. La parte imitativa, il lavoro dello storiografo, specialista nel dominio delle date e delle cifre, è mezzo, non fine. Sono tratti del volto della storia tutti quei dati che finora sono stati valutati secondo misure personali, secondo utilità e nocività, bene o male, piacere o dispiacere: forme politiche e forme economiche, battaglie e arti, scienze e divinità, matematica e morale. Tutto quanto è *divenuto*, tutto quanto è fenomenico, è simbolo, è espressione di un'anima. Esso vuol esser considerato dallo sguardo del conoscitore di uomini, vuol essere sentito nel suo significato. Così la ricerca storica s'innalza al piano nel quale, come ultima, suprema certezza, vale il detto che *tutto quanto è effimero è solo un'immagine simbolica*.

La conoscenza della natura la si può imparare, quella storica è *innata*. Lo storico coglie e comprende gli uomini e i fatti d'un sol colpo, con un senso che non si impara, che è libero da ogni tendenziosità e che ben raramente si manifesta in tutta la sua potenza. Analizzare, definire, ordinare, circoscrivere secondo cause ed effetti: tutto ciò può farlo chiunque lo vuole. Questo è un lavorare; l'altra cosa è un creare. Forma e legge, imagine e concetto, simbolo e formula hanno ciascuno un organo assai diverso. In questa antitesi si riflette lo stesso rapporto che corre fra *vita e morte*, fra generare e distruggere. L'intelletto, il sistema, il concetto uccidono nell'atto stesso del far « conoscere ». Essi trasformano il conosciuto in una realtà rigida che si può misurare e dividere. Invece la visione vivifica. Essa ordina il par-

ticolare in una unità viva intimamente sentita. Poesia e storia sono affini, come, dall'altra parte, lo sono calcolare e conoscere. Ma come una volta Hebbel disse: « I sistemi non li si fanno sognando, le opere d'arte calcolando o, il che è lo stesso, inventando ». L'artista, il vero storico vede le cose in divenire. Egli ri-vive il divenire nei tratti di tutto ciò che egli studia. Invece, sia egli un fisico, un logico, un darwiniano o il compilatore di una storia pragmatica, il sistematico apprende ciò che è divenuto. Come l'anima di una civiltà, l'anima di un artista è qualcosa che vorrebbe realizzarsi, qualcosa di compiuto e di perfetto — in termini di antica filosofia: un microcosmo. Lo spirito sistematico tratto (« as-tratto ») dal sensibile è un fenomeno tardo, limitato e transitorio, appartenente agli stadi più maturi di una civiltà. È connesso alle città, nelle quali la vita di una civiltà si concentra sempre di più; e scomparendo le città anch'esso scompare. Non esistettero scienze antiche che dal periodo ionico del sesto secolo fino al periodo romano. Invece di artisti antichi ve ne furono finché il mondo antico visse.

Questo schema può servire di chiarimento:



Se cerchiamo di renderci conto del principio dell'unità in funzione della quale ciascuno dei due mondi è da comprendersi, si troverà che la conoscenza matematicamente ordinata si riferisce assolutamente a qualcosa di *permanentemente presente* e ciò tanto più, per quanto più essa è pura. L'immagine della natura considerata dal fisico riguarda ciò che nel momento cade sotto ai sensi. Una delle premesse più taciute, ma anche più salde, di ogni scienza naturale è che la natura (la natura al singolare) è la stessa per ogni essere desto e in ogni tempo. Un esperimento è allora decisivo una volta per tutte. Il tempo non lo si nega, ma, presso a un atteggiamento di tal genere, da esso si prescinde. Invece la storia vera poggia sul sentimento, altrettanto certo, del contrario. La storia presuppone come suo organo una sensibilità interna di una specie difficile a descriversi, le cui impressioni tramutano senza cessa, per cui esse non possono essere condensate e fissate in un dato punto del tempo (si parlerà in seguito di ciò che per i fisici sarebbe il « tempo »). L'immagine della storia (di quella dell'umanità, del mondo organico, della terra o del sistema delle stelle fisse) è una *immagine mnemonica*. La memoria viene qui concepita come uno stato superiore, che non è affatto proprio a qualsiasi essere desto e che in alcuni è presente in minimo grado; è una specie tutta particolare di immaginazione, che ci fa vivere i singoli momenti *sub specie aeternitatis* in una costante relazione col passato e col futuro; essa costituisce la premessa di ogni specie di contemplazione retrospettiva, di conoscenza di sé e di confessione di sé. In questo senso può dirsi che l'uomo antico non ha avuto una memoria, epperò nemmeno una storia, né in sé né intorno a sé. « Di storia non può giudicare nessuno che non l'abbia vissuta in sé » (Goethe). Nella coscienza antica del mondo tutto il passato era assorbito dal momento. Si confrontino le

teste eminentemente « storiche » delle sculture del duomo di Naumburg, di Dürer, di Rembrandt con quelle dei busti ellenistici, quali la nota effigie di Sofocle. Le une ci raccontano tutta la storia di un'anima, i lineamenti delle altre si limitano strettamente alla espressione dell'essere del momento. Esse tacciono su tutto ciò che nel corso di una vita ha condotto a un tale essere — anche se fosse lecito parlar di questo nei riguardi di un uomo antico autentico, che è sempre finito, mai in divenire.

6

E adesso sarà possibile fissare gli elementi ultimi del mondo storico delle forme. Forme innumerevoli apparenti, svanenti, formantisi e di nuovo dissolvendosi in ricchezza illimitata, un caos rilucente di mille luci e di mille colori, apparentemente secondo una pura contingenza — questa è nel complesso l'immagine della storia mondiale quale, a tutta prima, si squaderna dinanzi al nostro occhio interno. Lo sguardo che sa penetrare nel profondo discerne però, in questo arbitrio, delle forme pure che, fittamente velate e denuciandosi solo malvolentieri, stanno alla radice di ogni umano divenire.

Dell'immagine di tutto il divenire mondiale nella successione possente dei suoi orizzonti quale l'abbraccia l'occhio faustiano,⁶ di tutto il divenire del cielo stellato, della superficie terrestre, degli esseri viventi e degli uomini consideriamo, ora, soltanto quella unità morfologica minima che corrisponde alla « storia mondiale » nel senso usuale, cioè alla storia, poco stimata dall'ultimo Goethe, dell'umanità superiore che a tutt'ora abbraccia circa seimila anni: senza porci il profondo problema dell'interna analogia che può esistere fra tutti questi aspetti del divenire. Ciò che dà senso

e contenuto di storia a quel mondo fuggente di forme, e che finora era rimasto celato sotto la massa confusa delle « date » e dei « fatti » tangibili, è *il fenomeno delle grandi civiltà*. Solo dopo che queste forme elementari siano state percepite, vissute, individuate nel loro significato fisiognomico, *noi* possiamo dire di aver compreso l'essenza e la forma interna della storia umana nella loro opposizione a quelle della natura. Solo dopo aver saputo guardar così nel profondo e così sinteticamente, si può parlare seriamente di una filosofia della storia. Solo allora sarà possibile comprendere ogni fatto nell'immagine storica, sarà possibile giudicare ogni idea, ogni arte, ogni guerra, ogni personalità, ogni epoca secondo il suo valore simbolico, e aver dinanzi la stessa storia non più come una somma che raccoglie tutto quanto è accaduto senza un vero ordine e una interna necessità, bensì come un organismo dalla struttura rigorosa, articolato secondo un senso, nello sviluppo del quale la presenza casuale dell'osservatore non rappresenta più un limite e il futuro non appare più informe e indefinibile.

*Le civiltà sono degli organismi.*⁷ La storia mondiale è la loro biografia complessiva. La storia grandiosa della civiltà cinese o di quella classica è, morfologicamente, in esatta corrispondenza con la piccola storia dell'individuo umano, di un animale, di una pianta, di un fiore. Per l'occhio faustiano questa non è una pretesa, bensì un'esperienza. Per la conoscenza della forma interiore ripetentesi dappertutto, la morfologia comparata degli animali e delle piante ha già da tempo elaborato il metodo necessario.⁸ Il destino delle singole civiltà, che si susseguono, si affiancano, si toccano, si sovrappongono o si soffocano l'un l'altra, esaurisce il contenuto della storia umana. E se facciamo sfilare dinanzi allo spirito le loro forme, finora profondamente celate sotto

la superficie di una « storia dell'umanità » trivialmente evolutiva, ci sarà dato di cogliere, fuori da ogni scoria e da ogni accidentalità, la figura originaria della civiltà in genere, quella che sta alla base di ogni singola civiltà come suo ideale formale.

Io distinguo l'*idea* di una civiltà, somma di tutte le sue possibilità interne, dalla sua *manifestazione* sensibile sotto specie di storia, la quale della prima rappresenta la realizzazione. Nello stesso rapporto sta l'anima col corpo vivente, sua *espressione* nel mondo luminoso che si dischiude ai nostri occhi. La storia di una civiltà è la realizzazione progressiva delle sue possibilità. Il compimento è identico alla sua fine. In tale rapporto l'anima apollinea, che è forse l'unica che alcuni possono capire e rivivere, stette rispetto al suo dispiegamento nella realtà, cioè al « mondo antico », che l'archeologo, il filologo, l'esteta e lo storico ora studiano in quanto di esso ci è rimasto di percepibile con l'intelletto e con l'occhio.

La civiltà è il *fenomeno originario* di ogni storia mondiale passata, presente e futura. La profonda e poco considerata idea che Goethe scoprì nella sua « natura vivente », e di cui egli fece costantemente il fondamento delle sue ricerche morfologiche, va qui applicata nel suo senso più rigoroso a tutte le forme della storia umana pienamente maturate, morte in piena fioritura, semisviluppate o soffocate in germe. È un metodo che si basa sul sentimento, non sull'analisi. « La cosa più alta cui l'uomo può pervenire è lo stupore, e quando il fenomeno originario lo fa stupire, egli può dirsi contento; qualcosa di più alto non gli è concesso, di là da ciò egli non deve cercare altro: qui sta il limite ». Fenomeno originario è quello in cui l'idea del divenire si presenta pura al nostro sguardo. Goethe vide chiara dinanzi al suo occhio spirituale l'idea della *pianta primordiale* entro la forma di ogni singola pian-

ta nata a caso o, anche, di una pianta soltanto possibile. Nelle sue ricerche sull'*os intermaxillare*, egli partì dal *fenomeno primordiale del vertebrato*, in altri campi dalle stratificazioni geologiche, dalla foglia quale *forma primordiale* di ogni organo vegetale, dalla metamorfosi delle piante quale immagine prima di ogni divenire organico. « Questa stessa legge la si potrà applicare a tutti gli altri esseri viventi » — scrisse da Napoli a Herder, quando gli comunicò la sua scoperta. Una simile visione delle cose un Leibniz l'avrebbe capita; il secolo di Darwin è rimasto da essa quanto mai lontano.

Però non esiste ancora uno studio della storia completamente libero dai metodi del darwinismo, cioè della scienza naturale sistematica basata sul principio di causalità. Il problema di una fisiognomica rigorosa e chiara, perfettamente consapevole dei suoi mezzi e dei suoi limiti, i cui metodi sarebbero ancora da trovarsi, non è stato finora affrontato. Questo sarà il grande compito del ventesimo secolo: mettere accuratamente in luce la struttura interna delle unità organiche, mediante le quali e nelle quali si compie la storia mondiale, separare ciò che è morfologicamente necessario ed essenziale dall'accidentale, comprendere il *valore espressivo* degli eventi e individuare il linguaggio in essi riposto.

7

Una massa immensa di esseri umani, una corrente indomabile che prorompe da un oscuro passato, da dove il nostro senso del tempo non ha più un potere organizzativo e dove l'inquieta fantasia, o l'angoscia, ci ha fatto proiettare magicamente l'immagine dei periodi geologici della terra per nascondervi un enigma che non si può mai sciogliere; una corrente che volge

verso un futuro parimenti oscuro e senza tempo: ecco lo sfondo dell'immagine faustiana della storia mondiale. La monotona marea di innumerevoli generazioni agita la vasta superficie. Tratti di luce che si dilatano. Bagliori fugaci che danzano e passano turbando il limpido specchio delle acque, che si trasformano, sfiorano e scompaiono. Ecco che cosa sono le generazioni, i ceppi, i popoli, le razze. Essi riprendono ciascuno una serie di generazioni in un limitato cerchio della superficie storica. Quando in essi la forza formatrice si spegne (forza ben diversa nei vari casi, che fissa già in partenza una varia durata e plasticità per ciascuna di tali formazioni), anche i caratteri fisiognomici, linguistici e spirituali si dissolvono e il fenomeno si scioglie nuovamente nel caos delle generazioni. Aarii, Mongoli, Germani, Celti, Parti, Franchi, Cartaginesi, Berberi, Bantu sono nomi per formazioni di tal genere, estremamente diverse nella loro essenza.

Ma su questa superficie, le grandi civiltà⁹ generano maestosi cerchi di onde. Esse appaiono d'un tratto, si espandono in magnifiche linee, poi si abbassano, scompaiono e lo specchio delle acque ridiviene solitario e stagnante.

Una civiltà nasce nel punto in cui una grande anima si desta dallo stato della psichicità primordiale di una umanità eternamente giovane e si distacca, forma dall'informe, realtà limitata e peritura di fronte allo sconfinato e al perenne. Essa fiorisce sul suolo di un paesaggio esattamente delimitabile, al quale resta radicata come una pianta. Una civiltà muore quando la sua anima ha realizzato la somma delle sue possibilità sotto specie di popoli, lingue, forme di fede, arti, Stati, scienze; essa allora si riconfonde con l'elemento amico primordiale. Ma finché essa vive, la sua esistenza nella successione delle grandi epoche, che contrassegnano con tratti decisi la sua progressiva realizzazione,

è una lotta intima e appassionata per l'affermazione dell'idea contro le potenze del caos all'esterno, così come contro l'inconscio all'interno, ove tali potenze si ritirano irate. Non è solo l'artista a lottare contro la resistenza della materia e contro ciò che in lui vuol negare l'idea. Ogni civiltà sta in un rapporto profondamente simbolico e quasi mistico con l'esteso, con lo spazio in cui e attraverso cui essa intende realizzarsi. Una volta che lo scopo è raggiunto e che l'idea è esteriormente realizzata nella pienezza di tutte le sue interne possibilità, la civiltà d'un tratto *s'irrigidisce*, muore, il suo sangue scorre via, le sue forze sono spezzate, essa diviene *civilizzazione*. Ecco quel che noi sentiamo e intendiamo nelle parole egizianismo, bizantinismo, mandarinismo. Così essa, gigantesco albero disseccato di una foresta vergine, ancor per secoli e per millenni può protendere le sue ramificazioni marcite. Lo vediamo in Cina, in India, nel mondo dell'Islam. Così la civilizzazione antica del periodo imperiale giganteggiò in apparenza di forza giovanile e di pienezza, togliendo luce e aria alla giovane civiltà araba d'Oriente.¹⁰

Questo è il senso di ogni *tramonto* nella storia, il senso del compimento interno ed esterno, dell'esaurimento che attende ogni civiltà vivente. Di tali tramonti, quello dai tratti più distinti, il « tramonto del mondo antico », lo abbiamo dinanzi agli occhi, mentre già oggi cominciamo a sentire in noi e intorno a noi i primi sintomi di un fenomeno del tutto simile quanto a decorso e a durata, il quale si manifesterà nei primi secoli del prossimo millennio, il « tramonto dell'Occidente ».¹¹

Ogni civiltà attraversa le stesse fasi dell'individuo umano. Ognuna ha la sua fanciullezza, la sua gioventù, la sua età virile e la sua senilità. Nei primordi della civiltà romanica e gotica ci si manifesta un'anima

giovane, timida, piena di presentimenti. Essa riempie di sé il paesaggio faustiano della Provenza trovadorica fino al duomo di Hildesheim del vescovo Bernward. « Nelle opere dell'antica architettura tedesca — dice Goethe — si vede fiorire qualcosa di straordinario. Colui al quale una tale fioritura si presenta d'un tratto non può che stupirsi; ma chi sa portarsi nella vita interna e segreta della pianta, nel movimento delle sue forze, e percepisce in che modo la fioritura a poco a poco si è sviluppata, vedrà le cose con altri occhi, e capirà ciò che vedrà. » È l'infanzia che parimenti ci parla, con parole del tutto simili, dal doricismo del primo periodo omerico, dall'arte cristiana primitiva, cioè arabo-primitiva, e dalle opere dell'Antico Impero egiziano iniziatosi con la quarta dinastia. Qui una coscienza mitica del mondo lotta contro tutto ciò che è oscuro e demonico in sé e nella natura come contro una *colpa*, per adergersi gradatamente maturando verso la chiarezza luminosa di un'esistenza finalmente conquistata e compresa. Quanto più una civiltà si approssima alle altezze meridiane del suo essere, tanto più la lingua delle sue forme si fa virile, secca, dominata, densa, tanto più essa è decisa nella consapevolezza della sua forza, tanto più chiari divengono i suoi lineamenti. Nei primordi tutto ciò era ancora ottuso, confuso, incerto, compenetrato di desiderio e in pari tempo d'angoscia. Si considerino gli ornamenti dei portali gotico-romani della Sassonia e della Francia meridionale. Si pensi alle catacombe dell'antico cristianesimo, ai vasi di stile diploico. Ma poi nella coscienza di una forza formatrice matura, perfettamente consapevole quale ce la mostra l'epoca degli inizi del Medio Impero, dei Pisistratidi, di Giustiniano I, della Controriforma, ogni singolo tratto espressivo appare scelto, preciso, misurato, di una meravigliosa lievità ed evidenza. Ora s'incontrano dappertutto momenti

di splendente perfezione. i momenti nei quali sono state concepite la testa di Amenemhet III, la sfinge degli Hyksos di Tanis, la cupola di Santa Sofia, le pitture di Tiziano. Più tardi ancora, ci si presentano — delicati e quasi fragili, della melanconica dolcezza degli ultimi giorni d'ottobre — l'Afrodite di Cnido e la sala dei cori dell'Eretteo, gli arabeschi delle ogive saracene, lo Zwinger di Dresda, Watteau e Mozart. Infine il fuoco dell'anima si estingue nella vecchiaia della subentrata civilizzazione. Qui la forza già in declino osa ancora una volta una grande creazione, riuscendovi a metà, col classicismo, che non è straniero a nessuna civiltà morente; l'anima rievoca melanconica la sua infanzia col romanticismo. Infine essa, stanca, fredda e annoiata, perde ogni gioia per l'esistenza e — come nel periodo imperiale romano — aspira a tornare dalla sua luce millenaria nell'oscurità della mistica psichicità primordiale, a risprofondarsi nel grembo materno, nella tomba. Questa è il fascino della « seconda religiosità », ¹² che allora i culti di Mithra, di Iside e del Sole esercitarono sull'uomo antico; gli stessi culti che un'anima albeggiante in Oriente aveva soffuso di una interiorità tutta nuova, facendone la prima espressione sognante e angosciata della sua solitudine in questo mondo.

8

Si parla dell'*habitus* di una pianta intendendo con ciò il suo modo specifico di apparire esteriormente, il carattere, la forma, la durata del suo manifestarsi nel mondo luminoso dischiudentesi al nostro occhio, tutto ciò grazie a cui in ogni sua parte e in ogni fase della sua vita essa si distingue dagli esemplari di ogni altra specie. Questo è un importante concetto della fisiognomica, che io applico ai grandi organismi della storia, per cui parlo di un *habitus* della civiltà, della

storia o della spiritualità indù, egiziana, antica. Un sentimento vago di ciò è stato sempre alla base del *concetto di stile*; preciso e chiaro esso però ci appare soltanto quando si parla dello stile religioso, intellettuale, politico, sociale, economico di una civiltà e, in genere, dello *stile di un'anima*. Questo *habitus* dell'esistenza nello spazio, che nell'uomo singolo si estende al fare e al pensare, all'atteggiamento e alla sensibilità, nell'esistenza di un'intera civiltà abbraccia ogni espressione vitale d'ordine superiore, come la scelta di dati generi artistici (per esempio la scultura e l'affresco fra gli Elleni, il contrappunto e la pittura a olio in Occidente) e l'esclusione decisa di altri (le arti plastiche fra gli Arabi), come l'inclinazione per l'esoterismo (India) o per la popolarità (mondo antico), per l'eloquenza (antichità) o per la scrittura (Cina, Occidente) quali forme di comunicazione spirituale; il tipo dei vestiti, dell'amministrazione, dei mezzi di trasporto e delle convenzioni sociali di quelle civiltà. Tutte le grandi personalità dell'antichità costituiscono un gruppo a sé, il cui *habitus* psichico è rigorosamente distinto da quello di tutti i grandi uomini di gruppi arabi o occidentali. Si confronti Goethe o Raffaello con uomini antichi, e Eraclito, Sofocle, Platone, Alcibiade, Temistocle, Orazio, Tiberio ci appariranno subito come di una stessa famiglia. Incarnazione e simbolo di un dato sentimento della vita, ogni metropoli antica, dalla Siracusa di Ierone alla Roma imperiale, nel suo piano, nel tracciato delle sue vie, nella lingua della sua architettura privata e pubblica, nel tipo delle piazze, dei vicoli, delle corti, delle facciate, nei suoi colori, nel suo frastuono, nel suo tumulto, nello spirito delle sue notti, è profondamente diversa dal gruppo delle metropoli indù, arabe, occidentali. In Granada ancor molto dopo la conquista si poteva sentire l'anima delle città arabe, di Bagdad e del Cairo, mentre nella Madrid

di Filippo II s'incontrano già tutte le caratteristiche fisiognomiche dell'immagine di una città moderna, di Londra e di Parigi. In ogni diversità di tal specie si cela un alto simbolo; si pensi all'inclinazione occidentale per le prospettive rettilinee e per la fuga di vie, come lo scorcio possente degli Champs Elysées visti dal Louvre o la piazza di San Pietro, in tutto il loro contrasto rispetto alla confusione e all'angustia quasi intenzionale della Via Sacra, del Foro romano e dell'Acropoli, alla disposizione asimmetrica e anti-prospettica delle loro parti. O per un oscuro impulso, come nel periodo gotico, o consapevolmente, come avvenne dopo Alessandro e Napoleone, la stessa struttura delle città riflette nell'un caso il principio della matematica leibniziana dello spazio infinito, e nell'altro quello euclideo dei corpi isolati.¹³

Ma nell'abito degli organismi di un dato gruppo rientra anche una data *durata* e un dato *ritmo* dello sviluppo: concetti, questi, che non vanno trascurati in una teoria della struttura della storia. Il *ritmo* della vita antica fu diverso da quello della vita egiziana o araba. Si può parlare di un « andante » dello spirito greco-romano e di un « allegro con brio » di quello faustiano. In piena indipendenza da tutte le accidentalità del destino individuale, la durata della vita di un uomo, di una farfalla, di una quercia, di un filo d'erba ha, ciascuna, un valore determinato. Nella vita di tutti gli uomini dieci anni sono una sezione approssimativamente uguale e la metamorfosi degli insetti in certi casi si compie in un dato numero di giorni, che si può conoscere esattamente in anticipo. Ai loro concetti di *pueritia*, *adolescentia*, *juventus*, *virilitas*, *senectus*, i Romani associarono rappresentazioni di una esattezza quasi matematica. Non v'è dubbio che, in opposto al darwinismo e con rigorosa esclusione di ogni finalismo quanto all'origine delle specie,

la biologia del futuro farà della *durata predeterminata* delle specie e dei generi il punto di partenza per un modo tutto nuovo d'impostare i suoi problemi.¹⁴ La durata di una generazione di esseri (non importa di quale specie) è un fatto che ha un significato quasi mistico. In un modo ancora non supposto, questi rapporti valgono anche per tutte le civiltà superiori. *Nel periodo delle sue origini, nella sua ascesa e nel suo declino, in ognuna delle sue fasi e delle sue epoche interiormente necessarie, ogni civiltà ha una determinata durata, una durata che è sempre la stessa e che sempre ricorre con l'insistenza di un simbolo.* Nel presente libro bisognerà rinunciare a penetrare cotesto mondo di misteriosissimi rapporti, ma i fatti che verranno ricorrentemente alla luce in quanto segue potranno già indicarci ciò che qui si nasconde. Che significa il periodo di cinquant'anni che emerge in ogni civiltà nel ritmo del divenire politico, spirituale, artistico? ¹⁵ Che significano i periodi di tre secoli del Barocco, dello Ionico, delle grandi matematiche, delle arti plastiche attiche, della pittura a mosaico, del contrappunto, della meccanica galileiana? Che significa la durata *ideale* di un millennio per ogni civiltà, da confrontare con quella dell'uomo, la cui vita « dura settant'anni »?

Come nella loro forma, nel loro colore e nella loro disposizione le foglie, i fiori, i rami e i frutti esprimono l'essere vegetale, questo stesso significato lo hanno, per una civiltà, le sue forme religiose, intellettuali, politiche e economiche. Ciò che per la personalità di Goethe rappresentò una serie di espressioni così diverse come il *Faust*, la teoria dei colori, Reineke Fuchs, *Tasso*, *Werther*, il viaggio in Italia, l'amore per Federica, il *Diavolo orientale e occidentale* e le *Elegie romane*, per la personalità dell'antichità lo rappresentarono le guerre persiane, la tragedia attica, la *polis*,

il dionisiaco e così pure la tirannide, le colonne ioni-
che, la geometria di Euclide, la legione romana, i com-
battimenti dei gladiatori e il *panem et circenses* del-
l'epoca imperiale.

In tal senso, ogni esistenza particolare come che sia
significativa ripete anche, secondo una necessità pro-
fonda, tutti gli stadi della civiltà cui appartiene. Nel
momento decisivo a partir dal quale si sa di essere un
Io, in ognuno di noi la vita interiore si desta nello
stesso punto e nella stessa guisa con cui si svegliò l'ani-
ma di tutta la civiltà. Come fanciullo ognuno di noi,
uomini d'Occidente, nei sogni da sveglia e nei giuochi
infantili, rivive l'epoca gotica, le cattedrali, i castelli
feudali e le saghe eroiche, il *Dieu le veut* delle Crocia-
te e l'inquietezza del giovane Parsifal. Ogni giovane gre-
co conobbe la sua età omerica e la sua Maratona. Nel
Werther di Goethe, imagine di un punto di svolta
della giovinezza noto a ogni uomo faustiano, ignoto
a ogni uomo antico, riemerge il primo periodo di Pe-
trarca e dei trovatori. Quando Goethe stese la propria
redazione del *Faust* fu Parsifal. Quando ne portò a
termine la prima parte, fu Amleto. Solo con la seconda
parte egli si trasformò nell'uomo di mondo del ven-
tesimo secolo, che poteva capire Byron. Perfino la se-
nilità, i secoli capricciosi e infecondi del tardo elleni-
smo, la « seconda fanciullezza » di un intellettualismo
stanco e *blasé*, la si può studiare in più di un grande
vegliardo dell'antichità. Nelle *Baccanti* di Euripide è
anticipato molto del sentimento della vita, nel *Timeo*
di Platone molto del sincretismo religioso del periodo
imperiale. E il secondo *Faust* di Goethe, il *Parsifal* di
Wagner ci dicono già la forma che la nostra animità
 presenterà nei secoli prossimi, negli *ultimi secoli crea-
tivi* del nostro ciclo.

La biologia chiama *omologia degli organi* la loro
equivalenza morfologica, in opposto all'*analogia*, la

quale si riferisce invece all'equivalenza della loro *funzione*. Goethe concepì questo importante concetto, che in seguito doveva dimostrarsi così fecondo, e nello svolgerlo giunse alla scoperta dell'*os intermaxillare* nell'uomo; Owen doveva poi dare a esso una rigorosa formulazione scientifica. Io introduco anche questo concetto del metodo storiografico.

Si sa che a ogni parte del cranio umano corrisponde in tutti i vertebrati, fino ai pesci, un'altra parte a essa esattamente corrispondente; che le pinne pettorali dei pesci e i piedi, le ali e le mani dei vertebrati terrestri sono organi omologhi pur avendo essi perduto ogni traccia di rassomiglianza. Sono *omologhi* i polmoni degli animali terrestri e la vescica natatoria dei pesci, e *analoghi*, quanto a uso, sono invece i polmoni e le branchie.¹⁶ Costatare tutto ciò è proprio ad una facoltà morfologica affinata, acquisibile attraverso un rigoroso addestramento dello sguardo, facoltà di cui non è affatto il caso di parlare nei riguardi della moderna indagine storica e dei suoi superficiali raffronti, per esempio, fra Cristo e Buddha, Archimede e Galilei, Cesare e Wallenstein, il regime tedesco e il regime ellenico dei piccoli Stati. Nel corso di questo libro apparirà sempre più chiaro quali vaste prospettive si dischiudano allo sguardo storico non appena quel metodo rigoroso venga elaborato e applicato anche nell'ambito storiografico. Per indicarne già qui qualcuna, forme omologhe sono le antiche arti plastiche e la musica strumentale occidentale, le piramidi della quarta dinastia e il duomo gotico, il buddhismo indù e lo stoicismo romano (invece buddhismo e cristianesimo *non sono nemmeno analoghi*), i periodi degli « Stati in lotta » cinesi, degli Hyksos e delle guerre puniche, quello di Pericle e degli Omaiadi, le epoche del *Rig-Veda*, di Plotino e di Dante. Sono omologhe le correnti dionisiache e la Rinascenza, analoghe le correnti

dionisiache e la Riforma. Come Nietzsche ha giustamente sentito, per noi « Wagner riassume la modernità ». Quindi per l'antichità deve esservi stato qualcosa di analogo alla modernità: è l'arte di Pergamo (le tavole all'inizio del libro possono dare un concetto provvisorio della fecondità di coteste vedute).

Dall'omologia dei fenomeni storici deriva direttamente un concetto completamente nuovo. Chiamo *sincronici* quei fatti storici che in diverse civiltà occupano lo stesso luogo (un luogo relativo) e che quindi si corrispondono come significato. Abbiamo mostrato come lo sviluppo della matematica antica e di quella occidentale siano in perfetta sincronia. Per cui avremmo potuto considerare Pitagora e Descartes, Archita e Laplace, Archimede e Gauss come sincronici. Vi è sincronicità nella nascita dello Ionico e del Barocco. Polignoto e Rembrandt, Policleto e Bach sono *contemporanei*, come lo sono, in tutte le civiltà, l'apparire della Riforma, del puritanesimo e soprattutto il trapasso dalla civiltà alla civilizzazione. Nell'antichità questo trapasso si lega ai nomi di Filippo e di Alessandro, mentre in Occidente lo stesso fenomeno si compie nel segno della rivoluzione francese e di Napoleone. È sincronica la costruzione di Alessandria, di Bagdad e di Washington,¹⁷ e lo stesso carattere lo hanno l'apparire della moneta antica e della nostra contabilità a partita doppia, la prima tirannide e la Fronda, Augusto e Shi-hoang-ti, Annibale e la guerra mondiale.

Spero di dimostrare che tutte le grandi creazioni e le forme della religione, dell'arte, della politica, della società, dell'economia e della scienza in tutte le civiltà nascono, si compiono e si spengono sincronicamente, senza eccezione; che la struttura interna di quelle dell'una civiltà corrisponde assolutamente alla struttura di tutte le altre; che in una data civiltà non vi è *un solo* fenomeno avente un significato fisiogno-

mico profondo nell'immagine storica di cui non si possa ritrovare la controparte nelle altre e, invero, in una forma ben definita e nel suo luogo ben determinato. Per comprendere questa omologia fra due fatti è tuttavia necessaria una profondità di sguardo e una indipendenza da ciò che si lega alle apparenze esteriori, ben diverse da quelle finora riscontrabili fra gli storici, che non si erano mai sognati di pensare, per esempio, che il protestantesimo trovi il suo riscontro nel movimento dionisiaco e che il puritanesimo inglese in Occidente corrisponda, nel mondo arabo, all'Islam.

Da queste vedute deriva la possibilità di una indagine che va ben oltre le ambizioni di ogni precedente storiografia, la quale si limitò essenzialmente a considerare il passato a noi noto, ordinandolo secondo un semplice schema lineare. Si tratta della possibilità di superare il limite del presente e di determinare anche le epoche *non ancora* trascorse della storia occidentale nella loro forma interna, nella loro durata, nel loro ritmo, nel loro senso, nelle loro conseguenze; non solo, ma insieme a ciò è data anche la possibilità di ricostruire, in base a nessi morfologici, epoche sconosciute e già da tempo scomparse, intere civiltà del passato. Un tale procedimento non sarà dissimile da quello della paleontologia, oggi capace di fornire dati ampi e sicuri sullo scheletro e sulla specie di un dato animale partendo da un solo frammento del suo cranio che si sia ritrovato.

Una volta che si disponga di una sensibilità fisiognomica, è assolutamente possibile riscoprire i lineamenti organici fondamentali dell'immagine storica di interi secoli partendo da sparse particolarità degli ornamenti, dell'architettura, della scrittura, da dati isolati di natura politica, economica, religiosa; per esempio, dedurre da elementi della lingua artistica delle forme la forma politica a esse contemporanea, dalle

forme matematiche il carattere di quelle economiche corrispondenti. Procedimento, questo, schiettamente goethiano, riconducibile all'idea goethiana del *fenomeno primordiale*; procedimento che, entro certi limiti, è corrente in zoologia e in botanica, ma che si lascia anche estendere, in un grado non ancora sospettato, a tutto il dominio della storia.

II IDEA DI DESTINO E PRINCIPIO DI CAUSALITÀ

9

Seguendo quest'ordine di idee, lo sguardo può finalmente distinguere una antitesi che è la chiave di uno dei più antichi e più gravi problemi dell'umanità, problema che solo partendo da esso si può affrontare e — nella misura in cui tale parola qui ha un senso — risolvere: l'antitesi fra *idea di destino* e *principio di causalità*. Cotesta antitesi finora non era stata mai riconosciuta come tale nella sua necessità profonda e formalmente determinante.

Chiunque in genere comprenda a che stregua l'anima può essere considerata come l'*idea di un essere*, presenterà anche come ad essa si leghi la *certezza di un destino* e in che misura la stessa vita, che io ho chiamato la forma nella quale si compie la realizzazione del possibile, debba essere considerata come qualcosa che ha direzione, come qualcosa di irrevocabile in ogni suo tratto, come qualcosa di *soggetto a un fato*. Questa sensazione, ottusa e angosciata nel primitivo, nell'uomo delle civiltà superiori si chiarifica e si definisce in una *visione del mondo*, ma, in ogni caso, è

tale da poter essere comunicata solo usando i mezzi propri alla religione e all'arte, non mediante concetti e dimostrazioni.

Ogni lingua superiore possiede un certo numero di parole quasi adombrate da un profondo mistero: sorte, fatalità, caso, predestinazione, vocazione. Nessuna ipotesi, nessuna scienza può eliminare ciò che si prova quando ci si compenetra del senso e del suono di tali parole. Sono simboli, non concetti. Su essi gravita l'immagine del mondo che, di contro al mondo come natura, io ho chiamato il mondo come storia. L'idea di destino richiede un'esperienza vissuta e non quella dello scienziato; richiede una forza di visione e non un calcolare; profondità e non intellettualismo. Esiste in ogni essere una *logica organica*, una logica istintiva, da sogno e pur certa, opposta a una *logica dell'anorganico*, dell'intelletto e dell'oggetto dell'intelletto. Esiste una logica della direzione opposta a una logica dell'estensione. Nessuno spirito sistematico, nessun Aristotile e nessun Kant, ha saputo tenerne conto. Costoro sanno parlarci di giudizio, di percezione, di attenzione, di memoria, ma tacciono circa ciò che parole come speranza, felicità, disperazione, pentimento, devozione, protervia racchiudono. Chi cerca qui, nel regno del vivente, cause ed effetti e chi crede che una certezza sottile e intima riguardo al senso della vita sia identica a fatalismo e a predestinazione, ha già scambiato l'atto vissuto dello sperimentare con il conosciuto e il conoscibile. La causalità è qualcosa di razionalistico, di deterministico, di esprimibile, è il segno del nostro essere desto intellettuale. Destino è invece il nome per una certezza interna che non si può descrivere. La natura del causale la si può chiarire mediante un sistema di fisica o di critica del conoscere, mediante numeri, mediante l'analisi concettuale. L'idea di destino la si può invece comunicare solo come artista,

mediante una pittura, mediante una tragedia, mediante la musica. L'una cosa richiede una *separazione*, quindi una distruzione, l'altra è in tutto e per tutto *creazione*. Donde la relazione del destino con la vita, della causalità con la morte.

Nell'idea di destino si manifesta la nostalgia cosmica di un'anima, il suo desiderio di luce, di ascesa, di perfezione e di realizzazione della sua vocazione. Non vi è essere cui essa sia del tutto estranea, e solo l'uomo tardo e sradicato delle grandi città, col suo senso pratico e la potenza meccanizzante del suo intelletto, può chiudere gli occhi dinanzi a essa, fino a che nell'ultima ora essa gli si erge dinanzi, con una chiarezza terribile, a sconvolgere ogni causalità del mondo esteriore. Il mondo come sistema di nessi causali è effettivamente qualcosa di tardo, è un fenomeno sporadico; e solo l'intelletto energico delle civiltà superiori lo fa suo e lo usa con sicurezza e quasi artisticamente. La causalità coincide col concetto di legge. Esistono *solo* delle leggi causali.

Ma mentre, come lo ha constatato Kant, la causalità è una *necessità dell'essere desto pensante*, mentre essa è *la forma fondamentale della sua relazione col mondo delle cose*, le parole destino, predeterminazione, vocazione designano invece una ineluttabile *necessità della vita*. La storia vera è satura di destino, ma è libera da leggi. Il futuro lo si può presentire (ed esiste uno sguardo capace di penetrarne i segreti), ma non lo si può calcolare. La sensibilità fisiognomica mediante la quale da un volto si può capire tutta una vita, dall'immagine di un'epoca la sorte di interi popoli, d'istinto, senza un « sistema », è assolutamente lontana da tutto ciò che è « causa » e « effetto ».

Chi abbraccia l'universo luminoso che si dischiude ai nostri occhi sistematicamente invece che fisiognomi-

camente, chi se lo fa intellettualmente suo coi mezzi delle esperienze *causali* finirà necessariamente col credere di capire tutto quanto è vivente in base a cause ed effetti, senza mistero, senza una qualsiasi direzione interna. Ma chi come Goethe e come ogni uomo nella gran parte dei momenti del suo essere desso *assume* tutto ciò che del mondo circostante lascia penetrare attraverso i sensi; chi sente il divenuto in funzione del diveniente, e fa cadere la rigida maschera della causalità cosmica perché egli a un tratto ha cessato di riflettere ¹⁸ — per costui il tempo non è più un enigma, non è un concetto, una « forma », una dimensione, ma qualcosa di intimamente certo, è lo stesso destino; il carattere di direzione, di *irreversibilità* del tempo la sua mobilità gli apparirà allora come il senso stesso del mondo nel suo aspetto storico. *Destino e causalità stanno fra loro come tempo e spazio.*

Nei due modi possibili di raffigurare il mondo, nella storia e nella natura, nella *fisiognomica di ogni divenire* e nel sistema di ogni *divenuto* predominano dunque, rispettivamente, il destino e la causalità. La differenza è la stessa che corre fra un sentimento vissuto e una tecnica della conoscenza. Ognuno di quei modi è il punto di partenza di un mondo *completo e in sé concluso*, non dell'unico mondo.

Ma a base del divenuto stando il divenire, a base della *conoscenza* in funzione di causa ed effetto starà il *sentimento* interno, certo, di un destino. La causalità è, per così dire, un destino divenuto, reso inorganico, fissato nelle forme dell'intelletto. E il destino in sé stesso, tacitamente escluso da tutti i costruttori di sistemi intellettualistici a partire da Kant, perché i loro concetti fondamentali erano incapaci di raggiungere la realtà vivente da cui essi li avevano pur *tratti* — il destino in sé stesso sta di là da ogni natura intellettualmente compresa. Senonché esso soltanto, per essere l'ele-

mento primordiale, dà al principio morto e rigido di causa ed effetto la possibilità, storica e viva, di affermarsi entro civiltà altamente sviluppate come forma e legge di un pensiero dispotico. L'esistenza dell'anima antica è stata la *condizione* della nascita del metodo di Democrito e l'esistenza dell'anima faustiana quella della nascita del metodo di Newton. Si può anche concepire che quelle due civiltà avrebbero potuto restare senza una scienza naturale corrispondente al loro stile, ma i due sistemi non possono essere pensati senza lo sfondo costituito da quelle civiltà.

Qui appare di nuovo in che diverso modo divenire e divenuto, direzione ed estensione si implichino e si subordinino a vicenda, a seconda che ci si atteggi storicamente oppure naturalisticamente. Se « storia » è quel modo di assumere il mondo con cui ogni divenuto viene ordinato al divenire, un simile modo può riaffermarsi negli stessi riguardi dei risultati della scienza naturale. In effetti, per lo storico esiste soltanto una *storia della fisica*. Fu destino che la scoperta dell'ossigeno, quella di Nettuno, della gravitazione, dell'analisi spettrale avvenissero come sono avvenute e ognuna proprio in quel dato tempo. Fu destino che la teoria del flogisto, la teoria delle onde luminose, la teoria cinetica dei gas siano *in genere* nate come interpretazioni di certi fatti, cioè come convincimento personalissimo di alcune menti, malgrado che altre teorie (« giuste » o « false ») sarebbero potute ben sorgere allo stesso titolo. E che certe concezioni siano state abbandonate, che altre abbiano dato a tutta l'immagine del mondo della fisica una determinata direzione — ciò fu di nuovo destino e l'effetto della visione di una forte personalità. Persino il fisico nato parla del destino di un problema e della storia di una scoperta. Per converso: se « natura » è la forma mediante la quale si incorpora intellettualisticamente il divenire nel di-

venuto, epperò si riduce la direzione vivente alla rigida estensione, anche la storia può essere considerata come natura e nel migliore dei casi apparirà come un capitolo della storia della conoscenza; in effetti così un Kant l'avrebbe concepita se egli (cosa ancor più significativa) non l'avesse del tutto dimenticata nel suo sistema della conoscenza. Per lui, come per ogni sistematico nato, la natura era tutto il mondo; parlando del tempo senza considerarne i caratteri di *direzione* e di irreversibilità, egli mostrò che parlava della natura senza presentire la possibilità che forse *a lui* era effettivamente negata.

Ma la causalità non ha nulla a che fare col tempo. A un mondo di kantiani, che non sanno quanto siano tali, oggi ciò può sembrare un paradosso. Tuttavia in ogni forma della fisica occidentale si può *essenzialmente* distinguere il « come » dal « quando » e dal « per quanto tempo ». Per poco che si guardi profondo, appare che il nesso causale è rigorosamente ristretto al mero fatto che *qualcosa* accada, senza riguardo a *quando* essa accada. L'« effetto » deve essere necessariamente posto con la « causa ». La sua *distanza* appartiene invece a un diverso ordine. Ha relazione con l'atto stesso del comprendere come espressione della vita, non col compreso. L'esteso implica, nella sua assenza, una abolizione della direzione. Lo spazio contraddice il tempo, benché questo sia *la realtà più profonda che lo precede e che sta alla sua radice*. La stessa preminenza può essere rivendicata dal destino. Noi, a tutta prima, abbiamo l'idea del destino e solo in *opposto* a essa quella del principio di causalità, che nasce dall'angoscia, in un tentativo dell'essere desto di affermarsi di contro alla fine ineluttabile, alla morte, e di confinarla entro il mondo sensibile. Mediante il principio di causalità, l'angoscia della vita cerca di *difendersi* dal destino, *creando contro di esso un altro*

mondo. Stendendo la rete delle cause e degli effetti sulla superficie sensibile dell'esistenza, essa ha costruito l'immagine convincente di una durata temporale, un *essere* compenetrato da tutto il *pathos* del pensiero puro. Questa tendenza si lega al sentimento, ben noto a ogni civiltà matura, che il sapere è potenza. S'intende con ciò potenza sul destino. Il pensatore astratto, il naturalista, il sistematico, la cui esistenza spirituale è tutta basata sul principio di causalità, rappresenta il fenomeno tardo di un *odio* inconscio contro le potenze del destino, dell'inintelligibile. La « ragion pura » nega ogni possibilità che cada fuori di lei. È qui che ogni pensiero rigoroso è in eterno contrasto con la grande arte. L'una si ribella al destino, l'altra gli si consacra. Un uomo come Kant si sentirà sempre superiore a Beethoven come l'adulto al bambino, ma ciò non impedirà a un Beethoven di respingere la *Critica della ragion pura* come una ben misera teoria dell'universo. L'errore della *teleologia*, di questo assurdo di tutti gli assurdi nel dominio di una scienza pura, è il tentativo di adeguarsi al contenuto *vivente* di ogni conoscenza naturale (poiché alla conoscenza corrisponde anche un soggetto conoscente e se il *contenuto* di quella è « natura », l'atto del pensiero è però storia) epperò alla stessa vita mediante il principio meccanicistico di una causalità invertita. La *teleologia* è una caricatura dell'idea di destino. Ciò che Dante sente come *vocazione*, nello scienziato si trasforma in uno *scopo* della vita. Questa è la più profonda tendenza sia del darwinismo, concezione intellettualistica e da grande città della più astratta di tutte le civilizzazioni; sia del materialismo storico che è nato dalla stessa radice ed è parimenti letale per tutto quanto è organico e dominato da un destino. Pertanto, l'elemento morfologico costituito dal causale è un *principio*, mentre quello corrispondente al destino è una

idea che non si lascia « conoscere », descrivere, definire, che si può soltanto sentire e vivere interiormente, che o non è mai compresa o è compresa in una assoluta certezza: come appunto la comprese l'uomo dei tempi primi e, successivamente, ogni uomo davvero superiore, il credente, l'amante, l'artista, il poeta.

Così il destino ci appare come il modo proprio di essere del fenomeno primordiale, ove l'idea vivente del divenire si dispiega direttamente dinanzi all'osservatore. L'idea di destino domina, dunque, l'immagine complessiva della storia, mentre ogni causalità, che è il modo d'essere degli *oggetti* e che riduce il mondo delle sensazioni a *cose, proprietà e relazioni* ben distinte e circoscritte, domina e compenetra, come forma dell'intelletto, la controparte, o *alter ego* della storia, il mondo quale natura.

10

Solo partendo dal sentimento primordiale del desiderio e della sua chiarificazione sotto specie di idea del destino, si può affrontare il *problema del tempo*, di cui è d'uopo delimitare brevemente l'oggetto per quel che riguarda il tema del presente libro. La *parola* « tempo » evoca sempre qualcosa di particolarmente personale, ciò che al principio abbiamo chiamato « il proprio » in quanto sia sentito con intima certezza quale opposto all'elemento « straniero », penetrante nell'individuo, con dentro e sotto le impressioni dei sensi. Il « proprio », il destino, il tempo sono termini mutuabili.

Come quello del destino, il problema del tempo è stato trattato con una tipica incomprendione da tutti i pensatori che si limitano a organizzare il sistema

del divenuto. Nella famosa teoria di Kant sul tempo non si trova una sola parola circa la caratteristica della *direzione*: lacuna, che non è stata nemmeno avvertita. Ma che può essere il tempo come linea, il tempo senza direzione? Si deve ben ripeterlo: ogni essere vivente possiede una « *vita* », una direzione, possiede degli impulsi, una volontà, un *moto* assai affine al desiderio, il quale col « movimento » del fisico non ha nulla a che fare. L'essere vivente è indivisibile e irreversibile, irripetibile, unico, e il suo sviluppo non si lascia affatto determinare meccanicamente: tutto ciò rientra nell'essenza del destino. E il « tempo » (ciò che davvero si sente udendo questa parola e che la musica esprime meglio della parola, la poesia meglio della prosa) ha, a differenza dello spazio morto, questo essenziale tratto *organico*. Ma con ciò vien meno la possibilità, supposta da Kant e da tanti altri, di *associare* il tempo allo spazio in un'unica ricerca gnoseologica. Lo spazio è un *concetto*. Il tempo è invece una parola per accennare a qualcosa di incomprendibile, un simbolo sonoro che risulta del tutto falsato quando lo si vuol parimenti trattare scientificamente, come un concetto. Perfino la parola direzione, che non è possibile sostituire, può condurre in errore per via del suo significato ottico. Lo prova il concetto di vettore in fisica.

Per l'uomo delle origini la *parola* « tempo » non ha significato alcuno. Egli vive senza abbisognare di essa per contrapporsi a qualcosa di altro. Egli ha un tempo, ma non *sa* di esso. Noi tutti, in quanto siamo desti, siamo coscienti *solo* dello spazio, non del tempo. Lo spazio « esiste », esiste nel e col nostro mondo sensibile propriamente come estensione, finché ci lasciamo vivere in modo sognante, istintivo, contemplativo, « saggio », e diviene spazio in senso rigoroso nei momenti di intensa attenzione. Invece « il tempo » è una *sco-*

perta che noi facciamo solo pensando; noi lo generiamo come rappresentazione o come concetto, e solo molto più tardi presentiamo che noi stessi, in quanto si vive, *siamo il tempo*.¹⁹ È solo sotto l'azione meccanicizzata di una « natura » e presso alla coscienza di una realtà spaziale rigorosamente regolata, misurabile, intelligibile, che la concezione del mondo delle civiltà superiori fabbrica il *fantasma* di un tempo,²⁰ a soddisfare il suo bisogno di tutto comprendere, di tutto misurare, di tutto ordinare causalmente. E questo impulso, che in ogni civiltà si manifesta assai presto e che è segno della perdita innocenza dell'esistenza, di là dallo schietto senso della vita crea ciò che tutte le lingue civili chiamano tempo e che, per lo spirito da grande città, diviene una grandezza assolutamente *anorganica* tanto ingannatrice quanto corrente. Ma se le stesse caratteristiche dell'estensione, del limite e della causalità esprimono una evocazione e un soggiogamento di potenze estranee a opera della propria animità (Goethe ebbe a parlare del « principio di un ordine intelligente che portiamo in noi stessi e che vorrebbe imprimere il suggello della nostra potenza a tutto ciò che ci tocca »), se ogni legge è un vincolo che l'angoscia cosmica impone all'incalzante materia dei sensi, se essa è una profonda difesa della vita, la concezione del tempo cosciente come una rappresentazione spaziale esprime, in questo contesto, un atto ulteriore della stessa difesa, un tentativo di bandire mediante il potere del *concetto* il tormentoso enigma interiore, enigma che si fa ancor più assillante per un intelletto ormai dominatore che da esso si sente contraddetto. Vi è sempre un odio sottile nel processo spirituale con il quale si costringe qualcosa a rientrare nel dominio e nel mondo delle forme, della misura e della legge. Si *uccide* il vivente inserendolo nello spazio, che è disanimato e disanimante. Insieme alla na-

scita è data la morte, insieme al compimento la fine. Qualcosa *muore* nella donna quando partorisce, donde l'eterno odio fra i sessi, nato dall'angoscia cosmica. Generando, l'uomo, in un senso profondo, distrugge: nel mondo sensibile con la generazione carnale, con il « conoscere » in quello spirituale. Ancor in Lutero « conoscere » ha il senso secondario di generare. Con la *conoscenza* della vita, ignota agli animali, la conoscenza della morte ha assunto un potere tale da dominare tutto l'essere desto umano. L'*immagine* del tempo ha trasformato il reale in alcunché di caduco.²¹

La creazione della semplice *parola* tempo ha costituito una liberazione senza simili. Chiamare qualcosa col suo nome vuol dire aver potestà su di essa: ciò fa parte essenziale delle arti magiche primitive. Si dominano le potenze malvage chiamandole con loro nome. Si indebolisce o si uccide il proprio nemico eseguendo certi procedimenti magici sul suo nome.²² Alcunché di queste estrinsecazioni primordiali dell'angoscia cosmica si è conservato nella mania di ogni filosofia sistematica di sbarazzarsi di ciò che è inafferrabile, di ciò che per l'intelletto è troppo forte, mediante concetti e, ove altro non sia possibile, mediante semplici nomi. Si chiama qualcosa « l'Assoluto » e già ci si sente a esso superiori. La « filosofia », l'*amore* per la sapienza, è in fondo una difesa contro l'inconcepibile. Ciò che ha ricevuto un nome, ciò che è stato compreso e misurato, è per ciò stesso dominato, fissato, reso « tabù ».²³ Ancora una volta: « Sapere è potere ». Qui sta una delle radici della differenza fra le visioni idealistiche del mondo e quelle realistiche. Essa corrisponde al doppio senso della parola « timore ». Le une nascono da un timoroso rispetto, le altre da un'angosciata reazione contro l'inaccessibile. Le une contemplanò, le altre vogliono assoggettare, meccanicizzare, disarmare. Platone e Goethe accettano umilmente il

mistero, Aristotile e Kant vogliono svelarlo e distruggerlo. L'esempio più profondo di questo senso riposto di ogni realismo ce lo offre il problema del tempo. Il lato inquietante del tempo, la stessa vita, è ciò che qui si vuol bandire, che si vuol eliminare attraverso la magia della concettualità.

Tutto ciò che è stato detto sul tempo nella filosofia « scientifica », nella psicologia e nella fisica (come presunta risposta a una domanda che non si avrebbe mai dovuto porre: che cosa « è » il tempo) non ha mai riguardato il mistero in sé stesso, ma semplicemente un fantasma spaziale, che di esso tiene le veci, nel quale alla qualità vivente della direzione, del destino, si è sostituita l'immagine, per interiorizzata che sia, di una linea, immagine meccanica, misurabile, divisibile e reversibile di ciò che invero non dovrebbe esser figurato; un tempo, che è stato tradotto matematicamente in espressioni come $\sqrt{t, t^2} - t$ che per lo meno non escludono l'ipotesi di un tempo di grandezza nulla o di un tempo negativo.²⁴ È evidente che in tutto ciò il dominio della vita, del destino, del tempo vivente e *storico* non entra affatto in questione. Si tratta di un sistema intellettualistico di segni privo di relazione con la stessa vita sensibile. Se in qualche testo filosofico o fisico al « tempo » si sostituisce la parola « destino », si avvertirà subito l'equivoco cui ha condotto un intelletto che la lingua ha dissociato dal sentire e quanto l'associazione « spazio e tempo » rappresenti qualcosa di assurdo. Ciò che non viene vissuto e sentito, ciò che viene soltanto *pensato*, assume necessariamente una qualità *spaziale*. Così si spiega perché nessun filosofo sistematico è mai potuto venir a capo di qualcosa riguardo a simboli verbali rinvolti di mistero e tratti alla lontananza come lo sono il passato e il futuro. Sono simboli che nelle considerazioni di Kant

sul tempo mai si incontrano. Del resto, non si vede che relazione essi avrebbero potuto avere con le cose di cui egli in esse si è occupato. Solo a tale stregua è possibile connettere « spazio e tempo » secondo una interdipendenza funzionale, quali grandezze dello stesso ordine, come accade in modo precipuo nel calcolo infinitesimale vettoriale quadridimensionale.²⁵ Già Lagrange (1813) aveva senz'altro chiamato la meccanica una geometria quadridimensionale e lo stesso cauto concetto newtoniano del *tempus absolutum sive duratio* non è immune da questa trasformazione del vivente in semplice estensione, necessaria all'intelletto. Ho trovato una sola idea profonda e reverente del tempo nella filosofia antica: in Agostino (*Conf.*, XI, 14): *Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio.*

Quando i filosofi occidentali contemporanei dicono che le cose sono « nel tempo », oltre che nello spazio, e non sono nulla fuor del loro essere « pensante », è proprio ciò che essi tutti dicono; essi presuppongono semplicemente una seconda specie di spazialità presso a quella ordinaria. Ciò è come dire che la speranza e l'elettricità sono le due forze principali dell'universo. Quando parlò delle « due forme » dell'intuizione, a Kant non avrebbe dovuto sfuggire che, in sede scientifica, ci si può intendere facilmente sullo spazio (anche se non lo si può spiegare nel senso corrente, ciò andando di là da quanto è scientificamente possibile), ma che una considerazione nello stesso stile del tempo sarà sempre condannata all'insuccesso. Il lettore della *Critica della ragion pura* e dei *Prolegomena* rileverà che Kant dà una esauriente dimostrazione del nesso esistente fra spazio e geometria, ma evita accuratamente di far lo stesso per il nesso fra tempo e matematica. A tale riguardo egli si limita a una semplice affermazione, e l'analogia dei concetti messa incessan-

temente in risalto va solo a nascondere lo iato che, nella sua *insuperabilità*, avrebbe dovuto mostrare l'insostenibilità del suo schema. Di contro al « dove » e al « come » il « quando » costituisce un mondo a sé: è la differenza fra fisica e metafisica. Spazio, oggetto, numero, concetto, causalità sono così apparentati, che un esame dell'una nozione indipendentemente dalle altre è impossibile; e una quantità di sistemi falliti ce lo mostra. La meccanica è, volta per volta, un riflesso di una data logica, e viceversa. L'immagine del pensiero, descritto dalla psicologia nella sua struttura, è la controparte del mondo spaziale considerato dalla fisica dello stesso periodo.

Nella loro rappresentazione concetti e cose, principi e cause, deduzioni e processi coincidono talmente, che proprio il pensatore astratto è sempre soggiaciuto alla tentazione di figurare il « processo » del pensiero in un modo grafico e schematico, cioè *spaziale* — si pensi alla tabella delle categorie di Kant e di Aristotile. Dove manca uno schema, non può esserci filosofia: questo è l'inconfessato pregiudizio che ogni sistematico di mestiere nutre verso il « contemplatore » al quale egli, nel suo intimo, si crede ben superiore. È per questo che Kant considerò lo stile del pensiero platonico come « l'arte di chiacchierare con un monte di parole » ed è per questo che il filosofo da cattedra ancor oggi tace sulla filosofia di Goethe. Una operazione logica la si può *disegnare*. Ogni sistema è un modo *geometrico* di manipolare i pensieri. Ecco perché il tempo non trova posto in un « sistema », oppure viene sacrificato al suo metodo.

Con il che resta anche eliminato l'assai diffuso malinteso di coloro che stabiliscono una relazione superficiale fra tempo e aritmetica e fra spazio e geometria: errore, questo, in cui un Kant non avrebbe dovuto cadere, anche se da Schopenhauer non ci si sa-

rebbe aspettato altro, data la sua incomprendimento per la matematica. Numero e tempo sono stati sempre confusi per il fatto che l'*atto vivo del contare* ha sempre una qualche relazione col tempo. Ma il contare e il numero sono due cose diverse, come lo sono il disegnare e un disegno. Contare e disegnare appartengono al divenire, numeri e figure appartengono al divenuto. Kant e tanti altri hanno avuto in vista per un verso l'atto vivente (il contare), per l'altro il suo risultato (i rapporti presenti nella figura finita). Ma l'una cosa rientra nel regno della vita e del tempo, l'altra in quello dell'estensione e della causalità. Il mio contare in atto obbedisce alla logica organica, cioè che io conto a quella anorganica. *Tutta* la matematica (popolarmente parlando: l'aritmetica e la geometria) dà ragguaglio circa il « come » e il « che cosa », riguarda cioè il problema dell'ordine *naturalistico* delle cose. Al quale si contrappone il problema circa il *quando* delle cose, problema specificamente *storico*, identico al problema del destino, del futuro, del passato. Ed è tutto questo che il termine *calcolo del tempo* racchiude, termine che l'uomo ingenuo capisce senza ambagi.

Fra aritmetica e geometria non esiste opposizione.²⁶ Come è stato sufficientemente mostrato nel primo capitolo, qualsiasi specie di numeri appartiene per intero al regno dell'esteso e del divenuto, sia che si tratti di grandezze euclidee, sia che si tratti di funzioni analitiche. E in quale delle due discipline dovrebbero rientrare le funzioni ciclotomiche, il principio del binomio, le superfici riemanniane, la teoria dei gruppi? Lo schema di Kant era stato già confutato da Eulero e da d'Alembert ancor prima che esso fosse stato concepito, e solo la poca familiarità dei filosofi che lo seguirono con la matematica del loro tempo (in pieno contrasto con Descartes, Pascal e Leibniz, che

crearono loro stessi la matematica del *loro* tempo dal profondo della loro filosofia) poté far sì che vedute profane circa una relazione fra tempo e matematica continuassero a tramandarsi senza incontrare quasi obiezione. Ma non vi sono punti di contatto fra il divenire e un qualsiasi dominio della matematica. Nemmeno la convinzione profondamente fondata di Newton, scienziato nel quale si celava un ottimo filosofo, secondo cui il principio del calcolo infinitesimale (calcolo delle flussioni) avrebbe senz'altro fornito la chiave per la soluzione del problema del divenire, epperò del tempo, da Newton formulato in modo assai più sottile che da Kant, ha potuto avere una conferma, per quanto essa ancor oggi abbia degli aderenti. Nella nascita della teoria newtoniana delle flussioni, il problema metafisico del movimento aveva avuto una parte decisiva. Ma dopo che Weierstrass ha dimostrato che vi sono funzioni continue non indifferenziabili o differenziabili solo parzialmente, questo tentativo di affrontare matematicamente il problema del tempo, il più profondo che mai sia stato fatto, deve considerarsi fallito.

11

*Il tempo è un concetto opposto a quello dello spazio, negli stessi termini di come al pensiero non si oppone il fatto, ma il concetto della vita e di come alla morte non si oppone il fatto, ma il concetto della nascita, della generazione.*²⁷ Questa opposizione ha una radice profonda nella natura di ogni essere desto. Come ogni impressione sensibile è avvertita solo quando si stacca da un'altra, così ogni comprensione come attività propriamente critica²⁸ è possibile solo quando un concetto nuovo sorge come opposto a un altro o quando

una coppia di concetti si differenzia e si concretizza per via di una interna opposizione. È cosa indubbia e già da tempo presentita che tutte le parole originarie sono nate a coppie, si riferissero esse a cose oppure a qualità. Del pari, anche successivamente e ancor oggi ogni nuova parola acquista un senso per riflesso di un'altra. L'intelletto che si fa guidare dal linguaggio, incapace di incorporare l'intima certezza del destino nel suo mondo di forme, ha creato un « tempo » come contrapposto dello spazio. Senza di ciò, non avremmo avuto né parola, né un qualche senso per essa. E questo processo è da tanto, che lo stile antico dell'estensione dette luogo, per esempio, a un concetto del tempo specificamente antico, distinto da quello indù, cinese, occidentale non meno dei corrispondenti concetti dello stesso spazio.

Il problema circa i limiti di validità dei nessi causali all'interno di una imagine della natura, ovvero — sappiamo ormai che ciò è lo stesso — circa i destini che agiscono in questa imagine della natura, diviene però particolarmente difficile quando si riconosca che per l'uomo delle origini e per il bambino non esiste ancora un mondo circostante tutto ordinato secondo causalità, mentre noi, uomini di una tarda età che nel nostro essere desto subiamo la costrizione di un pensiero onnipotente affinato dal linguaggio, perfino nei momenti dell'attenzione più intensa (i soli nei quali « vediamo chiaro » in senso strettamente fisico), possiamo *affermare* nel migliore dei casi che questo ordine causale è contenuto nella realtà che ci circonda anche indipendentemente da tali momenti. Da svegli noi assumiamo questo reale, « veste vivente della divinità », *fisiognomicamente*: ciò, senza volerlo, per una esperienza profonda che giunge fino alle sorgenti della vita. I tratti *sistematici* sono espressione di un intelletto discioltosi dalla *percezione presente* e col loro aiuto

subordiniamo l'immagine rappresentativa propria a tutti i tempi e a tutti gli uomini all'immagine momentanea della natura, che noi stessi abbiamo organizzata. Senonché, il modo di questa organizzazione ha una sua storia, storia che non dipende affatto da noi e che è l'effetto non di una causa, bensì di un destino.

Per tale ragione il concetto di una data forma d'arte (che è parimenti un « concetto contrapposto ») è nato solo quando ci si rese coscienti di un « contenuto » delle creazioni artistiche, cioè quando il linguaggio espressivo dell'arte e i suoi stessi effetti cessarono di essere qualcosa di naturale e di evidente, come indubbiamente ne era stato ancora il caso al tempo dei costruttori delle Piramidi, delle città miceniche e delle prime cattedrali gotiche. D'un tratto si fa attenzione alla nascita delle opere. E solo a tal punto, in ogni arte vivente, un aspetto causale e un aspetto di destino vengono distinti dall'occhio dell'intelletto.

In ogni opera che esprima l'uomo *intero*, l'intero senso dell'esistenza, angoscia e desiderio, pur essendo contessuti, restano distinti. All'angoscia, al causale va riferito tutto il « lato tabù » dell'arte: la ricchezza dei suoi motivi elaborata in scuole severe e attraverso una lunga disciplina artigiana gelosamente custodita e fedelmente trasmessa, tutto ciò che è intelligibile, apprendibile, *numerico*, tutta la *logica* dei colori, delle linee, dei suoni, delle costruzioni, delle composizioni, quindi tutta la « lingua materna » di ogni bravo artista e di ogni grande epoca. Opposto al primo come direzione ed estensione, come lo sviluppo e i destini di un'arte sono opposti ai principi e alle conseguenze che essi hanno entro la sua lingua delle forme, l'altro elemento (il desiderio) si manifesta nel « genio », cioè nella personalissima forza formatrice, nella passione creativa, nella profondità e nella pienezza di *singoli* artisti, distinte da ogni semplice padronanza delle forme e, di là da ciò,

si manifesta nell'impulso della razza che condiziona il fiorire o il decadere di intere arti; questo « aspetto *totem* » ha fatto sì che, a dispetto di ogni estetica, non esiste una forma d'arte atemporale e solo essa vera, bensì esiste una *storia* dell'arte che, come tutto quanto vive, ha il carattere della irreversibilità.²⁹

L'architettura in grande stile che, sola fra tutte le arti, usa ciò che ci è straniero e che desta angoscia, l'estensione più immediata, la *pietra*, è per questo l'arte che in via naturale appare per prima in ogni civiltà; è la più matematica di tutte, ed essa solo a poco a poco cederà di fronte alle varie arti cittadine della statua, del ritratto, della composizione musicale e ai loro mezzi espressivi più mondani. Michelangelo, il quale più di ogni altro grande artista occidentale soffrì dell'incubo costante dell'angoscia cosmica, è per questo, fra tutti i maestri della Rinascenza, il solo che non si sia mai liberato dall'elemento architettonico. Perfino nel dipingere fu come se le superfici colorate fossero per lui pietra, realtà divenuta, qualcosa di rigido e di *odiato*. Il suo lavorare fu una dura lotta contro le potenze nemiche del *cosmos* che gli si facevano avanti in forma di materiale, laddove i colori di Leonardo, di questo nostalgico, fanno l'effetto di una volontaria materializzazione della realtà psichica. Ma in ogni problema della grande architettura si esprime una logica causale inesorabile, perfino una matematica; nelle colonnate antiche si esprime il rapporto *euclideo* fra *sostegno* e *carico*, nel sistema « analitico » dei contraforti delle volte gotiche quello dinamico fra *forza* e *massa*. La tradizione massonica, esistita nell'uno come nell'altro caso e senza la quale nemmeno l'architettura egiziana sarebbe pensabile (essa nasce nelle epoche prime e si perde regolarmente nel corso del ciclo), contiene tutta la somma di questa logica dell'esteso. Il simbolismo della direzione, del destino, sta però di là da

ogni « tecnica » delle grandi arti e non è accessibile per l'estetica formale. Esso si ritrova, per esempio, nella antitesi, sempre avvertita ma mai adeguatamente interpretata (nemmeno da un Lessing e da un Hebbel), esistente fra la tragedia antica e quella occidentale, nella *sequenza* delle scene degli antichi bassorilievi egiziani e, in genere, nella disposizione *a serie* delle statue egiziane, delle sfingi, degli ambienti dei templi; non nella lavorazione ma nella scelta del materiale, dalla durissima diorite al legno tenero, scelta attraverso la quale il futuro è affermato o negato; non nella lingua delle loro forme, ma nell'apparire e nello scomparire delle singole arti, nella vittoria dell'arabesco sulla statuaria del primo periodo cristiano, nel recedere della pittura a olio del periodo barocco dinanzi alla musica da camera, nell'intenzione affatto diversa che informa, rispettivamente, la statuaria egiziana, cinese o antica. In tutto ciò non si sono manifestate delle possibilità, ma delle necessità ed è per questo che non sono la matematica e il pensiero astratto, bensì le grandi arti, quali sorelle delle religioni della stessa epoca, a darci la chiave del problema del tempo: problema che può essere risolto *solo* sul terreno della storia.

12

Se la civiltà ha il senso di un fenomeno primario, e il destino quello di una logica organica dell'esistenza, ne seguirà che ogni civiltà ha necessariamente una *propria* idea del destino, verità, questa, già implicita nel sentimento che ogni grande civiltà altro non sia se non la realizzazione e la figura di una data, specifica anima. Ciò che *noi* chiamiamo sorte, caso, provvidenza, destino, ciò che l'uomo antico chiamò *nemesis*, *ananke*, *tyche*, *fatum*, l'arabo *kismet* e così via, ciò che

nessuno potrà mai far completamente sentire a un estraneo, la vita del quale è espressione appunto della *sua propria* idea, e che non si lascia ulteriormente descrivere con parole, rappresenta proprio questa peculiare, irripetibile concezione dell'anima di cui ognuno è per sé completamente certo.

Vorrei chiamare *euclidea* l'antica concezione del destino. In effetti, è la *persona* sensibile, reale di Edipo, il suo « Io empirico », anzi il suo $\sigma\omega\mu\alpha$ che è in balia del destino. Edipo si lamenta che Creonte abbia causato male al suo *corpo*³⁰ e che l'oracolo valga per il suo *corpo*.³¹ Ed Eschilo nelle *Coefore* (v. 704) parla di Agamennone come di « un corpo regale che conduce le flotte ». È la stessa parola $\sigma\omega\mu\alpha$ più volte usata dai matematici per i loro enti. Ma il destino di re Lear (« analitico », per ricordare anche qui il mondo dei numeri che gli corrisponde) consiste tutto in oscuri rapporti interiori: qui appare l'idea della paternità, fili psichici s'intrecciano attraverso il dramma, incorporati, superterreni, che vengono stranamente chiariti nella seconda tragedia della casa dei Gloster, facente da contrappunto alla prima. In fondo, Lear è un semplice nome, un centro per qualcosa di sconfinato. Questa concezione del destino è « infinitesimale », si dilata in una spazialità illimitata e corre attraverso tempi senza fine; essa non concerne affatto l'esistenza corporea, euclidea; riguarda *soltanto* l'anima. Il re demente in mezzo alla tempesta sulla landa fra il pazzo e il mendicante: ecco l'opposto del gruppo di Laocoonte. È il tipo faustiano di sofferenza di contro a quello apollineo. Sofocle scrisse anche un dramma su Laocoonte. Non vi è dubbio che una *pura sofferenza dell'anima* in essa non figurava. Antigone perisce come corpo per aver sepolto il corpo del fratello. Basta nominare i nomi di Ajace e di Filottete e, vicino a essi, quelli del principe di Homburg e del Tasso goethiano,

per sentire la differenza fra grandezza e relazione fin nel profondo delle creazioni artistiche.

Con il che ci avviciniamo anche a un altro contesto di alto valore simbolico. Il dramma d'Occidente lo si chiama un *dramma di caratteri*; allora quello antico lo si dovrebbe chiamare un *dramma di situazioni*. Così si sottolineerebbe ciò che dall'uomo delle due civiltà viene propriamente sentito come forma fondamentale della sua vita e che però si rende problematico attraverso la tragedia e il destino. Se per la direzione della vita si parla di *irreversibilità* e si avverte il senso terribile della parola « troppo tardi » ovunque un frammento fuggevole del presente è ormai ripreso nell'*eternità* del passato, si sentirà anche l'origine prima di ogni situazione tragica. Il *tempo* è l'elemento tragico, ed è in base al sentimento vissuto del tempo che le singole civiltà si distinguono. Così una tragedia in grande stile la si è avuta solo nelle due civiltà che hanno affermato o negato più appassionatamente il tempo. Noi abbiamo una tragedia antica del *momento* e una tragedia occidentale dello *sviluppo di interi periodi della vita*. È il modo con cui un'anima storica e una estremamente storica ha sentito sé stessa. La nostra tragedia è nata dal senso di una *logica inesorabile del divenire*. *Il Greco sente invece l'alogico, la cieca incertezza del momento*. La vita di re Lear si matura interiormente nell'andar incontro a una catastrofe; quella di re Edipo si scontra d'un tratto con una situazione esteriore. E ora si capisce perché una possente arte del ritratto, avente il suo apice in Rembrandt, fiorì e decadde in sincronia col dramma occidentale: arte storica e biografica la prima, che per *questo* fu disprezzata dalla Grecia classica nel periodo in cui fiorì il teatro attico: si pensi alla proibizione di usare statue iconiche come doni rituali e al fatto che una forma ingenua e idealizzante di ritrattistica non osò affacciarsi prima che

la grande tragedia passasse in secondo piano rispetto alle produzioni leggere e mondane della « commedia media »; a partire da Demetrio di Alopeke (verso il 400). In fondo, tutte le statue greche portano una maschera uniforme, come gli attori del teatro dionisiaco. Esse tutte esprimono, nella forma più rigorosa concepibile, atteggiamenti e situazioni *somatici*. Fisiognomicamente, esse sono *mute*, corporeamente esse sono *di necessità nude*. Teste caratteristiche di singole persone ritratte dal naturale non appaiono che con l'ellenismo. Il che ci riconduce ai due diversi mondi di numeri, a quello in cui si mira a calcolare un risultato tangibile e all'altro in cui il carattere di gruppi di relazioni fra funzioni e equazioni e, in genere, il carattere di elementi formali dello stesso ordine viene studiato morfologicamente e fissato *come tale* nella legge che lo esprime.

13

La capacità di vivere la storia presente e il modo con cui si vive sia tale storia, sia, e soprattutto, il *proprio* divenire, differisce assai a seconda degli individui.

Già ogni civiltà ha un suo peculiare modo di vedere, di conoscere il mondo come *natura* o, il che è lo stesso, essa ha una sua natura che un uomo di un'altra civiltà non può possedere nella stessa forma. Ma ogni civiltà e, con lievi differenze, ogni singolo in essa, ha soprattutto una storia di una specie determinata, nell'immagine e nello stile della quale viene percepito, sentito e vissuto direttamente il divenire generale e personale, interno ed esterno, storico-mondiale e biografico. Così la tendenza autobiografica dell'umanità occidentale, palesatasi in modo distinto già

nei tempi gotici col simbolo della confessione auricolare,³² fu del tutto estranea all'umanità antica. Alla estrema consapevolezza storica dell'Europa occidentale si contrappone l'inconsapevolezza quasi sognante dell'anima indù. E che cosa percepivano uomini magici (dai cristiani delle origini fino ai pensatori islamici) quando pronunciavano la parola storia universale? Se è già difficilissimo farsi una rappresentazione esatta della natura, del mondo causalmente ordinato di altri, benché qui ciò che è specificamente suscettibile di conoscenza venga unificato in un sistema comunicabile, è assolutamente impossibile penetrare a fondo con le capacità della propria anima la visione storica del mondo di civiltà estranee, l'immagine del divenire che anime altrimenti costituite si sono formata. Qui resterà sempre un residuo inaccessibile, tanto maggiore per quanto più scarsa è la propria sensibilità storica, il proprio istinto storico, la propria facoltà di conoscenza degli uomini. Ciò malgrado proprio la soluzione di questo problema è la premessa per ogni approfondita comprensione del mondo. L'ambiente storico degli altri è *parte del loro essere*, e non si potrà mai comprendere qualcuno quando non si conosca il suo senso del tempo, la sua idea di destino, lo stile e il grado di consapevolezza della sua vita interiore. Ciò che non si può ritrovare direttamente in confessioni va, dunque, desunto dai simboli della civiltà esterna. Solo così quel che in sé sarebbe inintelligibile ci si renderà accessibile: donde l'alto valore dello stile storico di una civiltà e dei grandi simboli temporali che da essa dipendono.

È stato già accennato a uno di questi segni finora quasi mai compresi: all'*orologio*, creazione di civiltà altamente sviluppate che appare tanto più misteriosa per quanto più vi si medita. L'umanità antica ne fece a meno, e ciò non senza intenzione, essa ancor molto

dopo Augusto misurava il giorno secondo la diversa lunghezza delle ombre del corpo³³ benché meridiane e clessidre fossero state d'uso corrente nei due più antichi mondi dell'anima egiziana e babilonese, non senza relazione con un computo rigoroso del tempo e con una profonda visione del passato e del futuro.³⁴ Ma la vita antica, euclidea, irrelata, puntiforme, era tutta chiusa nel momento presente. Nulla doveva far ricordare il passato e il futuro. All'antichità vera mancò l'*archeologia* come mancò il suo *inverso psichico*, l'*astrologia*. Tanto gli oracoli e le sibille greci quanto gli aruspici e gli auguri etrusco-romani non intendevano annunciare un lontano futuro bensì dare istruzioni circa *un singolo evento imminente*. E nemmeno esistette, nell'antichità, un calcolo del tempo passato nella coscienza ordinaria, il computo in base alle Olimpiadi non essendo che una escogitazione letteraria. L'importante non è che un calendario sia buono o cattivo, ma è sapere se serve a chi lo usa e se la vita di un popolo ne tiene o no conto. Nelle città antiche non vi è nulla che richiami la durata, la preistoria, ciò che dovrà accadere, non vi è nessuna rovina fatta oggetto di una *pietas*, nessuna opera concepita avendo in vista le generazioni non ancora nate, nessun materiale prescelto con intenzione senza riguardo a difficoltà tecniche. Per il Greco dorico la tecnica micenica della costruzione in pietra fu come se non fosse mai esistita; egli si mise di nuovo a costruire con legno e argilla, malgrado i modelli micenici ed egiziani e malgrado che la sua terra fosse ricca di ottima pietra. Lo stile dorico è uno stile del legno. Ai tempi di Pausania, nello *Heraion* a Olimpia alcune colonne di legno dovevano esser ancora sostituite. L'organo proprio della storia, la *memoria* nel senso, qui sempre presupposto, di facoltà che conserva sempre attuale l'immagine del passato personale e, dietro di essa, quella

del passato nazionale e storico-mondiale,³⁵ l'immagine, dunque, del corso della propria vita interiore ma *non soltanto* della propria — tale organi in un'anima antica non esisteva. In essa il « tempo » manca. Lo storico antico vede dietro il proprio presente uno sfondo che non ha né un carattere temporale né una storia interiore, sfondo nel quale per Tucidide rientrano già le guerre persiane, per Tacito già i torbidi del tempo dei Gracchi,³⁶ lo stesso valendo per le grandi famiglie romane, la tradizione delle quali fu un semplice romanzo; si pensi all'uccisore di Cesare, a Bruto, e alla sua ferma persuasione di avere una origine famosa. La riforma del calendario a opera di Cesare può essere quasi considerata come un atto di emancipazione dal sentimento antico della vita: ma Cesare divisava anche di lasciare Roma e di trasformare la città-Stato in un impero dinastico, posto perciò sotto il simbolo della *durata*, con centro in Alessandria, dove appunto nacque il suo calendario. La sua uccisione ci appare proprio come l'ultima rivolta di quel sentimento della vita nemico della durata che si era incarnato nella *polis*, nell'*Urbs Roma*.

Perfino allora ogni ora, ogni giorno veniva vissuto per sé. Ciò vale per i singoli individui in Grecia e a Roma, ciò vale per la città, per la nazione, per tutta la civiltà. I cortei sfarzosi straripanti di forze e di sangue, le orge di palazzo e i combattimenti circensi sotto Nerone e Caligola, tutti sostanziati di sangue e di potenza (le sole cose che un Romano autentico come Tacito ci descrive, mentre egli non ha occhio né parola per la lenta evoluzione della vita che si compiva nei vasti paesaggi delle province), costituiscono l'ultima stupenda espressione di quel sentimento euclideo del mondo, che divinificava il *corpo* e il *presente*. Nemmeno gli Indù, il cui nirvâna si esprime anche nell'inesistenza di una qualsiasi

cronologia nella loro civiltà, possedevano degli orologi, *per cui* non avevano una storia, né memorie, né preoccupazioni. Ciò che noi, uomini eminentemente storici, chiamiamo storia indù, si realizzò senza la minima consapevolezza. Il millennio della civiltà indù dai Veda fino a Buddha ci fa l'impressione dei movimenti di un dormiente. Qui la vita era *realmente* un sogno. Nulla è più lontano da questa vita indù del millennio della civiltà occidentale. Mai, nemmeno nella Cina « sincronica » del periodo dei Chu con la sua sensibilità altamente sviluppata per evi ed epoche,³⁷ si fu più desti, più consapevoli; mai il tempo fu vissuto più profondamente e con maggiore coscienza della sua direzione e del suo dinamismo saturo di destino. *La storia dell'Europa occidentale è stata un destino voluto, quella indù un destino semplicemente accaduto.* Nella vita antica gli anni non avevano importanza, in quella indù nemmeno i decenni; invece per noi ogni ora, ogni minuto, perfino ogni secondo hanno un significato. Della tragica tensione di crisi storiche dove gli stessi minuti sono angosciosi, come nei giorni dell'agosto 1914, né un Greco né un Indù avrebbero potuto formarsi un qualsiasi concetto. Crisi del genere gli uomini più profondi d'Occidente possono viverle anche in *sé stessi* — a differenza dell'Elleno autentico. Nel nostro paesaggio risuonano giorno e notte i rintocchi delle campane di migliaia di campanili, a collegare continuamente il passato col futuro e a dissolvere il momento fuggente del « presente antico » nell'illimitato. Il periodo in cui questa civiltà nacque, il periodo degli imperatori sassoni, è anche quello che vide la nascita degli orologi a ruota.³⁸ Senza una esattissima misurazione del tempo (senza *una cronologia di ciò che avviene*, corrispondente in tutto al nostro grande bisogno di una archeologia, cioè di conservare, scavare e raccogliere quanto è divenuto) l'uomo occidentale sarebbe impensabile. Nel

periodo barocco, il simbolo gotico dell'orologio da torre si moltiplicò potenziato nel simbolo grottesco dell'orologio da tasca che sempre accompagna l'individuo.³⁹ Presso al simbolo degli orologi vi è, altrettanto profondo e incompreso, quello di certe forme espressive di sepoltura, consacrate dal culto e dall'arte di tutte le maggiori civiltà. Il grande stile dell'India principia coi templi-tomba, quello antico coi vasi funerari, quello egiziano con le Piramidi, quello delle origini cristiane con le catacombe e i sarcofaghi. Nella preistoria le innumerevoli forme di possibile sepoltura trapassano caoticamente le une nelle altre, in dipendenza dai costumi, dalla razza, dalle necessità o dalle opportunità. Ma in ogni civiltà superiore un particolare di esse assurge a un alto valore simbolico. In base a un profondo, inconscio sentimento della vita a tale riguardo l'uomo antico prescelse la *cremazione dei morti*, atto di distruzione mediante il quale egli dette una possente espressione al suo essere euclideo legato all'« ora » e al « qui ». Egli *non volle* una storia, una durata, né passato né futuro, né preoccupazione né soluzione; per questo *distrusse* ciò che non aveva più un presente, il *corpo* di un Pericle e di un Cesare, di un Sofocle e di un Fidia. Quanto all'anima, essa entrava a far parte di quella schiera *informe*, cui erano stati già dedicati i culti presto negletti degli antenati e le feste funebri dei membri vivi di un ceppo, schiera che è in recisa antitesi con quella *sequenza* di antenati, con quell'*albero genealogico* che viene eternato con tutti i segni di un ordine storico nelle cripte di famiglia delle casate occidentali. A tale riguardo la civiltà antica ci si presenta come un fenomeno isolato⁴⁰ — la sola eccezione, essa stessa significativa, essendo costituita dai primi tempi dell'India vedica. E si noti: il primo periodo dorico-omerico avvolse l'atto della cremazione con tutto il *pathos* proprio a un simbolo appena creato;

ciò appare soprattutto nell'*Iliade*, mentre nelle tombe di Micene, di Tirinto, di Orchomenos quei morti che, con le loro gesta, fornirono forse lo spunto all'epopea omerica, sono seppelliti quasi al modo egiziano. Quando, nel periodo imperiale, fra i cristiani, gli ebrei e i *pagani* apparve il sarcofago, il « mangiatore della carne », ⁴¹ a lato dell'urna cineraria, un nuovo *sentimento del tempo* si era destato, proprio come quando alle fosse funerarie miceniche successe l'urna omerica.

E gli Egiziani, che conservarono il loro passato nella memoria, nella pietra e nei geroglifici così coscienziosamente che ancor oggi, dopo quattro millenni, possiamo calcolare quanti anni durò il regno dei loro re, eternizzarono anche il loro corpo, per cui i grandi Faraoni — simbolo di una maestà paurosa — sono ancor conoscibili nei lineamenti dei loro volti nei nostri musei, mentre dei re del periodo dorico non ci sono rimasti nemmeno i nomi. A partir da Dante, noi conosciamo il giorno della nascita e della morte di quasi tutti i nostri grandi. Ciò a noi sembra naturale. Ma al tempo di Aristotile, all'apogeo della cultura antica, non si sapeva più con certezza se Leucippo, creatore dell'atomismo e contemporaneo di Pericle (vissuto dunque appena un secolo prima) *fosse davvero esistito*. Ciò per noi sarebbe come dire che non siamo certi circa l'esistenza di Giordano Bruno e che la Rinascenza per noi rientra già nel dominio della leggenda.

E questi stessi musei, nei quali raccogliamo l'intera somma del passato sensibile e corporeo che è divenuto e che ci si è conservato! Non hanno forse anch'essi un alto valore simbolico? Non vogliono forse essi conservarci, a guisa di mummia, il « corpo » dell'intero sviluppo delle civiltà? Insieme alle innumerevoli date raccolte in miliardi di libri, noi non collezioniamo forse *tutte le opere* di tutte le civiltà morte in quelle migliaia di sale delle città euro-occidentali,

ove ogni singolo oggetto non ha più, nella massa di quanto vi è raccolto, relazione con lo scopo reale cui già servì nel momento fuggevole (l'unica cosa che a un'anima antica sarebbe stata sacra) ed è quasi dissolto in una dinamica infinita del tempo? Si pensi a ciò che gli *Elleni* chiamavano invece *Museion* e al senso profondo che si cela in questa trasformazione dell'uso della stessa parola.

14

È il *sentimento primordiale della preoccupazione* a predominare nella fisionomia della storia occidentale, come in quella egiziana e cinese, e a dar forma anche al simbolismo dell'*eros*, ove la corrente senza fine della vita va a presentarsi nell'immagine del succedersi delle generazioni e degli individui. Anche in tale dominio l'esistenza puntiforme, euclidea del mondo antico sentì soltanto l'« ora » e il « qui » degli atti decisivi, cioè della generazione e della nascita. Così, al centro del culto demetrico sta il dolore della donna partoriente e al centro del mondo antico in genere il simbolo dionisiaco del *phallus*, immagine di una sessualità legata esclusivamente al momento e dimentica, nel momento, di passato e di futuro. Al che corrispondono, a loro volta, nel mondo indù, il simbolo del *lingam* e i culti associati alla dea Parvâti. Qui come là l'uomo si sente natura, pianta; senza volontà e *senza preoccupazione* egli si abbandona al senso del divenire. Il culto domestico del Romano aveva per oggetto il *genius*, cioè la forza procreatrice del capo di famiglia. A esso la profonda, pensosa preoccupazione dell'anima occidentale doveva contrapporre il simbolo dell'amore materno, che appare appena, nell'orizzonte del mito antico, nei lamenti di Persefone o nella statua già ellenista della Demetra di Cnido. La madre che porta il bambino — il

futuro —: il culto mariano di questo senso nuovo, faustiano, non fiorisce prima dei secoli della civiltà gotica. La sua suprema espressione è la Madonna della Cappella Sistina di Raffaello. Culto non cristiano, giacché il cristianesimo magico di Maria quale *theotokos*, quale genitrice del Dio,⁴² aveva fatto tutt'un altro simbolo. Benché per ragioni diverse nei due casi, all'arte cristiana primitiva e bizantina la madre fu tanto estranea quanto a quella ellenica; non c'è dubbio che nel *Faust* Margherita col fascino profondo della sua inconscia maternità è più vicina alle Madonne gotiche di tutte le Marie dei mosaici bizantini e ravennati. Per il lato interiore di questi nessi, è cosa che colpisce quanto la Madonna col Bambino Gesù corrisponda all'Iside egiziana con Oro fanciullo (entrambi sono madri piene di cura) e come questo simbolo per millenni, durante tutta la civiltà antica e araba, alle quali esso non poteva significare nulla, sia rimasto sepolto, per essere alla fine ridestato a vita dall'anima faustiana.

Dalla cura materna siamo condotti a quella paterna epperò al più alto simbolo del tempo che sia apparso nell'ambito delle grandi civiltà, al simbolo dello Stato. Ciò che per la madre significa il bambino, futuro e continuazione della propria vita, per cui l'amor materno quasi abolisce la separazione fra due esseri — per gli uomini è rappresentato dalla comunità armata, che assicura loro la casa e il focolare, la donna e il figlio preoccupandosi di tutto il popolo, del suo futuro, della sua prosperità. Lo Stato è la forma interna, l'« essere come forma » di una nazione e la storia si riassume in questo Stato, concepito non come oggetto agito bensì come soggetto agente. *La donna come madre è storia, l'uomo come guerriero e come politico fa la storia.*⁴³

Qui la storia delle civiltà superiori ci offre di nuovo tre esempi di grandi forme politiche: l'amministrazione egiziana dell'Impero Antico a partire dal 3000 a.

C.; l'antichissimo Stato cinese dei Chu della cui organizzazione il *Chu-li* dette un tale quadro che, successivamente, non si osò più credere nell'autenticità del libro; e gli Stati d'Occidente, la cui costituzione preveggenze tradisce una volontà di futuro tale, che non se ne può concepire una maggiore.⁴⁴ Come opposto, abbiamo una doppia imagine della dedizione più completa al presente e ai fattori fortuiti del presente: lo Stato antico e quello indù. Per quanto buddhismo e stoicismo, fenomeni senili di quei due mondi, in sé siano diversi, pure essi concordano nella loro antitesi rispetto al sentimento storico della preoccupazione, nel loro disprezzo per la carne, per la forza di organizzazione, per la coscienza del dovere, per cui nelle corti indù e nel foro delle città antiche nessuno ha pensato al domani, né al domani della sua persona né a quello della comunità. Il *carpe diem* dell'uomo apollineo valse anche per lo Stato antico.

Nell'altro dominio dell'esistenza storica, in quello economico, le cose si presentano come nel dominio politico. All'amore antico e indù, che comincia e finisce nel piacere del momento, corrisponde il vivere alla giornata. Vi fu in Egitto una organizzazione economica in grande stile che riempie tutta l'immagine di quella civiltà e che ancor oggi ci parla in migliaia di quadri scrupolosi e ordinati; ve ne fu una in Cina, ove il mito di dèi e di imperatori leggendari e della loro storia gravita costantemente intorno al sacro compito della cultura del suolo; infine, ve ne è una nell'Europa occidentale, la cui economia si iniziò con le culture-modello degli Ordini monastici e raggiunse il suo vertice con una scienza propria, l'economia politica, la quale fu fin dal principio una *ipotesi di lavoro*, insegnando propriamente non ciò che avveniva, ma ciò che *doveva* avvenire. A tacere dell'India, nell'antichità, malgrado che si avesse sotto gli occhi l'esempio del-

l'Egitto, si fece una economia da un giorno all'altro consumando sul momento ricchezze e possibilità e dissipando subito ogni eventuale sovrabbondanza con largizioni alla plebe. Si osservino tutti i grandi uomini di Stato dell'antichità, come Pericle e Cesare, Alessandro e Scipione, e perfino rivoluzionari come Cleone e Tiberio Gracco: nessuno di essi pensò economicamente a lunga scadenza. Nessuna città antica prese l'iniziativa di bonificare o rimboschire una data area, di introdurre migliori metodi di allevamento del bestiame o di cultura del suolo, o piante di altre specie. La « riforma agraria » dei Gracchi la si comprende assai male se la si interpreta in senso occidentale; ciò a cui i Gracchi mirarono fu il trasformare in *proprietari* gli uomini del loro partito. Educarli all'agricoltura o elevare in genere lo stato dell'agricoltura italica, a ciò essi non pensavano affatto. Si attendeva l'avvenire senza cercare di influire su di esso. Per questo il socialismo (non quello teorico di Marx, bensì quello pratico di un Federico Guglielmo I, il socialismo prussiano che precedette il primo e che è anche destinato a superarlo) è, nella sua profonda affinità con l'egizianismo, l'opposto del sistema economico dello stoicismo antico; esso è « egiziano » nel suo preoccuparsi per vaste e durevoli situazioni economiche, nel suo educare il singolo a un sentimento di dovere verso la comunità e nel suo esaltare l'applicazione laboriosa dell'uomo che va ad affermare il tempo e il futuro.

15

Della fisionomia di ogni divenire, del suo divenire e di quello del mondo vivente intorno a lui, l'uomo comune di tutte le civiltà avverte solo il lato esteriore direttamente percepibile. L'insieme delle sue esperienze interne ed esterne riempie il corso dei suoi giorni

come una semplice sequenza di fatti. Solo l'uomo superiore coglie, dietro ai nessi ordinari della mobile superficie storica, una profonda logica del divenire, che si manifesta nell'idea del destino facendogli apparire come contingenti e casuali le realtà superficiali e insignificanti della vita ordinaria.

A tutta prima, la differenza fra destino e caso sembrerebbe essere solo di grado. Si sente, per esempio, come caso il fatto che Goethe si recasse a Sesenheim, come destino che egli si recasse a Weimar. L'una cosa sembra un semplice episodio, l'altra l'inizio di un'epoca. Da ciò appare invece chiaro che la differenza ha relazione col livello interno dell'uomo che la considera. Alla gran massa, la stessa vita di Goethe apparirà come una serie di casi aneddotici; solo pochi sentiranno, stupiti, quale necessità simbolica rivestissero nella sua esistenza anche le cose più insignificanti. E la scoperta del sistema eliocentrico per opera di Aristarco non fu forse per l'antichità un caso banale, e la sua presunta riscoperta per opera di Copernico non fu invece un destino per la civiltà faustiana? Fu destino che Lutero, a differenza di Calvino, non fosse un grande organizzatore: destino per chi? Per l'unità dei Protestanti, dei Tedeschi o dell'umanità europea in genere? L'apparizione di Tiberio Gracco e di Silla sarebbe stata un caso, un destino quella di Cesare?

Decidere ciò, va assai oltre le possibilità di una comprensione concettuale; che cosa sia destino e che cosa, invece, caso, può solo dirlo *l'esperienza vissuta* di un'anima singola o quella di intere civiltà. Qui ogni erudizione, ogni veduta scientifica, ogni definizione tace; e anche chi cercasse di chiarire le due cose su base gnoseologica, dimostrerebbe di non saper nemmeno di che si tratta. Che la riflessione critica non possa nemmeno far presentire che cosa sia destino, è una certezza intima, mancando la quale il mondo del

divenire ci resterà per sempre chiuso. Conoscere (distinguere col giudizio) e stabilire relazioni *causali* nel conosciuto (fra cose, proprietà, situazioni ben distinte) è una sola e medesima cosa. Chi si avvicina alla storia *col giudizio* troverà soltanto delle date. Ma, provvidenza o fatalità che sia, tutto quanto agisce in profondità in ciò che accade attualmente o nell'immagine dell'accaduto, lo si può solo vivere in quella muta, emozionante certezza che la vera tragedia sa infondere nello spettatore non critico. Destino e caso costituiranno sempre l'antitesi con la quale l'anima cerca di esprimere ciò che può essere *soltanto* sensazione, *soltanto* esperienza e visione, che unicamente le creazioni più profonde della religione e dell'arte possono chiarire a coloro che a tanto sono *qualificati*. Per evocare questo sentimento primordiale dell'essere vivente, che all'immagine del mondo come storia dà il suo senso e il suo contenuto (la parola è suono e fumo), non conosco nulla di meglio di alcuni versi di Goethe, gli stessi che ho messo in testa a questo libro per indicarne lo spirito fondamentale:

*Quando nell'infinito una stessa cosa
ripetendosi scorre eterna,
e la volta dalle mille pieghe
possentemente si rinserra;
fluisce gioia di vita da tutte le cose,
dalle minime fino alle grandi stelle,
e ogni tumulto, ogni lotta
è pace eterna in Dio il Signore.*

Alla superficie dell'accadere mondiale regna l'*impreveduto*. Esso contrassegna ogni singolo avvenimento, ogni singola decisione, ogni singolo individuo. Nessuno prevedette l'espansione aggressiva dell'Islam all'apparire di Maometto, o Napoleone alla caduta di Robespierre. Che grandi figure appaiano, ciò che esse

intraprendono, il loro riuscire o no, tutto ciò è imprevedibile; nessuno sa se uno sviluppo dagli splendidi inizi si realizzerà in grande, come ne fu il caso per il patriziato romano, o se verrà fatalmente interrotto, come ne fu il caso per gli Hohenstaufen e per tutta la civiltà dei Maja; e, a onta delle scienze naturali, le cose non stanno altrimenti quanto al destino di ogni specie animale e vegetale nella storia della terra e, di là da ciò, quanto al destino della stessa terra, di tutti i sistemi solari e della Via Lattea. Una figura insignificante come Augusto doveva creare un'epoca, mentre il grande Tiberio fu come se non fosse esistito. In ugual guisa ci appare il destino di artisti, di opere d'arte e di forme d'arte, di dogmi e di culti, di teorie e di invenzioni. Che nel turbine del divenire un elemento subisca un destino e un altro si faccia invece destino, spesso per tutto il futuro, per cui il primo scompare fra le onde della superficie storica e il secondo invece *crea* della storia, tutto ciò non si spiega con nessuna causa tangibile, eppure obbedisce alla più profonda necessità.

Sicché anche per il destino vale ciò che Agostino in un momento di raccoglimento disse circa il tempo: *Si nemo ex me quaerat; scio; si quaerenti explicare velim, nescio.*

Così è l'*idea della grazia* del cristianesimo occidentale — della grazia mediata dal sacrificio di Gesù, la quale dà la facoltà di volere liberamente ⁴⁵ — ad esprimere il caso e il destino nella loro più alta formulazione etica. Fato (peccato originale) e grazia: in questa polarità, che sarà sempre un dato del sentimento, della vita in atto, mai l'oggetto di una considerazione dotta, è compreso l'essere di ogni uomo davvero significativo di questa civiltà. Anche nel protestante, anche nell'ateista e perfino ben nascosta dietro il concetto scienziasta di « evoluzione » che da essa deriva in linea di-

retta,⁴⁶ quella polarità costituisce la base di ogni confessione, di ogni autobiografia scritta o dipinta che per questo restò preclusa all'uomo antico, il cui destino aveva un'altra figura. In essa è il senso ultimo degli autoritratti di Rembrandt e della musica da Bach fino a Beethoven. Si chiami sorte, provvidenza o evoluzione interna ⁴⁷ ciò per cui la vita di ogni uomo d'Occidente presenta sempre qualcosa di affine — qui si tratta pur sempre di qualcosa di inaccessibile al pensiero. La « volontà libera » è una certezza interiore. Ma per quanto si voglia o si faccia il risultato reale di ogni decisione, ciò che a essa segue in modo brusco, sorprendente, imprevedibile, obbedisce a una necessità profonda e all'occhio dell'intelletto che si porta sull'immagine di un lontano passato appare inserirsi in un ordine superiore. E là dove fu destino che ciò che venne voluto si realizzasse si può sentire appunto come grazia l'insondabile. Che cosa avevano voluto un Innocenzo III, un Lutero, un Ignazio di Loyola, un Calvino, un Giansenio, un Rousseau, un Marx e che cosa ne è derivato nella corrente della storia occidentale? Fu grazia oppure fatalità? Qui ogni analisi razionalistica finisce in un assurdo. La teoria della predestinazione di Calvino e di Pascal (i due pensatori che, più leali di Lutero e di Tommaso d'Aquino, osarono trarre dalla dialettica agostiniana le estreme conseguenze) è la *necessaria* assurdità a cui conduce l'indagine intellettualistica di questi misteri. Dalla logica fatale del divenire mondiale essa porta a quella causale dei concetti e delle leggi, da una visione immediata della vita a un sistema meccanicistico di oggetti. Le terribili lotte interiori di un Pascal furono quelle di un uomo dotato di una profonda vita interiore che in pari tempo era un matematico nato e che volle affrontare i più seri, gli estremi problemi dell'anima tanto con le grandi intuizioni di una fede ardente,

quanto con la precisione astratta di un talento matematico altrettanto notevole. Ciò doveva dare all'idea di destino (in termini religiosi: alla divina provvidenza) *la forma schematica propria al principio di causalità*, quindi la forma kantiana dell'attività intellettuale, *perché che cosa significa la predestinazione*, nella quale la grazia, forza libera da ogni causalità vivente, sperimentabile solo come una certezza interiore, appare come una forza di natura legata a leggi ineluttabili, tale da trasformare l'immagine religiosa del mondo in un rigido e tetro meccanismo? E non fu — di nuovo — destino, per essi e per il mondo, che i Puritani inglesi, imbevuti di questa concezione, non finirono in una passiva rassegnazione, ma nutrirono la certezza, generatrice di attivismo, che la volontà loro fosse la volontà di Dio?

16

Volendo chiarire ulteriormente la nozione del causale, non dobbiamo esporci al pericolo di concepirlo come una eccezione o una infrazione dei nessi causali *naturalistici*. La « natura » *non* è l'immagine del mondo nella quale il destino ha la parte essenziale. Dovunque uno sguardo interiore si stacca da ciò che è sensibile e divenuto e, avvicinandosi a un potere di visione spirituale, penetra il mondo circostante cogliendo non più meri oggetti ma fenomeni primordiali, si presenta l'aspetto *storico*, l'aspetto extranaturale e soprannaturale della realtà; tale fu lo sguardo di Dante e di Wolfram von Eschenbach, e anche di Goethe nella sua vecchiaia, soprattutto nel secondo *Faust*. Se ci soffermiamo a contemplare questo mondo fatto di destino e di caso, forse ci sembrerà un caso che su questo piccolo pianeta disperso fra milioni di sistemi solari si svolga, durante un dato periodo, l'episodio che si chiama « storia mon-

diale »; ci sembrerà un caso che gli uomini, questa strana specie animale ai margini di tale pianeta, offrano a un dato punto lo spettacolo del « conoscere » e proprio in quelle tali forme, diverse in Kant e in Aristotile; ci sembrerà un caso che come controparte di tale « conoscere » siano apparse proprio queste leggi naturali (« eterne e universalmente valide ») e si sia formata l'immagine di una natura che ognuno crede sia la stessa per tutti. La fisica bandisce a ragione il caso dal suo mondo, ma è pur un caso che, a sua volta, essa sia apparsa in un dato punto del periodo alluvionale sulla superficie della terra in correlazione con una struttura spirituale di una determinata specie.

Il mondo del caso è il mondo dei fatti reali irripetibili, di quelli futuri verso cui la nostra vita, in desiderio o in angoscia, procede, di quelli che nel presente vissuto ci esaltano o ci abbattono, di quelli passati che meditando possiamo rivivere con gioia o con tristezza. Il mondo delle cause e degli effetti è il mondo del possibile e del costante, delle verità senza tempo conosciute analizzando e distinguendo.

Solo il secondo mondo è accessibile alla scienza, esso anzi s'identifica alla scienza. Chi, come Kant e come la gran parte dei sistematici del pensiero, non ha sguardo per l'altro mondo (il mondo come « divina commedia », come spettacolo per un Dio) troverà in esso un ammasso assurdo di casi, ora, nel senso più banale del termine.⁴⁸ Ma anche la ricerca storica di mestiere priva di senso artistico nel suo collezionare e ordinare mere date fornisce poco più di una sanzione, sia pure intelligente, di tutto quanto è banalmente casuale. Solo lo sguardo che s'innalza fino all'elemento metafisico vede nelle date dei *simboli* dell'avvenuto, tanto da trasformare il caso in destino. Chiunque incorpora in sé stesso un destino, come un Napoleone, non abbisogna di un tale sguardo, giacché fra il fatto che egli

stesso rappresenta e gli altri fatti esiste un accordo d'ordine metafisico, che dà alle sue decisioni una sicurezza da visione.⁴⁹

Quello sguardo è ciò che vi è di unico e di presente in Shakespeare, spirito in cui nessuno ha ancora cercato e supposto un vero e proprio *tragico del caso*. Eppure il senso ultimo della tragedia occidentale sta proprio qui, e con esso anche l'immagine dell'idea occidentale della storia e la chiave di ciò che per noi significa la parola « tempo », che Kant non ha compresa. È caso che la situazione politica dell'*Amleto*, l'assassinio del re e il problema della successione al trono avessero proprio il noto carattere. È caso che Jago, un mariolo affatto comune che si può incontrare in ogni via, abbia preso di mira un essere la cui persona non aveva nulla di tale volgarità. E Lear! Ci può forse essere qualcosa di più casuale (epperò « naturale ») di quell'incontrarsi di una dignità imperiosa con le passioni fatali ereditate dalle sue figlie? Ancor oggi non si è compreso che Shakespeare prende l'aneddoto come lo trova, ma che proprio per questo lo riempie con la potenza di una interna necessità, la quale in nessun punto ci appare più augusta come nei drammi d'argomento romano. Qui la *volontà* di capire si perde in tentativi disperati di introdurre una causalità morale, un « perché », un rapporto fra « colpa » e « espiazione ». Ma tutto questo non è né vero né falso (vero e falso appartengono al mondo come natura e significano una critica del causale), bensì piatto, piatto rispetto al piano profondo nel quale episodi di una cruda realtà vengano assunti dal poeta. Solo chi sente questo può ammirare la grandiosa ingenuità nell'apparire di Lear e di Macbeth. Il contrario ce lo mostra Hebbel, che distrugge l'aspetto profondo del caso con un sistema di cause ed effetti. Il lato forzato, concettualistico che ognuno, senza poterselo spiegare, sente nei

suoi personaggi, sta nel fatto che lo schema causale dei conflitti della sua anima contraddice il sentimento storico e dinamico del mondo, il quale obbedisce a tutt'altra logica. Queste figure non vivono; esse vogliono *dimostrare* qualcosa con la loro presenza. Si sente un grande intelletto, ma non una vita profonda. Al caso si è sostituito un « problema ».

Ora, proprio questa specie *occidentale* del casuale fu del tutto estranea al sentimento antico del mondo, epperò anche al dramma antico. Antigone non ha tratti fortuiti aventi una qualche relazione col suo destino. A differenza del destino di Lear, ciò che accadde ad Edipo re poteva anche accadere a qualsiasi altro. Questo è il destino *antico*, il *fatum* « umano in universale », che riguarda un « corpo » e che non dipende in nessun modo da un elemento personale casuale.

Nella misura in cui non si perda addirittura in una raccolta di date, la comune storiografia resterà pur *sempre* al livello di ciò che è *banalmente* fortuito. Tale è il destino dei suoi autori, che come anima più o meno appartengono sempre alla massa. Ai loro occhi natura e storia si fondono in una unità popolaesca e il « caso », « *sa sacrée Majesté le Hazard* », rappresenta per l'uomo della massa ciò che vi è di più intelligibile. Esso è il causale nascosto dal sipario, il *non ancor* dimostrato, e che per lui sostituisce la logica segreta della storia, che non sente. L'immagine aneddotica di facciata della storia, arena di tutti gli scienziasti in caccia di causalità e di tutti gli autori di romanzi e di drammi dozzinali, corrisponde perfettamente a ciò. Quante guerre furono combattute solo perché un cortigiano geloso volle allontanare un generale da sua moglie! Quante battaglie furono vinte o perdute in base a ridicoli incidenti! Si pensi in che modo ancor nel diciottesimo secolo si trattava la storia romana e come tutt'ora si tratta quella cinese! Si

pensi al colpo di ventaglio del Bey di Algeri e a episodi analoghi che animano le scene della storia con spunti da operetta! La morte di Gustavo Adolfo e di Alessandro sembrerebbero delle trovate degne di un pessimo drammaturgo. Annibale fu un semplice intermezzo nella storia antica, apparso in modo inaspettato nel corso di essa. Il « passare » di Napoleone non è privo di qualcosa di melodrammatico. Chi cerca la forma interna della storia in una qualche sequenza causale dei suoi singoli avvenimenti visibili, ed è sincero, troverà una commedia burlescamente assurda, e io amo credere che la scena, poco notata, della danza del triumviro ebbro in *Antonio e Cleopatra* (una delle più potenti delle opere infinitamente profonde di Shakespeare) esprima lo scherno del primo dei tragediografi storici di tutti i tempi per l'aspetto « pragmatico » della storia. Poiché è *questo* pragmatismo che ha dominato da tempi immemorabili « il mondo ». Ai piccoli ambiziosi esso ha dato un coraggio e la speranza di poter svolgere una qualche azione nella storia. Con lo sguardo rivolto a *esso* e ai relativi schemi razionalistici, Rousseau e Marx hanno creduto di poter modificare con una teoria « il corso del mondo ». La stessa interpretazione sociale o economica degli sviluppi politici, che oggi rappresenta il culmine della ricerca storica e che, per il suo carattere biologico, tradisce sempre presupposti causali, è non poco piatta e volgare.

Nei momenti più importanti, Napoleone ebbe un senso vivo della logica profonda del divenire mondiale. In quei momenti egli presentiva in che misura lui stesso era un destino e in che misura subiva invece un destino. « Io mi sento spinto verso uno scopo che non conosco. Non appena l'avrò raggiunto, non appena io non sarò più necessario, basterà un atomo per annientarmi. Ma prima di ciò tutte le forze umane non potranno nulla contro di me » — egli disse all'inizio

della campagna di Russia. Questo *non* era un pensare pragmaticamente. In un tale momento egli sentiva quanto poco la logica del destino abbia bisogno dell'individuale, di un dato uomo o di una data situazione. Come persona empirica, Napoleone sarebbe anche potuto cadere a Marengo. Allora ciò che egli *significava* si sarebbe realizzato in altra forma. Nelle mani di un grande musicista una melodia ammette numerose variazioni; per il comune ascoltatore, essa allora potrà apparire tutt'un'altra, senza che nel profondo il suo senso sia cambiato. L'unificazione nazionale tedesca fu opera della persona di Bismarck, le guerre di liberazione si compirono invece attraverso avvenimenti vasti e quasi anonimi. I due « temi » avrebbero potuto essere « eseguiti » anche altrimenti — per usare una espressione musicale. Bismarck avrebbe potuto esser stato congedato prima e la battaglia di Lipsia la si sarebbe potuta perdere; lo stesso effetto delle guerre del 1864, del 1866, del 1870 avrebbe potuto venire raggiunto attraverso fatti diplomatici, dinastici, rivoluzionari o economici come attraverso altre « modulazioni », *anche se il carattere fisiognomico specifico della storia occidentale, in opposto, per esempio, allo stile di quella indù, richiede, per così dire, contrappuntisticamente forti accentuazioni (guerre o grandi personalità) nei punti decisivi.* Lo stesso Bismarck accenna nelle sue memorie che nella primavera del 1848 si sarebbe potuto raggiungere una unificazione più vasta di quella realizzatasi nel 1870 e che soltanto la politica del re di Prussia o, per dir meglio, i suoi gusti personali, la impedirono. Secondo il sentimento dello stesso Bismarck, essa sarebbe però stata una scialba esecuzione della « frase musicale », che avrebbe necessitato in un qualche modo una « coda (« *da capo e poi coda* »).⁵⁰ Il senso dell'epoca (il « tema ») non si sarebbe però mutato per influenza della realtà di

fatto. Goethe sarebbe potuto forse morir giovane, ma non la sua « idea ». Il *Faust* e il *Tasso* non sarebbero stati scritti, ma essi, anche se non in una realtà poetica tangibile, sarebbero « stati », in un qualche senso misterioso.

In effetti, è caso che la storia dell'umanità superiore si realizzi nella forma di grandi civiltà, è caso che una di esse sia sorta nell'Europa occidentale verso il mille. Ma da allora essa ha seguito « la legge secondo la quale essa si presentò ». Ogni epoca dispone di una ricchezza illimitata di possibilità stupefacenti e imprevedibili di realizzarsi per mezzo di avvenimenti vari, l'epoca in sé stessa restando però necessaria per il fatto stesso di esistere come unità vitale. Che un'epoca abbia una data forma interiore, ciò rientra nel suo *destino*. Nuovi casi possono far sì che l'evoluzione di tale forma sia grandiosa o meschina, felice o triste, ma non possono modificarla essenzialmente. Non solo il particolare caso, ma anche il particolare tipo è un fatto irrevocabile: nella storia dell'universo il tipo dei sistemi solari coi loro pianeti; nella storia del nostro pianeta il tipo dell'« essere vivente » con gioventù, vecchiaia, esistenza finita e riproduzione; nella storia dell'essere vivente il tipo dell'esistenza umana; nello stadio « storia mondiale » di questa il tipo delle grandi civiltà come organismi.⁵¹ Queste civiltà hanno una natura simile alle piante; per tutta la vita sono legate al suolo ove sono nate. A parte una varia colorazione dovuta agli individui, tipico è infine il modo con cui l'uomo di una data civiltà concepisce e vive il destino. Ciò che di esso egli pensa non è « vero », ma è interiormente necessario per quella civiltà e per quello stadio, e può persuadere gli altri non perché esiste una sola verità, bensì perché essi appartengono alla stessa epoca.

L'anima euclidea dell'antichità poté, perciò, vivere la sua esistenza legata ai primi piani di una realtà

presente solo sotto specie di *casi di stile antico*. Se l'anima occidentale va a vedere nel fortuito, nel casuale, un destino di contenuto minore, si potrebbe per contro dire che all'anima antica il destino apparì come un caso gigantesco potentemente potenziato. È quel che *Ananke*, *Heimarmene* e *Fatum* significavano. Non vivendo propriamente una storia, l'anima antica non ebbe nemmeno un vero sentimento della *logica* del destino. Non ci si lasci ingannare dalle parole. La dea più popolare dell'ellenismo fu *Tyché*, che si seppe appena distinguere da *Ananke*. Da noi destino e caso vengono invece sentiti in tutta la forza di una *antitesi*, e la nostra esistenza dipende interamente dal senso in cui tale antitesi si risolse nel profondo del nostro essere. La *nostra* storia è quella di vasti complessi; la storia antica, non solo nell'immagine di storici come Erodoto ma nella sua stessa piena realtà, è quella di episodi, cioè una serie di singoli fatti plastici. Episodico in tutto il significato della parola è lo stile del vivere antico in genere così come quello di ogni singola esistenza. Il lato sensibile e tangibile degli eventi qui si condensa in una serie di casi *antistorici*, *demonici*, *assurdi*, che vanno a negare e a smentire ogni logica dell'accadere. Tutte le favole degli antichi capolavori drammatici si *esauriscono* in casi che irridono a ogni senso del mondo; il significato del termine εἰμαρμένη in opposto alla shakespeariana *logica del caso* non si lascia spiegare in altri termini. Ripetiamolo: ciò che accadde a Edipo, dall'esterno, senza alcunché che lo condizionasse e determinasse interiormente, avrebbe potuto accadere a ogni altro uomo senza eccezione. Questa è la *forma del mito antico*. Si confronti con ciò l'intima, profonda necessità, determinata da tutta una esistenza e dal rapporto di tale esistenza col tempo, che ci si palesa nel destino di Otello, di don Chisciotte, di Werther. Come si è detto, è, questa, la differenza

che esiste fra tragedia delle situazioni e tragedia dei caratteri. Ma nella stessa storia ricorre una non diversa opposizione. Ogni epoca dell'Occidente ha un carattere, ogni epoca dell'antichità rappresenta soltanto una situazione. La vita di Goethe fu tutta piena di una logica del destino, quella di Cesare di un caso mitico. Nella seconda, solo uno Shakespeare doveva *introdurre* una logica. Napoleone è un carattere tragico; Alcibiade incontra semplicemente situazioni tragiche. L'astrologia, nella forma in cui fino al periodo del Barocco dominò il sentimento del mondo perfino di coloro che la negavano, intese abbracciare il corso di *tutta* l'esistenza a venire. L'oroscopo faustiano, l'esempio più noto del quale è forse quello steso da Keplero per Wallenstein, presuppone una direzione unitaria e piena di senso di tutta la vita non ancora trascorsa. L'oracolo antico, sempre rivolto a casi particolari, è il simbolo precipuo del caso senza senso, del momento; esso ammette il puntiforme, il discontinuo nel corso del mondo; e dato quel che ad Atene si scriveva e si viveva come storia, i responsi oracolari erano del tutto al loro posto. Un Greco ha forse mai avuto la coscienza di uno *sviluppo storico* ordinato a un dato fine? Noi, invece, senza una tale coscienza avremmo mai potuto meditare sulla storia, fare della storia? Si confrontino i destini di Atene con quelli della Francia in periodi corrispondenti, per esempio, da un lato a partir da Temistocle, dall'altro a partire da Luigi XIV: si troverà che in ognuno dei due casi lo stile della sensibilità storica e lo stile della realtà sono identici: da un lato un massimo di logica, dall'altro un massimo di illogicità.

E ora si capirà il senso ultimo di questo fatto. La storia è la realizzazione di un'anima, e uno stesso stile domina la storia che si fa e quella che si contempla. La matematica antica escluse il simbolo dello spazio

infinito, e così fece anche la storia antica. Non per nulla la scena dell'antica esistenza è la più piccola fra tutte: la singola *polis*. A tale esistenza mancarono orizzonti e prospettive (malgrado l'episodio delle gesta di Alessandro), proprio come le scene del teatro attico col loro sfondo piatto. Di contro a ciò si pensi a quale distanza agisca invece in Occidente sia la diplomazia di gabinetto che il capitale. Come nel loro *cosmos* gli Elleni e i Romani conobbero e riconobbero come realtà soltanto la facciata della natura, escludendo risolutamente l'astronomia caldaica; come essi in fondo possedettero *solo* divinità della casa, della città, dei campi, ma non divinità astrali,⁵² — del pari essi *dipinsero solo* primi piani. A Corinto, ad Atene, a Sicione non si dipinse mai un paesaggio con un orizzonte di montagne, con nubi e lontane città. In tutte le pitture su vasi vediamo soltanto figure in una isolatezza euclidea e in un autocompiacimento estetico. Ogni gruppo plastico del frontone ha una struttura a serie, non a contrappunto. Fu un destino, e non il « corso della vita », quello con cui l'uomo d'un tratto si scontrò, per cui Atene presso agli affreschi di Polignoto e alla geometria dell'accademia platonica doveva creare una *tragedia del destino* proprio sul tipo deprecabile della *Sposa di Messina*. Il totale assurdo della fatalità cieca, espresso, per esempio, dalla maledizione degli Atridi, dette all'anima antica storica il senso del suo mondo.

Qualche esempio ardito, che però non potrà più dar luogo a equivoco, servirà come chiarimento. Si immagini che Colombo fosse stato sostenuto dalla Francia invece che dalla Spagna. Per un certo tempo,

ciò anzi era apparso più probabile. Allora Francesco I come signore dell'America avrebbe indubbiamente ricevuto la corona imperiale, e non Carlo V. Il primo periodo del Barocco, dal sacco di Roma fino alla pace di Westfalia, che fu un secolo *spagnolo* nella religione, nello spirito, nell'arte, nella politica e nel costume e che servì in tutto e per tutto da base e da presupposto al secolo di Luigi XIV, avrebbe preso forma partendo non da Madrid, ma da Parigi. Invece dei nomi di Filippo, di Alba, di Cervantes, di Calderón, di Velasquez, oggi noi avremmo quelli dei grandi francesi che (si deve esprimere così ciò che è difficile immaginare) non nacquero. Lo stile della Chiesa fissato definitivamente dallo spagnolo Ignazio di Loyola e dal Concilio Tridentino animato dal suo spirito, lo stile politico definitosi attraverso l'arte militare spagnola, la diplomazia di gabinetto dei cardinali spagnoli e lo spirito della corte dell'Escorial mantenutosi nei suoi tratti essenziali fino al Congresso di Vienna e a Bismarck, l'architettura del Barocco, la grande pittura, il cerimoniale, l'alta società delle grandi città sarebbero state rappresentate da altre menti profonde della nobiltà e del clero, da altre guerre che non quelle di Filippo II, da un altro architetto che non il Vignola, da un'altra corte. Il caso prescelse l'elemento spagnolo per dar forma alla fase più tarda della civiltà occidentale; la *logica interna* dell'epoca, la quale *doveva* concludersi con la Grande Rivoluzione (o con qualche altro avvenimento di ugual significato) non ha però a che fare con tale caso.

Anziché la rivoluzione francese avrebbe potuto realizzarsi un altro avvenimento, in altro luogo, in Inghilterra o in Germania. Ma, come vedremo in seguito, l'« idea » di essa, cioè il trapasso dalla civiltà alla civilizzazione, la vittoria della metropoli anorganica sulla campagna organica che, spiritualmente, doveva dive-

nire « provincia », era necessaria, e necessaria proprio in quel punto. Qui si deve usare il termine *epoca* nel suo senso antico, oggi confuso con quello di periodo. Un avvenimento fa epoca, cioè: nel corso di una civiltà esso contrassegna un rivolgimento necessario, fatale. L'avvenimento stesso nella sua fortuitività, cristallizzazione della superficie storica, potrebbe essere sostituito da altri corrispondenti; ma l'*epoca* resta necessaria e predeterminata. Che per una civiltà e per il suo corso un dato avvenimento abbia la dignità di creatore di un'epoca, ciò dipende, come si vede, dall'idea di destino e di caso, conseguentemente anche dalla differenza fra tragedia « epocale » occidentale e tragedia « episodica » antica.

Le epoche si possono inoltre distinguere in *anonime* e *personali* a seconda del tipo fisiognomico che presentano nell'immagine della storia. A un tipo superiore di caso appartengono le grandi personalità con la forza formatrice che si lega al loro destino privato, il quale trasporta con sé il destino di migliaia di esseri, di intere nazioni ed epoche. Ma ciò che distingue gli avventurieri e i fortunati privi di interna grandezza (come Danton e Robespierre) dai veri eroi della storia è il fatto che in essi il destino personale ha solo i tratti di quello generale. Malgrado i loro nomi rumorosi, i « Giacobini » nel loro complesso e non alcuni di essi furono il tipo che dominò il loro tempo. La prima parte di tale epoca, quella della rivoluzione, fu perciò del tutto anonima, la seconda, quella napoleonica, personale in massimo grado. La potenza senza pari di tali fenomeni portò a compimento in pochi anni ciò che nell'epoca antica corrispondente (386-322 all'incirca), confusa e incerta, richiese interi decenni di rivolgimenti sotterranei. È nella natura di ogni civiltà che in ogni stadio sia a tutta prima egualmente possibile realizzare il necessario attraverso

grandi personalità (Alessandro, Diocleziano, Maometto, Lutero, Napoleone) o in una vicenda quasi anonima con una sua forma interna significativa (guerre del Peloponneso, guerra dei trent'anni, guerra di successione spagnola) o, infine, in una evoluzione indistinta e imperfetta (periodo dei Diadochi, periodo degli Hyksos, interregno tedesco). Quale forma abbia maggiore *probabilità*, è già un problema di stile storico — quindi anche tragico.

Il tragico nella vita di Napoleone (ancora non scoperto da un poeta abbastanza grande per comprenderlo e figurarlo) sta nel fatto che egli, che pervenne al sentimento di sé soprattutto nella lotta contro la politica inglese, espressione eminente dello spirito britannico, proprio con questa lotta propiziò il diffondersi di tale spirito sul continente, per cui esso acquistò tanta forza da sopraffarlo a opera dei « popoli liberati » e da mandarlo a morire a Sant'Elena. Non fu Napoleone il creatore dell'espansionismo. *Questo* nacque dal puritanismo dell'ambiente di Cromwell, che dette vita all'impero coloniale britannico;⁵³ ma a partire da quella battaglia di Valmy che, come lo dimostrano le sue famose parole dette dopo di essa, solo Goethe capì, esso divenne anche la tendenza dell'esercito rivoluzionario, tendenza fomentata da idee di filosofi inglesi, facendo da intermediari menti educate all'inglese come Rousseau e Mirabeau. Napoleone non aveva tali idee, ma esse lo hanno formato e quando egli salì al trono dovette continuare a seguirle, schierandosi contro l'unica potenza che voleva la *stessa cosa*, cioè contro l'Inghilterra. Il suo *Empire* è una creazione del sangue francese, ma ha uno stile inglese. A Londra con Locke, Shaftesbury, Clarke e soprattutto con Bentham era stata elaborata la teoria della « civilizzazione europea », dell'ellenismo occidentale, che fu portata a Parigi da Bayle, Voltaire e Rous-

seau. In nome di *questa* Inghilterra del parlamentarismo, della morte sociale e del giornalismo si combattè a Valmy, a Marengo, a Jena, a Smolensk e a Lipsia; in *tutte* queste battaglie fu lo spirito inglese che trionfò — che trionfò sulla civiltà francese d'Occidente.⁵⁴ Il primo console non aveva affatto progettato di incorporare l'Europa occidentale alla Francia. Egli accarezzava piuttosto l'idea di Alessandro, che si ripresenta ricorrentemente alle soglie di ogni civilizzazione: Napoleone a tutta prima intendeva soppiantare con un impero coloniale francese quello inglese, cosa che avrebbe fornito una base inattaccabile alla supremazia politico-militare della Francia in tutta l'area della civiltà occidentale. Sarebbe stato l'impero di Carlo V, sul quale il sole non tramontava mai, retto da Parigi malgrado Colombo e Filippo II e ora organizzato come una unità non più chiesastico-cavalleresca bensì economico-militare. In tali termini la missione di Napoleone sarebbe forse stata destino. Ma la pace di Parigi del 1763 aveva già deciso in senso sfavorevole per la Francia, i cui piani grandiosi sono sempre falliti per dei casi meschini: prima per pochi cannoni sbarcati tempestivamente dagli Inglesi contro Giovanna d'Arco; poi, dopo la pace di Amiens, quando la Francia possedeva tutta la valle del Mississippi fino ai Grandi Laghi e aveva preso contatto con Tippu Sahib, difensore delle Indie orientali contro gli Inglesi, a causa di un'errata manovra delle flotte del suo ammiraglio che bloccò una impresa accuratamente preparata; infine quando la Francia, meditando un nuovo sbarco in Oriente, con l'occupazione della Dalmazia, di Corfù e di tutta l'Italia aveva fatto dell'Adriatico un mare francese e concertava con lo scià di Persia un'azione contro l'India, per colpa degli umori dell'imperatore Alessandro, che avrebbe potuto appoggiare una marcia sull'India alla quale allora non sarebbe potuto mancare

il successo. Dopo il fallimento di tutte queste combinazioni extraeuropee, Napoleone scelse nella sua lotta contro l'Inghilterra, come *ultima ratio*, l'incorporazione della Germania e della Spagna, paesi nei quali proprio le sue idee rivoluzionarie inglesizzanti si ritorsero contro di lui, che ne era stato l'intermediario; e questa fu l'iniziativa che lo liquidò agli effetti della storia occidentale.⁵⁵

Rientra nell'elemento caso dell'immagine storica la possibilità che il sistema coloniale mondiale, già abbozzato dallo spirito spagnolo, ricevesse una impronta francese anziché inglese, che gli « Stati Uniti d'Europa », controparte, *in quel tempo*, dell'impero dei Diadochi e in avvenire dell'*Imperium Romanum*, fossero realizzati da esso sotto specie di una monarchia militare romantica a base democratica o che lo debbano essere nel ventunesimo secolo a opera di un uomo pratico di tipo cesareo sotto specie di un organismo economico. Le vittorie e le disfatte di Napoleone, nelle quali si celò sempre un trionfo dell'Inghilterra, un trionfo della civilizzazione sulla civiltà, il suo impero, la sua caduta, la *grande nation*, la liberazione episodica dell'Italia che nel 1796 così come nel 1859 mutò soltanto il costume politico di un popolo già da tempo divenuto insignificante, la distruzione dell'impero germanico, di questa vestigia gotica, sono fenomeni di superficie dietro ai quali si cela la grande logica della storia vera, invisibile, ed è nel senso di tale logica che allora l'Occidente, attraverso la civilizzazione inglese, chiuse il ciclo della sua civiltà giunta a termine in forma francese nell'*ancien régime*. Come simboli di punti di svolta « sincronici » la presa della Bastiglia, Valmy, Austerlitz, Waterloo e l'ascesa della Prussia corrispondono ai fenomeni antichi costituiti dalle battaglie di Cheronea e di Gaugamela, alla spedizione di Alessandro in India e alla vittoria romana

di Sentinum, e qui si comprende che nelle guerre e nelle catastrofi politiche, materia-base della nostra storiografia, la vittoria non è l'essenziale di una lotta e la pace non è lo scopo di una rivoluzione.

18

Chi seguirà questi pensieri comprenderà quanto il principio di causalità, proprio, nella sua forma rigida, solo agli stadi più tardi di una civiltà e esercitante in essi una azione particolarmente tirannica sull'immagine del mondo, sia fatale per una vera esperienza della storia. Kant ha definito assai prudentemente il principio di causalità come una forma necessaria del conoscere, e non si potrà mai mettere sufficientemente in evidenza che qui, per conoscere, s'intendeva esclusivamente la osservazione *intellettualistica* del mondo circostante. Si udì volentieri la parola necessità, ma si passò sotto silenzio la limitazione di quel principio a ciò che rappresenta soltanto un singolo dominio del conoscere, cosa che ne esclude la validità appunto per il vedere e il sentire richiesti dalla storia vivente. Conoscenza degli uomini e conoscenza della natura sono per loro natura del tutto inconciliabili. Ma tutto il diciannovesimo secolo si sforzò di abolire le frontiere fra natura e storia a vantaggio della prima. Quanto più si volle pensare storicamente, tanto più si dimenticò in qual modo in tale dominio *non* è lecito pensare. Applicando a forza al vivente lo schema rigido di relazioni spaziali e antitemporali, di causa ed effetto, nell'immagine sensibile, esteriore dell'accadere si introdussero i tratti costitutivi dell'immagine fisica della natura — e così fra spiriti crepuscolari, cittadini, avvezzi alla tirannia del pensiero causale nessuno sentì tutta l'assurdità di una scienza che, per incomprendimento circa

il metodo, vuol comprendere un divenire organico come il meccanismo di un divenuto. Ma il giorno non è la causa della notte, la giovinezza non è quella della vecchiaia, i fiori non sono quella dei frutti. Tutto ciò che noi afferriamo intellettualmente ha una *causa*; tutto ciò che, in intima certezza, viviamo come organico, ha invece un *passato*. La causa contrassegna il « caso » che è dappertutto possibile e che come forma interna è costante, si manifesti esso o no, si manifesti in un punto o nell'altro e un numero o un altro di volte; il passato contrassegna invece l'*avvenimento* che fu una volta sola e che non si ripeterà mai. A seconda che nel mondo a noi d'intorno comprendiamo qualcosa criticamente e coscientemente ovvero fisiognomicamente e involontariamente, trarremo delle conclusioni da una esperienza tecnica o da un'esperienza vissuta, da una causa atemporale nello spazio o da una direzione che dallo ieri conduce verso l'oggi e il domani.

Ma non è in questo secondo modo che lo spirito delle grandi città *intende* procedere. Circondato da una tecnica meccanicistica da esso stesso creata strappando alla natura il suo più pericoloso segreto, la legge, esso *vuol* conquistare tecnicamente la stessa storia, praticamente e teoricamente. L'*utilità* è la grande parola con cui l'ha fatta divenire simile a lui. Nella concezione materialistica della storia dominano leggi di natura causale, con l'effetto che ideali utilitari quali l'illuminismo, l'umanitarismo, la pace mondiale poterono esser concepiti come scopi della storia universale che il « processo evolutivo » dovrebbe raggiungere. Ma in queste prospettive senili il senso del destino era morto insieme a gioventù e ad ardire, insieme allo spirito con cui, dimentichi di sé e presi dal futuro, si affrontarono oscure decisioni.

Infatti, solo la giovinezza ha un futuro ed è il futuro. Ma nel suo significato, questa parola enigmatica

è identica a direzione del tempo e a destino. *Il destino è sempre giovane*. Chi al posto di esso pone una concatenazione di cause e di effetti, costui anche in quanto non è ancora avvenuto vedrà qualcosa di vecchio e di passato. La *direzione* qui manca. Invece chi in pienezza di vita va incontro a qualcosa, costui non sente il bisogno di sapere circa scopi e utilità. Egli sente sé stesso come significato di quel che avverrà. Questa è la fede nella propria stella, che in Cesare e Napoleone e, con essi, in altri grandi uomini d'azione di altra specie non venne mai meno. È un sentimento che, malgrado le malinconie dei giovani anni, resta profondamente radicato in ogni infanzia in ogni nuova generazione e che durante tutta la storia di ogni giovane popolo e di ogni giovane civiltà compenetra tutti coloro che agiscono e che contemplanò: costoro restano giovani malgrado i loro capelli bianchi, più giovani di ogni tendenza all'utilità atemporale che si fosse affermata già agli inizi. Il significato sentito del mondo del momento si palesa allora anche nei primi giorni della fanciullezza, per la quale reali sono solo le cose e le persone più vicine, e si sviluppa in una esperienza silenziosa e inconscia fino a divenire quell'immagine sintetica — l'espressione generale dell'intera civiltà in quello stadio — che si lascia interpretare soltanto dai grandi conoscitori della vita e dai grandi storici.

Qui la *percezione immediata* del presente si distingue dall'*immagine* del passato, che si fa presente solo nello spirito, donde il corrispondente distinguersi del mondo come accadere dal mondo come storia. Sul primo mondo si porta la facoltà di conoscenza dell'uomo d'azione, dell'uomo di Stato e del condottiero, sull'altro la facoltà di contemplazione dello storico e del poeta. In quello si è coinvolti praticamente, subendo o agendo; questo è invece dominato dalla cronologia

quale grande simbolo dell'irrevocabilmente passato.⁵⁶ Noi guardiamo indietro e viviamo in avanti, procedendo verso l'imprevisto — ma già fin dall'esperienza *tecnica* del tempo dell'infanzia nell'immagine dell'accadere irripetibile penetrano i tratti del prevedibile con l'immagine di una natura conforme a leggi, oggetto non di sensibilità fisiognomica bensì di calcolo. Noi concepiamo un capo di selvaggina come un essere vivente e subito dopo come un cibo; in un lampo avvertiamo un pericolo o una scarica elettrica. E questa seconda immagine del mondo, tarda e pietrificante, nelle grandi città sopraffà sempre più la prima: l'immagine del passato viene meccanicizzata, materializzata e da essa si trae una somma di regole causali per il presente e il futuro. Si crede nell'esistenza di leggi storiche e nella possibilità di una conoscenza intellettuale di esse.

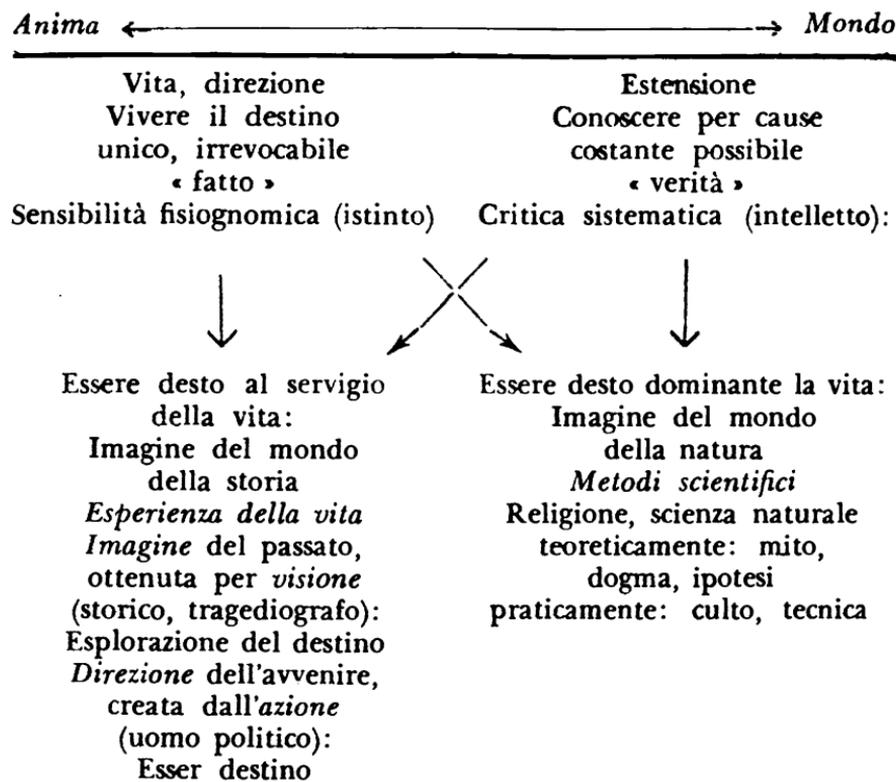
Ma la scienza è sempre scienza naturale. Conoscenza per cause e esperienza tecnica esistono solo per il divenuto, per l'esteso, per il conosciuto. Come la vita appartiene alla storia, così il sapere appartiene alla natura — al mondo dei sensi compreso come elementarità, considerato nello spazio, fissato secondo la legge di causa ed effetto. Può dunque esistere, in genere, una scienza della storia? Ricordiamoci che ogni immagine personale del mondo può solo avvicinarsi, più o meno, all'immagine ideale, per cui essa conterrà sempre qualcosa sia dell'uno che dell'altro elemento: non esiste una « natura » senza qualche *accento* vivente, né una storia senza qualche *accento* causale. Infatti, nel regno della natura se stessi esperimenti producono stessi risultati conformemente a una data legge, ognuno di questi risultati è un avvenimento storico, qualcosa che ha una data e che non ritorna più. E nel regno della storia le date del passato (date cronologiche, statistiche, nomi, forme ⁵⁷) formano a loro volta un rigido tessuto. I fatti « sono », anche quando non li conosciamo.

Tutto il resto, qui come là, è imagine, *theoria*; la storia è però « l'essere-nell'immagine », alla quale i fatti servono da materiale; invece nella natura la teoria serve per raccogliere tale materiale, in ciò esaurendosi il suo scopo precipuo.

Dunque non esiste una scienza della storia, pur esistendo forme scientifiche preparatorie al suo servizio, intese ad accertare ciò che è stato. Per lo sguardo storico in sé le date sono sempre simboli. Invece l'indagine naturale è *soltanto* scienza. Essendo tecnica nell'origine e nel fine, essa vuol cercare *soltanto* delle date, delle leggi di tipo causale, e non appena il suo sguardo si rivolge altrove essa è già *meta-fisica*, essa si trova di là dalla natura. Per questo le date della storia e quelle della scienza naturale non sono le stesse. Le seconde ritornano sempre, le prime non ritornano mai. Queste sono delle verità, quelle sono dei fatti. Anche se correntemente « casi » e « cause » possono apparire cose affini, nel profondo appartengono a mondi diversi. È certo che l'immagine della storia di un uomo (epperò lo stesso uomo) è tanto più banale, per quanto più in esso vige il caso tangibile, epperò è certo che una storiografia è tanto più vuota, per quanto più essa esaurisce il suo oggetto nella constatazione di relazioni puramente di fatto. Quanto più profondamente uno vive la storia, tanto minore sarà il numero delle impressioni « causali » che avrà e tanto più distintamente avvertirà l'insignificanza di esse. Si considerino gli scritti di Goethe in tema di scienza naturale e ci si stupirà di trovare la descrizione di una natura vivente senza formule, senza leggi, quasi senza ombra alcuna di causalità. Il tempo per lui non è una distanza, ma un sentimento. Il mero scienziato, che analizza e ordina soltanto criticamente i fenomeni, che non contempla e non sente, non possiede la capacità di sperimentare ciò che in tal dominio vi è di più profondo e di asso-

luto. Ma la storia esige una tale capacità; così è pur vero il paradosso, che uno storico è tanto più grande quanto meno egli è propriamente uno scienziato.

Il seguente schema potrà valere come un riassunto di quanto si è detto:



È lecito considerare un dato gruppo di fatti sociali, religiosi, fisiologici, etici come « causa » di altri? La storiografia razionalistica e, ancor più, la sociologia contemporanea in fondo non sanno far altro. Per esse, ciò significherebbe *comprendere* la storia, approfondirla. Quanto all'uomo *civilizzato*, per lui in fondo a questa starebbe sempre un *fine razionale*. Senza questo il suo mondo sarebbe assurdo. Senonché l'arbitrio tutt'altro

che da fisici nella *scelta delle cause fondamentali* non è privo di comicità. L'uno sceglie un gruppo, l'altro un altro gruppo di fattori come « *causa prima* », creando una fonte inesauribile di reciproche polemiche; e tutti riempiono le loro opere di presunte spiegazioni del corso della storia in base a nessi naturalistici. Schiller ha dato a questo metodo un'espressione classica in una delle sue immortali banalità, nel verso circa il meccanismo del mondo che tira avanti « per mezzo di fame e sesso ». È ciò che il diciannovesimo secolo, passato dal razionalismo al materialismo, doveva canonizzare. Il culto dell'utile doveva allora venire in primo piano. È a esso che Darwin, in nome del secolo, ha sacrificato la teoria goethiana della natura. La logica organica dei fatti della vita è stata sostituita da una logica meccanica travestita da fisiologia. Eredità, adattamento, selezione naturale sono determinismi utilitari di contenuto puramente meccanico. Ai nessi fatali storici si sostituisce qui il moto naturale « nello spazio ». Ma esistono poi *processi* storici, psichici? — in genere: « processi » viventi? « Movimenti » storici, come l'illuminismo o la Rinascenza, hanno qualcosa a che fare col *concetto naturalistico* del movimento? Mediante la parola « processo » si liquidò il destino. Il mistero del divenire era svelato. Non esistette più una struttura tragica dell'accadere mondiale, ma soltanto una matematica. Ormai lo storico « positivo » va a presupporre che nell'immagine della storia si realizzi una sequenza di stati di tipo meccanico suscettibile di analisi intellettuale quanto un esperimento fisico o una reazione chimica e che quindi le ragioni, i mezzi, le vie, gli scopi debbono formare un saldo, ben tangibile contesto alla superficie del visibile. L'immagine della storia si è così meravigliosamente semplificata. E si deve riconoscere che presupposti del genere per un osservatore sufficientemente superficiale quadrano a puntino: per la

sua persona e la corrispondente imagine del mondo.

Fame e sesso:⁵⁸ queste sono ormai cause meccaniche di processi meccanici nella « vita dei popoli ». Problemi sociali e problemi sessuali (entrambi in una fisica o chimica della vita pubblica, fin troppo pubblica) divengono il tema naturale della scienza storica utilitaria *epperò* anche di un corrispondente tipo di tragedia. Infatti il dramma sociale appare necessariamente a lato della concezione materialistica della storia. E ciò che nelle *Affinità elettive* è destino in senso eminente, nella *Donna del mare* non è più che sessualità. Ibsen e tutti i poeti intellettualistici delle nostre grandi città non fanno più dell'arte. Essi costruiscono, costruiscono connessioni causali sviluppansi da una causa prima fino a un'ultima conseguenza. Le dure lotte di Hebbel quale artista si riferirono sempre e soltanto al suo tentativo di superare questo lato prosaico del suo spirito più critico che non intuitivo, di esser ciò malgrado un *poeta*; donde la sua tendenza eccessiva e affatto antigoethiana a *motivare* gli accadimenti. Qui, in Hebbel, e così pure in Ibsen, *motivare* significa *voler dar figura causale al tragico*. Hebbel ebbe a parlare del *giro di vite* costituito dalla motivazione di un carattere; egli ha analizzato e elaborato l'episodio fino al punto di farlo divenire un sistema, una dimostrazione per quel dato caso: si veda come egli ha trattato la storia di Giuditta. Shakespeare avrebbe preso l'episodio così come è e avrebbe sentito il mistero cosmico nell'attrattiva fisiognomica di un avvenimento effettivo. Ma ciò che Goethe disse una volta: « Non si cerchi nulla dietro ai fenomeni; essi stessi sono la dottrina » non poteva esser più compreso dal secolo di Marx e di Darwin. Si fu ben lungi dal saper decifrare un destino nella fisionomia del passato e ancor meno la tragedia volle essere la figurazione di un puro destino. A tale riguardo il culto dell'utile si propose

un ben diverso fine. Si figurò, per dimostrare qualcosa. Le « quistioni » del tempo vengono « trattate », i problemi sociali vengono adeguatamente « risolti ». Sia il teatro, che l'opera storica sono mezzi a tanto. Anche se inconsciamente, il darwinismo ha dato alla biologia uno sfondo politico. V'è del *pathos* democratico nell'ipotesi del plasma originario e la lotta per l'esistenza del lombrico può esser un buon insegnamento per i bipedi poco favoriti dalla sorte.

Eppure gli storici avrebbero dovuto imparare a esser prudenti proprio dai rappresentanti della nostra scienza più matura e rigorosa, che è la fisica. Anche ad ammettere il metodo causale, in essi è la banalità della sua applicazione che offende. Manca una disciplina intellettuale, una profondità di sguardo, per non dire della scepsi che sempre accompagna l'uso delle ipotesi in fisica.⁵⁹ Infatti il fisico non considera i suoi atomi e i suoi elettroni, le correnti e i campi di forza, l'etere e la massa con la credulità del profano e del monista, bensì quali *immagini* che egli subordina alle relazioni astratte delle sue equazioni differenziali e di cui fa come una veste per dei numeri non rappresentabili, sempre con una certa libertà di scelta fra diverse teorie, senza dare a tali immagini altra realtà fuor di quella di segni convenzionali.⁶⁰ Ed egli sa che su questa via, la sola possibile per le scienze naturali, a parte le esperienze circa la struttura tecnica del mondo circostante, si può solo ottenere una interpretazione simbolica di esso, *e nulla più*: non una « conoscenza » nel senso popolare ottimista. *Conoscere* l'immagine della natura — creazione e riflesso dello spirito, *alter ego* di esso nel dominio dell'esteso — significa conoscere sé stessi.

Come la fisica è la più matura delle nostre scienze, così la biologia, che studia l'immagine della vita organica, è per contenuto e metodo la più debole tra esse

tutte. Ciò che dovrebbe *realmente* essere lo studio della storia — una fisiognomica pura — da nulla può esser meglio chiarito che dal corso degli studi naturalistici di Goethe. Goethe si occupa di mineralogia: ed ecco che le sue visioni si ordinano nell'immagine di una storia della terra, nella quale il granito, suo minerale favorito, va quasi a significare ciò che, nella storia umana, io chiamerei l'elemento umano primigenio. Egli studia piante già note, ed ecco che il fenomeno primordiale della metamorfosi, figura primaria di ogni vita vegetale, gli si rivela, ed egli giunge, inoltre, a quelle visioni singolarmente profonde sulla tendenza verticale e spirale della vegetazione, che ancor oggi attendono di essere adeguatamente comprese. I suoi studi sulle ossa, rivolti essenzialmente alla contemplazione del vivente, lo conducono alla scoperta dell'*os intermaxillare* nell'uomo e all'idea che la struttura cranica dei vertebrati si è sviluppata da sei vertebre. In nessun punto si parla di causalità. Egli sente la necessità del destino così come l'ha espressa nei *Primi detti orfici*:

*Così devi essere, a te stesso non puoi sfuggire.
Ciò dissero già le sibille, i profeti;
e non v'è tempo o forza che possa infrangere
la forma in te impressa che viva si sviluppa.*

Se egli, il grande storico della natura, si preoccupa così poco della mera chimica delle stelle, del lato *matematico* delle osservazioni, della semplice fisiologia, è perché tutto ciò appartiene alla sistematica, all'esperienza del divenuto, del morto, del fisso. Donde il senso della sua polemica contro Newton, nella quale entrambi avevano ragione: l'uno tendeva a *conoscere* il processo naturale conforme a legge nel colore morto, l'altro, artista, ne aveva una esperienza vissuta, intuitiva e sensibile. Qui appare l'antitesi dei due mondi, che ora voglio riassumere in tutta la sua crudezza.

La storia ha la caratteristica del *fatto irripetibile*, la natura quella della *possibilità costante*. Finché io considero l'immagine del mondo circostante per cogliere le leggi secondo cui essa *deve* realizzarsi senza preoccuparmi se ciò poi avvenga o *possa* soltanto avvenire, quindi atemporalmente, sono un naturalista e faccio della scienza pura. Per quel che riguarda la necessità delle leggi di natura (e per un naturalista non esistono altre leggi), non importa proprio nulla che un dato fatto si manifesti ricorrentemente oppure mai: esso si presenta, dunque, come *indipendente dal destino*. Migliaia di combinazioni chimiche non si verificano mai e non potranno essere mai realizzate, ma è dimostrato che esse sono possibili e pertanto che « esistono » — *per il sistema statico della natura, non per la fisionomia dell'universo in movimento*. Un sistema è fatto di verità, una storia si basa su avvenimenti. Gli avvenimenti si susseguono, le verità si oppongono l'una all'altra: tale è la differenza del « quando » dal « come ». Ha lampeggiato: ecco un avvenimento che si può indicare col dito, senza parlare. *Se lampeggia, tuonerà*; ciò, per esser comunicato, richiede una *proposizione*. L'esperienza vissuta può fare a meno delle parole; invece una conoscenza sistematica esiste solo mediante parole. « Si può definire solo ciò che non ha storia » ebbe a dire Nietzsche. Ma la storia è l'avvenimento presente con un impulso verso il futuro e uno sguardo al passato. La natura sta di là da qualsiasi tempo, con la caratteristica dell'estensione, ma senza direzione. In essa vige la necessità dell'elemento matematico, nella storia la necessità dell'elemento tragico.

Nella realtà dell'essere desto, i due mondi sono contessuti, quello dell'osservazione e quello dell'abbandono, allo stesso modo di come in un arazzo di Brabant filati e fondo « determinano » il disegno. Onde sia, per l'intelletto occorre che ogni legge sia stata una

volta scoperta, cioè *vissuta* per determinazione del destino nel quadro della storia dello spirito; ogni destino appare sotto una veste sensibile (persone, azioni, scene, gesti) ove agiscono leggi di natura. La vita umana primordiale si svolgeva in una unità demonica col destino; nella coscienza dell'uomo di una civiltà matura il contrasto fra quell'immagine primitiva e una più tarda si afferma senza cessa; nell'uomo civilizzato il sentimento tragico del mondo viene soffocato dall'intelletto meccanicizzante. *In noi* storia e natura si contrappongono come *vita a morte*, come il *tempo in eterno divenire* allo *spazio per eterno divenuto*. Nell'essere desto divenire e divenuto lottano per assicurarsi il primato nell'immagine del mondo. La forma più alta e completa dei due modi di considerazione, forma possibile solo nelle grandi civiltà, appare, per l'anima antica, nell'antitesi fra Platone e Aristotile, per l'anima occidentale in quella fra Goethe e Kant: la pura fisionomia del mondo contemplata dall'anima di un eterno fanciullo e la pura sistematica conosciuta dall'intelletto di un eterno vegliardo.

20

Qui vedo ormai l'*ultimo* grande compito della filosofia occidentale, il solo ancora riservato alla tarda sapienza della civiltà faustiana, che sembra predeterminato da un'evoluzione secolare della nostra animità. Nessuna civiltà è libera di *scegliere*; ma oggi, per la prima volta, una civiltà può prevedere quale via il destino abbia scelto per essa.

Io vedo un modo puramente occidentale di ricerca storica in senso superiore, modo finora mai seguito e necessariamente estraneo all'anima antica come a qualsiasi altra anima. Una vasta fisiognomica di tutta l'esi-

stenza, una morfologia del divenire di *tutto* ciò che è umano, la quale seguendo una propria via si volgerà a cogliere le idee supreme; il compito di approfondire il sentimento del mondo non solo della nostra anima, ma anche di *tutte* le anime che, in genere, abbiano finora manifestato grandi possibilità e la cui espressione nell'immagine del reale siano state le singole civiltà. Questo sguardo filosofico, al quale a noi, e soltanto a noi, la matematica analitica, la musica contrappuntistica, la pittura a prospettiva conferiscono il diritto, presuppone, oltreché le doti del sistematico, l'occhio dell'artista, di un artista che senta il mondo sensibile e tangibile d'intorno risolversi interamente in una profonda infinità di misteriose relazioni. Fu così che sentirono un Dante, un Goethe. Lo scopo è individuare e liberare dal tessuto dell'accadere mondiale un secolo di storia organica di una civiltà sotto specie di una unità, di un organismo, e di intenderlo nelle sue condizionalità psichiche più profonde. La nuova arte consisterà nel contemplare e nel comprendere i grandi tratti fatali del *volto* di una civiltà, di questa individualità umana d'ordine superiore, così come lo si fa con i lineamenti di un ritratto rembrandtiano o di un busto cesareo. Si è già cercato di conoscere l'interiorità di un poeta, di un profeta, di un pensatore, di un conquistatore, ma penetrare l'anima antica, egiziana o araba in genere per riviverla attraverso l'espressione che ha avuto in situazioni e uomini tipici, nella religione e nello Stato, negli stili e nelle tendenze, nel pensiero e nel costume: ciò costituisce una « esperienza della vita » di un genere affatto nuovo. Ogni epoca, ogni grande figura, ogni divinità, ogni città, ogni lingua, ogni nazione, ogni arte, tutto ciò che fu e che sarà, costituisce un tratto fisiognomico di alto valore simbolico che il *conoscitore dell'uomo*, inteso in un senso tutto nuovo

del termine, deve ora interpretare. Poemi e battaglie, feste di Iside e di Cibele e messe cattoliche, altiforni e lotte di gladiatori, dervisci e darwiniani, ferrovie e strade romane, « progresso » e nirvâna, giornalismo, caterve di schiavi, danaro, macchine — tutto ciò è in ugual misura segno e simbolo nell'immagine del mondo del passato che un'anima può rievocare nel suo significato. « Tutto ciò che è caduco è solo simbolo. » Partendo da questa verità si possono raggiungere soluzioni e prospettive finora nemmeno sospettate. Problemi oscuri che stanno alla radice di ogni sentimento umano primordiale, di ogni angoscia e di ogni desiderio e che dalla volontà di capire intellettualisticamente son stati travestiti sotto specie di problemi del tempo, della necessità, dello spazio, dell'amore, della morte, delle cause prime, riceveranno allora luce. Vi è una grande musica delle sfere che *vuol* essere ascoltata e che alcune delle nostre menti più profonde *udranno*. La fisionomica dell'avvenire mondiale sarà *l'ultima filosofia faustiana*.

CAPITOLO TERZO

MACROCOSMO

I IL SIMBOLISMO DELL'IMMAGINE COSMICA E IL PROBLEMA DELLO SPAZIO

1

Così l'idea di una storia mondiale di tipo fisiognomico assurge alle proporzioni di una *concezione simbolica che tutto abbraccia*. La ricerca storica nel senso qui auspicato deve soltanto esaminare l'immagine di ciò che fu vivo e che è trapassato, cogliendone la forma e la logica interna. L'idea di destino è il punto supremo a cui può giungere. Senonché questa indagine, per nuova e vasta che sia, rappresenta qualcosa di parziale e deve solo fornire la base a un sapere ancor più ampio. Essa ha al suo lato una indagine della natura altrettanto frammentaria e limitata, col suo sistema di relazioni causali. Ma né il « movimento » tragico né quello tecnico (se è lecito distinguere in tali termini il principio primo del vissuto e quello del conosciuto) esauriscono la realtà vivente in sé stessa. Da desti, noi sentiamo e conosciamo, ma non cessiamo di vivere quando lo spirito e i sensi dormono. Se la notte chiude i nostri occhi, il nostro sangue non dorme. Proviamo emozioni in mezzo a una realtà in movimento e cerchiamo di rendere sensibile mediante una parola fondamentale tratta dalla conoscenza della natura l'inesprimibile di cui, nelle nostre ore più profonde, possediamo un'intima certezza. Però solo per gli esseri desti le due cose si presentano come radicalmente distinte. Ogni emozione propria ha un'espres-

sione, ogni emozione altrui ci produce un'impressione, e così tutto ciò di cui siamo coscienti, quale pur sia la sua forma — anima e mondo, vita e realtà, storia e natura, legge, sentimento, destino, Dio, avvenire e passato, presente e eternità — ha per noi un senso profondo e l'unico, estremo mezzo per cogliere questa essenza inaccessibile è una specie di metafisica, nella quale *tutto* indistintamente assume il significato di un *simbolo*.

I simboli sono segni sensibili, impressioni ultime, semplici e soprattutto involontarie di un dato significato. Un simbolo è un aspetto della realtà che per un uomo dai sensi desti indica, in termini di certezza interna immediata, qualcosa di incomunicabile intellettualmente. Un motivo ornamentale dorico, arabo, classico, romanico antico, la figura di una casa rurale, di una famiglia, delle vie di comunicazione, del modo di vestire, dei culti e così pure il volto, l'andatura e il portamento di un uomo, di una casta o di tutto un popolo, le varietà delle lingue e delle forme di residenza, di uomini e di animali — di là da ciò, tutta la muta lingua della natura con le sue selve, i suoi pascoli, i suoi armenti, le sue nubi, le sue stelle, le sue notti lunari e le sue tempeste, il fiorire e l'appassire della sua vegetazione, le sue vicinanze e le sue lontananze sono sensazioni simboliche destinate dalla realtà cosmica in noi esseri desti, lingua che ben intendiamo nelle ore di raccoglimento; d'altra parte, è una sensibilità della stessa specie che ci fa distinguere come entità conchiuse famiglie, caste e, infine, intere civiltà, di contro a tutto quanto è genericamente umano.

Qui dunque non si tratta di ciò che il mondo « è », bensì di ciò che esso significa per l'essere vivente che in esso si trova. Distantoci, per noi un « qui » si distanzia da un « là ». Il « qui » lo viviamo direttamente, il « là » lo sperimentiamo, il primo lo sentiamo

come proprio, l'altro come estraneo. È il differenziarsi di anima e mondo come i due poli della realtà, nella quale non si trovano soltanto resistenze percepite in funzione di causalità come cose e proprietà di cose, e emozioni nelle quali sentiamo agire esseri, *numina*, « proprio come noi », ma si trova anche qualcosa che quasi abolisce la separazione. La realtà (il mondo nella sua relazione a un'anima) è per ognuno proiezione di ciò che ha direzione nel dominio di ciò che è esteso; esso è il proprio che si rispecchia nell'estraneo, *conferendogli un significato*. Mediante un tale atto tanto creativo quanto inconscio (non sono « io » a realizzare il possibile, è esso che « si » realizza attraverso di me) si crea il ponte del simbolo fra il qui vivente e il là; e dall'insieme degli elementi sensibili e ricordati sorge subitamente e con la più perfetta necessità « il » mondo che si *comprende* e che per ciascuno rappresenta l'unico mondo.

Sicché esistono tanti mondi quanti sono gli esseri desti e le schiere di esseri uniti da uno stesso sentire, e nell'esistenza di ciascuno di essi il mondo che egli ritiene unico, autonomo ed eterno e che crede aver in comune con gli altri è una esperienza sempre nuova e irripetibile.

Una serie di gradi di consapevolezza conduce dai primordi di una visione ottusa e infantile, per la quale non esiste ancora né un mondo distinto per un'anima, né un'anima cosciente di sé in mezzo a un mondo, fino alle forme supreme di stadi-spiritualizzati, di cui sono soltanto capaci gli uomini di civiltà completamente mature. A tali gradi corrisponde l'evoluzione del simbolismo dalla forma, in cui un significato è sentito in *tutte* le cose, fino a quella in cui appaiono segni isolati e determinati. Non solo quando, al modo del bambino, del sognatore o dell'artista, sento il mondo pieno di oscuri significati; non solo quando,

da desto, lo percepisco senza però usare l'attenzione estrema del pensatore e dell'uomo d'azione (la quale, del resto, anche in costoro esiste assai più raramente di quanto non si creda), ma sempre e dovunque si può parlare di vita desta, io a ciò che sta fuori di me do il contenuto di *tutto* il mio Io, dalle impressioni semisognanti di una coscienza naturalistica fino al rigido mondo delle leggi causali e dei numeri che a quella si sovrappongono e che la vincolano. Ma lo stesso regno del puro numero non manca di un elemento simbolico, che è proprio quello che dà nascita ai segni nei quali il *pensiero* si sforza di trovare significati inesprimibili: il triangolo, il cerchio, il sette, il dodici.

Questa è l'idea del macrocosmo, della realtà quale insieme di tutti i simboli riferentesi a un'anima. Non v'è nulla che sia privo di questa qualità del significativo. Tutto ciò che esiste è anche simbolo. A partire dalla figura corporea (volto, forma, attitudine dei singoli, delle caste, dei popoli), ove di ciò si è sempre saputo, fino alle presunte forme eterne e universalmente valide della conoscenza, della matematica e della fisica, tutto parla della natura di una data anima e di essa soltanto.

Solo dalla maggiore o minore affinità dei mondi vissuti da uomini di *una stessa* civiltà o di una stessa comunità spirituale, dipende la maggiore o minore comunicabilità di ciò che si vede, si percepisce, si conosce, ossia di ciò a cui si è data una forma nello stile del proprio essere mediante i mezzi espressivi del linguaggio, dell'arte e della religione, mediante assonanze, formule, segni che poi sono essi stessi simboli. In pari tempo qui appare la frontiera irremovibile che incontra ogni tentativo di comunicare realmente qualcosa a esseri estranei o di realmente capire le manifestazioni della loro vita. Il grado di affinità di due mondi di forme stabilisce il limite oltre il

quale comprendere è autoilludersi. È certo che noi non possiamo capire che assai imperfettamente l'anima indù e quella egiziana — manifestatasi negli uomini, nei costumi, nelle divinità, nelle parole madri, nelle idee, negli edifici, nelle azioni. I Greci, astorici come erano, non possono aver avuto nemmeno una idea della natura di animità diverse dalla loro. Si veda con che ingenuità essi credettero di riconoscere i propri dèi in quelli di altri popoli e di altre civiltà. Ma anche noi, quando traduciamo parole di filosofi stranieri, come ἀρχή, *âtman*, *Tao* con termini a noi familiari, introduciamo nell'espressione di un'anima estranea il nostro proprio sentimento del mondo, dal quale deriva il significato della nostra terminologia. Del pari è in base alla nostra esperienza occidentale della vita, che noi interpretiamo le espressioni di antichi ritratti egiziani e cinesi. In entrambi i casi soggiaciamo a una illusione. Che i capolavori dell'arte di antiche civiltà siano per noi ancora viventi (quindi « immortali ») fa parte parimenti della sfera di queste immaginazioni (nel senso letterale) che sono mantenute dalla unanimità del comprendere il diverso. Si può citare l'esempio dell'influenza che il gruppo di Laocoonte esercitò sull'arte della Rinascenza e di quella che i drammi di Seneca ebbero sul teatro francese classicheggiante.

2

Quando siano intesi come qualcosa di realizzato, i simboli appartengono al dominio dell'esteso. Anche quando designano un divenire essi sono divenuti, essi non divengono; sono quindi rigidamente circoscritti e soggetti alle leggi dello spazio. Esistono *soltanto* simboli sensibili, spaziali. Già la parola « forma » designa qualcosa di esteso in seno all'estensione, e, come vedremo, a tal riguardo la stessa forma interna della

musica non costituisce una eccezione. Ma l'estensione è il correlato del fatto « essere desto », il quale costituisce solo un lato dell'esistenza individuale, intimamente dipendente dal destino di questa. Così ogni aspetto dell'essere desto attivo (percepiente o intelligente) nel punto in cui lo notiamo è già *passato*. Sulle impressioni, noi possiamo solo *ri-flettere*, cioè pensare in un secondo tempo, come l'espressione stessa lo dice; ma ciò che per la vita dei sensi degli animali è soltanto passato, per l'intelletto discorsivo dell'uomo è *transitorio*. È transitorio non soltanto ciò che accade (non essendovi accadimento che sia revocabile), ma anche ogni specie di significato. Si segua il destino della colonna, a partire dai templi sepolcrali egiziani ove le colonne accompagnano in serie il visitatore, passando per il *peripteros* dorico, che nel suo corpo è da esse tenuto insieme, e le prime basiliche arabe, ove esse sostengono lo spazio interno, fino alle facciate della Rinascenza, ove esse esprimono uno slancio ascendente. Il significato di un tempo non torna più. Ciò che entra nel regno dell'esteso ha con l'inizio anche una fine. V'è un nesso profondo e già per tempo sentito fra lo *spazio* e la *morte*. L'uomo è l'unico essere che conosca la morte. Tutti gli altri esseri invecchiano, ma con una coscienza affatto limitata al momento, la quale deve sembrar loro eterna. Essi vivono, ma non sanno nulla della vita come i fanciulli nei primissimi anni, quando il cristianesimo li considera ancora « innocenti ». Essi muoiono e vedono morire, ma nulla sanno. Solo l'uomo completamente desto, l'uomo veramente uomo, la cui intelligenza si è staccata dal vedere grazie all'uso del linguaggio, oltre alle sensazioni possiede un concetto del trapassare, cioè una memoria del passato e una esperienza dell'irrevocabile. Noi *siamo* il tempo,¹ ma *possediamo* anche una immagine della storia, nella quale, se consideriamo la morte, la nascita ci appare

come un enigma altrettanto oscuro. In tutti gli altri esseri, la vita scorre senza un senso dei suoi limiti, cioè senza un sapere circa compito, significato, durata e fine. Per questo, per una correlazione profonda e significativa, spesso il destarsi della vita interiore di un bambino si lega alla morte di un parente. Egli *capisce* di colpo il cadavere disanimato che è divenuto tutto materia, tutto spazio, e *simultaneamente* si sente come un *essere* singolo in un mondo esteso straniero. « Dal bambino di cinque anni fino a me non vi è che un passo. Fra il neonato e il bambino di cinque anni vi è una spaventosa distanza » — ebbe a dire Tolstoj. In questo momento decisivo dell'esistenza, nel quale soltanto l'uomo diviene tale e conosce la sua immensa solitudine nell'universo, l'angoscia cosmica gli si svela come *angoscia* schiettamente umana *di fronte alla morte*, come angoscia per il limite nel mondo della luce, come angoscia per la rigida *spazialità*. Questa è l'origine del pensiero in senso superiore, che a tutta prima è meditazione sulla morte. Ogni religione, ogni scienza della natura, ogni filosofia prende da qui le sue mosse. Ogni grande simbolismo collega il linguaggio delle sue forme al culto dei morti, alle forme funerarie, agli ornamenti delle tombe. Lo stile egiziano comincia coi templi dei morti dedicati ai Faraoni, quello arabo con le catacombe e i sarcofaghi, quello occidentale col duomo ove il sacerdote rinnova quotidianamente il sacrificio di Gesù. Dall'angoscia originaria nasce anche ogni possibilità storica — nell'antichità in un afferrarsi alla realtà presente piena di vita, nel mondo arabo col battesimo che rinnova la vita e vince la morte, nel mondo faustiano con la penitenza che rende degni di ricevere il corpo di Gesù, epperò l'immortalità. Solo dalla preoccupazione sempre desta per la vita *non ancora* trascorsa nasce la preoccupazione per il passato. Un animale ha sol-

tanto un futuro, l'uomo conosce anche un passato. Con una nuova « visione del mondo », cioè con un subito sguardo per la morte intesa come il mistero del mondo visibile, si desta dunque ogni nuova civiltà. Quando, verso il mille, nell'Occidente si diffuse l'idea della fine del mondo, nacque in quel paesaggio l'anima faustiana.

Il primitivo, in profondo stupore dinanzi alla morte, cercò con tutte le forze del suo spirito di penetrare e di bandire questo mondo dell'esteso che con le sue barriere inesorabili e sempre presenti della causalità e con la sua oscura onnipotenza minacciava continuamente di por fine alla sua vita. Questa difesa istintiva ebbe profonda radice nell'inconscio, ma essendo propriamente essa a creare e differenziare in una contrapposizione anima e mondo, contrassegnò anche l'inizio della vita *personale*. Il senso dell'Io e quello del mondo cominciarono ad agire, e ogni civiltà, interna o esterna, come atteggiamento o come realizzazione, è solo un potenziamento di questa vita umana in genere. A partire da tale punto, tutto quanto si oppone alle nostre sensazioni non è più una « resistenza », una cosa, una impressione come nell'animale e ancor nel bambino, bensì anche espressione. Le cose non sono più soltanto *reali* nell'ambiente, ma entro una « *visione del mondo* » esse, quali appaiono, hanno anche un *senso*. Prima solo esse avevano un rapporto con l'uomo, ora anche l'uomo ha un rapporto con esse. Esse sono divenute simboli della sua esistenza. Così l'essenza di ogni autentico simbolismo, *inconscia e interiormente necessaria*, procede dalla conoscenza della morte, nella quale si rivela il mistero dello spazio. Ogni simbolismo significa una difesa. Esso è espressione di profondo timore, nell'ambivalenza propria all'antico significato del termine: la lingua delle sue forme parla in pari tempo di ostilità e di venerazione.

Tutto ciò che è divenuto è caduco. Non soltanto nazioni, lingue, razze e civiltà sono caduche. Fra pochi secoli non vi sarà più una civiltà euro-occidentale, non vi saranno più Tedeschi, Inglesi, Francesi allo stesso modo che ai tempi di Giustiniano non vi furono più Romani. Non che la successione delle generazioni umane si fosse allora interrotta, ma la forma interna di un popolo, la quale aveva unito in un'unica fisionomia un certo numero di esse, aveva cessato di esistere. Il *civis romanus*, uno dei simboli più possenti dell'esistenza antica, come forma durò solo alcuni secoli. Ma lo stesso fenomeno primordiale costituito dalla grande civiltà in genere un giorno sparirà e, con esso, anche lo spettacolo della storia mondiale; alla fine sparirà lo stesso uomo, poi ogni manifestazione della vita animale sulla superficie terrestre, la terra, il sole e tutto il mondo dei sistemi solari. Ogni arte è morale — non solo le singole opere sono mortali, ma anche le arti in sé stesse. Un giorno l'ultimo quadro di Rembrandt e l'ultima nota di Mozart avranno cessato di esistere pur sussistendo, forse, una tela dipinta e uno spartito: perché l'ultimo occhio e l'ultimo orecchio che potevano cogliere la lingua delle loro forme saranno scomparsi. Caduco è ogni pensiero, caduca ogni fede, ogni scienza, quando si estinguono le menti nei mondi delle quali le loro « verità eterne » erano state sentite necessariamente come tali. Caduchi sono perfino i mondi stellari che apparvero agli astronomi del Nilo e dell'Eufrate, essendo essi esistiti come mondi del loro occhio, e il nostro occhio — non meno perituro — essendo diverso. Noi tutto questo lo sappiamo. Una bestia non lo sa, e ciò che non si sa non esiste nell'esperienza del proprio ambiente. Ma con l'immagine del passato scompare anche il desiderio di dare al caduco un senso profondo. E così la concezione di un macrocosmo puramente umano si collega di nuovo al det-

to che sta alla base della nostra ulteriore esposizione: *Tutto ciò che è caduco è soltanto un simbolo.*

Peraltro, quest'ordine di idee ci riconduce inavvertitamente al problema dello spazio, inteso però in un senso nuovo e sorprendente. La sua soluzione (o, più modestamente, la sua interpretazione) appare possibile solo in questo contesto, allo stesso modo che il problema del tempo lo si è potuto concepire solo partendo dall'idea di destino. Quando siamo desti, nell'esistenza sensibile la vita informata dal destino ci appare come una *profondità sentita*. Tutto ha un'estensione senza esser ancora « lo spazio », qualcosa di fisso; è piuttosto un continuo estendersi da un qui (da un Io) in movimento verso un là parimenti in movimento. L'esperienza del mondo si lega essenzialmente alla natura della *profondità* (della lontananza o *distanza*), carattere che il sistema astratto della matematica considera come la *terza dimensione* oltre a lunghezza e larghezza. Questa triade di elementi dello stesso ordine può solo generare un equivoco. È certo che tali elementi nella sensazione spaziale del mondo *non* hanno lo stesso valore e, ancor più, che essi non sono della stessa specie. « Lunghezza e larghezza » che nell'esperienza appaiono senz'altro come una unità, non come una somma, per esprimerci con una certa prudenza, sono la mera forma della sensazione. Esse rappresentano l'*impressione* puramente sensibile. Invece la profondità rappresenta l'*espressione*, la *natura*; con essa comincia il « mondo ». Questo particolare valore della terza dimensione di contro alle pretese altre due dimensioni, valore che naturalmente esula del tutto dalla matematica, si manifesta anche nella antitesi fra concetto di sensazione e concetto di intuizione. È l'estensione come profondità che trasforma la prima nella seconda. Soltanto la profondità è dimensione in senso proprio, è *ciò che attivamente si estende*.² In essa l'es-

sere desto è attivo, nelle altre assolutamente passivo. È il *contenuto simbolico di un ordine*, secondo il senso che esso ha in una data civiltà, a esprimersi intimamente in questo elemento originario, non ulteriormente analizzabile. L'esperienza della profondità è un atto tanto involontario e necessario quanto creativo, e con esso l'Io riceve, per così dire, ridettato il suo mondo: idea, questa, da cui deriva quanto avremo ancora da dire. Dalla corrente delle sensazioni esso trae una unità formata, una *immagine* mobile che appare soggetta al principio di causalità non appena l'intelletto si impadronisce di essa; ed essa, divenuta allora il riflesso di uno spirito personale, si fa peritura, *caduca*.

Benché l'intelletto vi si opponga, non v'ha dubbio che l'estensione può essere infinitamente diversa, diversa non solo nel bambino e nell'uomo, nell'uomo delle campagne e nell'abitante delle città, nel Cinese e nel Romano, ma diversa anche in ogni singolo individuo, a seconda che egli viva il suo mondo meditando o con intensa attenzione, attivamente o tranquillamente. Ogni artista ha poi reso « la » natura in modo diverso con i suoi colori e le sue linee. I vari fisici, greci, arabi, tedeschi, hanno analizzato « la » natura nei suoi ultimi elementi: perché mai non hanno trovato le stesse cose? Perché ognuno ha una sua propria natura, benché creda sia la stessa di tutti gli altri; lo crede con una ingenuità che salva la sua visione del mondo e salva lui stesso. « Natura » è un qualcosa di proprio, che viene saturato in tutto e per tutto di un contenuto personalissimo. *La natura è funzione, ogni volta, di una data civiltà.*

Ora Kant ha creduto di poter decidere la grande quistione, se questo elemento esista *a priori* o sia acquisito attraverso l'esperienza, con la sua famosa formula che lo spazio è la *forma dell'intuizione* stante alla base di ogni percezione del mondo. Ma l'universo del bambino spensierato e del sognatore non possiede cotesta forma se non in modo fluttuante e indeterminato³ e solo lo studio *tecnico*, attento, pratico del mondo circostante (perché ogni essere che si muove deve *provvedere* alla propria vita; solo i gigli della valle non ne hanno bisogno) irrigidisce l'estensione sensibile in una tridimensionalità intellettualistica. L'uomo di città delle civiltà superiori è l'unico a *vivere* realmente in questo stato crudamente desto e solo per il suo pensiero esiste uno spazio morto, atemporale, del tutto disgiunto dalla vita sensibile: uno spazio « assoluto », come forma dell'oggetto non più dell'intuizione, bensì dell'intelligenza. Non v'è da pensare che « lo » spazio quale Kant lo vedeva intorno a sé con assoluta certezza quando concepì le sue teorie sia anche lontanamente esistito nella stessa rigorosa forma per i suoi antenati del periodo carolingio. La grandezza di Kant sta nel suo aver creato il concetto di una « forma a priori », non nell'applicazione che egli di tale concetto fece. Che il tempo non sia una forma dell'intuizione, che anzi esso non sia affatto una « forma » (le forme esistono unicamente nell'esteso) e che esso sia stato definito solo in contrapposto al tempo, l'abbiamo già visto. Ma non si tratta solo di chiedersi se proprio la parola « spazio » esprima esattamente il contenuto formale dell'intuizione: fatto sta che la forma dell'intuizione si diversifica a seconda del *grado di distanza*: ogni montagna lontana viene « percepita » come una superficie, come uno scenario. Nessuno vorrà

sostenere che vede il disco lunare come un solido. Per l'occhio, la luna è una pura superficie, e solo in un ingrandimento telescopico (cioè solo se resa artificialmente vicina) essa assume sempre più un rilievo spaziale. È dunque evidente che la forma dell'intuizione è anche una funzione della distanza. A ciò si aggiunga che quando riflettiamo invece di ricordarci esattamente impressioni recenti facciamo apparire dinanzi a noi uno spazio disgiunto da esse. Ma questa è una rappresentazione che ci inganna nel riguardo della realtà vivente.

Kant si lasciò ingannare. Egli non avrebbe dovuto affatto distinguere le forme dell'intuizione da quelle dell'intelletto, il suo concetto di spazio abbracciando già le une e le altre.⁴

Come Kant ha pregiudicato il problema del tempo per averlo riferito a una aritmetica mal compresa nella sua essenza, tanto da trattare di un fantasma di tempo che, mancando della direzione vivente, si riduce a uno schema spaziale, del pari egli pregiudicò il problema dello spazio col riferirlo a una geometria universale. Il caso volle che pochi anni dopo che Kant aveva terminato la sua opera principale, Gauss scoprisse le prime geometrie non-euclidee, dimostrando che ognuna di esse può esistere senza contraddizione e che quindi si danno *più* modi rigorosamente matematici di una estensione tridimensionale, tutti « certi *a priori* », senza che sia possibile indicare una particolare di esse come la vera forma « dell'intuizione ».

Fu un grave, imperdonabile errore, in un contemporaneo di Eulero e di Lagrange, l'aver voluto trovare riflessa nelle forme della natura che ci circonda l'antica geometria da scuola, la sola che Kant ebbe presente. Nei momenti in cui noi guardiamo attentamente nello spazio vicino si verifica certamente una concordanza approssimativa fra l'impressione viva e i principi

dell'ordinaria geometria, sempre che i rapporti non siano troppo grandi. Ma la *completa* corrispondenza, affermata dalla filosofia, non può esser dimostrata né direttamente né con l'ausilio di strumenti di misura. Né nell'uno né nell'altro modo si potrà mai oltrepassare un certo limite di approssimazione, che è ben lontano dall'esser sufficiente per decidere alcuni problemi pratici, come quello circa la particolare geometria non-euclidea che corrisponda allo spazio « empirico ».⁵ Nel caso di grandi unità di misura e di grandi distanze, nel quale l'esperienza della profondità domina completamente l'immagine intuitiva (per esempio, quando ci si trova dinanzi a un vasto panorama anziché a un disegno), la forma dell'intuizione contraddice fundamentalmente la matematica. In ogni viale, vediamo che le parallele s'incontrano all'orizzonte. La prospettiva della pittura occidentale e quella, tutta diversa, della pittura cinese, nel loro nesso agevolmente percepibile coi problemi fondamentali delle corrispondenti matematiche, dipendono proprio da ciò. Nella ricchezza sconfinata delle sue varietà, l'esperienza della profondità si sottrae a ogni determinazione numerica. Tutta la lirica e la musica, tutta la pittura egiziana, cinese, occidentale contraddicono apertamente l'ipotesi di una struttura rigorosamente matematica dello spazio vissuto e visto, e solo perché nessun filosofo moderno ha capito qualcosa di pittura essi tutti una tale confutazione l'hanno ignorata. L'*orizzonte*, nel quale e mediante il quale ogni figurazione di volto *trapassa gradatamente in una superficie di sfondo*, non può esser afferrato da nessuna specie di matematica. La pennellata di un paesaggista contraddice i postulati della gnoseologia.

Le « tre dimensioni » quali grandezze matematiche astratte dalla vita, non hanno alcun limite naturale. Esse vengono confuse con la superficie e la profondità

dell'impressione vissuta e così all'errore gnoseologico segue l'altro, consistente nel pensare che anche l'estensione intuita sia illimitata benché il nostro sguardo abbracci sempre e soltanto porzioni illuminate di spazio, i cui limiti sono ogni volta costituiti da quelli della luce, anche quando si tratta del cielo delle stelle fisse o della luminosità atmosferica. Il « mondo visto » è un insieme di *resistenze alla luce*, perché il vedere è condizionato dalla presenza di luce irradiata o riflessa. E i Greci si fermarono là. Solo il sentimento occidentale del mondo doveva creare l'*idea* di uno spazio cosmico sconfinato con infiniti sistemi di stelle fisse e con distanze di là da qualsiasi possibilità ottica; creazione, questa, dello sguardo *interiore*, che esclude ogni realizzabilità mediante l'occhio e che a uomini di civiltà che altrimenti sentono perfino come pensiero resta estranea e impossibile.

4

Il risultato della scoperta di Gauss, che modificò il cammino della moderna matematica *in genere*,⁶ fu dunque la dimostrazione della coesistenza di diverse strutture parimenti giuste dell'estensione tridimensionale. E domandarsi quale di esse corrisponde all'intuizione reale è dar prova di non aver affatto capito il problema. Che essa usi o meno come *espediti* immagini e rappresentazioni intuitive, la matematica ha per oggetto dei sistemi affatto *intellettuali*, completamente disgiunti da tutto quanto è vita, tempo, destino, mondi di forme del puro numero la esattezza (*e non la realtà*) dei quali è atemporale e di una logica causale, come ne è appunto il caso per tutto ciò che è soltanto conosciuto e non pure vissuto.

Con il che appare chiara la differenza fra l'intuizio-

ne vivente e la lingua matematica delle forme e ci si rivela il segreto del *divenir spazio*.

Come il divenuto ha la sua base nel divenire, la natura compiuta e morta nella storia perennemente viva, il meccanico nell'organico — la legge causale e l'oggettiva poste nel destino — del pari *la direzione sta alla origine dell'estensione. Il mistero della vita che si realizza, adombrato dalla parola tempo, costituisce il fondamento di ciò che è realizzato e che la parola spazio non tanto ci fa capire quanto suggerisce a un sentimento intimo*. Ogni estensione reale si attua soltanto nella e con l'esperienza della profondità; e appunto l'estendersi in profondità e in distanza (prima per i sensi, specie per la vista, poi soltanto per il pensiero), il *trapasso* dall'impressione sensibile senza profondità a una immagine del mondo macrocosmicamente ordinata col dinamismo che in essa misteriosamente traspare — è ciò che a tutta prima viene designato col nome tempo. L'uomo sente sé stesso « in » una estensione che lo circonda — e *questo* è lo stato dell'esser desto reale e differenziato. Basta seguire siffatta impressione originaria del mondo per riconoscere che vi è una sola vera dimensione dello spazio e che essa è la *direzione* del moto da sé verso una lontananza, un « là », un futuro, e che il sistema astratto delle tre dimensioni non è un dato della vita, ma una rappresentazione meccanica. L'esperienza della profondità *estende* la sensazione a mondo. Abbiamo designato l'elemento direzione della vita come *irreversibilità*, e un resto di questa caratteristica essenziale del tempo sussiste nella necessità per cui noi siamo sempre portati a sentire la stessa profondità del mondo partendo da noi stessi, e mai partendo da un orizzonte verso noi. Il corpo mobile di tutti gli animali e dell'uomo è formato appunto in vista di ciò. Ci si muove *in avanti* (verso l'avvenire, con ogni passo avvicinandoci non solo allo scopo, ma

altresì alla vecchiaia) e ogni sguardo *indietro* è anche sentito come uno sguardo dato a qualcosa di passato, di già divenuto storia.⁷

Se la forma fondamentale dell'oggetto per l'intelletto, la causalità, la designiamo come *destino fissato, irrigidito*, la profondità spaziale possiamo chiamarla *tempo fissato*. Ciò che non solo l'uomo, ma già l'animale *sente* esistere come destino, lo percepisce toccando, vedendo, udendo come movimento, e il movimento, fatto oggetto di una attenzione concentrata, si fissa, si irrigidisce in causalità. Noi *sentiamo* che ci avviciniamo alla primavera e ci prefiguriamo il paesaggio primaverile che si stenderà intorno a noi; ma noi *sappiamo* che la terra ruota nello spazio cosmico e che la primavera « conta » novanta di tali rivoluzioni — novanta « giorni ». Il tempo genera lo spazio, ma lo spazio uccide il tempo.

Se Kant fosse stato più acuto, invece di parlare delle « due forme dell'intuizione » avrebbe chiamato il tempo la *forma dell'intuizione* e lo spazio la *forma dell'intuito*, con il che il nesso fra i due gli si sarebbe forse fatto chiaro. Il logico, il matematico e il naturalista nei momenti di intensa riflessione conoscono il solo spazio divenuto, lo spazio che appunto tale riflessione separa dall'accadere irripetibile, lo spazio astratto e sistematico, nel quale tutto possiede la *proprietà* di una « durata » determinabile matematicamente. Ma noi abbiamo mostrato che lo spazio diviene incessantemente. Finché, quasi sognando, facciamo vagare lo sguardo nelle lontananze, sentiamo tutt'intorno un tessersi e un muoversi di forze. Ridestati d'un tratto, dinanzi a un occhio freddo si presenta uno spazio inerte. Questo spazio è; per il fatto di *essere*, è al difuori del tempo, è disgiunto dal tempo epperò dalla vita. In esso regna la durata, residuo di un tempo morto, come proprietà nota di cose; e poiché noi stessi ci sappiamo esistenti

in questo spazio, sappiamo anche della durata e del limite della nostra vita, ricordatoci dalle lancette dei nostri orologi. Ma per ciò stesso lo spazio fisso, effimero e tale da scomparire dall'estensione colorata del mondo circostante non appena la tensione intellettuale venga meno, è in sé segno ed espressione della stessa vita, *il più originario e possente dei suoi simboli*.

Infatti, l'interpretazione inconvertibile della profondità che s'impone con tutta la forza di un avvenimento elementare all'essere desto segna, *insieme al destarsi della vita interiore*, la frontiera fra il bambino e l'uomo. L'esperienza simbolica della frontiera è ciò che manca al bambino, che cerca ancora di afferrare la luna, che non ha ancora un *senso* del mondo esteriore e, simile all'anima primitiva, è in uno stato di coalescenza sognante e crepuscolare col mondo delle sensazioni. Non che il bambino non abbia una qualche, sia pure assai elementare, esperienza dell'esteso; ma una *visione del mondo* in lui ancora non esiste; la lontananza viene da lui sentita, ma essa non *parla* ancora alla sua anima. Solo col destarsi dell'anima anche la direzione acquista una espressione viva. E allora per l'antichità si trattò di riposare presso al presente immediato, che esclude ogni distanza e ogni futuro; per lo spirito faustiano valse invece una energia di direzione avente occhio solo per gli orizzonti più lontani; per lo spirito cinese un vagabondare che pur condurrà alla mèta; per quello egiziano un deciso procedere sulla via prescelta. Così l'idea di destino si palesa in ogni tratto della civiltà, i cui membri sono uniti da uno stesso sentimento del mondo e dalla *forma* del mondo che ne procede. Una profonda identità unisce il risveglio dell'*anima*, il suo nascere a una chiara esistenza nel segno di una civiltà da un lato, e dall'altro il subito comprende il lontano e il tempo, la *nascita del mondo esterno* mediante il simbolo dell'estensione che, a

partire da tal punto, resterà il *simbolo primo di questa vita* e le darà il suo stile e la forma della sua storia che è la progressiva realizzazione delle sue possibilità interiori. Solo dalla qualità di ciò che ha direzione deriva il simbolo primo dell'esteso, che per l'antichità è il corpo vicino, ben circoscritto, in sé concluso; per il mondo occidentale lo spazio infinito con l'impulso in profondità della terza dimensione; per quello arabo l'universo come una cavità o caverna. Per tale via resta liquidata una vecchia controversia filosofica: queste forme originarie del mondo sono *innate* in quanto esse sono una proprietà originaria dell'anima della rispettiva civiltà, l'espressione della quale anima costituisce tutta la nostra vita; esse sono però *acquisite* in quanto l'anima di ogni singolo individuo ripete per sé quell'atto creativo che svolge il particolare simbolo della profondità *predestinato* per la sua vita fin dalla prima infanzia, come una farfalla uscita dalla crisalide sviluppa le sue ali. L'atto con cui per la prima volta si comprende la profondità è una *nascita*, una nascita psichica di là da quella corporale. Con esso una civiltà nasce dal suo paesaggio materno e lungo il suo sviluppo la stessa cosa si ripete in ogni singola anima. Riconnettendosi a un'antica credenza ellenica, Platone chiamò ciò *anamnesi*. Nel suo particolare carattere, la forma del mondo che si presenta d'un tratto all'alba di un'anima è dunque da spiegarsi in funzione di divenire: mentre Kant, quale sistematico, interpretando lo stesso enigma, col suo concetto della forma *a priori* partì dal risultato morto, non dalla via viva che a esso conduce.

Il modo dell'estensione possiamo ormai chiamarlo il *simbolo primo di una civiltà*. Tutta la lingua delle forme della realtà di questa, la sua fisionomia propria a differenza di quella di ogni altra civiltà e, soprattutto, dell'ambiente quasi senza volto del primitivo

deve esser dedotta da esso; giacché l'interpretazione della profondità assurge ora al valore di un'azione, di espressione formativa attraverso *opere*, di trasformazione della realtà, la quale non serve più a una necessità della vita come negli animali, ma deve farsi un *simbolo* della vita che si servirà di tutti gli elementi dell'estensione, della materia, di linee, colori, suoni, movimenti e che spesso, ancor dopo secoli, riaffiorando nell'immagine del mondo dei posteri ed esercitando su di essi il suo fascino, testimonierà del modo in cui i suoi creatori avevano compreso il mondo.

Ma lo stesso simbolo originario come tale non si realizza. Esso agisce nel sentimento della forma di ogni uomo, di ogni comunità, di ogni stadio ed epoca dettando lo stile di tutte le manifestazioni della vita. Esso vive nelle forme politiche, nei miti e nei culti religiosi, negli ideali dell'etica, nelle varietà della pittura, della musica e della poesia, nei concetti fondamentali di ogni scienza senza essere rappresentato da nessuno di tutti questi elementi in particolare. Per cui esso non può esser nemmeno reso comprensibile mediante le parole, le lingue e le forme di conoscenza, che sono esse stesse simboli *derivati*. Ogni singolo simbolo parla di esso, però al sentimento interno, non all'intelletto. Così se riferiamo il simbolo primo dell'anima antica ai singoli corpi materiali e quello dell'anima occidentale allo spazio puro infinito, non si deve dimenticare che dei concetti non potranno mai rappresentare l'inconcepibile; è piuttosto la risonanza di una parola che può destarne un significato al livello del sentire.

Lo spazio infinito è l'ideale che l'anima occidentale ha costantemente *cercato* nel mondo circostante. Essa volle vederlo direttamente realizzato in esso ed è soltanto ciò che, di là da tutti i presunti risultati concreti, conferisce alle molteplici teorie dello spazio degli ultimi secoli il loro significato più profondo di sintomi

di un dato sentimento del mondo. A che stregua l'estensione illimitata è *alla base* di ogni realtà oggettiva? Non vi è problema su cui si sia riflettuto così seriamente, e quasi si sarebbe creduto che ogni altro problema del mondo dipendesse da esso, cioè dal problema della natura dello spazio. E, in effetti, *per noi* non è forse così? Perché mai nessuno ha notato che tutto il mondo antico non ha speso una sola parola su questo tema, che esso anzi non possedeva nemmeno i termini necessari per enunciare esattamente tale problema? ⁸ Perché i grandi Presocratici qui tacciono? Forse che nel loro mondo essi non scorgevano ciò che a noi appare il mistero di ogni mistero? Non avremmo noi forse dovuto riconoscere per tempo che la soluzione è precisamente contenuta in tale *silenzio*? Come mai per il *nostro* sentimento più profondo « il mondo » altro non è se non lo *spazio* cosmico nato proprio dall'esperienza della profondità, spazio la cui sublime vacuità è riconfermata dai sistemi di stelle fisse in essa sperduti? *Questo* sentimento di un mondo si sarebbe potuto renderlo anche soltanto immaginabile a un pensatore antico? D'un tratto si scopre che questo « eterno problema », trattato da Kant in nome dell'umanità con la passione propria a un atto simbolico, è *puramente occidentale* e affatto inesistente nello spirito di altre civiltà.

Che cosa fu dunque che all'uomo antico, il cui sguardo per il *suo* mondo circostante non era di certo men chiaro del nostro, apparve come il fenomeno primo di tutto l'essere? Fu l'*ἀρχή*, il *fondo materiale primordiale* di tutte le cose sensibili, tangibili. Una volta compreso ciò, si sarà anche vicini a cogliere il senso, se non del fatto spazio, della ragione per cui il problema dello spazio doveva divenire fatalmente quello dell'anima occidentale, e di essa soltanto.⁹ Proprio questa possente spazialità che assorbe in sé la sostanza di

tutte le cose e che le genera dal suo seno (è questo l'aspetto precipuo e più alto del *nostro* universo) l'umanità antica, la quale *non possedeva nemmeno un termine per designare lo spazio, quindi nemmeno il concetto* di esso, la negò concorde come τὸ μὴ ὄν, come ciò che *non è*. Non si potrà sentire mai abbastanza profondamente tutto il *pathos* di siffatta negazione. Con essa, tutta la passione dell'anima antica definì ciò che essa *non* voleva sentire come reale, ciò che *non poteva* essere l'espressione della *sua* esistenza. Ai nostri occhi si presenta d'un tratto un mondo di un diverso colore. Nella sua stupenda corporeità, la statua antica, tutta costruzione e superficie espressiva senza nessun riposto pensiero immateriale, riassunse senza residuo tutto quanto per l'occhio antico aveva significazione di realtà. L'elemento materiale, il visibilmente delimitato, il tangibile, l'immediatamente presente: ecco le caratteristiche che esauriscono l'antico concetto della estensione. L'universo antico, il *cosmos*, l'insieme armoniosamente ordinato di tutte le cose vicine e perfettamente visibili è tutto raccolto sotto la volta celeste corporea. Altro non esiste. Il nostro bisogno di concepire spazio di là da tale volta mancò del tutto al sentimento antico del mondo. Gli Stoici considerarono come corpi perfino le qualità e i rapporti. Per Crisippo il *pneuma* divino è un corpo; per Democrito il vedere consiste in un penetrare di particelle materiali nel visto. Lo Stato è un corpo costituito dalla somma dei corpi di tutti i cittadini; il diritto riconosce solo persone corporee e realtà corporee. E infine questo sentimento ha la sua espressione più sublime nel corpo di pietra del tempio antico. Lo spazio interno senza finestre è nascosto accuratamente dal colonnato, ma all'esterno non si trova una sola linea retta. Tutti i gradini hanno una piccola rigonfiatura, diversa in ognuno. I frontoni, il tetto, i fianchi sono in pendenza.

Ogni colonna ha un lieve rigonfiamento, nessuna è completamente verticale e a ugual distanza dalle vicine. Ma il rigonfiamento, la pendenza e la distanza variano secondo un rapporto scrupolosamente graduato dagli angoli fino alla metà dei fianchi. Così tutto il corpo del fabbricato ha qualcosa di misteriosamente gravitante intorno a un centro. Le curvature sono così lievi da riuscire quasi insensibili, da venire soltanto sentite. Ma appunto ciò elimina la direzione in profondità. Lo stile gotico ha un *impeto*, quello dorico ha una *modulazione*. Lo spazio interno delle cattedrali si sviluppa in alto con una forza elementare verso qualcosa di lontano, il tempio antico si sovrappone al suolo, in una calma maestosa. Ma lo stesso vale per la divinità faustiana e per quella apollinea e, a loro imagine, per i concetti fondamentali della fisica. Ai principi della posizione, *materia e forma*, noi abbiamo contrapposto quelli del movimento-tensione, la *forza* e la *massa*, la seconda essendo definita come un rapporto costante fra forza e velocità, per infine dissolverli entrambi negli elementi puramente spaziali della *capacità* e dell'*intensità*. Da questo modo di concepire la realtà doveva procedere, come arte predominante, la musica strumentale dei grandi maestri del diciottesimo secolo, l'unica fra tutte le arti il cui mondo delle forme sia interiormente affine all'intuizione del puro spazio. Di contro alle statue delle adiacenze dei templi e delle piazze antiche vi è, in essa, un regno incorporeo di suoni, di volumi sonori, di mari di suoni; l'orchestra è come una marea, essa ora avventa onde, ora si distende; evoca lontananze, luci, ombre, tempeste, nubi in movimento, lampi, colori transustanziati; si pensi ai paesaggi della strumentazione di Gluck e di Beethoven. « Sincrono » rispetto al canone di Policletto, opera in cui il grande scultore fissò le regole rigorose della costruzione del corpo umano che fecero

testo fino a Lisippo; verso il 1740 Stamitz definì il rigido canone della sonata a quattro parti, canone che non si alleggerisce che coi quartetti e con le sinfonie più tarde di Beethoven per infine liberarsi da ogni tangibilità terrestre nel mondo sonoro solitario, perfettamente « infinitesimale » della musica del *Tristano*. Questo sentimento primordiale di una *soluzione*, di una redenzione, di un dissolversi dell'anima nell'infinito, di una liberazione da ogni gravame materiale che la nostra musica sempre ridesta nei suoi momenti più alti, appaga anche l'impulso verso la profondità dell'anima faustiana, mentre le antiche opere d'arte agiscono nel senso di un vincolo, di una limitazione, di una conferma del sentimento del corpo ed esse distolgono l'occhio dalla lontananza per ricondurlo a una vicinanza e a un riposo pieni di bellezza.

5

Così ognuna delle grandi civiltà ha dato luogo a una lingua segreta del sentimento del mondo, lingua percepibile solo per colui la cui anima a tale cultura appartenga. Non ci si illuda. Noi forse possiamo leggere un po' nell'anima antica perché la sua lingua delle forme è quasi l'inversa dell'occidentale; e ogni critica della Rinascenza dovrebbe partire dal difficile problema di accertare la misura in cui ciò sia possibile e sia stato finora realizzato. Ma quando noi udiamo che probabilmente (probabilmente: perché il ripensare manifestazioni di esseri così diversi sarà sempre un mero tentativo) gli Indù concepirono dei numeri che, secondo i nostri corrispondenti concetti, non avevano né grandezza né qualità relazionali, che divenivano unità positive, negative, grandi, piccole solo in base alla loro posizione, dobbiamo riconoscere che

ci manca la possibilità di rivivere positivamente la psicologia che stette alla base di tal genere di numeri. Per noi il 3 è sempre un *qualcosa*, positivo o negativo; per i Greci era assolutamente la grandezza positiva + 3; ma per gli Indù esso era una possibilità irreali, alla quale nemmeno la parola « qualcosa » *poteva ancora applicarsi*, era di là da essere *e* da non-essere, queste essendo *qualificazioni*, che solo successivamente potevano a esso aggiungersi. + 3, - 3, 1/3 qui sono dunque realtà emanate subordinate, originariamente comprese nella sostanza misteriosa del (3) in un modo a noi del tutto inaccessibile. Solo un'anima *brahmanica* può sentire simili numeri come evidenti, come segni ideali di una forma in sé perfetta del mondo; per noi essi sono non meno incomprensibili del nirvâna brahmanico, che è di là da vita *e* morte, da sonno *e* veglia, da dolore, compassione *e* insensibilità, pur essendo qualcosa di reale, per designare il quale a noi però mancano le stesse parole. Solo da un'animità di tale specie poteva nascere la grandiosa concezione del *nulla* come un *vero numero, dello zero*, dello zero indù, riferite al quale sia la designazione di essere sia quella di non-essere hanno un carattere contingente.¹⁰

Anche se pensatori arabi del periodo più maturo (e fra di essi vi erano menti di prim'ordine, come Alfarabi e Al Kabi), nella loro polemica contro la dottrina aristotelica dell'essere *dimostrarono* che i corpi come tali per esistere non presuppongono necessariamente lo spazio, e se essi dedussero l'essenza dello spazio (cioè del mondo *arabo* di concepire l'estensione) dalla qualità del « trovarsi in un punto », ciò non prova che essi erano in errore di contro ad Aristotile e a Kant (come noi diciamo per tutto ciò che non entra nella nostra testa), non prova che essi pensarono confusamente, ma che lo spirito arabo possedeva altre categorie cosmiche. Col loro linguaggio concettuale e con

una ugual finezza dimostrativa, essi avrebbero potuto confutare Kant, proprio come Kant li avrebbe potuti a sua volta confutare; ed entrambe le parti sarebbero rimaste convinte delle loro vedute.

Quando oggi noi parliamo di spazio, di certo pensiamo tutti approssimativamente nello stesso stile; così noi usiamo lo stesso linguaggio e gli stessi segni verbali, i tratti dello spazio della matematica, di quello della fisica, della pittura o della realtà concreta, benché ogni filosofema che al posto di cotesto significato al livello del sentire voglia far valere una *identità* in termini di comprensione intellettuale (è ciò che esso non può non fare), resti affatto problematico. Ma nessun Elleno, Egiziano o Cinese avrebbe potuto ugualmente sentire quell'analogia e nessuna opera d'arte e sistema di pensiero avrebbe potuto mostrar loro in modo univoco ciò che per noi lo « spazio » significa.

I concetti primordiali antichi nati da una vita interiore tutta diversa, come ἀρχή, ὕλη, μορφή esauriscono il contenuto di un mondo di differente struttura, mondo che ci è straniero e lontano. Ciò che nella nostra lingua designiamo come origine, materia, forma, traducendo dal greco quei termini, non è che una piatta rassomiglianza, un debole tentativo di penetrare in un mondo di sentimenti che in tutto quanto ha di più sottile e profondo tuttavia; è come se si volessero tradurre le sculture del Partenone in musica d'archi o fondere in bronzo il Dio di Voltaire. I lineamenti fondamentali del pensiero, della vita, della coscienza del mondo sono diversi quanto quelli del viso degli uomini; anche in relazione a ciò esistono « razze » e « nazioni », di cui si sa così poco, quanto poco noi sappiamo se « rosso » o « giallo » per altri significhi lo stesso che per noi o tutt'altro; il simbolismo comune, specie quello della lingua, alimenta l'illusione che tutti abbiamo una vita interiore di ugual tipo e una iden-

tica forma del mondo. I grandi pensatori delle varie civiltà sono, a tale stregua, come dei daltonici nati, che ignorano il loro stato e ridono ognuno degli errori degli altri.

Si può così venire alla conclusione. Vi è una molteplicità di simboli primi. L'esperienza della profondità grazie alla quale un mondo diviene, grazie a cui la sensazione *si estende* a mondo, piena di una significazione per l'anima che la ha e per essa soltanto, esperienza diversa nel sogno, nella veglia, nella pura assunzione, nell'attenta osservazione, diversa nel bambino e nel vecchio, nell'abitante delle città e in quello delle campagne, nell'uomo e nella donna — in ogni civiltà superiore realizza secondo una profonda necessità la possibilità della forma sulla quale riposa tutto l'essere di essa. Ogni parola-base, come massa, sostanza, materia, cosa, corpo, estensione e le altre espressioni verbali di tipo analogo, presenti a migliaia nelle lingue di altre civiltà, sono segni inconvertibili determinati dal destino che fissano, in nome di una data civiltà, quella fra le infinite possibilità cosmiche che ha un significato per essa e che quindi è necessaria. Nessuna di esse può essere tradotta esattamente in termini di esperienza e di conoscenza di un'altra civiltà. Nessuna di queste parole fondamentali ritorna una seconda volta. La *scelta del simbolo primo*, che per chiunque sappia considerare la storia mondiale in tal guisa ha qualcosa di emozionante, nel momento in cui l'anima di una civiltà si desta ad autocoscienza nel suo paesaggio, è ciò che tutto decide.

La civiltà è l'insieme dell'*espressione* divenuta e sensibile dell'anima in gesti e opere, che ne costituiscono il corpo mortale, effimero, soggetto alla legge, al numero e alla causalità; civiltà, come spettacolo storico; come immagine nell'immagine complessiva della storia mondiale; civiltà come sintesi dei grandi simboli del

vivere, del sentire, dell'intendere: questa è la lingua con la quale un'anima può esprimere ciò che sente.

Anche il macrocosmo è la proprietà di una data anima e noi non sapremo mai come esso sia in altri. Di là da ogni possibilità di comprensione concettuale, ciò che lo « spazio infinito », interpretazione creatrice dell'esperienza della profondità *ad opera di noi, uomini d'Occidente, e di noi soltanto*, può significare, questo genere di estensione, che i Greci chiamavano il nulla e noi chiamiamo il tutto, appare nel nostro mondo con un colore inesistente nella tavolozza dell'anima antica, indù, egiziana. Queste anime udirono l'esperienza dell'universo l'una in un *bemolle* maggiore, l'altra in un *fa* minore; l'una la sentì euclidianamente, l'altra contrappuntisticamente, la terza magicamente. Dagli spazi puramente analitici e dal nirvâna una serie di simboli primordiali conduce fino alla perfetta corporeità attica e ognuno di tali simboli è tale da dar luogo a una forma completa di mondo. Di tanto il mondo indù e babilonese è, nella sua idea, lontano, strano e sfuggente per gli uomini delle cinque o sei civiltà che si susseguirono, di altrettanto il mondo occidentale apparirà un giorno incomprendibile per uomini di civiltà non ancor nate.

II ANIMA APOLLINEA,
ANIMA FAUSTIANA, ANIMA MAGICA

6

Chiamerò ormai *apollinea* l'anima della civiltà antica, che scelse come tipo ideale dell'esteso i singoli corpi sensibili e presenti. Dopo Nietzsche, una tale espressione è comprensibile a ognuno. A essa oppongo

l'anima *faustiana*, il cui simbolo primordiale è lo spazio puro illimitato e il cui « corpo » è la civiltà occidentale, nata insieme allo stile romanico del decimo secolo nelle pianure nordiche fra l'Elba e il Tago. È apollinea la statua dell'uomo nudo, faustiana l'arte della fuga; sono apollinei la meccanica statica, i culti concreti degli dèi olimpici, il regime politico delle singole città greche nella loro isolatezza, il destino di Edipo e il simbolo fallico; sono faustiani la dinamica di Galilei, il dogma cattolico-protestante, le grandi dinastie del periodo del Barocco con la loro politica di gabinetto, il destino di Lear e l'ideale della Madonna dalla Beatrice di Dante fino all'epilogo del secondo *Faust*. È apollinea la pittura ove singoli corpi sono definiti da linee, è faustiana quella che crea spazi attraverso un gioco di ombre e di luci: così distinguendosi gli affreschi di Polignoto dai quadri a olio di Rembrandt. È apollinea l'esistenza del Greco che chiama *soma* il suo Io, al quale manca l'idea di uno sviluppo interno epperò di una storia vera, interna o esterna; è faustiana l'esistenza vissuta con una profonda consapevolezza presso ad un Io che osserva sé stesso, la cultura decisamente personale propria alle memorie, alle riflessioni, alle considerazioni sul passato e sull'avvenire, alla coscienza morale. E più lontano, mediatrice fra le due civiltà in reinterpretazione e trasmissione di forme prese dall'antico, appare l'anima *magica* della civiltà araba, destatasi ai tempi di Augusto nel paesaggio compreso fra il Tigri e il Nilo, fra il mar Nero e l'Arabia meridionale, con la sua algebra, la sua astrologia e la sua alchimia, coi suoi mosaici e i suoi arabeschi, i suoi califfati e le sue moschee, coi sacramenti e coi libri sacri della religione persiana, ebraica, cristiana, della bassa antichità e manichea.

« Lo spazio » (ora posso dirlo in termini faustiani) è qualcosa di spirituale, rigorosamente distinto dal

presente sensibile momentaneo, che *non doveva* figurare in una lingua apollinea come il greco o il latino. Ma lo stesso *spazio di espressione figurata* è non meno estraneo a tutte le arti apollinee. La minuscola « *cella* » dei primi tempi antichi è un nulla muto e oscuro; originariamente costruita con materiale deperibile, è come un guscio che racchiude il momento, in opposto alle volte eterne delle cupole magiche e alle navate delle cattedrali gotiche. E il fitto colonnato dell'antichità qui vuol soltanto sottolineare che almeno per l'occhio il fabbricato non possiede un interno. In nessun'altra civiltà si dette tanto risalto a ciò che fa da base immobile, allo zoccolo, come in quella antica. La colonna dorica sembra confitta nella terra; i vasi antichi sono sempre concepiti dal basso in alto, mentre quelli della Rinascenza *si librano* sulle loro basi; il problema fondamentale delle antiche scuole di scultura fu l'intima saldezza della figura. Per questo nelle sculture arcaiche le membra hanno proporzioni esagerate, i piedi poggiano ben saldi e un lembo delle lunghe vesti ricadenti è di solito rialzato appunto per lasciar scorgere la ferma posizione del piede. I bassorilievi antichi si sviluppano in piano in modo rigorosamente stereometrico. Vi sono « spazi » fra le figure, ma la profondità manca. Un paesaggio di Lorrain è invece *soltanto* spazio in senso proprio, e ogni suo particolare è destinato a far risaltare ciò. Qui solo nelle loro ombre e nelle loro luci i corpi acquistano un senso entro una prospettiva atmosferica. L'impressionismo è la completa decorporizzazione, in funzione di spazio, del mondo. Per via di questo sentimento del mondo l'anima faustiana doveva venire fin dai primordi a soluzioni architettoniche di strutture in cui il peso è raccolto nella volta spaziale di grandiose cattedrali che ascende dal portale fino all'altezza del coro. In ciò si espresse la *sua* esperienza della profondità. A differenza dello

spazio di espressione magica caverniforme¹¹ qui si aggiunge l'impulso ascendente dell'insieme verso il lontano. Le volte magiche, si tratti di cupole, di volte o della stessa travatura orizzontale di una basilica, hanno tutte il significato di un *coprire*. Strzygowski ha giustamente chiamato l'architettura di Santa Sofia un contrafforte gotico diretto verso l'interno e coperto all'esterno da un mantello chiuso.¹² La cupola del duomo di Firenze nel progetto gotico del 1367 *si erige su* l'edificio pianeggiante e questo andamento si potenziò in un *torreggiare* nel progetto del Bramante della chiesa di San Pietro, che nel suo splendido *excelsior!* fu portato a compimento da Michelangelo, in modo che la cupola attuale si libra ora alta nella luce al disopra delle ampie arcate. Nell'antichità, a questo sentimento dello spazio si contrappose il simbolo del *peripteros* dorico, tutto corporeo e tale da poter essere abbracciato con un *solo* sguardo.

Perciò la civiltà antica cominciò con una grandiosa *rinuncia* a un'arte che già esisteva, arte ricca, pittoresca, quasi troppo matura, che non *poteva* essere ammessa come espressione della sua nuova anima. All'arte minoica fin dall'undicesimo secolo si contrappone quella del primo periodo dorico col suo stile geometrico, arte rude, ristretta, povera, epperò tale quasi da apparirci come una ricaduta nella barbarie.¹³ Per tre secoli, che hanno la loro corrispondenza nella fioritura del periodo gotico, non troviamo nessuna traccia di architettura. Solo verso il 650, « sincronico » col passaggio da Michelangelo all'arte del Barocco, appare il tipo del tempio dorico ed etrusco. Ogni arte degli inizi è religiosa, e quel « no » simbolico non è da meno del « sì » gotico ed egiziano. L'idea della *cremazione dei morti* si accorda con un luogo e non con un edificio destinato al culto. Per cui la prima religione antica, che si nasconde dietro ai nomi gravi di Calcante, di Tiresia,

di Orfeo e forse anche di Numa,¹⁴ usò per i suoi riti ciò che resta quando dall'idea di un edificio si toglie l'edificio stesso: il recinto sacro. Il luogo originario del culto antico fu quindi il *templum* etrusco, area sacra semplicemente tracciata sul terreno dagli àuguri con una zona circostante interdetta e con un accesso propizio orientato verso l'est.¹⁵ Un *templum* lo si creava dove si doveva compiere un'azione culturale e dove si trovavano i rappresentanti dell'autorità politica: il senato e l'esercito. Esso esisteva solo per il breve periodo in cui doveva essere usato, dopo di che l'interdizione veniva tolta. Forse solo verso il 700 l'anima antica superò sé stessa col dar realtà sensibile per mezzo di un edificio al simbolismo lineare di questo nulla architettonico. Il sentimento euclideo fu più forte dell'avversione per la durata.

Invece l'architettura faustiana in grande stile comincia coi primi palpiti di una nuova religiosità — con la riforma clunicense, verso il mille — e di un nuovo pensiero — la polemica sull'eucaristia fra Berengario di Tours e Lanfranco (1050) — e già subito con progetti di una tale grandiosità, che spesso tutta la comunità non bastava a riempire le cattedrali (come nel caso di quella di Spira) o che esse non poterono esser mai finite. La lingua appassionata di questa architettura trova riscontro nella poesia.¹⁶ Per grande che sia la distanza che separa gli inni latini del Sud cristiano dagli Edda del Nord rimasto pagano, pure nella costruzione del verso, nel ritmo dei periodi e nella lingua delle immagini le due poesie non sono dissimili. Si legga il *Dies irae* e, poi, il *Völuspá*, nato non molto prima: si troverà espressa la stessa ferrea volontà che vince e spezza tutte le resistenze della realtà visibile. Non esiste ritmo che in ugual misura crei intorno spazi e lontananze immense come questo, di un antico poema nordico:

*Per fin troppo ancora, uomini e donne,
per loro sciagura, nasceranno nel mondo.
ma noi due, rimaniamo insieme:
io e Sigurt.*

Gli accenti del verso omerico sono come il fruscio di una foglia sotto il sole meridiano, sono *ritmi della materia*; come l'energia potenziale nell'immagine del mondo della fisica moderna la rima iniziale nella poesia nordica crea invece una tensione contenuta nel vuoto, nello sconfinato, lontani temporali notturni sopra eccelse cime. Nella sua ondeggiante indeterminatezza si dissolvono parole e cose: è una dinamica, non una statica della lingua. E lo stesso vale per il ritmo triste del *Media vita in morte sumus*. Qui si preannunciano già i colori di Rembrandt e la strumentazione di Beethoven. *Qui si sente come la patria dell'anima faustiana sia la sconfinata solitudine*. Che cosa è la Walhalla? Ignota ai Germani del periodo delle invasioni e perfino ancor nel periodo merovingio, fu l'anima faustiana a concepirla, certo per influenza del mito pagano antico e arabo-cristiano delle due più antiche civiltà del Sud, che ancora dominavano la nuova vita coi loro scritti classici o sacri, con le loro rovine, i loro mosaici, le loro miniature, coi loro riti, i loro culti e i loro dogmi. Ciò malgrado la Walhalla si libra di là da ogni realtà sensibile, in regioni lontane, nebbiose, faustiane. L'Olimpo si trova vicino, su terra greca; il paradiso nei Padri della Chiesa è un giardino incantato situato in un qualche luogo dell'universo magico. Ma la Walhalla non si trova in alcun luogo. Sperduta nell'illimitato, essa coi suoi rudi dèi ed eroi ci appare come il simbolo di un'immane solitudine. Sigfrido, Parsifal, Tristano, Amleto, Faust sono gli eroi più solitari di tutte le civiltà. Si legga nel *Parsifal* di Wolfram von Eschenbach il meraviglioso racconto della vita interiore

che si ridesta. La nostalgia per la foresta, l'enigmatica pietà, l'abbandono senza nome: ciò è faustiano e *soltanto* faustiano. Ognuno di noi lo sa. Nel *Faust* di Goethe lo stesso motivo ricorre in tutta la sua profondità:

*Una augusta incomprendibile visione
mi spinge ad andar per boschi e lande,
e sotto mille lacrime ardenti
sentii nascermi un mondo.*

Di questa esperienza cosmica l'uomo apollineo e l'uomo magico non sapevano nulla: né Omero né gli Evangelisti. Il punto culminante del poema di Wolfram è quel mattino miracoloso del venerdì santo, in cui l'eroe, irritato contro sé e contro Dio, incontra il nobile Gawan. « E se trovassi aiuto presso Dio? » Ed egli si reca da Tevrezent. Qui sta la radice della *religione faustiana*. Qui si comprende il miracolo della eucaristia, che di coloro che vi partecipano fa una comunità mistica, unendoli nella sola chiesa che renda beati. Chi si rifaccia al mito del San Graal e della sua cavalleria capisce il cattolicesimo germanico-nordico nella sua necessità interna. Di contro agli antichi sacrifici offerti a ogni dio particolare nel suo tempio, qui appare l'*unico sacrificio infinito* che si ripete dappertutto e ogni giorno. Questa fu una idea faustiana nata fra il nono e il dodicesimo secolo, che è il periodo degli Edda; già presentita da missionari anglosassoni, come Winfried, solo allora essa doveva maturarsi. Il duomo, il cui altare maggiore racchiude il prodigio compiuto, è la sua espressione divenuta pietra.¹⁷

La pluralità dei singoli corpi, nella quale si riasunse l'antico *cosmos*, richiede un analogo mondo divino: tale è il senso del politeismo antico. Lo spazio cosmico *unico*, sia come caverna cosmica che come lontananza cosmica, esige invece il Dio *unico* del cristianesimo magico o faustiano. Athena e Apollo possono

esser figurati da una statua, ma già per tempo fu sentito che la divinità della Riforma e della Controriforma può « manifestarsi » solo nell'impeto di una fuga d'organo o negli andari solenni di una cantata e di una messa. Dalla ricchezza delle figure dell'Edda e delle leggende di santi dello stesso periodo fino a Goethe si sviluppa un mito di specie opposta a quello antico. Nell'un caso un progressivo decadere del divino fino alla miriade di divinità del primo periodo imperiale, nell'altro una semplificazione che condurrà fino al deismo del diciottesimo secolo.

La gerarchia celeste magica che va dagli angeli e dai santi fino alle persone della Trinità, gerarchia che nel dominio della pseudomorfoasi occidentale¹⁸ la Chiesa aveva convalidata con tutto il peso della sua autorità, ora si decorporizza, si fa sempre più sbiadita e insensibilmente lo stesso diavolo, il grande antagonista del dramma cosmico gotico,¹⁹ finisce col non figurare più fra le possibilità del sentimento faustiano del mondo. Se contro di lui ancor Lutero aveva scagliato il suo calamaio, i teologi protestanti dovevano presto tralasciarlo con un silenzio imbarazzato. La *solitudine* dell'anima faustiana non si concilia con un dualismo di potenze cosmiche. Dio stesso è il tutto. Alla fine del diciassettesimo secolo la lingua delle forme della pittura non si mostra più all'altezza di questa religiosità e la musica strumentale diviene l'unico, l'ultimo mezzo di espressione religiosa. Si può dire che la fede cattolica sta a quella protestante come una pittura d'altare sta a un oratorio. Già intorno agli dèi e agli eroi germanici si stendevano lontananze inospitali, enigmatiche oscurità; essi ora affiorano dalla musica, notturnamente, perché la luce del giorno crea frontiere all'occhio, epperò cose corporee. La notte smaterializza; il giorno disanima. Apollo e Athena non hanno un'« anima ». Sull'Olimpo regna la luce perenne di una chia-

ra giornata del Sud. L'ora apollinea è il pieno mezzogiorno, quando il gran Pan dorme. Invece la Walhalla non ha luce. Nell'Edda si sentono quelle profonde ore notturne in cui Faust medita nel suo studio, ore che le incisioni di Rembrandt fissano e nelle quali le tonalità sonore di Beethoven si perdono. Wotan, Baldur, Freya non hanno mai avuto una figura « euclidea ». Come per gli dèi dell'India vedica, di essi « non ci si può formare una imagine, un qualche paragone ». Una tale impossibilità è il crisma dello spazio eterno quale simbolo supremo, in opposto alle figurazioni materiali che lo riducono a un semplice « ambiente », che lo profanano e lo negano. Questo motivo profondamente sentito sta alla base dell'iconoclastia dell'Islam e di Bisanzio (nel settimo secolo in *entrambi* i casi) come pure dell'analoga attitudine del Nord protestante. La stessa creazione del calcolo analitico *antieucleideo* ad opera di Descartes non fu forse anch'essa una iconoclastia? La geometria antica considerò un mondo diurno dei numeri, mentre la teoria delle funzioni è propriamente una matematica notturna.

7

Ciò che l'anima dell'Occidente esprime con una ricchezza straordinaria di mezzi, con parole, note, colori, prospettive pittoriche, sistemi filosofici, leggende e non per ultimo con gli spazi delle cattedrali gotiche e con le forme della teoria delle funzioni, intendiamo dire il suo sentimento del mondo, l'anima egiziana lo esprime quasi soltanto col linguaggio diretto della *pietra*, fuori di ogni ambizione teoretica e letteraria. Invece di perdersi in giochi verbali sulla forma dell'esteso, sul suo « spazio » e il suo « tempo », invece di forgiare ipotesi, sistemi di numeri e dogmi, essa pose

silenziosamente i suoi immensi simboli nel paesaggio del Nilo. La pietra è il grande simbolo di ciò che è divenuto *atemporale*. In essa spazio e morte sembrano unirsi. « Per i morti — dice Bachofen in una autobiografia — si costruì più che per i vivi, e se per il tratto di tempo che a questi è dato bastano abitazioni di legno caduco, l'eternità di quelli richiede una dimora fatta con la dura pietra della terra. Alla pietra, caratteristica delle tombe, si connette il più antico culto, agli edifici funerari la più antica architettura dei templi, alle decorazioni dei sepolcri l'origine dell'arte e dell'ornamento. Il simbolo si formò presso alle tombe. Ciò che si pensa e si sente vicino a una tomba, la preghiera silenziosa che nasce presso di essa, nessuna parola può esprimerlo, solo il simbolo nella sua serietà eternamente uguale può farlo presentire. » Il morto non tende più a nulla. Non è più tempo, ormai è soltanto spazio, è qualcosa che *sta fermo* o che è scomparso, ma che in ogni modo non volge maturandosi verso un futuro; donde la scelta di ciò che « sta fermo » in senso eminente, la pietra, come espressione di quel che per l'essere desto dei viventi significa tutto quanto è morto. L'anima faustiana si aspetta una immortalità dopo la fine del corpo, quasi come connubio con lo spazio infinito, ed essa ha smaterializzato la pietra nel sistema dei contrafforti gotici (contemporanei con le sequenze parallele del canto sacro) finché essa non andò più a presentare all'occhio che il fervido impulso verso l'alto e verso il profondo proprio a quell'espandersi dello spirito. L'anima apollinea volle veder bruciati, distrutti i morti, e appunto per questo tutto il primo periodo della sua civiltà evitò le costruzioni in pietra. L'anima egiziana si vide peregrinare su un sentiero angusto inesorabilmente prescritto, che la sua vita era tenuta a percorrere, dovendone un giorno rendere conto ai giudici dei morti (capitolo 125 del *Libro dei morti*). Tale

fu la sua idea del destino. L'esistenza egiziana è quella di un *viandante* che va in una direzione unica e sempre uguale; tutta la lingua delle forme della sua civiltà andò a sensibilizzare questo solo motivo. Come *spazio infinito* per i Nordici e *corpo* per l'antichità, così *via* è la parola che ci fa meglio capire il simbolo primo dell'Egiziano. È, questo, un modo strano, difficilmente accessibile per il pensiero occidentale, di sottolineare nella natura dell'estensione la *sola* direzione della profondità. I templi-tomba dell'Antico Impero, soprattutto il possente tempio delle Piramidi della quarta dinastia, non rappresentano uno spazio ripartito secondo un senso come ne è il caso per la moschea e il duomo, bensì una *sequenza* ritmicamente articolata di ambienti. La via sacra conduce dal portale sul Nilo fino alla camera dei morti attraverso corridoi, sale, cortili ed arcate e sale a pilastri, facendosi man mano sempre più stretta;²⁰ del pari, i templi del Sole della quinta dinastia non sono « edifici », ma vie incassate fra possenti strutture di pietra.²¹ I bassorilievi e le pitture sono sempre disposti in file che costringono l'osservatore a seguire una data direzione; il che vale anche per i viali degli Arieti e delle Sfingi del Nuovo Impero. Per l'Egiziano l'esperienza della profondità, essenziale per la forma del suo mondo, era talmente in funzione di direzione, che, in un certo modo, lo spazio restò nella fase di un continuo realizzarsi. Questa lontananza non è fissa. Solo in quanto l'uomo si porta avanti facendosi così lui stesso un simbolo della vita, si stabilisce una relazione fra lui e la parte che in questo simbolismo ha la pietra. « Via » significa a un tempo destino e terza dimensione. Le possenti pareti, i bassorilievi, i colonnati presso a cui l'Egiziano passa, sono « lunghezza e larghezza », cioè le semplici sensazioni dei sensi, che solo la vita protesa verso il futuro *rende estese* sotto specie di mondo. Così l'Egiziano, andando

lungo tutto ciò, vive in un certo modo lo spazio nei suoi elementi non ancora fusi, mentre il Greco che sacrifica *dinanzi* al suo tempio non lo sente e l'uomo dei secoli gotici in preghiera nel duomo se ne sente circondato in una calma infinità. Per questo l'arte egiziana volle produrre *effetti di piani* e nulla più, anche quando si servì di volumi. Per l'Egiziano la piramide sovrastante la tomba regale era un *triangolo*, una enorme *superficie* possentemente espressiva, che costituiva il termine della via e che dominava il paesaggio, apparendo così da qualunque parte egli si avvicinasse a essa; le colonne dei corridoi interni e dei cortili, su fondi oscuri, fitte e tutte coperte di ornamenti, davano assolutamente l'impressione di strisce piane verticali che accompagnavano ritmicamente il corteo dei sacerdoti; in opposto a quelli antichi qui i bassorilievi sono scrupolosamente tenuti su di una superficie; nei loro sviluppi fra la terza e la quinta dinastia, il risalto delle figure scende dallo spessore di un dito a quello di un foglio finché esse vengono addirittura *incise* sulla superficie.²² Il predominio della orizzontale, della verticale e dell'angolo retto, l'esclusione di ogni abbreviazione confermano il principio della bidimensionalità per dar risalto all'esperienza della profondità spaziale, che coincide con la direzione della via e col fine: la *tomba*. Quest'arte non consente alcuna diversione che allevii la tensione dell'anima.

Espresso nella più sublime lingua che mai si possa concepire, non è forse ciò che ci parla anche in tutte le nostre teorie dello spazio? È una metafisica pensata in pietra, presso alla quale quella scrittura — quella di Kant — sembra un impotente balbettio.

Eppure esistette una civiltà la cui anima, malgrado ogni diversità, giunse a un analogo simbolo: quella cinese col suo principio del *Tao*, completamente concepito nel senso di una direzione in profondità.²³ Ma

mentre l'Egiziano percorre sino alla fine la via che gli è stata fissata secondo una ferrea necessità, il Cinese *vagabonda* nel suo mondo; per cui a condurlo verso la divinità o verso le tombe degli antenati non sono gli anfratti di pietra dalle pareti levigate e senza prospettive, ma è la stessa natura amica. In nessun'altra civiltà come in quella cinese il *paesaggio* è divenuto in ugual segno materia dell'architettura. « Su base religiosa, qui si è sviluppata una stupenda regolarità e unità di tutte le costruzioni, è stato fissato dappertutto uno stesso schema di portali, di ali, di corti e di gallerie ed è stata rigorosamente seguita la direzione nord-sud; e infine si è giunti a tracciati così grandiosi e a un tale ordine delle parti del suolo e degli spazi che, qui, si può ben parlare di un costruire e calcolare in funzione dello stesso paesaggio. »²⁴ Il tempio cinese non è un edificio isolato, ma un tutto nel quale le colline e i corsi d'acqua, gli alberi, i fiori e le pietre tagliate e disposte in un certo modo sono importanti quanto le porte, le mura, i ponti, le abitazioni. Questa civiltà è l'unica in cui l'arte del giardinaggio sia stata un'arte religiosa in grande stile. Vi sono giardini che riflettono lo spirito di date sette buddhistiche.²⁵ Solo l'architettura del paesaggio ci spiega quella delle costruzioni col loro estendersi in superficie e l'accentuazione del tetto, il quale ne costituisce il principale elemento espressivo. E come le tortuose vie attraverso porte e ponti, lungo colline e mura alla fine conducono alla mèta, così la pittura cinese accompagna l'osservatore da un dettaglio all'altro, mentre il basorilievo egiziano gli addita perentoriamente un'unica, rigida direzione. Un quadro non deve poter esser abbracciato tutto con un solo sguardo. La successione temporale suppone una successione di spazi parziali, che l'occhio deve percorrere l'uno dopo l'altro.²⁶ L'architettura egiziana violenta l'immagine del paesaggio,

quella cinese vi si plasma; però in entrambi i casi è sempre la direzione della profondità quella che va a rendere presente l'esperienza del *divenir* spazio.

8

Ogni arte è una *lingua dell'espressione*.²⁷ E nei primordi, che si perdono giù verso il mondo animale, essa è lingua di un essere mobile che esprime le sue emozioni solo per sé stesso. Non si pensa affatto a uno spettatore, benché quando questo mancasse l'impulso all'espressione verrebbe meno da sé. Anche in stadi assai tardi abbiamo spesso solo gruppi di artisti creatori invece del binomio artista-spettatore. *Tutti* ballano, gesticolano, cantano e il « coro » come insieme di tutti i presenti non è mai scomparso del tutto dalla storia dell'arte. L'arte superiore è la sola che sia « arte per spettatori » e soprattutto, come ebbe a notare Nietzsche, arte per lo spettatore supremo, per Dio.²⁸

Questa espressione è o *ornamento* o *imitazione*. In ciò si hanno due possibilità superiori, la cui antitesi a tutta prima può essere quasi inavvertibile. Delle due, l'imitazione è senz'altro la più originaria e la più vicina alla razza. L'imitazione ha per punto di partenza un « tu » fisiognomicamente colto, che spinge involontariamente a vibrare insieme a lui nel ritmo vitale; l'ornamento testimonia invece di un Io conscio di sé come tale. La prima è assai diffusa nel mondo animale, l'altro appartiene quasi esclusivamente all'uomo.

L'imitazione è nata dal ritmo occulto di tutto ciò che è cosmico. A un essere desto l'« uno » appare differenziato e distanziato: un « qui » e un « là », un qualcosa che è proprio e un qualcosa che è estraneo; un microcosmo in relazione con un macrocosmo, poli

della vita dei sensi — dualità, questa, superata appunto mediante il ritmo dell'imitazione. Ogni religione esprime la volontà dell'anima desta di penetrare nel dominio delle potenze del mondo circostante; e l'imitazione, tutta religiosa nei suoi momenti più sacri, vuole lo stesso. Infatti, è in un solo e medesimo dinamismo interiore che da un lato il corpo e l'anima, dall'altro il mondo circostante vibrano insieme e si unificano. Come l'uccello si fa portare dalla tempesta e il nuotatore asseconda l'ondata carezzevole, così al suono di una marcia un ritmo irresistibile ci corre nelle membra; la stessa azione di contagio ci fa imitare espressioni e gesti altrui, nel che proprio i bambini son maestri. Ciò può giungere fino al grado di quell'effetto « travolgente » del cantare collettivo, dei movimenti di marcia e delle danze, che confonde i singoli in una unità di sentimento e di espressione, facendo di essi un « noi ». Ma anche il ritratto « riuscito » di una persona o di un paesaggio nasce dall'armonia sentita del movimento del disegno col vibrare segreto dell'elemento vivo di ciò che ci sta dinanzi. Qui *agisce* quella sensibilità fisiognomica, il cui presupposto è uno sguardo capace di percepire a nudo l'idea, l'*anima* dell'estraneo nel gioco dei suoi aspetti esteriori. In certi momenti di abbandono, noi tutti possediamo questa facoltà e allora, mentre seguiamo una musica o una mimica, un ritmo insensibile ci rivela dei misteri improvvisi e profondi. Ogni imitazione vuole *illudere* (*täuschen*) e *illudere* in tedesco viene da « scambiare » (*tauschen*). Questo nostro trasferirsi in una realtà estranea, questo scambiare il luogo e l'essere, per cui l'uno vive ormai nell'altro, lo rappresenta o lo descrive, desta un perfetto sentimento di armonia che dal silenzioso oblio di sé stessi può giungere fino al grado di un ridere senza freno, o scendere fin nelle radici ultime di quell'elemento erotico che è inseparabile dalla forza di creazione artistica. Nascono

così le danze popolari a circolo; la « zoccoliera » bavarese è nata dall'imitazione del gallo selvaggio che fa la corte alla femina. Ma non è diverso da ciò il pensiero di Vasari, quando egli loda Cimabue e Giotto per essere stati i primi a imitare di nuovo « la natura », quella natura dei primi uomini, circa la quale Meister Eckart disse: « Dio scorre in tutte le creature, per cui tutto quanto è creato è Dio ». Ciò che nel mondo circostante percepiamo come movimento sentendone il significato interno, lo riproduciamo di nuovo col movimento. Perciò ogni imitazione è spettacolo, gioco visibile (*Schau-spielen*) nel senso più ampio. Noi diamo uno spettacolo col movimento della pennellata o col colpo dello scalpello, con la modulazione della voce nel canto, col tono di una narrazione, col verso, con la rappresentazione, con la danza. Ma ciò che *viviamo* col vedere e l'udire e dietro al vedere e all'udire, è sempre un'anima estranea con la quale ci uniamo. Solo l'arte sofisticata e disanimata delle metropoli finisce nel naturalismo inteso nel senso odierno: imitazione degli stimoli dell'apparenza, dei fatti scientificamente accertabili nelle loro caratteristiche sensibili.

Ora, l'ornamento si distingue nettamente dall'imitazione, perché esso non segue la corrente della vita, ma è qualcosa di *fisso* che le si *contrappone*. Invece di riprodurre dei tratti fisiognomici colti nell'essere estraneo, dei motivi, dei *simboli* fissi vengono imposti a esso. Non si vuole « illudere », ma evocare. L'lo sopraffà il « tu ». Imitare è soltanto un *parlare* con mezzi che nascono sul momento e che non si ripetono; l'ornamentistica *si serve* invece di un *linguaggio* dissociato dal parlare, di un insieme di forme che hanno una loro durata e che si sottraggono all'arbitrio del singolo.²⁹

Soltanto ciò che è *vivente* può essere imitato e ri-

prodotto, nei movimenti che lo rivelano ai sensi dell'artista e degli spettatori. A tale stregua l'imitazione rientra nel regno del tempo e della direzione; danzare, disegnare, rappresentare, descrivere per l'occhio o per l'orecchio: tutto ciò ha irrevocabilmente una direzione, e le possibilità supreme dell'imitazione consistono nel riprodurre un destino, con le note, coi versi, con le immagini o con scene teatrali.³⁰ Invece l'ornamento è qualcosa di sottratto al tempo, è pura estensione fissata, statica. Mentre l'imitazione esprime qualcosa *mentre si compie*, un ornamento è espressivo solo quando si presenta ai sensi come qualcosa di compiuto e di finito. È l'esistente stesso, con piena astrazione della sua genesi. Ogni imitazione ha un principio e una fine, un ornamento ha soltanto una durata. Per questo si può riprodurre soltanto il destino di un *singolo individuo*, per esempio quello di Antigone o di Desdemona. Invece con un ornamento, con un simbolo non può essere figurata che l'idea di destino in genere, per esempio l'idea antica di destino a mezzo della colonna dorica. L'imitazione presuppone un talento, l'ornamento presuppone, oltre a esso, un sapere che si può acquisire.

In tutte le arti più severe esistono una grammatica e una sintassi del linguaggio delle forme con le loro regole e le loro leggi, con una loro logica interna e una loro tradizione. Ciò non vale solo per le corporazioni cui si deve il tempio dorico e il duomo gotico, per le scuole di scultura dell'Egitto,³¹ di Atene e della Francia settentrionale del periodo delle cattedrali, per le scuole cinesi e antiche di pittura e per quelle che esistettero in Olanda, nella Renania e a Firenze, ma vale anche per le regole fisse degli scaldi e dei trovatori, che venivano apprese ed esercitate come in un mestiere per quel che riguarda non solo l'articolazione dei periodi e la costruzione del verso, ma anche la

lingua dei gesti e la scelta delle immagini;³² vale per la tecnica narrativa dell'*epos* omerico, vedico e celtico-germanico, per la costruzione del periodo e la cadenza del sermone gotico, per la prosodia tanto tedesca che latina e, infine, per l'oratoria antica³³ e per le regole del dramma francese. Negli aspetti ornamentali di un'opera d'arte si riflette la causalità sacra del macrocosmo quale si manifesta al sentire e all'intelletto di un uomo di una data specie. Sia negli uni sia nell'altra vi è del sistema, ed essi sono parimenti compenetrati dai sentimenti fondamentali propri all'aspetto *religioso* della vita: *timore* e *amore*.³⁴ Un vero simbolo può incutere timore o liberare dal timore. Quello « giusto » libera, quello « falso » tormenta e deprime. Invece l'arte nei suoi aspetti imitativi è più vicina ai sentimenti di razza: a *odio* e *amore*. Donde l'antitesi fra *brutto* e *bello*. Esa ha relazione diretta con qualcosa di vivente, il cui ritmo interno respinge o attira, anche quando si tratta delle nubi del crepuscolo o di un rumore di macchina. Una imitazione è bella, un ornamento *significa alcunché*. Ricorre, qui, la distinzione fra direzione e estensione, fra logica organica e logica anorganica, fra vita e morte. Ciò che vien trovato bello, « merita di esser imitato ». Trasmette una vibrazione e ci invita a riprodurlo, a cantarlo, a ripeterlo; « fa battere forte il cuore » e muove le membra. Inebria fino all'esaltazione e al fanatismo; ma poiché appartiene al tempo anch'esso ha « il suo tempo ». Un simbolo dura; invece tutto ciò che è bello trapassa insieme alle pulsazioni della vita di chi lo aveva sentito come tale nel ritmo cosmico, si tratti di un singolo, oppure di una classe, di un popolo, di una razza. Non solo « la bellezza » delle figurazioni e delle poesie antiche era, per l'occhio antico, qualcosa di altro di quel che per noi essa significa e si è irrimediabilmente estinta insieme all'anima antica, ma

ciò che in quelle opere troviamo ancora bello esiste solo per noi. Non solo ciò che per una vita di una data specie è bello per un'altra può essere indifferente o odioso, come lo è tutta la nostra musica per i Cinesi o come per noi lo sono le arti plastiche messicane, ma anche per una stessa vita l'abituale, l'*ordinario*, come qualcosa di durevole, non è mai bello.

Solo così appare in tutta la sua portata l'antitesi esistente fra i due aspetti di ogni arte: l'imitazione che anima e vivifica, l'ornamento che incanta e uccide. L'una « diviene », l'altro « è ». L'una è perciò affine all'amore e — nel canto, nell'ebbrezza, nella danza — soprattutto all'*amore sessuale* col quale l'esistenza si protende verso il futuro; l'altro è affine alla preoccupazione per il passato, alla memoria,³⁵ alla *sepoltura*. Il bello viene cercato con desiderio, ciò che ha un significato invece angoscia. Perciò non esiste opposizione più profonda di quella fra la *casa del vivo* e la *casa del morto*.³⁶ La casa contadina³⁷ e ciò che da essa si è sviluppato fino al castello e al palazzo sono sedi della vita, sono espressioni inconse del sangue vivo non create da nessun'arte, non modificabili a opera di nessun'arte. L'idea della famiglia si palesa nei lineamenti della casa delle origini; la forma interna di un ceppo in quelli dei villaggi che, malgrado il ripetuto cambiare degli abitanti, ancor dopo secoli dicono della razza dei fondatori;³⁸ la vita di una nazione e il relativo ordinamento sociale nei lineamenti (e non nella forma esteriore, nella *silhouette*) della città.³⁹ Per contro l'arte ornamentale in grande stile si sviluppa presso ai rigidi simboli della morte, con l'urna funeraria, col sarcofago, con la cripta, col tempio funebre⁴⁰ e, di là da ciò, nei templi agli dèi e nelle cattedrali *che sono in tutto e per tutto degli ornamenti*, non espressioni di una razza, ma lingua di una visione del mondo, che sono arte pura, laddove la casa contadina

e il castello con l'arte non hanno nulla a che fare.⁴¹

Questi ultimi sono piuttosto costruzioni *dentro le quali* si fa dell'arte e, propriamente, dell'arte imitativa: l'*epos* vedico, omerico, germanico, i canti eroici, la danza contadina e guerriera, la poesia trovatorica. Invece il duomo non soltanto è arte, ma è l'unica arte che da *nulla* può esser imitata. Esso è tutto una tensione di forme arrestate, è tutto una logica tridimensionale esprimendosi in spigoli, piani e spazi. L'arte dei villaggi e dei castelli nasce dal capriccio del momento, dalle risa e dalla baldanza del festino e del gioco, ed è connessa al tempo a tal segno, che il trovatore derivò il suo nome da « trovare », « inventare » e che l'*improvvisazione* (quale ancor oggi vige nella musica zigana) altro non è se non razza che sotto l'impulso del momento si manifesta ai sensi di altri. A questa libera forza creatrice ogni arte religiosa contrappone la *scuola* severa in cui il singolo obbedisce alla logica di forme senza tempo, nell'inno non meno che nell'architettura e nell'arte plastica. Così, in tutte le civiltà, le prime costruzioni consacrate al culto furono il luogo proprio della storia dello stile. Nei castelli la vita, non l'edificio, ha uno stile. Nelle città i lineamenti di essa riflettono i *destini* di un popolo; soltanto le torri e le cupole troneggianti nei loro profili parlano della *logica propria all'immagine del mondo dei loro costruttori*, delle cause e degli effetti ultimi del loro universo.

Nelle costruzioni dei vivi la pietra serve a uno *scopo* secolare; negli edifici dedicati al culto essa è *simbolo*.⁴² La storia della grande architettura ha sofferto grave danno per il fatto di essere stata confusa con quella delle tecniche architettoniche invece di vedervi la storia di idee architettoniche che presero i loro mezzi di espressione tecnica dovunque li trovarono. È come nella storia degli strumenti musicali,⁴³ i quali sono stati parimenti creati in vista di una data lingua del suono.

Accertare se le volte a sesto acuto, il contrafforte e la cupola sono state concepite spontaneamente in un grande stile architettonico o se esse esistevano già, vicino o lontano, e sono state poi utilizzate, ciò per la storia dell'arte non è meno indifferente del problema se, *tecnicamente*, gli strumenti a corda derivino dall'Arabia o dalla Britannia celtica. Per quel che riguarda i loro costruttori, la colonna dorica può essere stata anche ripresa dai templi del Nuovo Impero egiziano, la cupola della tarda romanità dagli Etruschi, il cortile a portico fiorentino dalle costruzioni moresche nordafricane; ma ciò non toglie che il *peripteros* dorico, il *Pantheon*, il palazzo Farnese appartengano a tutto un diverso mondo; esse sono espressioni artistiche dei simboli primi specifici di quelle tre civiltà.

9

In ogni giovane epoca non vi sono arti imitative, ma vi sono solo *due* arti, propriamente ornamentali, quella della costruzione e quella della decorazione. Nel periodo precedente, preistorico, nei secoli di presentimento e di incubazione, l'ornamentistica in senso stretto comprende *soltanto* il mondo dell'espressione elementare. Il periodo carolingio è rappresentato unicamente da esso. I suoi tentativi architettonici sono un « infrastile ». A essi manca un'idea. Così per la storia dell'arte poco ha significato la scomparsa di tutte le costruzioni miceniche.⁴⁴ Ma all'aurora di una grande civiltà la *costruzione come ornamento* ci si presenta d'un tratto in una tale potenza espressiva, che quasi per un secolo tutto ciò che è semplice decorazione si ritrae impaurito. Soltanto le sale, le superfici e gli spigoli di pietra parlano. Nella cripta di Chefra si raggiunge l'estremo nella semplificazione matematica; dappertut-

to angoli retti, quadrati, pilastri rettangolari; nessun ornamento, nessuna iscrizione, nessuna modulazione. Solo dopo alcune generazioni i bassorilievi osano alleviare la tensione nell'augusta magia di tali sale. Non altrimenti il nobile stile romanico della Westfalia e della Sassonia (Hildesheim, Gernrode, Paulinzella, Paderborn), della Francia meridionale e dei Normanni (Norwich, Peterborough in Inghilterra), che con indescrivibile possanza e dignità interna condensò tutto il senso del mondo in un'unica linea, in un unico capitello, in un unico arco.

Solo all'apice del mondo delle forme dei primi periodi le cose si orientano in modo tale che l'architettura prende il sopravvento e che una ricchezza di ornamenti, ornamenti nel senso più vasto, è al suo servizio. Non è che questa funzione l'abbia soltanto il *singolo motivo* antico con la sua calma e misurata simmetria o la sua accumulazione meandrica;⁴⁵ essa è comune anche all'arabesco che come una filigrana ricopre le superfici e ai non dissimili disegni piatti dei Maya, al « motivo del fulmine » e ad altri motivi cinesi del primo periodo Chu, i quali tornano a dirci come l'antica architettura cinese sia stata in funzione di un paesaggio e che essa a tutta prima trasse indubbiamente il suo significato dai tracciati di un ambiente a giardino, che nei vasi di bronzo venivano introdotti quasi come motivi musicali. Oltre a tutto ciò, furono parimenti sentite in funzione ornamentale le figure di guerrieri dei vasi diploici e in ancor più alto grado le *schiere* di statue delle cattedrali gotiche. « Partendo dall'osservatore, delle figure furono ricavate nei pilastri e tali figure dei pilastri furono allineate, in rapporto allo stesso osservatore, come fughe ritmiche di una sinfonia che, risuonando da ogni lato, s'innalza al cielo ».⁴⁶ Le pieghe dei vestiti, i gesti, i tipi delle figure e così pure la disposizione delle strofe degli inni e

il parallelismo delle voci nel canto sacro sono ornamenti a servizio dell'idea architettonica dominatrice.⁴⁷ Solo all'inizio dei periodi più tardi l'incantesimo della grande arte ornamentale è spezzata. L'architettura entra allora a far parte di un *gruppo* di arti speciali cittadine e temporali, che divengono in sempre più alta misura imitative in un modo compiacente e intelligente, epperò personali. Per l'imitazione e l'ornamento vale ciò che si è detto per lo spazio e per il tempo: il tempo partorisce lo spazio, ma lo spazio uccide il tempo.⁴⁸ In origine il rigido simbolismo aveva pietrificato ogni elemento vivente. Il corpo di una statua gotica non deve essere vivente; esso è solo un complesso di linee in forma umana. Ora l'ornamento perde ogni sacro rigore e diviene sempre più la decorazione dell'ambiente architettonico di una vita nobile e amante delle forme. *Solo* in tale funzione, cioè in funzione di puro abbellimento, il gusto della Rinascenza fu ripreso dal mondo delle corti e del patriziato del Nord, e da esso soltanto.⁴⁹ Nell'Antico Impero egizio e in quello Medio, nello stile geometrico e nell'ellenismo, in Occidente verso il tredicesimo e poi verso il diciottesimo secolo l'ornamento ha avuto significati del tutto diversi. E la stessa architettura diviene alla fine pittura e musica, le sue forme sembrano intese a imitare, a riprodurre qualcosa dall'immagine del mondo circostante. Così ci si chiarisce la via che va dal capitello ionico a quello corinzio e che dal Vignola conduce fino al Rococò passando per il Bernini.

Infine, col subentrare della civilizzazione, l'autentico ornamento e anche la *grande* arte in genere si estinguono. In varia forma a seconda delle civiltà, la fase di transizione è costituita da *classicismo e romanticismo*. Il primo significa entusiasmo per un ornamento (regole, leggi, tipi) antiquato e già da tempo divenuto disanimato; il secondo è una imitazione entusiastica

non della vita, ma di una *precedente imitazione*. Allo stile architettonico subentra un gusto architettonico. Maniere pittoriche e letterarie, forme antiche e moderne, indigene ed esotiche si danno ora il cambio a seconda della moda. Manca una necessità interna. Non vi è più una « scuola », perché ognuno sceglie i motivi come e dove vuole. *L'arte diviene mestiere*, in ogni dominio, in architettura e in musica, nel verso come nel dramma. Nasce infine un complesso di forme pittoriche o letterarie che può essere manipolato con gusto, ma senza alcun significato profondo. In questa sua forma ultima divenuta affatto priva di storia e di evoluzione, l'ornamento artigiano ci si presenta nei disegni dei tappeti orientali, dei lavori in metallo persiani e indù, della porcellana cinese e così pure nell'arte egiziana (e babilonese) quale la trovarono i Greci e i Romani. Pura arte-mestiere è quella minoica di Creta, imitazione mediterranea del gusto egiziano realizzatasi a partire dal periodo degli Hyksos, e lo stesso significato di un'abitudine comoda e di un gioco intelligente l'ha l'arte ellenistico-romana a essa « sincronica » partendo dal tempo di Scipione e di Annibale. Dalle fastose strutture del tempio di Nerva a Roma fino alla tarda ceramica delle province occidentali si sviluppa quella elaborazione di un arte-mestiere invariabile, che si può anche rintracciare in Egitto e nel mondo islamico e che noi dobbiamo supporre essere esistita anche in India e in Cina nei secoli posteriori a Buddha e a Confucio.

10

Proprio in base alla differenza che, malgrado la profonda affinità interna, esiste fra un duomo e il tempio delle Piramidi si può ora comprendere il possente fenomeno dell'anima faustiana, il cui impulso

verso la profondità non si lasciò stregare nel simbolo primordiale della via, ma fin dagli inizi si protese di là da qualsiasi limite della sensibilità otticamente condizionata. È concepibile qualcosa di più straniero all'idea dello Stato egizio, la cui tendenza potrebbe essere designata come una sublime sobrietà, dell'ambizione politica degli imperatori franchi, sassoni e svevi, che andarono in rovina per la loro volontà di affermarsi di là da ogni realtà politico-statale? Riconoscere una data frontiera sarebbe per essi equivalso a degradare l'idea della loro sovranità. Qui lo spazio infinito quale simbolo primordiale si manifesta nell'ambito della vita attiva politica in tutta la sua indescrivibile potenza, e alle figure degli Ottoni, di Corrado II, di Enrico VI e di Federico II si potrebbero aggiungere i Normanni conquistatori della Russia, della Groenlandia, dell'Inghilterra, della Sicilia e quasi della stessa Costantinopoli, insieme ai grandi papi, a Gregorio VII e a Innocenzo III, che vollero tutti rendere coestensiva la sfera visibile della loro potenza col mondo allora conosciuto.

Ciò distingue gli eroi omerici coi loro orizzonti geograficamente così modesti dagli eroi della leggenda del Graal, di Arthur e di Sigfrido, sempre assetati di infinito. Ciò distingue anche le Crociate, nelle quali dei guerrieri dalle rive dell'Elba e della Loira calcarono fino ai confini del mondo conosciuto, dagli avvenimenti storici che stanno alla base dell'*Iliade*, i quali nella loro delimitazione locale e nella loro concretezza ci fanno conoscere con certezza lo stile dell'anima antica.

L'anima dorica realizzò il simbolo della cosa particolare materialmente presente, rinunciando a ogni creazione grande e universale. Non è senza ragione che il primo periodo post-micenico non ha lasciato vestigia ai nostri archeologi. L'espressione che quell'anima alla

fine raggiunse è il tempio dorico, il quale fa impressione solo dall'esterno come forma massiccia posta nel passaggio e nel quale lo spazio artisticamente viene affatto trascurato e negato come il $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$, come ciò che non dovrebbe essere. I colonnati egiziani sostenevano il soffitto di una sala. Il Greco riprese questo motivo adattandolo alla propria mentalità, rovesciando il tipo architettonico come si rovescia un guanto. Le sue colonne esterne sono in un certo qual modo quel che resta di uno spazio interno negato.⁵⁰ Per contro l'anima magica e quella faustiana innalzarono i loro sogni divenuti pietra in volte sovrastanti spazi interni pieni di significato, la struttura delle quali anticipa lo spirito delle due corrispondenti matematiche, dell'algebra e dell'analisi infinitesimale. Nel tipo di costruzione diffusosi dalla Burgundia e dalle Fiandre le volte a crociera con le loro lunette forate e i loro pilastri stanno a significare una dissoluzione dello spazio chiuso in genere in quanto definito da superfici liminari sensibili e percepibili.⁵¹ Nello spazio interno magico « le finestre costituiscono soltanto un momento negativo, un accorgimento pratico non ancora sviluppato artisticamente in alcun modo — per dirla drasticamente: sono semplici buchi nella parete ».⁵² Dove esse erano praticamente indispensabili, a che dessero un'impressione artistica furono coperte da tribune, come nelle basiliche orientali. *L'architettura della finestra* è uno dei simboli più espressivi dell'esperienza faustiana della profondità ed è propria soltanto a essa. Qui si sente la volontà di penetrare in una sconfinatezza partendo da una interiorità, volontà che fu anche quella che sotto tali volte informò la musica del contrappunto, la quale per luogo proprio ebbe appunto quegli ambienti e il cui mondo incorporeo doveva sempre rimanere quello del primo periodo gotico. Ovunque in seguito la musica polifonica espresse le sue possibilità

più alte, come nella *Passione secondo Matteo*, nell'*Eroica* e nel *Tristano* e nel *Parsifal* di Wagner essa secondo un'interna necessità assunse *figura di duomo* tornando alle origini, al linguaggio della pietra del periodo delle Crociate. Tutto il vigore di un'arte ornamentale profonda con le sue sconcertanti interpretazioni di figure vegetali, animali e umane (St. Pierre de Moissac) che negano l'effetto limitatore della pietra, che risolvono le linee in melodie e figurazioni di un tema, le facciate in fughe plurivocali, la corporeità delle statue in musica di pieghe di vestimenta, dovette venire in aiuto per bandire ogni ombra dell'antica corporeità. Soltanto ciò dà il loro senso profondo alle gigantesche vetrate dei duomi con la loro pittura colorata, *diafana, epperò affatto immateriale* — forma di arte, che non si ripeterà più in nessun luogo e che costituisce la massima antitesi concepibile rispetto all'antico affresco. Tale significato appare nel modo più distinto, per esempio, nella Sainte Chapelle di Parigi, ove vicino al vetro rilucente la pietra quasi scompare. In opposto all'affresco, pittura corporeamente connessa alla parete, i cui colori danno un'impressione di materialità, noi qui troviamo dei colori spazialmente liberi quanto le note di un organo, completamente staccati dal *medium* di una superficie sottostante, forme che si librano libere nell'illimitato. Si metta in confronto lo spirito faustiano di queste navate quasi senza pareti, a volta slanciata, inondate da una luce iridescente, con l'effetto che fanno le strutture a cupola arabe, cioè cristiano-antiche e bizantine. Anche la cupola che sembra librarsi libera sulla basilica o sull'ottagono significa un superamento del principio antico del peso naturale, quale si esprime nel rapporto fra colonne e architrave. Anche qui la costruzione smentisce tutto ciò che è corporeo. Non vi è però un « fuori ». In modo deciso, la parete spessa e piena di ogni

sua parte chiude una cavità, una cripta, dalla quale nessuno sguardo e nessuna speranza si portano verso l'esterno. Un compenetrarsi confuso e spettrale delle forme della sfera e del poligono, un carico che si regge lieve sul suolo appoggiato a una ogiva di pietra, chiudendo completamente l'interno, tutte le linee tectoniche dissimulate, piccole fessure nella volta più alta attraverso le quali filtra una luce incerta che sottolinea ancor più inesorabilmente l'austerità dell'ambiente: così ci si presentano i capolavori di quest'arte, San Vitale a Ravenna, Santa Sofia a Bisanzio, il duomo di roccia a Gerusalemme. Invece del bassorilievo egiziano con la sua fine lavorazione della pura superficie tale da evitare scrupolosamente ogni scorcio che riveli lo spessore dei lati, invece delle pitture su vetro delle cattedrali che vanno a riassorbire lo spazio cosmico esterno, qui mosaici e arabeschi fluorescenti, nei quali l'oro predomina, rivestono tutte le pareti e immergono la cripta in quella incerta luminosità da fiaba, che in tutte le arti moresche ha sempre esercitato tanto fascino sull'uomo nordico.

11

Il fenomeno del *grande stile* procede dunque dalla natura del macrocosmo, dal simbolo primo di una *grande* civiltà. Se si sa intendere il senso della parola, la quale designa non un dato formale bensì una *storia della forma*, non si possono confondere le espressioni artistiche frammentarie e caotiche dell'umanità primitiva con la determinatezza sintetica di un tale stile nato da una secolare evoluzione. Non l'arte in genere, ma solo l'arte delle grandi civiltà, che crea le sue opere in una unità di espressione e di significato, ha uno stile.

La storia organica di uno stile implica sia un periodo antecedente, sia una delimitazione rispetto a un periodo susseguente. La *Tavoletta del Toro* della prima dinastia non è ancora « egiziana ». ⁵³ Solo con la terza dinastia le opere hanno uno stile, e lo hanno improvvisamente e nettamente. Del pari, l'arte carolingia è un « infrastile ». Un toccare, un provare varie forme, ma nulla che abbia una espressione interiormente necessaria. Il creatore della cattedrale di Aquisgrana « pensa con sicurezza, costruisce con sicurezza, ma non si sente ancora sicuro ». ⁵⁴ La chiesa di Santa Maria della cittadella di Würzburg (verso il 700) ha il suo riscontro a Salonicco (San Giorgio); la chiesa di Germigny-des-Prés (verso l'800) ha cupole e ogive a ferro di cavallo quasi come le moschee. Il periodo che va dall'850 al 950 rappresenta per l'Occidente uno iato. Del pari, ancor oggi l'arte russa è un « infrastile ». Nelle costruzioni di legno primitive con tetto ottagonale a tenda e a forte pendenza sparse dalla Norvegia fino alla Manciuria si trovano motivi bizantini venuti attraverso il Danubio e motivi armeno-persiani venuti attraverso il Caucaso. Si può sentire una affinità elettiva fra l'anima russa e quella magica, ma il simbolo elementare russo, *quello della pianura sconfinata*, ⁵⁵ non ha ancora avuto una espressione precisa, né in religione, né in architettura. La chiesa si distacca appena dal paesaggio col suo tetto a guisa di collina, e su esso le strutture a punta coi loro *kokoshniks* ne vanno ad attenuare o ad annullare la tendenza ascendente. Tali tetti non s'innalzano come i campanili gotici né si chiudono come le cupole delle moschee, ma « stanno », dando così rilievo all'andamento orizzontale della costruzione, la quale vuol esser guardata *solo dall'esterno*. Quando il Sinodo nel 1670 proibì i tetti a tenda e prescrisse le cupole bulbiformi ortodosse, queste cupole pesanti furono impostate su cilindri slanciati « posti » in nu-

mero arbitrario⁵⁶ sul piano del tetto.⁵⁷ Ciò non è ancora stile, ma promessa di uno stile che potrà prender vita soltanto al destarsi di una religione specificamente russa.

Tale risveglio nell'Occidente faustiano avvenne poco prima del mille. D'un tratto lo stile romanico ha fine. All'articolazione sfumata e a tratti incerti dell'ambiente subentra subitamente una severa dinamica dello spazio. Fin dall'inizio si stabilisce un rapporto ben determinato fra le parti esterne e quelle interne della costruzione, tanto che la parete resta dominata dal linguaggio delle forme come in nessun'altra civiltà; fin dall'inizio viene fissato il significato delle finestre e dei campanili. L'idea della forma era già irrevocabilmente posta, restava solo da svilupparla.

Con un atto creativo non meno inconscio pervaso da un uguale impeto simbolico si iniziò anche lo stile egiziano. Il simbolo primo della via prese vita d'un tratto al principio della quarta dinastia (2550 a.C.). L'esperienza cosmogonica della profondità propria a una tale anima viene determinata, nel suo senso, dallo stesso fattore costituito dalla direzione: la profondità dello spazio concepito come tempo pietrificato, la lontananza, la morte, lo stesso destino dominano l'espressione; le dimensioni puramente sensibili della lunghezza e della larghezza si trasformano nella superficie che accompagna lo spettatore e che delimita e addita la via del destino. I bassorilievi egizi piatti, fatti per esser visti da vicino e con sequenze disposte in modo da costringere lo spettatore a seguire la parete in una direzione obbligata, appaiono parimenti d'un tratto verso il principio della quinta dinastia.⁵⁸ Le serie posteriori di sfingi e statue, i templi di roccia e i templi a terrazze rafforzano continuamente la tendenza verso l'unica lontananza che il mondo dell'uomo egiziano conosca: la tomba, la morte. Si noti come già

il colonnato del primo periodo è esattamente ordinato nei diametri e nelle distanze intercorrenti fra i possenti fusti in modo da *impedire* ogni vista laterale attraverso il colonnato stesso. Ciò non si ritrova in nessun'altra architettura.

La grandezza di questo stile ci sembra rigida e monotona. Esso ha tuttavia superato la passione che ancora cerca e ancora teme, e che per questo dà a elementi subordinati una inquieta mobilità personale nel corso dei secoli. Del resto, non v'è dubbio che all'Egiziano lo stile faustiano (il quale costituisce parimenti una unità dalla primissima arte romanica fino a quella del Rococò e dell'Impero) nella sua irrequietezza e nella sua continua ricerca di un qualcosa sarebbe apparso assai più uniforme di quanto noi ci possiamo immaginare. Non dimentichiamoci che dal concetto di stile qui presupposto procede che l'arte romanica, gotica, rinascimentale, barocca, rococò sono tanti stadi di *un unico stile*, nel quale è naturale che noi notiamo soprattutto ciò che cambia, mentre l'occhio di uomini diversamente conformati noterà ciò che vi è di costante. In effetti, numerosissime ricostruzioni di edifici romanici in stile barocco, gotico-tardo e rococò col loro non dare affatto all'occhio dimostrano l'unità interna della Rinascenza tedesca; del pari l'unitarietà dell'arte campagnola nella quale gotico e barocco si sono del tutto fusi, le strade delle antiche città con prospetti e facciate di stili di ogni specie che tuttavia formano un'armonia, l'impossibilità di distinguere in determinati casi l'elemento romanico da quello gotico, l'elemento rinascimentale da quello barocco, l'elemento barocco da quello rococò: tutto ciò dimostra una « rassomiglianza da famiglia » di quegli stadi assai più grande di quel che ai singoli membri di tale famiglia non appaia.

Lo stile egiziano fu puramente *architetonico* finché

durò l'anima di quella civiltà. È l'unico nel quale manchi del tutto un ornamento decorativo vicino all'architettura. Esso non ammette diversioni nel dominio di arti ricreative, né pitture su muri né busti né musica mondana. Nell'antichità classica col subentrare dello stile ionico il centro di gravità del processo formatore dello stile si spostò dall'architettura a un'arte plastica da essa indipendente; nel periodo barocco esso passò nella musica, la cui lingua delle forme dominerà a sua volta tutta l'architettura del diciottesimo secolo; a partire da Giustiniano e dal re persiano Chosru Nushirvan, nella civiltà araba l'arabesco dissolse tutte le forme dell'architettura, della pittura e delle arti plastiche in uno stile impressionistico, che noi oggi potremmo chiamare di mestiere. Invece in Egitto la sovranità dell'architettura restò inconcussa. Essa mitigò soltanto la sua lingua. Nelle sale del tempio delle Piramidi della quarta dinastia (piramide di Chefra) troviamo pilastri disadorni a spigoli vivi. Nelle costruzioni della quinta dinastia (piramide di Sahu-ré) appare la *colonna a forma di pianta*. Fasci di loti e papiri divenuti pietra si ergono giganteschi su un pavimento di splendente alabastro, che sta a significare le acque, chiusi fra pareti scarlatte. Il soffitto è ornato di disegni di uccelli e di stelle. La via sacra dal portale alla cripta, imagine della vita, è una corrente. È lo stesso Nilo, che qui s'identifica al simbolo primordiale della direzione. Lo spirito del paesaggio materno appare connesso all'anima che ne è nata. In Cina al posto della possente parete a piloni che con l'angusta porta sembra minacciare chi si avvicina, si ha il « muro degli spiriti » (*yin-pi*) che chiude l'ingresso. Il Cinese *scivola* nella vita, come, da là, seguirà il *tao* del sentiero della vita; e la via del tempio chiusa fra la pietra sta, in Egitto, ai sentieri meandrici della architettura cinese da giardino nello stesso rapporto

con cui la valle del Nilo sta alle distese collinose del paesaggio dello Hoang-ho. Non diversamente l'esistenza euclidea della civiltà antica si collega in modo misterioso alle tante isolette e alle coste montagnose dell'Egeo e in Occidente la passione dell'anima, sempre protesa verso l'infinito, ha relazione con le vaste pianure franche, burgunde e sassoni.

12

Lo stile egizio è espressione di un'anima *coraggiosa*. La sua severità e la sua forza non è stata mai avvertita né sottolineata dallo stesso uomo egiziano. Tutto fu osato, ma se ne tacque. Invece nella civiltà gotica e barocca il superamento del pesante è sempre un motivo cosciente della lingua delle forme. Il dramma di Shakespeare parla palesemente di lotte disperate fra volontà e mondo. L'uomo antico fu debole di fronte alle « potenze ». La catarsi da paura e pietà, il *libero respirare dell'anima apollinea* a un dato punto della peripezia era, secondo Aristotile, l'effetto che la tragedia attica si proponeva. Assistendovi, il Greco vedeva come qualcuno che egli *conosceva* (perché tutti conoscevano il mito coi suoi eroi e vivevano in esso) veniva assurdamente spezzato dal fato senza che fosse concepibile opporre resistenza alle potenze; vedeva come il personaggio in atteggiamento superbo dell'animo, fiero ed eroico perisse, e ciò produceva nella sua anima euclidea una magnifica elevazione. Se la vita non aveva un valore, ne aveva però il *grande gesto* con cui la si perdeva. Non si volle e non si osò nulla, ma si trovò una inebriante bellezza nel *sopportare*. Già la figura di Odisseo con tutto quanto ebbe a subire, in misura assai più alta la figura di Achille, prototipo dell'uomo ellenico, ce lo mostrano. La morale dei Cinici, della

Stoa, di Epicuro, l'ideale generale ellenico della *sophrosyne* e dell'*ataraxia*, Diogene con la sua botte osservante la θεωρία: tutto ciò è viltà mascherata di fronte a tutto quanto è serio e impone una responsabilità, è cosa ben diversa dalla ferezza dell'anima egiziana; in fondo, l'uomo apollineo evita, fino al limite del suicidio che — a prescindere da ideali indù affini — *solo in questa civiltà* assunse il valore di un atto altamente etico e fu trattato con la solennità di un simbolo sacro; l'ebbrezza dionisiaca fa sospettare un modo violento di stordirsi, che l'anima egiziana ignorava completamente. Per questo una tale civiltà fu una civiltà del piccolo, del lieve, del semplice. Confrontata con quella egiziana e babilonese, la sua tecnica è un'intelligente nullità.⁵⁰ La sua ornamentistica è, come invenzione, povera quanto nessun'altra. Il numero dei tipi di cui dispone la sua arte plastica (posizioni e atteggiamenti) si può contare sulla punta delle dita. « Per la sorprendente povertà di forme dello stile dorico, forse minore all'inizio dello sviluppo che successivamente, tutto si ridusse a questioni di proporzioni e di misura. »⁶⁰ Ma anche in ciò, quale abilità si dimostrò nell'evitare! L'architettura greca col suo equilibrio fra carico e sostegno e le piccole proporzioni che le sono peculiari dà l'impressione di una continua volontà di eludere i problemi architettonici più difficili, problemi che sulle rive del Nilo e più tardi nel Nord furono addirittura cercati con una specie di oscuro senso del dovere e che nel periodo micenico non furono ignorati né evitati. L'Egiziano amava la dura pietra di costruzioni enormi; ciò corrispondeva alla sua coscienza di scegliere solo i compiti più duri: cosa che il Greco evitò. L'architettura greca cercò piccoli problemi e poi si fermò. Se si confronta tutto ciò che essa comprende con l'insieme delle creazioni architettoniche egiziane, messicane o anche occidentali, ci si stupisce delle propor-

zioni modeste che in essa ebbe lo sviluppo dello stile. Essa si riassume in alcune varianti del tipo dorico del tempio, e con l'invenzione del capitello corinzio (verso il 400) tutta l'evoluzione è già conclusa. Tutto ciò che si fece poi non fu che una variazione di quanto già esisteva.

Ciò doveva condurre a una fissazione quasi fisica dei tipi delle forme e dei generi dello stile. Si poteva scegliere fra essi, ma non era lecito oltrepassarne le rigide frontiere. Ciò avrebbe in un certo modo significato riconoscere uno spazio « infinito » di possibilità. Vi furono tre disposizioni di colonne e una data articolazione dell'architrave per ciascuna di esse. Poiché il cambiarsi dei triglifi e delle metope fece sorgere il conflitto circa gli angoli, di cui già Vitruvio si occupò, lo spazio degli ultimi intercolunni venne ridotto perché a nessuno venne in mente di ricorrere a nuove forme. Se si desideravano proporzioni maggiori, si aumentava il numero degli elementi, sovrapponendoli, affiancandoli, mettendoli gli uni dietro gli altri. Il Colosseo ha tre cerchi; il *Didymaion* a Mileto tre file di colonne sul fronte; il fregio dei giganti di Pergamo una serie senza fine di singoli motivi slegati. Non altrimenti stanno le cose circa i generi di stile della prosa e i tipi della lirica, della narrativa e della tragedia. Dappertutto lo sforzo di progettare delle forme base è ridotto al minimo e la forza creatrice dell'artista si esaurisce in un raffinamento dei particolari: una pura *statica dei generi*, in aperto contrasto con la dinamica faustiana generatrice di tipi e di dominî della forma sempre nuovi.

L'*organismo* costituito dal succedersi degli stili ci appare ora visibile. Il primo, al cui occhio ciò si rivelò, fu di nuovo Goethe. Nei suoi *Colloqui con Winkelmann* egli dice di Velleius Paterculus: « Dato il punto in cui si trovava, non gli fu dato di considerare *tutta l'arte come un organismo vivente* (ζῶον) *avente un'origine impercettibile, una lenta crescita, uno splendido momento di perfezione, un graduale declino come tutti gli esseri organici, anche se necessariamente in diverse individualità* ». Questa frase contiene tutta la morfologia della storia dell'arte. Gli stili non si susseguono come onde o pulsazioni. Essi non hanno nulla a che fare con la personalità di singoli artisti, con la loro volontà, con la loro coscienza. Al contrario, è lo stile che crea il *tipo* dell'artista. Come la civiltà, lo stile è un fenomeno originario in senso rigorosamente goethiano, sia quale stile di arti, di religioni, di pensieri, sia quale stile della stessa vita. La « natura », suo *alter ego* e riflesso nel mondo circostante, per l'uomo desto è sempre una esperienza originale: lo stesso vale per lo stile. Perciò nell'immagine storica complessiva di una data civiltà può trovarsi soltanto uno stile, che è *lo stile di quella civiltà*. È stato un errore considerare dalle semplici fasi di uno stile, quali il romantico, il gotico, il barocco, il rococò, l'Impero, come stili a sé, e equipararle a unità di tutt'altro rango, quali sono lo stile egiziano, cinese o addirittura « preistorico ». Gotico e barocco: sono la gioventù e la vecchiaia di uno stesso dominio di forme, sono la fase di crescita e quella di maturità dello stile dell'Occidente. A tal riguardo la nostra ricerca storica manca di senso della distanza, di spregiudicatezza di sguardo e di buona volontà nell'astrazione. Ci si son fatte le cose comode trattando indiscriminatamente come « stile » qualsiasi

sistema alquanto marcato di forme. Che anche qui lo schema antichità-medioevo-èra moderna abbia confuso lo sguardo, occorre appena rilevarlo. In effetti, perfino un capolavoro di puro stile Rinascimento come il cortile di palazzo Farnese, è infinitamente più vicino al portico di San Pietro in Soest, all'interno del duomo di Magdeburgo e alle strutture a gradino dei castelli della Germania meridionale del diciottesimo secolo che non al tempio di Pesto o all'Eretteo. Non diverso rapporto esiste fra il dorico e lo ionico. Perciò la colonna ionica poté congiungersi così perfettamente alle forme architettoniche doriche quanto il tardo gotico al primo barocco nella chiesa di San Lorenzo a Norimberga o il tardo romanico al tardo barocco nella bella parte superiore del coro occidentale del duomo di Magonza. Così il nostro occhio non sa ancora ben distinguere nello stile egiziano gli elementi del Vecchio e del Medio Impero corrispondenti rispettivamente alla giovinezza dorico-gotica e alla maturità ionico-barocca, elementi che a partir dalla ventunesima dinastia si fondono in una perfetta armonia nella lingua delle forme di tutte le maggiori opere.

La storia dell'arte ha dinanzi a sé il compito di scrivere *le biografie comparate dei grandi stili*. Come organismi della stessa specie, essi tutti hanno una storia di ugual struttura.

Al principio sta l'espressione incerta, timida e schietta di un'anima appena destatasi, ancora alla ricerca di un rapporto col mondo che, pur essendo una sua creazione, gli sta dinanzi straniero e ostile. Vi è un'angoscia infantile nelle costruzioni del vescovo Bernward di Hildesheim, nella pittura delle antiche catacombe cristiane e nelle sale a pilastri all'inizio della quarta dinastia. È una pre-primavera dell'arte, un vivo presentimento di una futura ricchezza di forme, una potente tensione rattenuta aleggiante sul paesaggio che, ancor

rustico, si adorna dei primi castelli e delle prime cittadine. Poi segue l'esultante slancio dell'alto gotico, del periodo costantiniano con le sue basiliche a colonnati e le sue chiese a cupola, dei templi egiziani adorni di bassorilievi della quinta dinastia. Si comprende l'essere; lo splendore di una lingua sacra delle forme perfettamente padroneggiata si diffonde e lo stile si avvicina alla maturità di un simbolismo maestoso della direzione della profondità e del destino. Ma l'ebrezza giovanile ha termine. Nell'anima stessa si manifesta una opposizione. La Rinascenza, l'ostilità dionisiaco-musicale verso il doricismo apollineo, lo stile bizantino del 450 che si rifà ad Alessandria distogliendosi dall'arte serena e spensierata antiochica significano un moto di rivolta, una tentata o realizzata distruzione dell'acquisito. Per la difficile analisi di tale fenomeno questo non è il luogo. E qui si annuncia l'età virile della storia dello stile. La cultura si trasforma nello spirito delle grandi città che ora dominano il paesaggio e essa intellettualizza lo stesso stile. Ogni sublime simbolismo si sbiadisce; l'impeto di forme sovrumane declina; arti più temperate e mondane soppiantano la grande arte della pietra naturale; perfino in Egitto le arti plastiche e l'affresco arrischiano più lievi movimenti. Appare *l'artista*. Egli ora « progetta » ciò che prima nasceva dal suolo. Di nuovo l'esistenza divenuta consapevole di sé stessa e disciolta dall'elemento campestre-sognante e mistico, si fa problematica e lotta per dare un'espressione alla sua nuova vocazione: all'inizio del Barocco, quando Michelangelo in una insoddisfazione selvaggia e in rivolta contro i limiti propri alla sua arte innalzò la cupola di San Pietro; ai tempi di Giustiniano I, quando a partir dal 520 nacquerò la Santa Sofia e le volte a mosaico della basilica di Ravenna; in Egitto all'inizio della dodicesima dinastia, il cui periodo di fioritura per i Greci si com-

pendiò nel nome di Sesostri; verso il 600 nell'Ellade, ove più tardi un Eschilo doveva ancora rivelare che cosa un'architettura greca avrebbe potuto o dovuto esprimere in tale epoca decisiva.

Poi appaiono i luminosi giorni autunnali dello stile: ancora una volta in esso si riflette la felicità dell'anima che diviene cosciente della sua estrema perfezione. Il « ritorno alla natura » già sentito e annunciato come una necessità immediata da pensatori e poeti, da Rousseau, da Gorgia e da coloro che ne sono le corrispondenze « sincroniche » in altre civiltà, nel mondo delle forme artistiche si tradisce come una sensitività nostalgica e come un presentimento della fine. Tagliente intellettualismo, urbanità serena e tristezza da addio: di questi ultimi decenni soleggiati di una civiltà Talleyrand doveva dire: *Qui n'a pas vécu avant 1789 ne connaît pas la douceur de vivre*. In tali termini ci appare anche la libera, solare, raffinata arte del tempo di Sesostri III (verso il 1850 a.C.). Gli stessi brevi momenti di una felicità sazia si ebbero quando nacquero, sotto Pericle, la colorita magnificenza dell'Acropoli e le opere di Fidia e di Zeusi. Li ritroviamo un millennio più tardi al tempo degli Omaiadi nel gaio mondo da fiaba delle costruzioni moresche, con le loro colonne e i loro archi a ferro di cavallo che sembrano volersi dissolvere in aria fra il rilucere degli arabeschi e delle stalattiti, e ancor un millennio più tardi nella musica di Haydn e di Mozart, nei gruppi pastorali delle porcellane di Meissen, nei quadri di Watteau e Guardi e nelle opere di architetti tedeschi a Dresda, Postdam, Würzburg e Vienna.

Poi lo stile si estingue. Alla lingua delle forme estremamente intellettualizzata, fragile, vicina all'autodissoluzione dell'Eretteo e dello Zwinger di Dresda segue un classicismo opaco e senile, nelle grandi città elleniche non meno che nella Bisanzio del decimo secolo

e nell'*Empire* del Nord. Un crepuscoleggiare di forme vuote, tradizionalistiche, momentaneamente rianimate arcaisticamente o eclettisticamente, segna la fine. Una insipida serietà e una problematica autenticità dominano il mestiere artistico. È lo stadio in cui noi oggi ci troviamo. Un lungo giocare con forme morte, con cui si vorrebbe perpetuare l'illusione di un'arte vivente.

14

Solo quando non ci si fa più ingannare dalle incrostazioni classiche che attraverso il continuarsi — arcaicizzante o mescolante ad arbitrio motivi propri e stranieri — di esercitazioni artistiche scadute e da tempo prive di vita si stratificarono sul giovane Oriente nel periodo imperiale; solo quando nell'arte cristiana primitiva e in tutto ciò che fu veramente vivo nel periodo della tarda romanità si sappia riconoscere la primavera dello stile *arabo*; solo se si sa vedere nell'epoca di Giustiano I l'esatta controparte del Barocco ispano-veneziano che dominò l'Europa sotto Carlo V e Filippo II d'Austria, e se nei palazzi di Bisanzio con le loro grandiose pitture di battaglie e di sfarzi, l'antica magnificenza dei quali da letterati di corte, come Procopio di Cesarea, fu celebrata in gonfi discorsi e in versi, si sa scoprire l'equivalente dei palazzi del primo Barocco di Madrid, di Venezia e di Roma e delle gigantesche pitture decorative di Rubens e del Tintoretto: solo allora per noi acquisterà persona il fenomeno dell'arte araba, finora mai compreso nella sua unità, fenomeno che abbraccia tutto il primo millennio dell'era nostra. Per il fatto che nell'immagine della storia generale dell'arte esso occupa un posto decisivo, l'equivoco che a tale riguardo si è finora perpe-

tuato ha impedito il riconoscimento dei nessi organici.⁶¹

È spettacolo singolare e, per chi ha già un occhio per realtà finora ignorate, affascinante vedere come questa giovane anima, tenuta in ceppi dallo spirito della civilizzazione antica e, soprattutto, impressionata dall'onnipotenza politica di Roma non ardisse muoversi liberamente, come essa si sia sottomessa umilmente a forme vecchie ed estranee e abbia cercato di accontentarsi della lingua greca, di idee e di motivi artistici greci. L'appassionato abbandono alle potenze di un nuovo mondo luminoso, che contrassegna la giovinezza di *tutte* le civiltà, l'umiltà dell'uomo gotico nei suoi ambienti sacri dalle alte volte con statue a pilastro e pitture su vetro piene di luce, l'alta tensione dell'anima egiziana fra il suo mondo di piramidi, di colonne a loto e sale a bassorilievo qui si mescolano a uno spirituale genuflettersi dinanzi a forme estinte ritenute eterne. Che tuttavia la ripresa e lo sviluppo di esse fallisse, che, pur senza la fierezza gotica per ciò che è proprio ma che qui, nella Siria del periodo imperiale, veniva quasi deplorato e considerato come decadenza, involontariamente e insensibilmente sorgesse un nuovo conchiuso mondo di forme a riempire del suo spirito — sotto la maschera di usanze architettoniche greco-romane — la stessa Roma, dove maestri *siriaci* lavoravano al *Pantheon* e ai Fori imperiali: ciò dice quanto nessun altro esempio della forza primordiale di una giovane animità che deve ancora conquistarsi il suo mondo.

Come ogni primavera, anche questa cerca di fissare l'espressione della sua animità di una nuova ornamentistica e soprattutto nella sua forma più alta, in una architettura religiosa. Ma fino a poco tempo fa, di tutto questo ricco mondo di forme era stata considerata la sola parte marginale occidentale ritenuta di conseguenza sede e patria della storia dello stile

magico, benché — nella religione, nella scienza, nella vita sociale e politica — qui si ha solo a che fare con promanzioni di essa penetrate in Occidente attraverso le frontiere orientali dell'impero romano.⁶² Riegl⁶³ e Strzygowski⁶⁴ hanno riconosciuto tutto ciò, ma per poter anche formarsi una immagine completa dell'evoluzione dell'arte araba occorre liberarsi sia dal pregiudizio filologico sia da quello religioso. È una disgrazia che la scienza dell'arte, mentre non riconosce più frontiere religiose, pure altre ne mantenga inconsciamente a base delle sue ricerche. Infatti, non esiste un'arte della tarda antichità, né un'arte cristiana primitiva né un'arte islamica, se in ciò s'intende uno stile che la comunità dei seguaci delle varie fedi abbiano elaborato nel proprio ambiente. Malgrado ogni contrasto nei dettagli,⁶⁵ tutte queste religioni dalla Armenia fino all'Arabia meridionale, e da Axum e dalla Persia fino a Bisanzio presentano invece una grade unitarietà di espressione artistica. *Tutte* queste religioni, la cristiana, l'ebraica, la persiana, la manichea, la sincretistica⁶⁶ possederanno edifici destinati al culto e, almeno nella scrittura, un'ornamentistica di rango superiore; e se nei dettagli le loro dottrine possono esser assai diverse, pure una religiosità di ugual specie vive in esse tutte, religiosità che trovò la sua espressione in una stessa esperienza della profondità e in un corrispondente simbolismo dello spazio. Nelle basiliche dei cristiani, degli ebrei ellenistici e dei fedeli di Baal, nei mitrei, nei templi mazdei del culto del fuoco e nelle moschee vi è qualcosa che parla di una stessa animità: il *sentimento della caverna*.

La storia dell'arte deve decidersi a studiare l'architettura, da essa finora affatto trascurata, dei templi sud-arabi e persiani, delle sinagoghe siriane e mesopotamiche, degli edifici sacri nell'Asia minore orientale e perfino dell'Abissinia,⁶⁷ non considerando soltanto

le chiese cristiane dell'Occidente paolino, ma anche quelle dell'Oriente nestoriano dell'Eufrate fino in Cina, dove esse, nelle antiche cronache, furono significativamente chiamate « templi persiani ». Se finora di tutti questi edifici poco o nulla si è imposto allo sguardo, la ragione di ciò può ben essere che, causa la penetrazione del cristianesimo prima e dell'Islam poi, le sedi del culto hanno cambiato di religione senza che a ciò il luogo e lo stile fossero di ostacolo. Noi lo sappiamo dei templi della tarda antichità: ma sappiamo forse quante chiese dell'Armenia possono esser già state templi del culto del fuoco?

Come Strzygowski ha giustamente visto, questa civiltà ha avuto il suo centro artistico nel triangolo che ha per vertici le città di Edessa, Nisibis e Amida. È da esso che si è diffusa in Occidente la pseudomorfosi del tardo periodo antico:⁶⁸ il cristianesimo paolino, vittorioso nei concili di Efeso e di Calcedonia⁶⁹ e praticato a Bisanzio e a Roma, l'ebraismo occidentale e i culti sincretistici. *Il tipo architettonico della pseudomorfosi è la basilica*, anche fra ebrei e pagani.⁷⁰ Avendo preso in prestito dall'antichità i mezzi e da tali mezzi non potendosi liberare, esso esprime l'opposto dell'antichità stessa: questa è l'essenza e la tragedia della pseudomorfosi. Quanto più nel sincretismo « antico » al luogo euclideo proprio a un dato culto si sostituisce la *comunità*, priva di una precisa localizzazione, di coloro che professano quel culto,⁷¹ tanto maggiore è l'importanza che acquista l'interno del tempio rispetto al suo esterno, senza che i lineamenti fondamentali, la disposizione delle colonne e la copertura abbiano a subire notevoli modificazioni. È il sentimento dello spazio che si fa diverso e non — almeno a tutta prima — il mezzo espressivo. Nei luoghi di culto pagano del periodo imperiale, una via precisa, ancor oggi non notata, conduce dalla corporeità greve dei

templi di stile augusteo, la cui *cella* architettonica non ha *nessun* significato, a templi, nei quali *soltanto* l'interno ha un'importanza. Infine la figura esterna del *peripteros* dorico viene riprodotta sulle quattro pareti interne. Il colonnato dinanzi ai muri senza finestre nega lo spazio che sta dietro a esso; ma, nell'edificio sacro greco, per lo spettatore che sta fuori; qui, invece, per la comunità che sta dentro. Di fronte a ciò, ha poco peso che *tutto* lo spazio sia coperto, come nella basilica vera e propria, o che lo sia soltanto il Santissimo come nel tempio al Sole di Baalbek col suo possente vestibolo,¹² che successivamente doveva far parte della struttura delle moschee e che è probabilmente di origine sud-araba.¹³ Il significato di originario vestibolo che ha la navata centrale è attestato non solo dallo speciale sviluppo che il tipo della basilica ha avuto nelle steppe della Siria orientale, soprattutto nell'Hauran, ma anche dall'articolazione in portico, navata e area dell'altare, mediante la quale si giunge per gradi a questo ultimo come al tempio in senso proprio, mentre le navate laterali, che originariamente erano atri di un cortile, non hanno sbocco, sì che *soltanto* l'abside corrisponde alla navata centrale. Nella basilica di San Paolo a Roma questo senso originario dell'insieme appare assai distinto. Ciò malgrado la pseudomorfosi — *l'inversione del tempio antico* — ha definito i mezzi espressivi: la colonna e l'architrave. La trasformazione cristiana del tempio di Afrodite in Caria, ove la *cella* all'interno del colonnato venne soppressa e fu invece creato un nuovo muro intorno allo stesso colonnato, ha il significato di un simbolo.¹⁴

Ma al di fuori dell'area ove regnò la pseudomorfosi, il sentimento della caverna poté sviluppare liberamente la sua lingua delle forme, e così qui fu dato rilievo *al termine del tetto*, mentre in quell'area, per protesta contro il sentire antico, si era dato risalto solamente al-

l'« interno ». Quando e dove siano nate *tecnicamente* le varie possibilità delle volte, delle cupole, delle volte tonde e delle volte a crociera è, come si è detto, senza importanza. L'essenziale è che nel periodo intorno alla nascita di Cristo deve esser nato, insieme all'empito di un nuovo sentimento del mondo, un nuovo simbolismo dello spazio, che si servì di quelle forme e le sviluppò ulteriormente in vista di quel che ora dovevano esprimere. Forse si potrà dimostrare che anche i templi del culto del fuoco e le sinagoghe della Mesopotamia furono costruzioni a cupola, come, probabilmente, gli stessi templi di Attar nell'Arabia meridionale.⁷⁵ Tale fu certo il caso per il tempio pagano di Marnion a Gaza; e già molto prima che sotto Costantino il cristianesimo paolino s'impadronisse di queste forme, esse erano state diffuse da costruttori di origine orientale in tutte le parti dell'Impero, ove esse esercitarono un particolare fascino sul gusto cittadino occidentale. Sotto Adriano, Apollodoro di Damasco le usò per le volte dei templi di Venere e per quelli di Roma. Gli ambienti a cupola delle terme di Caracalla e la Minerva medica furono costruiti sotto Gallieno da Siriaci. Ma il capolavoro, *la prima di tutte le moschee*, è la ricostruzione del *Pantheon* a opera di Adriano che, seguendo il suo gusto, qui volle certamente imitare edifici sacri da lui visti in Oriente.⁷⁶

L'architettura della cupola centrale, con la quale il sentimento magico del mondo raggiunse la sua più pura espressione, si è sviluppata di là dalle frontiere romane. Fu l'unica forma che i Nestoriani diffusero dall'Armenia fino alla Cina, e che essi ebbero in comune coi Manichei e con i Mazdeiani. Ma col decadere della pseudomorfo e con lo scomparire degli ultimi culti sincretistici, quella forma penetra vittoriosamente anche nelle basiliche occidentali. Nella Francia meridionale, ove ancor fino al tempo delle Crociate esistet-

tero sette manichee, la forma orientale divenne di casa. Sotto Giustiniano, a Bisanzio e a Ravenna i due elementi si fusero nel tipo della basilica a cupola. Il tipo della pura basilica si trovò respinto nell'Occidente germanico, ove esso doveva esser poi trasformato in duomo dall'impulso faustiano verso la profondità; la basilica a cupola si diffuse da Bisanzio e dall'Armenia in Russia, ove essa a poco a poco fu daccapo sentita come architettura esterna, mentre è la forma del tetto che qui va a incorporare l'essenza dell'elemento simbolico. Ma nel mondo arabo l'Islam, quale erede del cristianesimo monofisita e nestoriano non meno che degli Ebrei e dei Persiani, portò a termine lo sviluppo. Trasformando Santa Sofia in una moschea, esso non fece che riprender possesso della sua antica proprietà. L'architettura islamica della cupola percorse le vie già seguite da quella mazdea e nestoriana fino a Shantung e all'India; nell'estremo Occidente moschee sorsero in Spagna e in Sicilia ⁷⁷ e, sembra, in uno stile più aramaico orientale e persiano che non aramaico occidentale e siriano. E mentre lo sguardo di Venezia si volgeva a Bisanzio e a Ravenna (San Marco), a partire dal periodo d'oro del regno normanno degli Svevi le città costiere italiane e la stessa Firenze impararono ad ammirare, e a Palermo a imitare queste costruzioni moresche. Più di uno dei motivi che alla Rinascenza sembrarono antichi, come il cortile a portici e il collegamento degli archi con le colonne, deriva da queste.

Ciò che vale per l'architettura vale anche, e in maggior misura, per l'ornamentistica, che nel mondo arabo si affermò di buon'ora contro ogni specie di pittura figurativa, che essa alla fine riassorbì. Quale arte dell'arabesco, essa poi si fece incontro con un suo fascino seduttore alla giovane arte dell'Occidente.

L'arte cristiana primitiva e della tarda antichità della pseudomorfo mostra la stessa mescolanza ornamen-

tale e figurativa di elementi esotici ereditati e di elementi propri nascenti: lo si può vedere soprattutto dall'arte del periodo carolingio e romanico primitivo della Francia meridionale e dell'Italia settentrionale. Nella tarda antichità abbiamo un miscuglio di ellenismo e di magia primitiva, qui — in Francia e in Italia — un miscuglio di faustismo e di bizantinismo moresco. Lo studioso deve esaminare linea per linea, ornamento per ornamento in funzione del sentimento di forma per poter distinguere i due strati. In ogni architrave, in ogni fregio, in ogni capitello vi è una lotta invisibile fra motivi antichi voluti e motivi nuovi involontari, ma vittoriosi. L'interpenetrarsi del sentimento di forma del tardo ellenismo con quello della prima civiltà araba dà dovunque un senso di confusione, come nelle statue personificanti Roma, dove spesso soltanto il modo di trattare la capigliatura appartiene al nuovo modo di espressione, o nei rami di acanto spesso di uno stesso fregio dove il lavoro dello scalpello e quello del trapano stanno l'uno vicino all'altro, o nei sarcofaghi del terzo secolo, dove un sentimento infantile sul tipo di Giotto e del Pisano s'incrocia con un certo naturalismo tardo da grande città, che fa pensare a David o a Carstens, e in edifici come la basilica di Massenzio e qualche parte, tuttora sentita come classica, delle Terme e dei Fori imperiali.

Ciò malgrado, l'animità araba è stata depauperata della sua fioritura, come un giovane albero che un tronco caduto di una foresta secolare impedisce di crescere e fa intristire. Qui non si trova un'epoca luminosa *sentita* e *vissuta* come quando nello stesso periodo, in quello delle Crociate, le coperture di legno delle cattedrali dettero luogo a volte a crociera di pietra e nel loro interno si realizzò e si compì l'idea dello spazio infinito. La creazione politica di Diocleziano — il primo califfo — fu rovinata nella sua bellezza per via

dell'insieme delle abitudini amministrative urbane romane, che egli dovette riconoscere di fatto sul suolo « antico » e che ridussero la sua opera a una mera riforma di vecchie situazioni. Eppure già con lui l'idea dello Stato arabo viene in piena luce. Solo sulla base delle costituzioni di Diocleziano e della più antica idea dell'impero dei Sassanidi, che a quelle sotto ogni riguardo servì da modello, si può presentire l'ideale che qui avrebbe dovuto essere portato a compimento. E così fu dappertutto. Fino a oggi sono state ammirate come ultime creazioni del mondo antico cose che, del resto, non avrebbero preteso di essere considerate altrimenti: il pensiero di Plotino e di Marco Aurelio, i culti di Iside, di Mithra, del dio solare, la matematica di Diofante e infine tutta l'arte che s'irradiò dalle frontiere orientali dell'impero romano e alla quale Antiochia e Alessandria non servirono che da *punti d'appoggio*.

Ciò soltanto spiega l'incredibile violenza con la quale la civiltà araba, finalmente liberata e svincolata nello stesso dominio dell'arte dall'Islam, invase tutti i paesi che già da secoli da essa dipendevano interiormente: segno, questo, di un'anima che sente di non dover perdere tempo, che avverte angosciata i primi sintomi di una vecchiaia affacciantesi ancor prima di aver avuto una gioventù. Questa *liberazione* della animità magica è qualcosa di senza simile. La Siria fu conquistata, quasi diremmo *riscattata*, nel 634; Damasco cade nel 635, Ctesifonte nel 637. Nel 641 vengono raggiunti l'Egitto e l'India, nel 647 Cartagine, nel 676 Samarcanda, nel 710 la Spagna; nel 732 gli Arabi stanno dinanzi a Parigi. Così nel ritmo intenso essi dispiegarono tutta la passione repressa, tutte le creazioni ritardate, tutte le azioni arrestate con cui la lenta ascesa di altre civiltà avrebbe riempito una storia di secoli. I Crociati davanti a Gerusalemme, gli

Svevi in Sicilia, le città anseatiche nel Baltico, gli Spagnoli in America, i Cavalieri Teutonici nell'Oriente slavo, i Portoghesi nelle Indie orientali, l'impero di Carlo V, sul quale il sole non tramontava mai, gli inizi della potenza coloniale inglese al tempo di Cromwell — l'equivalente di tutto ciò si realizzò nell'*unica* scarica che condusse gli Arabi in Spagna, in Francia, in India e nel Turkestan.

È vero: a eccezione di quella egiziana, messicana e cinese, tutte le civiltà sono state sotto la tutela di culture più antiche, per cui in ciascuno dei corrispondenti mondi delle forme sono anche presenti tratti estranei. L'anima faustiana della civiltà gotica che, per via dell'origine araba del cristianesimo, era già stata portata a venerare, attinse al ricco tesoro dell'arte tardo-araba. L'arabesco di uno stile gotico innegabilmente meridionale (vorrei dire: di un *gotico arabo*) avvolge come un fine tessuto le facciate delle cattedrali burgunde e provenzali, domina il linguaggio esterno della cattedrale di Strasburgo come una magia della pietra e dappertutto, nelle statue e nei portali, nei tipi dei tessuti, nei lavori d'intaglio, nei metalli lavorati e non per ultimo nelle elaborate figure del pensiero scolastico e in uno dei più alti simboli occidentali, nella leggenda del Graal,⁷⁸ combatte silenziosamente contro il sentimento nordico primordiale proprio a quel *gotico vichingo* che domina all'interno del duomo di Magdeburgo, nelle guglie della cattedrale di Friburgo e nella mistica di Meister Eckart. Più di una volta l'arco a sesto acuto minaccia di spezzare la linea che lo vincola e di trapassare nell'arco a ferro di cavallo dell'architettura mauro-normanna.

L'arte apollinea dei primi tempi dorici, di cui sono quasi andati perduti i primi tentativi, riprese indubbiamente una quantità di motivi egiziani per giun-

gere, con essi e attraverso di essi, a un *suo proprio* simbolismo. Solo l'anima magica della pseudomorfofi non osò appropriarsi dei mezzi espressivi *senza abbandonarsi a essi*, e ciò rende straordinariamente interessante la fisiognomica dello stile arabo.

15

Dall'idea del macrocosmo, che nel problema dello stile ci si presenta semplificata e afferrabile, nasce dunque una quantità di problemi la cui soluzione è ancora riservata al futuro. Utilizzare la lingua delle forme delle arti per penetrare la psiche di intere civiltà in una comprensione fisiognomica e simbolica di esse è una impresa finora appena tentata, e tentata con risultati indiscutibilmente meschini. Non si sa pressoché nulla di una psicologia delle forme metafisiche fondamentali immanenti in ogni grande architettura. Non si sospetta che cosa si possa dedurre dal mutamento di significato che una concezione della *estensione pura* subisce quando essa sia ripresa in una diversa civiltà. La *storia delle colonne* deve esser ancora scritta. Non si ha nessuna idea della profondità del simbolismo dei *mezzi* e degli *strumenti* delle arti.

Ecco i mosaici, che nel periodo ellenico sono opachi, corporeo-euclidei, formati da frammenti di marmo (esempio: i mosaici da pavimento della famosa battaglia di Alessandro del museo di Napoli), ma che col destarsi dell'anima araba sono ormai costituiti da elementi di vetro sul fondo di un impasto dorato e vanno a nascondere le pareti e le volte delle basiliche. Come stadio, questa pittura a mosaico del primo periodo arabo diffusasi dalla Siria corrisponde esattamente alle pitture su vetro delle cattedrali gotiche; sono due arti giovani al servizio di un'architettura religiosa. Grazie all'una, nella luce che lo inonda, lo spazio della chie-

sa si dilata in uno spazio cosmico; l'altra lo trasforma in quella magica sfera, il cui rilucere aureo distacca dalla realtà terrena e conduce in rapimento alle visioni di Plotino, di Origene, dei Manichei, degli Gnostici, dei Padri della Chiesa e della letteratura apocalittica.

Ecco il magnifico motivo del *collegamento dell'arco circolare con la colonna*, che è parimenti una creazione siriana, se non pure nord-araba, del terzo secolo — come corrispondenza: dell'« alto gotico ».⁷⁹ Il significato rivoluzionario di questo motivo *specificamente magico*, che in genere viene considerato come « antico » e che anzi per i più sarebbe addirittura rappresentativo per il mondo antico, non è stato finora adeguatamente riconosciuto. Gli Egiziani usarono le loro colonne piantiformi senza stabilire una seria relazione fra esse e la copertura. Esse rappresentavano la crescita, non la forza. Gli Antichi, per i quali la colonna monolitica fu il più possente simbolo dell'esistenza euclidea nel suo essere tutto corpo, tutta unità e quiete, la unì all'architrave secondo un rigoroso equilibrio fra verticale e orizzontale, fra forza e carico. Ma in Siria quel motivo, che la Rinascenza per un errore tragicomico doveva prediligere considerandolo come tipicamente antico, mentre l'antichità non lo possedette né *poteva possederlo*, quel motivo nasce presso a una negazione del principio corporeo del carico e dell'inerzia sotto specie di lieve ogiva impostata su colonne slanciate; l'idea della liberazione da ogni gravame terrestre e, in pari tempo, dai vincoli dello spazio da ciò realizzata è profondamente affine a quella della cupola alta sul suolo eppure racchiudente la caverna; è un motivo magico di alta forza espressiva, che trovò il suo compimento logico nel « Rococò » delle moschee e dei castelli moreeschi, dove colonne di una fragilità superterrena spesso nascenti dal suolo senza una base sembrano capaci di sostenere tutto un mondo di innumerevoli archi inta-

gliati, di ornamenti rilucenti, di stalattiti e di volte sature di colori solo in virtù di un qualche segreto incantesimo. Si può far risaltare il significato di questa forma architettonica fondamentale dell'arte araba dicendo che il collegamento della colonna con l'architrave è il motivo-guida apollineo, quello della colonna con l'arco circolare il motivo-guida magico, quello del pilastro con l'arco acuto il motivo-guida faustiano.

Prendiamo poi la storia del motivo della foglia d'acanto.⁸⁰ Nella forma in cui, per esempio, appare nel monumento a Lisicrate, essa costituisce uno dei motivi più caratteristici dell'antica ornamentistica. Ha un corpo. Resta qualcosa di individuale. Nella sua struttura, la si può abbracciare *con un solo* sguardo. Ma già nell'arte dei Fori romani (Foro di Nerva, Foro di Traiano) e nel tempio a Marte Ultore essa si appesantisce e si arricchisce. La sua disposizione organica è così complessa che, in genere, richiede uno studio. La tendenza a *riempire* il piano è manifesta. Nell'arte bizantina (dei « tratti saraceni latenti » di essa parlò già Riegl, senza però sospettare il nesso qui indicato) la foglia di acanto si scompone in un ornato fitto e indefinito che — come nella Santa Sofia — ricopre in modo affatto inorganico intere superfici. Al motivo antico si aggiungono gli antichi motivi aramaici della foglia di vite e di palma che avevano già avuto una loro parte nell'ornamentistica ebraica. Il disegno a festoni dei pavimenti a mosaico e degli spigoli di sarcofago della « tarda romanità » e anche motivi geometrici piatti vengono ripresi, e alla fine in tutto il mondo persiano e levantino nasce, con crescente mobilità e con un effetto che confonde, l'*arabesco*. Antiplastico all'estremo, nemico sia della figurazione e sia della corporeità, esso è il motivo propriamente magico. In sé incorporeo, decorporizza l'oggetto che esso va a ricoprire con una ricchezza senza fine. La facciata del castello deser-

tico di Méshatta costruito dai Ghazanidi rappresenta un capolavoro del genere, cioè di un'architettura interamente trasformatasi in ornamentistica di stile islamico-bizantino. Diffusasi in tutto il primo periodo della civiltà occidentale e dominante interamente l'impero carolingio (essa venne chiamata ora lombarda, ora franca, ora celtica e ora nordico-antica), quest'arte viene in gran parte esercitata da artisti orientali o importata come modello dall'Oriente in tessuti, metalli lavorati e armi.⁸¹ Ravenna, Lucca, Venezia, Granada, Palermo sono i centri nei quali agì questa lingua delle forme allora altamente civilizzata, che in Italia dominò ancor dopo il mille, quando nel Nord le forme di una civiltà nuova si erano già definite e consolidate.

Infine va rilevata la mutata concezione del corpo umano. Con la vittoria del sentimento arabo nel mondo, essa subisce un completo capovolgimento. Quasi in ogni testa romana delle collezioni vaticane nata fra il 100 e il 250 può constatarsi l'antitesi fra il sentimento apollineo e quello magico, fra una definizione dell'espressione in funzione di disposizione di muscoli da un lato, in funzione di « sguardo » dall'altro. Si lavora — anche a Roma, partendo da Adriano — con il trapano, strumento che contraddice a pieno il sentimento euclideo di fronte alla pietra. Il corporeo, la materialità del blocco di marmo dal lavoro a scalpello, che dà risalto alle superfici liminari, vengono affermati, mentre il trapano, che rompe tali superfici creando effetti di chiaro e scuro, li nega. In corrispondenza, la sensibilità per il fenomeno del corpo nudo si spegne negli artisti, « pagani » o cristiani che siano. Si considerino le statue banali e vuote di Antinoo, che pure erano state decisamente concepite su modello antico. Qui di notevole fisiognomicamente vi è la sola testa, ciò che mai era accaduto nell'arte plastica attica. Le vesti acquistano tutto un nuovo senso, che compenetra di sé

l'intera figura. Le statue di consoli del Museo Capitolino ⁸² sono esempi, nel riguardo, che colpiscono. Grazie alle pupille forate di occhi che fissano lontano, tutta l'espressione è sottratta al corpo e riposta in quel principio « pneumatico » magico, che il neoplatonismo e le decisioni dei concili cristiani avevano presupposto nell'uomo non meno della religione di Mithra e del mazdeismo. Verso il 300 il pagano « padre della chiesa » Giamblico scriveva il suo libro sulle statue divine,⁸³ statue nelle quali per lui il divino sarebbe sostanzialmente presente e agirebbe su chi le guarda. Contro questa concezione della statua, appartenente alla pseudomorfofi, da Oriente e dal Sud si manifestò allora quell'insofferenza iconoclasta, il cui presupposto è una interpretazione della creazione artistica per noi quasi incomprensibile.

MUSICA E ARTI PLASTICHE

I LE ARTI FIGURATIVE

1

PRESCINDENDO dal regno delle idee della matematica e della scienza della natura e dal simbolismo insito nei concetti fondamentali di tali discipline, il sentimento del mondo dell'uomo superiore ha trovato la sua espressione simbolica più distinta nelle arti figurative, che sono senza numero. *In esse rientra anche la musica*; e se le specie così varie della musica fossero state incluse nello studio della storia dell'arte senza separarle dal dominio delle arti pittoriche e plastiche, si sarebbe andati assai più avanti nella comprensione dello sviluppo, rivolto a un fine, di quella storia. Ma non si capirà mai l'impulso creatore agente nelle arti *prive di parola*¹ se non si considera come più che superficiale la distinzione fra mezzi ottici e acustici di espressione. *Non* è questo che può davvero distinguere un'arte da un'altra. Arte dell'occhio e arte dell'orecchio: dicendo ciò, non si dice proprio nulla. Solo il diciannovesimo secolo poté sopravvalutare le condizioni *fisiologiche* dell'espressione, della ricezione, della trasmissione. Un quadro « cantante » di Lorrain o di Watteau si rivolge propriamente così poco all'occhio fisico, quanto la musica creatrice di spazio a partir da Bach si rivolge all'orecchio fisico. La relazione antica fra opera d'arte e organi dei sensi, alla quale sempre si pensa, e per nulla nel modo giusto, era tutta diversa dalla nostra, era molto più semplice e materiale.

Noi *leggiamo* l'Otello e il Faust, studiamo partiture, cioè cambiamo di senso per far agire su di noi in modo affatto puro lo spirito di queste opere. Partendo dai sensi esteriori, qui si fa sempre appello alla fantasia « interna », autenticamente faustiana e del tutto anti-antica. L'infinito cambiar di scena nelle opere shakespeariane di contro all'unità antica del luogo non va compresa che a questa stregua. Nei casi estremi, come appunto nel *Faust*, una esecuzione reale che esaurisca tutto il contenuto dell'opera risulta affatto impossibile. Ma anche nella musica, nel recitativo e nell'*a-cappella* dello stile di Palestrina e poi, in grado massimo, nelle *Passioni* di Enrico Schütz, nelle fughe di Bach, negli ultimi quartetti di Beethoven e nel *Tristano*, dietro alle impressioni sensibili *viviamo* tutt'un altro mondo, soltanto nel quale si manifesta intera la pienezza e la profondità dell'opera. Si può parlare di questo mondo, si può comunicare ad altri qualcosa di esso solo per mezzo di analogie; perché l'armonia evoca magicamente in noi colori biondi, bruni, tetri, dorati, crepuscoli, catene di vette di lontane montagne, tempeste, paesaggi primaverili, città sommerse, strani visi. Non è un caso che Beethoven abbia scritto le sue ultime opere quando era già sordo. È come se allora gli ultimi vincoli gli fossero caduti. Per questa musica il vedere e l'udire sono *in ugual misura* ponti che conducono all'anima, e niente più di questo. Al Greco questa specie visionaria di godimento artistico fu affatto estranea. Egli *palpeggia* il marmo con l'occhio; il suono pastoso dell'*aulo* lo tocca quasi *corporealmente*. Per lui, occhio ed orecchio sono gli organi ricettivi per *tutta* l'impressione che l'opera intende produrre. Per noi già nel periodo gotico un tale significato occhio e orecchio non lo avevano più.

In realtà i suoni sono qualcosa di esteso, di limitato, di numerico quanto le linee e i colori; l'armonia, la

melodia, la rima, il ritmo — quanto la prospettiva, la proporzione, le ombre e i contorni. Fra due specie di pittura può esservi una distanza infinitamente maggiore che fra una musica e una pittura della stessa epoca. Di fronte a una statua di Mirone, il paesaggio di Poussin e la cantata pastorale dello stesso tempo, Rembrandt e le composizioni per organo di Buxtehude, Pachelbel e Bach, Guardi e le opere di Mozart appartengono a una sola e medesima arte. La loro lingua *interna* delle forme è talmente identica, che di fronte a essa la differenza fra mezzi ottici e mezzi acustici scompare.

L'importanza che la scienza dell'arte ha sempre dato a una delimitazione concettuale atemporale dei singoli dominî artistici dimostra semplicemente che non si è percepito l'aspetto più profondo del problema. Le arti sono unità viventi e ciò che vive non si lascia spezzettare. Invece il primo passo del pedante erudito è sempre stato il dividere in base ai mezzi e alle tecniche espressive più esteriori l'infinito dominio dell'arte in zone particolari, che si è presunto siano eterne nei loro principi formali immutabili. Così si separò la « musica » dalla « pittura », la « musica » dal « dramma », la « pittura » dalle « arti plastiche » e poi si definirono in astratto « la » pittura, « la » arte plastica, « la » tragedia. Ma il linguaggio tecnico delle forme è poco più di una *maschera* rispetto all'opera vera e propria. Lo stile non è il risultato di materiale, tecnica e scopo, come la pensava uno spirito superficiale come il Semper, degno contemporaneo di Darwin e del materialismo. Esso è invece ciò che per l'intellettualismo estetico resta inaccessibile, è la rivelazione di qualcosa di metafisico, è una necessità misteriosa, un destino. Esso non ha assolutamente nulla a che fare con le frontiere materiali delle singole arti.

Considerare di primaria importanza la suddivisione

delle arti in base alle condizioni richieste per il loro effetto sensibile vuol dunque dire pregiudicare già in partenza il problema della forma. Come si è potuto fare dell'« arte plastica » un genere a sé da studiare in una sua legge fondamentale universale? Che cosa è « l'arte plastica »? Non certo « la » pittura. Chi non sente che i disegni di Raffaello e di Tiziano, realizzati gli uni mediante linee, gli altri mediante tratti d'ombra e di luce, appartengono a due diverse arti; che l'arte di Giotto o di Mantegna e quella di Vermeer e di van Goyen hanno ben poco a che fare l'una con l'altra, che l'una crea una specie di bassorilievo della pennellata, l'altra una specie di musica sulla superficie colorata; mentre un affresco di Polignoto e un quadro a mosaico ravennate non possono esser fatti rientrare nello stesso genere artistico nemmeno per quel che riguarda i mezzi — costui non comprenderà mai i problemi più profondi. E che cosa ha a che fare una incisione con l'arte di Fra Angelico; una imagine protocorintica su vaso con una finestra di duomo gotico; un bassorilievo egiziano con uno del Partenone?

Se un'arte ha dei confini (confini della sua *anima* diventata forma) tali confini sono d'ordine *storico* e non tecnico o fisiologico.² Un'arte è un organismo, non un sistema. Non vi sono generi artistici che si mantengano attraverso tutti i secoli e le civiltà. Perfino dove, come nel caso della Rinascenza, delle presunte tradizioni tecniche a tutta prima ingannano l'occhio e sembrano testimoniare dell'eterna validità di antiche leggi artistiche, nel profondo regna una assoluta diversità. Nell'arte greco-romana non vi è *nulla* che sia affine alla lingua delle forme di una statua di Donatello, di un quadro del Signorelli, di una facciata di Michelangelo. *Interiormente* affine al quattrocento è unicamente il gotico dello stesso periodo.

Se immagini egiziane hanno « agito » sul tipo greco dell'Apollo arcaico o sulle pitture tombali etrusche, ciò non significa cosa diversa dal caso di un Bach che compone una fuga su un tema non suo, per mostrare ciò che egli sa esprimere. Ogni singola arte, il paesaggio cinese non meno dell'arte plastica egiziana e del contrappunto gotico, esiste *una volta sola* e non ritorna più come anima e come simbolismo.

2

Con il che il concetto della forma va ad avere una estensione grandiosa. Non soltanto il linguaggio delle forme e gli strumenti tecnici hanno un valore espressivo, ma tale valore lo ha *la stessa scelta dei generi artistici*. Ciò che per il singolo artista significa la creazione di un'opera fondamentale, come per Rembrandt la *Veglia*, per Wagner *I maestri cantori* — e cioè un'epoca — per la storia della vita di una civiltà lo significa la creazione di un dato *genere* artistico concepito come un tutto. Ognuna di queste arti è un organismo a sé che, ove si prescinda dai suoi lati più esteriori, è senza antecedenti e senza seguito. Ogni teoria, tecnica, convenzione di esso riflette il carattere e non presenta nulla di eterno e di universalmente valido. Quando è che una di queste arti comincia, quando è che si estingue, se si estingua o no, il suo dare o no luogo a un'altra, la ragione per cui l'una o l'altra arte manca o predomina in una data civiltà: tutto ciò ha riferimento con la forma in senso superiore, non meno del problema del perché un singolo pittore o musicista, senza averne coscienza, rinuncia a certe tonalità o a certe armonie e invece ne preferisce altre a tal segno, che esse bastano per farcelo riconoscere.

I teorici, anche quelli del tempo presente, non hanno

saputo riconoscere l'importanza di tutti questi problemi. Eppure soltanto questo aspetto della fisiognomica delle arti può darci la chiave per la comprensione delle stesse. Partendo dall'accennata « suddivisione », e senza un qualsiasi studio di quelle difficili quistioni, si è finora creduto che tutte le arti siano ugualmente possibili, ovunque e in qualsiasi tempo, e dove l'una o l'altra non si sviluppò, si è attribuito il fatto alla casuale mancanza di personalità creatrici, di circostanze favorevoli e di mecenati che avrebbero potuto far sì che essa invece prosperasse. È ciò che io chiamerei un trasferimento del principio di causalità dal mondo del divenuto a quello del divenire. Poiché non si ebbe sguardo per il carattere tutto diverso della logica e della necessità della realtà vivente, per il *destino* e per l'inevitabile e l'*irripetibile*, insito nelle sue possibilità espressive, ci si rifece a cause tangibili e superficiali per costruire una successione altrettanto superficiale di avvenimenti della storia dell'arte.

Fin dal principio abbiamo accennato alla banale rappresentazione di una evoluzione lineare « dell'umanità » attraverso l'antichità, il medioevo e l'era moderna, rappresentazione che ci ha reso ciechi riguardo alla vera immagine della storia delle civiltà superiori e alla struttura di tale immagine. Del che la storia dell'arte ci presenta un esempio particolarmente chiaro. Dopo aver presupposto come evidente l'esistenza di un certo numero di domini artistici invariabili e ben definiti, si abbozzò la storia di ciascuno di questi domini secondo lo schema, ritenuto non meno evidente, di antichità-medioevo-era moderna, storia nella quale l'arte indù e estremo-orientale, l'arte di Axum e di Saba, l'arte dei Sassanidi e della Russia non avevano, dunque, posto alcuno, ovvero venivano considerate in appendice o addirittura saltate, senza che nessuno si accorgesse dell'assurdità di un tale metodo: ma quel-

lo schema doveva essere riempito dai fatti, a ogni costo. Ci si mise a seguire a cuor leggero gli « alti » e i « bassi ». Si parlò di periodi di ristagno come di « pause naturali »; di « tempi della decadenza » là dove in realtà una grande arte moriva; di « tempi della rinascita » là dove un libero sguardo avrebbe dovuto ravvisare distintamente il sorgere di un'altra arte, in un altro paesaggio e come espressione di un'altra umanità. Ancor oggi viene insegnato che la Rinascenza fu una rinascita dell'antichità. Dal che si deduce alla fine la possibilità e il diritto di rimettere a sesto arti che appaiono esauste o agonizzanti (e a tale riguardo l'età presente ci si presenta come un vero campo di battaglia) a mezzo di forme nuove sforzate, di programmi e di « rivivificazioni » artificiali.

Ma proprio il problema del perché una grande arte suole finire con una subitanità che ha del simbolo — il dramma attico con Euripide, le arti plastiche fiorentine con Michelangelo, la musica strumentale con Liszt, Wagner e Bruckner — proprio cotesto problema è atto a lumeggiare il carattere organico di tali arti. Se si guarda attentamente, ci si convincerà che finora non si è mai data la « rinascita » nemmeno *di una sola* arte importante.

Dello stile delle Piramidi *nulla* è passato in quello dorico. Il tempio antico da *nulla* è collegato con le basiliche occidentali, perché la ripresa delle colonne antiche come elemento costruttivo — la cosa più importante, per uno sguardo superficiale — non ha maggior peso della utilizzazione goethiana della mitologia antica per le scene della notte classica di Valpurga. Crede alla rinascita di una qualche arte antica nell'Occidente del quindicesimo secolo è una ben curiosa fantasia. E la tarda antichità rinunciò a una musica in grande stile, le cui possibilità erano pur presenti nel primo periodo dorico: ciò ci dice del significato che

Sparta antica (Terpandro, Talete e Alcmane crearono la loro arte mentre altrove nasceva l'arte statuaria) ebbe per tutto quanto apparve successivamente in fatto di musica. Del pari, di fronte all'arabesco doveva alla fine scomparire tutto ciò che la civiltà magica aveva a tutta prima tentato con la statua frontale, con l'altorilievo e col mosaico, e di fronte alla pittura a olio veneziana e alla musica strumentale del Barocco scomparve tutto ciò che era nato nel campo delle arti plastiche all'ombra delle cattedrali gotiche di Chartres, di Reims, di Bamberg, di Naumburg e, infine, nella Norimberga di Peter Vischer e nella Firenze del Verrocchio.

3

Il tempio di Poseidone a Pesto e la cattedrale di Ulma, opere, rispettivamente, del doricismo e del gotico più maturi, si distinguono come la geometria euclidea delle superfici corporee limitate dalla geometria analitica della situazione dei punti spaziali riferita alle coordinate. Ogni architettura antica comincia dall'esterno, ogni architettura occidentale dall'interno. Quella araba comincia pure dall'interno, ma essa, anche, si arresta là. Soltanto l'anima faustiana ebbe bisogno di uno stile che attraversasse le mura e conducesse nello spazio cosmico sconfinato, che facesse dell'interno e dell'esterno dell'edificio due immagini corrispondenti di un unico sentimento del mondo. La basilica e la cupola araba poterono essere architettonicamente *abbellite* all'esterno, ma all'interno non erano *architettura*. Ciò che si vede avvicinandosi ad esse dà l'impressione di qualcosa che protegga e che nasconda un segreto. Il linguaggio delle forme nell'ambiente crepuscolare a cripta esiste solo per la co-

munità, e in ciò consiste la parentela esistente fra i massimi esempi di questo stile, e i mitrei e le catacombe più semplici. In ciò si ebbe la prima energica espressione di una nuova anima. Non appena lo spirito germanico si appropriò di questo tipo di basilica, cominciò una meravigliosa trasformazione della posizione e del senso di tutti gli elementi costruttivi. Nel Nord faustiano, a partir da allora, la forma esteriore dell'edificio, dal duomo alla più semplice casa da abitazione, ha un rapporto col senso cui ha obbedito la divisione dello *spazio interno* in un dato modo. Questo rapporto la moschea lo tace, il tempio antico lo ignora. La costruzione faustiana ha un *volto*, non soltanto una facciata (invece il fronte di un *peripteros* è, appunto, solo un suo lato, mentre l'architettura della cupola centrale nemmeno come idea conosce un fronte); ha un volto e al volto, al capo, si unisce un corpo articolato, che si sviluppa in lunghezza sulla vasta pianura come il duomo di Spira, o che si erge verso il cielo come quello di Reims con gli innumerevoli pinnacoli del suo progetto originario. Il *motivo della facciata* che dice allo spettatore del senso interno della casa, non domina soltanto nei nostri maggiori edifici, ma anche in tutto lo spettacolo offerto dalle nostre strade, dalle nostre piazze e dalle nostre città piene di finestre.³

La prima grande architettura è la madre di tutte le successive arti. Essa ne fissa l'oggetto e lo spirito. Perciò la storia delle arti plastiche antiche è stata l'ininterrotta realizzazione di un unico ideale: la conquista del libero corpo umano inteso come quintessenza del puro presente materiale. Si costruì il tempio costituito dal corpo nudo, così come la musica faustiana dal primissimo contrappunto fino alla musica strumentale del diciottesimo secolo sempre di nuovo eresse cattedrali fatte di voci. Non si è affatto compreso il *pathos* di questa tendenza *apollinea* perseguita du-

rante secoli, perché non si è mai sentito che è il corpo *puramente materiale e senz'anima* (il tempio, anche quello costituito dal corpo, non ha un « interno »!) ciò a cui i bassorilievi arcaici, la ceramica corinzia e l'affresco attico mirarono, finché Policlete e Fidia appresero a padroneggiarlo perfettamente con la loro arte. Con una cecità stupefacente, questa specie di arte plastica è stata considerata come valida dovunque e come dovunque possibile, come l'arte plastica al singolare, e se ne è scritta una teoria e una storia nella quale sono rappresentati tutti i tempi e tutti i popoli; sotto l'influenza delle teorie della Rinascenza riprese acriticamente, ancor oggi i nostri scultori vanno dicendo che il corpo umano nudo sarebbe l'oggetto più elevato e precipuo « della » arte figurativa. La verità è che quell'arte statuaria, che pose il corpo nudo e isolato su un piano rifinandolo da ogni lato, è esistita un'unica volta, appunto nell'antichità classica e soltanto là, perché non vi è stata altra civiltà che come questa abbia completamente escluso un superamento dei limiti sensibili in nome dello spazio. La statua egiziana fu sempre lavorata con riguardo a una vista di faccia, tanto da essere una specie di bassorilievo, e le statue della Rinascenza che *sembrano* di stile antico (se ci si dà la pena di contarle, ci si stupisce dell'esiguità del loro numero)⁴ non sono altro che una reminiscenza per metà gotica.

Lo sviluppo di quell'arte inesorabilmente *aspaziale* occupa i tre secoli che vanno dal 650 al 350, dalla perfezione del doricismo, contemporanea a una tendenza a liberare la figura dalla prospettiva frontale egiziana (la sequenza delle « figure di Apollo »⁵ ci fa sentire in modo tangibile la lotta per l'*impostazione* del problema), fino agli inizi dell'ellenismo e della sua pittura illusionista, con la quale il grande stile ha termine. Non si potrà mai giudicare esattamente quest'arte pla-

stica se non si comprende che essa è stata l'ultima, massima arte antica, *nata da un'arte della superficie, obbediente dapprima a una pittura dell'affresco e poi superante questa pittura*. Certo, quanto all'origine *tecnica*, la si può ricondurre a tentativi di trattare figurativamente le colonne più arcaiche o le placche che servivano a rivestire le pareti dei tempi;⁶ e qua e là furono imitate opere egiziane (immagini sedute del *Didymaion* di Mileto), benché ben pochi artisti greci debbono averne viste. Come *ideale della forma*, la statua procede però dalla ceramica arcaica, dalla quale si è sviluppato anche l'affresco, da termine medio facendo il bassorilievo. Tanto quella pittura che l'affresco aderiscono alla corporeità di una superficie. L'arte plastica, di cui si tratta, fino a Mirone potrebbe essere considerata come un bassorilievo che si è distaccato da una superficie. Si finisce col trattare la figura come un corpo a sé a lato del corpo del fabbricato, ma pur sempre come un profilo davanti a un muro.⁷ La direzione della profondità essendo esclusa, all'osservatore essa si presenta di fronte e ancor il *Marsia* di Mirone può esser riprodotto agevolmente e senza rilevanti scricchi su vasi o monete.⁸ Per questo, dal 650 in poi delle due tarde arti in grande stile è l'affresco che ha senz'altro predominato. Il numero limitato dei tipi si trova già attestato dalle figure su vasi, alle quali assai spesso corrispondono sculture assai più tarde. Noi sappiamo che il gruppo dei *Centauri* del frontone occidentale di Olimpia fu concepito in base a una pittura. Nel tempio di Egina, nello sviluppo del frontone occidentale a quello orientale, è da vedersi come un trapasso da ciò che è affresco a ciò che è corporeità. Il rivolgimento giunge a termine con Policleteo verso il 460, e a partir da allora i rapporti si invertono, sono i gruppi plastici che servono da modello a una severa pittura. Il trattamento del corpo *da ogni lato* doveva però essere rea-

lizzato solo da Lisippo, e in modo affatto veristico, come un « fatto ». Prima di allora, e perfino ancor in Prassitele, si trova un trattamento laterale a netti contorni della figura, tanto che il tutto fa un effetto solo se lo si osserva da uno o due lati.

Una salda testimonianza circa la derivazione dell'arte plastica libera dalla pittura è costituita dal trattamento policromo del marmo (di cui Rinascenza e classicismo nulla seppero e che a essi sarebbe sembrato barbarico)⁹ come pure dalle statue in oro e in avorio e dallo smalto dato a bronzi già rilucenti nel tono dorato naturale.

4

La fase corrispondente dell'arte occidentale comprende i tre secoli che vanno dal sedicesimo al diciannovesimo secolo, dalla fine del tardo periodo gotico fino alla decadenza del Barocco e quindi alla fine, in genere, del grande stile faustiano. In corrispondenza con la volontà sempre più consapevole di una trascendenza spaziale, in quel tempo la musica strumentale divenne l'arte predominante. Dapprima — nel diciassettesimo secolo — la musica *dipinge*, coi timbri caratteristici degli strumenti, con la contrapposizione fra archi e strumenti a fiato, fra voci cantanti e voci strumentali. Inconsciamente, essa ambisce a emulare i grandi maestri, da Tiziano fino a Rembrandt e a Velasquez. Essa presenta immagini; in ogni frase un tema delimitato sul fondo del « basso continuo »: è lo stile delle suonate, da Gabrieli († 1612) fino a Corelli († 1713). Essa dipinge paesaggi eroici nella cantata pastorale; essa disegna un ritratto con le linee della melodia nel lamento di Arianna del Monteverdi (1608). Tutto ciò passa però in secondo piano all'apparire dei maestri

tedeschi. La pittura cessa di essere l'arte-guida. La musica si fa *assoluta* ed è essa — di nuovo, inconsciamente — a dominare la pittura e l'architettura nel diciottesimo secolo. Sempre più decisamente l'arte plastica viene esclusa dalle possibilità più profonde di questo mondo di forme.

Ciò che fa apparire la pittura prima e dopo il suo trasferirsi da Firenze a Venezia, cioè la pittura di Raffaello e quella di Tiziano, come due arti assolutamente diverse, è lo spirito plastico della prima, che ne avvicina i quadri al bassorilievo; è lo spirito musicale della seconda, per cui la sua tecnica, basata su pennellate appariscenti e su effetti atmosferici di profondità, è vicina al cromatismo dei cori di archi e di strumenti a fiato. Riconoscere che qui si tratta di una opposizione e non di un trapasso, è cosa essenziale per la comprensione del *carattere organico* di tali arti. Proprio qui dobbiamo guardarci dal supporre astrattamente delle « leggi eterne dell'arte ». La pittura non è che una parola. La pittura gotica su vetro non era che una parte dell'architettura gotica. Essa stava al servizio del suo rigoroso simbolismo, alla stessa guisa che la pittura egiziana arcaica, araba primitiva e qualsiasi altra arte in questo stadio sono state al servizio del linguaggio della pietra. Si costruivano figure murali come si costruiscono cattedrali. Le pieghe delle vesti nelle statue erano un *ornamento* di estrema purezza e rigore di espressione. Si sbaglia strada se, partendo da un punto di vista naturalistico-imitativo, si critica la loro « rigidità ».

Del pari, la musica non è che una parola. Dappertutto è esistita una « musica », anche prima di una civiltà in senso proprio e perfino fra le bestie. Ma la musica antica non fu se non un'arte *plastica dell'orecchio*. I gruppi a quattro toni, la cromatica e l'enarmonia ¹⁰ hanno un significato non armonico, ma tec-

tonico: è la stessa differenza che corre fra corpo e spazio. Questa musica è monodica. I suoi pochi strumenti si sviluppano con riguardo alla plastica del suono e proprio per questo l'arpa egiziana — per timbro forse non dissimile dal cembalo — fu respinta. Ma è soprattutto la melodia che — come lo stesso verso antico da Omero fino al tempo di Adriano — diviene quantitativa, anziché essere trattata in funzione di accento — cioè: le sillabe sono trattate come corpi, ed è dal loro *volume* che dipende il ritmo. Il fascino sensuale di quest'arte ci è incomprendibile, a giudicare dal poco che ce ne è rimasto; e ciò dovrebbe farci meditare sull'impressione che le statue e gli affreschi vollero e seppero produrre, perché anche qui non riusciremo mai a sentire il fascino che essi esercitavano su di un occhio antico.

Non meno incomprendibile ci riesce la musica cinese, nella quale, secondo il giudizio di Cinesi colti, i punti tristi non possono essere distinti da quelli allegri,¹¹ mentre il Cinese sente tutta la musica occidentale senza eccezione *come una marcia*: cosa che rende ottimamente l'impressione che il dinamismo ritmico della nostra vita deve produrre sul *tao* dell'anima cinese senza ritmo. È in tal guisa che lo straniero sente tutta la nostra civiltà, l'energia di direzione delle navate delle chiese e l'articolazione per piani di ogni facciata, la prospettiva del profondo dei quadri, l'andamento non pure della tragedia e della narrazione, ma anche della tecnica e di tutta la nostra vita, privata e pubblica. Noi abbiamo questo ritmo nel sangue e perciò non lo avvertiamo affatto. Avvicinato al ritmo di una vita diversa, esso non può che far l'impressione di una insopportabile dissonanza.

La musica araba rappresenta un mondo tutto diverso. In tale dominio finora è stata considerata soltanto la pseudomorfo: inni bizantini e salmi ebraici; anzi

essa è stata considerata nella sola misura in cui è penetrata nella Chiesa dell'estremo Occidente sotto forma di antifona e responsori e di canto ambrosiano. Ma si comprende da sé che una musica sacra nello stesso stile non la possedettero soltanto le religioni pratiche a occidente di Edessa — cioè i culti sincretistici, soprattutto la religione siriana del sole, gli Gnostici e i Mandei — ma anche le religioni orientali: i Mazdeiani, i Manichei, le comunità mithriache, le sinagoghe dell'Irak e, più tardi, i Nestoriani; si comprende che presso questa musica sacra si sviluppò anche una musica allegra, mondana, che fu soprattutto quella della cavalleria arabo-meridionale e sassanide¹² e che tutte e due le musiche raggiunsero la loro perfezione nello stile moresco, sviluppatosi dalla Spagna fino alla Persia.

Da tutto questo ricco mondo l'anima faustiana riprese soltanto alcune forme della Chiesa occidentale, però dando loro subito (già nel decimo secolo: Hucbaldo, Guido da Arezzo) un nuovo significato di « marcia » e di simbolo dello spazio infinito. Per il primo punto, ciò avvenne per mezzo del ritmo e del tempo della melodia, per il secondo, per mezzo della polifonia — e simultaneamente, in poesia, con la rima. Per comprendere ciò, bisogna distinguere nella musica il lato imitativo¹³ da quello ornamentistico, ed anche se noi, causa l'esistenza fuggente di tutte le creazioni sonore,¹⁴ conosciamo la sola cultura musicale dell'Occidente, pure essa basta già per rivelarci tale duplice aspetto di ogni evoluzione, prescindendo dal quale non si può capire nessuna specie di storia dell'arte. L'un aspetto è l'anima, il paesaggio, il sentimento; l'altro è la forma severa, lo stile, la scuola. L'uno si palesa in ciò per cui v'è differenza fra la musica di uomini, popoli e razze diversi, l'altro appare nelle regole della composizione. Esiste in Europa una *musica ornamentale in grande stile* (quella, cui fa da controparte l'arte plastica

antica del tipo più severo), che è connessa alla storia dell'architettura delle cattedrali, che è vicina alla scolastica e alla mistica e che ha trovato le sue leggi nel paesaggio materno dell'alto gotico, fra la Senna e la Schelda. Il contrappunto si sviluppa contemporaneo al sistema dell'arco a botte in architettura, allo stile romanico del *discantus* e del *faux bourdon* coi suoi semplici movimenti di corrispondenza e di contrasto. È un'architettura delle voci umane, e come le statue a gruppo e la pittura su vetro essa è concepibile solo nel quadro di queste volte di pietra: alta arte dello spazio, di quello spazio che Nicola di Oresme, vescovo di Lisieux,¹⁵ concepì matematicamente con la introduzione delle coordinate. Questa è la vera *rinascita* e *reformatio* sentita da Gioacchino da Fiore verso il 1200:¹⁶ la nascita di un'anima nuova riflettentesi nella lingua delle forme di un'arte nuova.

A fianco della musica sacra, nei castelli e nei villaggi nasce la musica secolare *imitativa* dei trovatori, dei *Minnesänger* e dei menestrelli, la quale come *ars nova* dalle corti provenzali passa nei palazzi dei patrizi toscani (verso il 1300, il tempo di Dante e del Petrarca); sono melodie ad accompagnamento facile, che col loro modo maggiore e minore toccano il cuore; canzoni, madrigali, caccia e, insieme, anche un tipo di operetta galante, il *Gioco di Robin e Marion* di Adamo de la Hâle. Verso il 1400 nascono forme di composizione plurivocale, rondò e ballate. È « arte » destinata a un pubblico. Si riproducono scene della vita, amore, caccia, gesta eroiche. Ciò che qui importa è l'invenzione melodica, non il simbolismo e la linea.

In non diversa guisa anche musicalmente il castello si distingue dal duomo. Il duomo è *musica*, nel castello si *fa* della musica. L'una musica comincia con la teoria, l'altra con l'improvvisazione. Negli stessi termini l'essere desto si distingue dall'esistenza, il can-

tore religioso da quello della cavalleria. L'imitazione è più prossima alla vita e alla direzione e per questo comincia con la melodia. Il simbolismo del contrappunto rientra nel dominio dell'estensione e interpreta lo spazio infinito per mezzo della polifonia. Ne risulta un insieme di regole « eterne » e di melodie popolari sempre giovani, di cui ancor il diciottesimo secolo si nutrirà. Artisticamente, questa antitesi si manifesta anche nell'opposizione di *ceto* che sta alla base della Rinascenza e della Riforma.¹⁷ Il gusto da corte di Firenze è opposto allo spirito del contrappunto. L'evoluzione della frase musicale rigorosa dal mottetto alla messa a quattro voci a opera di Dunstaple, di Binchois e di Dufay (verso il 1430) rientra nel cerchio magico dell'architettura gotica. Nel periodo che va da Fra Angelico a Michelangelo sono soltanto i grandi Olandesi a dominare la musica ornamentistica. Lorenzo de' Medici dovette chiamare Dufay nel Duomo, perché a Firenze nessuno s'intendeva di musica in stile rigoroso. E mentre in Italia Leonardo e Raffaello facevano della pittura, nel Nord Okeghem († 1495) con la sua scuola e Josquin Desprès († 1521) portavano la polifonia della voce umana all'apice della sua perfezione formale.

Il passaggio allo stadio tardo si annunciò a Roma e a Venezia. Col subentrare del Barocco, in Italia la parte direttiva passa alla musica, l'architettura cessando di essere l'arte più importante; si costituisce un gruppo di arti speciali faustiane, con la pittura a olio al loro centro. Verso il 1560 con lo stile *a-cappella* di Palestrina e di Orlando di Lasso (morti entrambi nel 1594) la supremazia della voce umana ha termine. Il suo suono vincolato non può più esprimere lo slancio appassionato verso l'infinito e cede al suono dei cori degli archi e degli strumenti a fiato. In pari tempo, a Venezia nasce lo stile da Tiziano del nuovo madri-

gale, il cui flusso melodico riproduce in colori il senso del testo. La musica gotica era architettonica e vocale, quella del Barocco è pittorica e strumentale. L'una costruisce, l'altra lavora con dei motivi; con ciò si compie anche il passaggio dalla forma superpersonale all'espressione personale dei grandi maestri. Perché tutte le arti sono diventate cittadine e dunque profane. Il metodo del basso continuo, nato in Italia poco prima del seicento, conta sul virtuoso, non sull'asceta.

Il grande problema che ora si poneva era quello di estendere il corpo sonoro all'infinito, anzi di dissolverlo in uno *spazio infinito di suoni*. Nel periodo gotico gli strumenti erano stati elaborati in famiglie di un dato timbro; ora sorge l'« orchestra », non più obbediente alla condizionalità della voce umana, che essa subordina alle altre voci. Il che corrisponde al passaggio, avvenuto nello stesso periodo, dalla geometria analitica di Fermat a quella puramente funzionale di Descartes.¹⁸ Con la teoria dell'armonia di Zarlino (1558) ci si presenta una autentica prospettiva dello spazio sonoro puro. Si cominciano a distinguere gli strumenti fondamentali dagli strumenti ornamentali. Il nuovo « motivo » nasce dalla melodia e dall'ornamento, e la sua realizzazione porta a una rinascita dello spirito del contrappunto, allo stile delle fughe che per primo maestro ebbe il Frescobaldi e per àpice Bach. Di contro alla messa vocale e al mottetto nascono le grandi forme barocche, concepite in modo puramente strumentale, dell'oratorio (Carissimi), della cantata (Vadana), dell'opera (Monteverdi). D'ora in poi, che si abbia un « concerto » di basso con voci alte o che siano queste voci alte a sviluppare un concerto sullo sfondo del *basso continuo*, avremo qui, in ogni caso, sempre mondi di sonorità di una espressività caratteristica, che agiscono o si appoggiano gli uni sugli altri, che si gonfiano, s'illuminano, si fanno minacciosi, che velano

tutto nell'infinito dello spazio musicale, secondo un giuoco che potrebbe essere quasi reso sensibile mediante le rappresentazioni dell'analisi infinitesimale di quello stesso tempo.

Da queste forme del primo Barocco musicale procedono, nel diciassettesimo secolo, le varietà della suonata, la *suite*, la sinfonia, il concerto grosso, con una struttura interna sempre più salda delle frasi e delle sequenze di frasi, della realizzazione e della modulazione dei temi. Così viene trovata la grande forma nella grandiosa dinamica con la quale Corelli, Händel e Bach fanno di una musica divenuta completamente incorporea l'arte dominante dell'Occidente. Quando Newton e Leibniz scoprirono, verso il 1740, il calcolo infinitesimale, quando Eulero cominciò a formulare in modo definitivo l'analisi funzionale, da Stamitz e dalla sua generazione fu trovata l'ultima e più matura forma dell'ornamentistica musicale, quella della frase a quattro parti quale puro, infinito movimento. Restava infatti da compiere ancora un passo: il tema della fuga « è », quello della nuova frase « diviene ». L'esecuzione nell'un caso dà luogo a una imagine, nell'altro a un dramma. A una successione di imagini si sostituisce uno sviluppo ciclico.¹⁹ Questa lingua del suono trae origine dalle possibilità, finalmente realizzate, della nostra musica più profonda e interioristica, della musica d'archi, e come il violino è il più nobile degli strumenti concepiti e costruiti dall'anima faustiana per narrare i suoi ultimi misteri, del pari i momenti più superterreni, sacri, di perfetta trasfigurazione sono raggiunti da tale strumento nel quartetto d'archi e nella suonata per violino. *Qui, nella musica da camera, la musica occidentale in genere giunge al suo àpice.* Il simbolo primo dello spazio infinito ha qui conseguito una espressione così perfetta quanto la densa corporeità la conseguì nel *Doriforo* di Poli-

cleto. In Tartini, in Nardini, in Haydn, in Mozart, e in Beethoven, quando una di queste melodie del violino, indicibilmente nostalgiche, si svolge nell'atmosfera creata intorno a essa dall'accompagnamento orchestrale, ci si trova dinanzi alla sola arte che si possa mettere a fianco delle opere dell'Acropoli.

La musica faustiana va, dunque, a dominare tutte le altre arti. Essa bandisce la plastica statuaria e tollera soltanto l'arte minuta tutta musicale, raffinatamente anti-antica e anti-rinascimentale della porcellana, scoperta quando la musica da camera si affermò definitivamente. Mentre l'arte plastica gotica fu assolutamente un ornamento architettonico, un fregio umano, quella del Rococò è lo strano esempio di una finta plastica che di fatto obbedisce interamente al linguaggio formale della musica. Qui si vede fino a che grado la tecnica, che domina l'esteriorità della vita dell'arte, può contraddire la vera lingua espressiva nascosta dietro tale esteriorità. Si confronti la Venere accoccolata di Coyzevox (1686) del Louvre col suo modello antico della collezione vaticana. L'una è arte plastica come musica, l'altro è arte plastica in senso proprio. Nel primo caso la specie del movimento, il correre delle linee, un qualcosa di fluido nella essenza stessa della pietra la quale come la porcellana sembra aver perduto, in un certo modo, la qualità di aggregato solido — tutto questo lo si può descrivere nel miglior modo con termini musicali: staccato, accelerando, andante, allegro. Donde il senso, che qui il marmo a grana sia fuori posto. Donde il calcolo, del tutto anti-antico, delle ombre e delle luci. Ciò corrisponde al motivo conduttore della pittura a olio partendo da Tiziano. Quel che nel diciottesimo secolo viene chiamato « colore » parlando di una incisione, di un disegno, di un gruppo plastico, è musica. La musica domina la pittura di Watteau e di Fragonard, l'arte del *gobelin* e

del pastello. A partire da allora, noi non parliamo forse del tono dei colori e del colore dei suoni? Con ciò non si è forse finalmente raggiunta l'*identità* di due arti che superficialmente sembrano essere tanto diverse? E quelle espressioni non appaiono forse assurde nel riguardo di *ogni* arte antica? Ma la musica ricreò secondo il suo spirito anche l'architettura barocca del Bernini trasformandola nel Rococò; e ora, nell'ornamentistica del Rococò, giuochi di luci e di toni vanno a dissolvere soffitti, pareti, archi, ogni elemento costruttivo e reale, in polifonia e in armonia; il Rococò, che nei trilli, nelle cadenze e nei passaggi della sua architettura porta a fondo l'*identità* della lingua delle forme di queste sale e di queste gallerie e della lingua delle forme della musica per esse concepita. Dresda e Vienna sono la patria di cotesto mondo meraviglioso, tardo e di breve vita, di una musica da camera *visibile*, dei pianoforti a coda, delle stanze a specchi, delle poesie arcadiche e dei gruppi di porcellana. È l'ultima espressione in grande stile, perfetta, autunnalmente solare, dell'anima occidentale. Finì a Vienna nel periodo del Congresso.

5

Considerata da questo punto di vista, il quale è però lungi dall'esaurire il problema,²⁰ l'arte della Rinascenza ci appare come *una rivolta contro lo spirito della musica faustiana, silvestre*, del contrappunto che volgeva ad affermare il suo dominio su tutto il linguaggio delle forme della civiltà occidentale. Essa è la logica conseguenza del Gotico maturo, nel quale una tale volontà si era già manifestata senza veli. Essa non ha mai negato questa sua origine e tanto meno il suo *carattere di semplice reazione* che nel suo modo doveva restare necessariamente condizionata dalle

forme di ciò contro cui si reagiva. Per cui alla Rinascenza manca una vera profondità, in duplice senso: profondità dell'idea e profondità della manifestazione.

Per quel che riguarda il primo punto, basta pensare all'impeto selvaggio con cui il sentimento gotico del mondo si scaricò su tutto il paesaggio occidentale, per sentire quali fossero invece le proporzioni del movimento che verso il 1420 trasse origine da un piccolo cerchio di spiriti eletti, di dotti, di artisti e di umanisti.²¹ Nel primo caso si tratta dell'essere o del non essere di una nuova anima, nel secondo di una faccenda di gusto. Il gotico prende *tutta* la vita, fin nei suoi angoli più nascosti. Esso crea un nuovo uomo, un nuovo mondo. In tutto e in tutti esso imprime un simbolismo unitario, dal concetto di cattolicesimo all'idea politica degli imperatori tedeschi, dai tornei cavallereschi alla figura delle città allora nascenti, dal duomo all'interno rustico, dalla costruzione della lingua agli ornamenti nuziali delle ragazze dei villaggi, dai quadri a olio al canto dei trovatori. Invece la Rinascenza si appropriò di alcune di queste arti dell'immagine e della parola e tutto finì lì. Essa non modificò in nulla la mentalità dell'Europa occidentale, il sentimento della vita. Essa giunse fino al dominio del costume e del gesto, ma non fino alle radici dell'esistenza, perché, nella sua intima essenza, la visione del mondo del Barocco perfino in Italia doveva essere una continuazione del gotico.²² Nel periodo fra Dante e Michelangelo, i quali già cadono al di fuori di essa, la Rinascenza non ha prodotto nessuna personalità davvero grande. Per quel che poi riguarda le manifestazioni, essa nemmeno a Firenze ha inciso nella sostanza del popolo, nel cui profondo la corrente sotterranea gotico-musicale fluì tranquillamente verso il Barocco; e solo questo ci rende comprensibile

il fenomeno costituito da Savonarola e dal ben diverso potere che questi ebbe sugli animi.

Alla Rinascenza, come movimento antigotico e nemico dello spirito della musica polifonica, corrispose, nell'antichità, il dionisismo come movimento antidorico opposto al sentimento plastico-apollineo del mondo. Il dionisismo non « derivò » dal culto tracio di Dionisio, che esso assunse solo come sua arma e simbolo contro la religione olimpica, allo stesso modo che a Firenze il culto dell'antico doveva essere assunto solo in via ausiliaria per giustificare e rafforzare un modo autonomo di sentire. La grande rivolta avvenne, nel primo caso, nel settimo secolo; *quindi*, nel secondo caso, nel quindicesimo secolo. In entrambi i casi si trattò di una frattura nel fondo della civiltà, che si esprime fisiognomicamente in tutta un'epoca dell'immagine storica; si trattò di una resistenza dell'anima contro il suo destino che stava ormai prendendola tutta. Le potenze interiormente in rivolta — *la seconda anima di Faust che si vuol già separare dall'altra* — cercano di mutare il senso della civiltà; la necessità inevitabile deve esser negata, distrutta, scansata; nasce, qui, una angoscia per il compiersi del fato storico a opera, rispettivamente, dello Ionico e del Barocco. Nel primo caso essa si associa al culto di Dioniso e al suo orgiasmo *musicale che srealizza e sposa* il corpo; nell'altro alla tradizione dell'« antichità » col suo culto del corporeo e del plastico, i quali furono arruolati entrambi coscientemente come mezzi estranei di espressione onde fornire un appoggio e un proprio *pathos* al sentimento angosciato con la forza di un'opposta lingua delle forme, quindi per arrestare la corrente che là urgeva da Omero e dallo stile geometrico verso Fidia, e qui, nella Rinascenza, dal duomo gotico verso Beethoven attraverso Rembrandt.

Il carattere di ogni reazione fa sì che è facile de-

finire quel che essa combatte, ma difficile dire quel che essa vuol raggiungere. Questa è la difficoltà che incontra ogni studio della Rinascenza. Nel Gotico — e nel Dorico — succede esattamente il contrario. Si lotta *per* qualcosa, non *contro* qualcosa. Ma l'arte della Rinascenza è una contraddizione in termini. La musica della corte medicea era l'*ars nova* della Francia meridionale; quella che si ascoltava nel duomo di Firenze era il contrappunto olandese: musiche in ugual misura *gotiche* e appartenenti a *tutto* l'Occidente.

L'idea corrente che ci si fa della Rinascenza è significativa quanto alla misura in cui si può confondere l'intenzione chiaramente espressa di un movimento col suo senso più profondo. A partire da Burckhardt, la critica ha confutato *tutte* le tesi affermate da menti superiori circa la tendenza di tale periodo; purtuttavia si è continuato a usare il termine « Rinascenza » essenzialmente nel senso convenuto. Certo, la differenza nel dominio architettonico e, in genere, nell'immagine artistica complessiva è tale da colpire non appena si passino le Alpi. Ma proprio per questo, per essere, una tale impressione, troppo immediata, si avrebbe dovuto diffidare da essa e ci si sarebbe dovuti domandare se qui spesso non si scambi la differenza fra *nord* e *sud* all'interno di unò stesso mondo delle forme con quella fra gotico e « antico ». Anche in Spagna molte cose danno una impressione di « antico » solo perché sono meridionali. Se si chiede al profano se sia il gran cortile del convento di Santa Maria Novella ovvero la facciata del palazzo Strozzi che appartiene al gotico, egli certo risponderà sbagliato. L'impressione di diversità, la si dovrebbe cominciare ad avere non oltre le Alpi, ma già oltre gli Appennini, perché la Toscana costituisce nella stessa Italia un'isola artistica. L'Italia settentrionale appartiene assolu-

tamente a un gotico a coloritura bizantina e specialmente Siena è una autentica città della *anti-Rinascenza*. Quanto a Roma, essa è già la culla del Barocco. La diversità dell'impressione si manifesta però in simultaneità con quella dell'*immagine del paesaggio*.

Di fatto, l'Italia non ha vissuto interiormente la nascita dello stile gotico. Verso il mille essa era assolutamente dominata dal gusto bizantino a oriente, da quello moresco nel sud. Solo il gotico maturo ha messo in essa radici, con un fervore e una forza non riscontrabili in nessuna delle grandi creazioni della Rinascenza (si pensi allo *Stabat Mater* e al *Dies irae*, nati con esso, a Caterina da Siena, a Giotto e a Simone Martini), ma soffuso di luce meridionale e quasi in un adattamento climatico. Il gotico maturo qui non riprese né soprafecce un presunto riflesso dell'antico, ma adottò unicamente una lingua bizantino-saracena delle forme, che parlava ai sensi ogni giorno e dappertutto negli edifici di Venezia e di Ravenna e ancor più nell'ornamentistica dei tessuti, degli utensili, dei vasi e delle armi importati dall'Oriente.

Se la Rinascenza fosse stata un rinnovamento del *sentimento antico del mondo* (ma ciò che significa?) essa avrebbe dovuto sostituire al simbolo dello *spazio* circoscritto e ritmicamente ordinato quello del *corpo architettonico chiuso*. Invece non si ebbe nulla di simile. Al contrario. La Rinascenza ha coltivato esclusivamente l'architettura dello spazio che il gotico le aveva prescritto, solo che il respiro, il calmo chiaro equilibrio di essa è ben diverso dallo *Sturm und Drang* nordico, è *meridionale*, solare, felice, disteso. La differenza sta tutta qui. Non appare un nuovo *pensiero architettonico*. Questa architettura la si può quasi ridurre a *facciate e a cortili*.

Ma l'accentrare l'espressione nel « volto » delle strade e dei cortili pieni di finestre, volto che sempre ri-

flette la struttura interna, è una tendenza schiettamente gotica assai affine a quella dell'arte del ritratto — mentre dal tempio del Sole a Baalbek fino alla Corte dei Leoni dell'Alhambra il tono del cortile ad archi appare essere *puramente arabo*. Il tempio di Pesto, tutto corpo, sta là, completamente abbandonato in mezzo a tutta quest'arte della Rinascenza. Nessuno lo ha osservato, nessuno cerca di imitarlo. Anche l'arte plastica fiorentina non è quella rotonda, a figure *staccate*, del tipo attico. Dietro ognuna delle sue statue si sente una nicchia invisibile, nella quale la plastica gotica aveva già « composto », in senso musicale, il *vero* modello di essa. Nel rapporto con lo sfondo e nella costruzione del corpo i « Maestri delle teste di Re » della cattedrale di Chartres e il maestro del coro di San Giorgio a Bamberg mostrano la stessa compenetrazione di mezzi espressivi « antichi » e gotici, che Giovanni Pisano, Ghiberti e lo stesso Verrocchio non hanno ulteriormente sviluppata, ma che essi non hanno nemmeno mai respinta.

Se nei modelli della Rinascenza si prescinde da tutto ciò che nacque dopo il periodo imperiale romano, e che quindi appartiene al mondo magico delle forme, non resta più nulla. Ma nelle stesse costruzioni romane tarde era stato escluso tratto per tratto tutto quanto procedeva dalla grande epoca precedente gli inizi dell'ellenismo. Ha valore decisivo il fatto che il motivo che *domina* addirittura la Rinascenza e che per la sua meridionalità ci vale come la sua caratteristica più nobile, cioè la *connessione fra arco a tutto sesto e colonna*, se non è per nulla gotico, è però inesistente nello stile antico e rappresenta piuttosto il *motivo-guida dell'architettura magica*, nato in Siria.

E proprio a tal punto vengono dal Nord le influenze decisive che aiutano il Sud a liberarsi completamente da Bisanzio e, poi, a passare dal Gotico al

Barocco. Nel paesaggio compreso fra Amsterdam, Colonia e Parigi²³ (è il polo opposto alla Toscana nella storia dello stile della nostra civiltà) a fianco dell'architettura gotica nascono il contrappunto e la pittura a olio. Da là nel 1428 Dufay e nel 1516 Willaert vennero a far parte dell'orchestra del Vaticano, e il secondo creò nel 1527 la scuola di Venezia, d'importanza decisiva per la musica del Barocco, ove De Rore di Anversa doveva succedergli. Hugo van der Goes ricevette da un Fiorentino l'incarico di dipingere l'altare dei Portinari e Memling quello per un giudizio universale. Ma nel contempo venivano acquistati numerosi altri quadri, anche e soprattutto ritratti olandesi, che esercitarono un'influenza straordinaria, e nel 1450 lo stesso Rogier van der Weyden venne a Firenze, dove la sua arte fu ammirata e imitata. Verso il 1470 Just van Gent introdusse la pittura a olio in Umbria e Antonello da Messina, la cui cultura era olandese, la introdusse a Venezia. Quanto c'è di olandese, e quanto poco di « antico », di classico, nei quadri di Filippino Lippi, del Ghirlandaio e di Botticelli, soprattutto nelle incisioni su rame del Pollaiuolo e perfino in Leonardo! Ancor oggi non si è osato riconoscere tutta l'influenza che l'architettura, la musica, la pittura, l'arte plastica della Rinascenza hanno subito da parte del Nord gotico.²⁴

Proprio allora Nicolò Cusano, cardinale e vescovo di Bressanone (1401-1464) introdusse nella matematica il principio dell'infinitesimale, questo *metodo contrappuntistico* del numero, che egli dedusse dall'idea di Dio quale essenza infinita. Leibniz deve a lui lo spunto decisivo per la realizzazione del suo calcolo infinitesimale. Ma con ciò egli aveva già forgiato lo strumento per la fisica dinamica, per la fisica « barocca » di Newton, strumento grazie al quale questa poté superare l'idea statica di una fisica meridionale che si

riconnetteva ad Archimede e che aveva continuato a influire sullo stesso Galilei.

Il periodo dell'alta Rinascenza è quello di un'*apparente* espulsione dell'elemento musicale dall'arte faustiana. A Firenze, unico luogo ove il paesaggio occidentale della civiltà confina con quello antico, grazie all'atto magnifico di una rivolta tutta metafisica poté, per alcuni decenni, mantenersi una immagine dell'antichità che in tutti i suoi tratti più profondi si definisce come una negazione di quelli gotici e che ancor oggi, dopo Goethe, s'impone al nostro sentire, se non alla nostra critica. La Firenze di Lorenzo de' Medici e la Roma di Leone X: tutto questo è, per noi, « antico », classico; è la mèta segreta di ogni nostra più profonda nostalgia; ciò soltanto ci libera da ogni durezza, da ogni lontananza — solo perché è antigotico. Tanto a fondo va l'antitesi fra anima apollinea e anima faustiana.

Non ci si lasci però ingannare da questa parvenza. A Firenze si coltivò l'affresco e il bassorilievo in opposizione alla pittura gotica su vetro e al mosaico bizantino a fondo dorato. Fu, questo, l'unico periodo dell'Occidente nel quale la scultura raggiunse la dignità di un'arte dominante. Nell'immagine predominano i corpi equilibrati, i gruppi ordinati, gli elementi tectonici architettonici. I fondi non hanno un valore proprio e servono solo come riempitivo fra e dietro la fitta presenza delle figure di primo piano. Qui, per un certo tempo, la pittura stette veramente sotto il dominio della plastica. Verrocchio, Pollaiuolo e Botticelli erano degli orafi. Ciò malgrado, in questi affreschi non v'è nulla dello spirito di Polignoto. Basta visitare una grande collezione di vasi antichi (il singolo pezzo o la riproduzione non danno l'impressione giusta; le pitture su vasi sono l'unica specie di opere d'arte nell'originale che noi possiamo vedere le une vicine alle

altre in tale quantità da poterci formare una idea della *volontà* artistica da cui son nate) per sentire concretamente lo spirito affatto non-antico della pittura della Rinascenza. La grande iniziativa di Giotto e del Masaccio, cioè la creazione di una pittura a fresco, è soltanto *in apparenza* un ritorno del modo apollineo di sentire. L'esperienza della profondità, l'ideale della estensione, che sta alla base di questa pittura, non è il corpo apollineo aspaziale in sé conchiuso, ma lo *spazio-figura gotico*. Per quanto lo sfondo abbia poco peso, pure esso esiste. Ma la ricchezza delle luci, la trasparenza, la grande pace meridiana del sud, in Toscana, e in essa soltanto, rende statico lo spazio, di cui fu maestro Piero della Francesca. Benché ciò che si dipingeva fossero *spazi-figura*, pure questi non furono vissuti come un essere illimitato, musicalmente dilatantesi e svolgentesi in profondità, ma con riguardo al loro *limite* sensibile. In un certo modo, a essi veniva dato un corpo. Essi venivano ordinati come strati sovrapposti. In apparente aderenza all'ideale ellenico furono curati il disegno, il contorno preciso, le superfici esterne corporee — solo che qui esse delimitavano un *unico* spazio prospettico di contro alle cose, mentre in Atene delimitavano le singole cose di contro al nulla. E allorché l'onda della Rinascenza si ridistese, anche la *durezza* in questa tendenza venne a poco a poco meno dagli affreschi di Masaccio della cappella Brancaccio fino alle Stanze di Raffaello, e lo « sfumato » di Leonardo, il confondersi dei contorni con lo sfondo fa sorgere l'ideale di una pittura musicale in luogo di quello di una pittura del rilievo. Non meno inconfondibile è il dinamismo segreto della scultura toscana. Si cercherebbe inutilmente una controparte attica della statua equestre del Verrocchio. Quest'arte fu come una *maschera*, fu il gusto di una società raffinata, talvolta fu una commedia: ma mai

una commedia fu così ben rappresentata sino alla fine. Di fronte all'indicibile purezza ed intimità della forma, qui si dimentica ciò che, in vantaggio, ha il gotico come potenza elementare e profondità. Tuttavia bisogna ripeterlo: il gotico è *l'unica* base della Rinascenza. La Rinascenza non ha nemmeno sfiorato la vera antichità, ancor meno l'ha poi compresa e « rivissuta ». La coscienza dell'ambiente fiorentino, tutta presa da impressioni letterarie, ha coniato quella designazione ingannatrice per dare un aspetto positivo al lato negativo del movimento. Essa dimostra quanto poco quelle correnti sapessero di sé stesse. Nella Rinascenza non si trova *una sola* grande opera che i contemporanei di Pericle o anche dello stesso Cesare non avrebbero respinto sentendola del tutto estranea. Questi cortili di palazzi sono cortili moreschi; gli archi tondi su esili colonne hanno una origine siriana. Cimabue insegnò al suo secolo come imitare col pennello l'arte dei mosaici bizantini. Delle due più famose cupole della Rinascenza, quella del duomo di Firenze è un capolavoro del tardo gotico, quella di San Pietro un capolavoro del primo gotico. E quando Michelangelo disse che con la seconda aveva inteso « innalzare un *Pantheon* su di una basilica di Massenzio », con ciò si riferì proprio a due costruzioni del più puro stile arabo primitivo. E l'ornamentistica... sì, esiste forse una schietta ornamentistica della Rinascenza? Qualcosa che si possa comparare per potenza simbolica all'ornamentistica gotica, no di certo. Ma quale origine ebbe quel sereno e aristocratico ornamento di notevole unità interna, al cui fascino soggiacque tutta l'Europa occidentale? Vi è una grande differenza fra la patria di un gusto e quella dei suoi mezzi espressivi. Nei primi motivi fiorentini del Pisano, di Majano, di Ghiberti, di Della Quercia si ritrovano molti elementi nordici. In tutti questi

cancelli, in queste tombe, nicchie, portali va distinta la forma esteriore e trasmissibile (secondo tale aspetto, la stessa colonna ionica fu di origine egiziana) dallo spirito della lingua delle forme, che se l'è incorporata come mezzo e segno. Il carattere antico di tanti singoli elementi poco significa quando, per il modo in cui sono utilizzati, essi esprimono qualcosa di non-antico. Ma nello stesso Donatello essi sono molto più rari che non nell'alto Barocco. Non si ritroverà nella Rinascenza un solo capitello di stile rigorosamente antico.

Ciò malgrado, in alcuni momenti si giunse a qualcosa di meraviglioso che *non* poteva esser reso dalla musica, a un sentimento di felicità per una perfetta *vicinanza*, per effetti spaziali puri, calmi, *liberatori*, luminosamente articolati, liberi dalla mobilità passionale del Gotico e del Barocco. Ciò non è « antico », ma è un sogno dell'esistenza antica, l'unico che l'anima faustiana poteva sognare, l'unico nel quale essa poteva dimenticarsi.

6

E solo ora col sedicesimo secolo, avviene la trasformazione decisiva nella pittura occidentale. Cessa lo stato di tutela in cui essa si trovava nel Nord rispetto all'architettura, e in Italia rispetto alla scultura. La pittura diviene polifonica, « pittoresca », librata nell'infinito. I colori divengono note. L'arte del pennello si apparenta con lo stile della cantata e del madrigale. La pittura a olio diviene la base di un'arte che vuol conquistare uno *spazio* nel quale le cose si perdono. L'impressionismo comincia con Leonardo e con Giorgione.

Con il che nel quadro si compie una transvalutazio-

ne di tutti gli elementi. Lo sfondo che prima era stato trattato con indifferenza, che era stato considerato come un riempitivo e, in quanto valore spaziale, era stato quasi taciuto, va ad acquistare una importanza decisiva. Qui prende inizio una evoluzione non trovante riscontro in nessun'altra civiltà, nemmeno in quella, per altri riguardi spesso affine, della Cina: nel quadro lo sfondo come segno dell'infinito va a predominare sul primo piano sensibile e tangibile. Infine (e lo stile pittorico si oppone allo stile da disegno proprio in questo) si riesce a fissare l'esperienza della profondità dell'anima faustiana nel movimento dell'immagine. Il « rilievo spaziale » del Mantegna con la sua successione di piani, nel Tintoretto si dissolve in energia di direzione. L'*orizzonte* appare nel quadro come un grande simbolo dello spazio cosmico sconfinato, riprendente in sé gli oggetti particolari sensibili come degli accidenti. Rappresentarlo nei quadri di paesaggi fu sentito come cosa così naturale, che non ci si pone mai la domanda decisiva circa il significato che, in genere, il suo *mancare* in una data pittura aveva potuto avere. Ora, né nei bassorilievi egiziani né nel mosaico bizantino né nelle figure su vasi e negli affreschi dell'antichità e nemmeno in quelli dell'ellenismo con la loro spazialità di primo piano si trova traccia di un orizzonte. Questa linea, nell'indeterminatezza irreale della quale cielo e terra si confondono, sintesi e simbolo del lontano fra i più possenti, contiene il principio pittorico dell'infinitesimale. Dal lontano orizzonte fluisce la *musica* del quadro; così i grandi paesaggisti olandesi dipingeranno propriamente *solo* degli sfondi, solo atmosfera, laddove, per converso, maestri « antimusicali » come Signorelli e soprattutto il Mantegna avevano dipinto soltanto dei primi piani, quasi dei « bassorilievi ». Con l'orizzonte la musica trionfa sull'arte plastica, la *passione* dell'esten-

sione sulla *sostanza* di questa. Si può dire che in nessun quadro di Rembrandt vi è un « davanti ». Nel Settentrione, patria del contrappunto, si manifesta già per tempo una profonda comprensione per il senso dell'orizzonte e delle lontananze soffuse di chiara luce, mentre nel Sud dominerà ancora a lungo lo sfondo dorato e piatto delle immagini arabo-bizantine. È nei *livres d'heures* del duca di Berry, di Chantilly e di Torino, nati verso il 1416, e nei primi maestri renani, che appare per primo il puro sentimento dello spazio, che a poco a poco conquisterà l'insieme del quadro.

Un uguale significato simbolico lo hanno le nuvole; anche la trattazione artistica delle nubi mancò del tutto all'antichità, e quella dei pittori della Rinascenza presenta una certa superficialità da giuoco, mentre il Settentrione gotico crea già per tempo prospettive mistiche mediante insiemi di nuvole e i Veneziani, soprattutto con Giorgione e con Paolo Veronese, destano a vita la magia del mondo delle nuvole, degli spazi celesti riempiti di forme sospese, vaganti e dilatantisi nella luminosità di mille colori, mondo che Grünewald insieme agli Olandesi eleverà fino a un significato tragico. El Grieco introdusse in Spagna questa grande arte del simbolismo delle nubi.

Nell'*arte del giardino* maturatasi nello stesso periodo, insieme alla pittura a olio e al contrappunto, appaiono, in corrispondenza, gli stagni, le prospettive, i viali i punti panoramici, le gallerie a esprimere la stessa tendenza persino nell'immagine della libera natura, tendenza rappresentata dalla prospettiva lineare che i primi Olandesi sentirono come il problema fondamentale della loro arte e che doveva essere trattata teoricamente da Brunelleschi, da Alberti e da Piero della Francesca. Si troverà che tale prospettiva, quale crisma matematico dello spazio pittorico (spazio delimitato lateralmente dalla cornice e fortemente poten-

ziato nel senso della profondità tanto negli interni che nei paesaggi), proprio allora fu discussa con una certa ostentazione. Il simbolo primo si annunciava. Il punto, in cui tutte le linee si incontrano, si trova nell'infinito e non riconobbe il lontano, a essa la prospettiva fu ignota. *Quindi* anche il parco, ordinamento volutamente dato alla natura in vista di effetti di distanza spaziale, è impossibile trovarlo nel quadro delle arti antiche. Ad Atene e a Roma non esistette un'arte del giardino di un qualche significato. Solo nel periodo imperiale si prese gusto a giardini orientali, che, come si può vedere dando uno sguardo ai piani che ci sono stati conservati,²⁵ ebbero limiti angusti e definiti. Il primo teorico occidentale del giardinaggio. L. B. Alberti, insegnò già verso il 1450 la relazione del giardino con la casa, cioè con coloro che da questa dovevano contemplarlo, e i suoi progetti, fino ai parchi di villa Ludovisi e di villa Albani, dimostrano come egli desse un sempre maggior risalto agli sfondi prospettici. A partir da Francesco I, la Francia aggiunse a questi le lunghe distese d'acqua (Fontainebleau).

L'elemento più significativo nell'immagine occidentale del giardino è pertanto il *point de vue* del grande parco rococò, il panorama sul quale danno i viali e le vie tagliate nel fogliame, dove lo sguardo si perde nelle lontananze. Esso manca alla stessa arte cinese del giardino. Trova però una perfetta controparte in certi « colori lontani » chiari, argentei della musica pastorale del principio del diciottesimo secolo, per esempio in Couperin. Solo il *point de vue* fornisce la chiave per la comprensione di questo strano modo umano di assoggettare la natura al linguaggio delle forme di una data arte. La dissoluzione delle forme numeriche in serie indefinite è un principio analogo. Qui la formula del numero restante rivela il senso ultimo della serie, là è la vista sullo sconfinato a rivelare

all'occhio umano faustiano il senso della natura. Fummo *noi*, e non gli Elleni, non gli uomini della Rinascenza, a cercare e ad apprezzare gli immensi panorami d'alta montagna. Agisce, qui, una nostalgia faustiana. Si vuole esser *soli* con lo spazio infinito. Potenziare fino all'estremo questo simbolo fu la grande iniziativa degli architetti da giardino della Francia settentrionale, dopo le creazioni che fecero epoca, dapprima di Fouquet a Vaux-le-Vicomte, poi e soprattutto di Lenôtre. Si confronti il parco del tempo dei Medici nella sua semplicità, nella sua serena vicinanza e rotondità, nella commensurabilità delle sue linee, dei suoi contorni, dei suoi gruppi di alberi con quell'impulso segreto verso il lontano che anima le distese di acqua, le file di statue, i cespugli, i labirinti, e in questo capitolo della storia del giardino si troverà in atto lo stesso destino che ha informato la pittura occidentale a olio.

Ma la lontananza è in pari tempo una sensazione *storica*. Nella lontananza lo spazio diviene tempo. L'orizzonte sta a significare il futuro. Il parco *barocco* è il *parco autunnale*, il parco della fine prossima, delle foglie che cadono. Il parco della Rinascenza è invece concepito per l'estate e per il meriggio. Esso non ha tempo. Nulla, nella sua lingua delle forme, ci fa ricordare il passato. Solo la prospettiva desta il sentimento confuso di qualcosa di trapassante, di fuggente, di ultimo.

Già la parola « lontananza » ha nella lirica occidentale di tutte le lingue qualcosa di una malinconia autunnale che invano si cercherebbe nella lirica greca e latina. La si trova già nei canti ossianici di Macpherson, in Hölderlin, poi nei ditirambi a Dionisio di Nietzsche e, infine, in Baudelaire, in Verlaine, in Stephan George e in Droem. La tarda poesia dei viali ingialliti, delle strade senza fine delle nostre metropoli, delle file dei pilastri delle nostre cattedrali, delle

cime di lontane catene di monti tradisce ancora una volta che l'esperienza della profondità che ci crea lo spazio cosmico, è in ultima analisi la certezza interna di un destino, di una direzione predestinata, del *tempo*, dell'irrevocabile. Qui, nell'esperienza dell'orizzonte inteso come il futuro, si rende direttamente manifesta l'identità del tempo e della « terza dimensione » dello spazio *vissuto*, cioè dell'estendersi vivente. E alla fine noi abbiamo imposto questo elemento di destino del parco di Versailles alla stessa figura delle vie delle grandi città, creando prospettive rettilinee di strade perpendenti lontano, sacrificando a ciò perfino antichi quartieri storici il cui simbolismo ormai non ha più che un valore ridotto, mentre le metropoli antiche conservarono un caos di viuzze tortuose con una cura timorosa, a che l'uomo apollineo in esse si sentisse corpo fra corpi.²⁶ Il bisogno pratico qui fu sempre e soltanto la maschera di un impulso interiore profondo.

D'ora in poi l'orizzonte concentrerà in sé la forma più profonda, la significazione metafisica del quadro. Il *contenuto* tangibile, dato dal titolo della pittura, sottolineato e riconosciuto dall'arte della Rinascenza, diviene ora un semplice *mezzo*, un semplice *supporto* di un significato non più interamente esprimibile con le parole. In Mantegna e in Signorelli lo schizzo a disegno, anche senza i colori, avrebbe potuto valere come un quadro. In dati casi si desidererebbe, anzi, che tutto fosse rimasto in quello stato. Negli schizzi statuari il colore è una semplice aggiunta; ma Tiziano sentì rimproverarsi da Michelangelo di non intendersi di disegno. L'« oggetto », ossia proprio ciò che può essere fissato dal disegno del contorno, il vicino, l'elemento materiale, perde la sua realtà e d'ora in poi nella teorica dell'arte, che era ancora rimasta sotto l'influenza della Rinascenza, dominerà la curiosa, inter-

minabile polemica circa « forma » e « contenuto » dell'opera d'arte. Ma ciò deriva da un malinteso e ha nascosto il senso, tutt'altro che banale, del problema. Che la pittura debba esser concepita in modo plastico o musicale, come statica di cose o come dinamica dello spazio (giacché sta qui l'antitesi profonda fra tecnica d'affresco e tecnica ad olio) è la prima cosa che avrebbe dovuto essere considerata, e subito dopo si sarebbe dovuto riconoscere l'opposizione esistente fra sentimento apollineo e sentimento faustiano della forma. I contorni delimitano il corporeo, i toni dei colori interpretano lo spazio.²⁷ Il corporeo ha però una natura direttamente sensibile. Esso *racconta*. Invece il secondo, lo spazio, è nella sua essenza trascendente. Esso parla all'immaginazione. In un'arte che obbedisce al simbolismo l'aspetto narrativo menoma e oscura la tendenza più profonda, e il teorico che qui sente una celata dissonanza, senza però comprenderla, si terrà attaccato all'antitesi superficiale di forma e contenuto. Il problema in quistione è puramente occidentale e ci rivela in strano modo la completa inversione realizzatasi quanto al significato degli elementi di un quadro col terminarsi della Rinascenza e con l'avvento di una musica strumentale in grande stile. Un problema, come quello di forma e contenuto, l'antichità non poteva in nessun modo conoscerlo. In una statua attica l'una cosa si identifica all'altra nel corpo umano. Il caso della pittura barocca si rende ancor più complesso per via del conflitto fra *sensibilità popolare e sensibilità superiore*. Tutto ciò che è euclideo e afferabile è anche popolare, per cui l'« antichità » è arte popolare in senso proprio. Al confuso sentimento di ciò si deve la seduzione indescrivibile che tutto quanto è antico esercita su spiriti faustiani, i quali debbono *raggiungere lottando*, debbono strappare al mondo la loro espressione. Per noi la contemplazione dell'arte an-

tica è un *grande ristoro*. Qui nulla deve essere conquistato. Tutto si dà da sé. E qualcosa di analogo venne realmente evocato dall'elemento anti-gotico a Firenze. In alcuni suoi aspetti Raffaello è popolare; Rembrandt può esserlo. Ma a partir da Tiziano la pittura si fa sempre più esoterica, e così pure la poesia e la musica. Il gotico (Dante, Wolfram von Eschenbach) lo fu agli inizi. La gran maggioranza dei visitatori delle chiese non fu mai in grado di capire le messe di Okeghem, di Palestrina o dello stesso Bach. Essa si annoia sentendo Mozart e Beethoven. L'effetto della musica su di essa si riduce a impressioni. Dopo che l'illuminismo ha coniato la formula dell'arte per tutti, ognuno finge a sé stesso un interesse per cose del genere, nei concerti e nelle gallerie. Ma un'arte faustiana non è per tutti, a causa della sua più intima essenza. Se la pittura moderna si rivolge a un gruppo sempre più esiguo di conoscitori, ciò deriva dal suo essersi allontanata da oggetti accessibili alla comune comprensione. Così si nega al « contenuto » un valore intrinseco, e realtà in senso proprio viene attribuita allo spazio, solo *mediante* il quale — secondo Kant — le cose *sono*. A partire da questo punto è penetrato nella pittura un elemento metafisico difficilmente accessibile, che non si rivela al profano. Ma presso un Fidia la parola « profano » non avrebbe avuto alcun senso. La sua arte plastica si rivolgeva interamente all'occhio fisico, non a quello spirituale. *Un'arte aspaziale è antifilosofica a priori.*

7

Tutto questo ha relazione con un importante principio della *composizione*. In un quadro i singoli oggetti possono essere raffigurati inorganicamente, gli uni vicino agli altri, gli uni sugli altri o gli uni dietro agli

altri, senza una prospettiva e senza correlazioni, senza far risaltare la dipendenza della loro realtà dalla struttura dello spazio; con ciò non è però detto che essi siano negati. È così che i primitivi e i bambini disegnano, prima che in ognuno l'esperienza della profondità riferisca le impressioni sensibili a un ordine più profondo. Ma un tale ordine differisce in ogni civiltà, in base al corrispondente simbolo primo. Il modo per noi naturale dell'inquadramento prospettico rappresenta un caso particolare, essendo un modo né riconosciuto né voluto dalla pittura di altre civiltà. L'arte egiziana amò raffigurare processi simultanei in serie sovrapposte di immagini, per cui l'impressione che dava l'insieme mancava della terza dimensione. L'arte apollinea dispose figure e gruppi isolati in piano, evitando deliberatamente rapporti di spazio e di tempo. Gli affreschi di Polignoto nel tempio di Delfo costituirono, a tal riguardo, un famoso esempio. Uno sfondo che collegasse le singole scene manca. Esso avrebbe reso problematico il significato delle cose intese come l'unica realtà, opposta allo spazio quale non-essere. Il frontone del tempio di Egina, il corteo degli dèi del vaso François e il fregio dei Giganti di Pergamo contengono un allineamento meandrico di singoli motivi permutabili, privo di ogni organicità. Solo nell'ellenismo (il fregio di Telefo dell'altare di Pergamo è l'esempio più antico che ci è stato conservato) appare il motivo anti-antico in una sequenza unitaria. Anche a tal riguardo la Rinascenza sentì in modo puramente gotico. Essa, anzi, innalzò la composizione di gruppi a un'altezza che fu modello per tutti i secoli successivi; un tale ordinamento ebbe però per base lo spazio e, in fondo, fu una muta musica dell'estensione illuminata e colorata, che con un ritmo invisibile dirigeva verso delle lontananze tutte le *resistenze alla luce* che in essa nascono e che l'occhio dell'intelletto percepisce sotto spe-

cie di cose e di esseri. Ma con questa organizzazione dello spazio che va a sostituire insensibilmente la prospettiva dell'aria e della luce alla prospettiva delle linee, la Rinascenza era interiormente già superata.

Dopo la fine di essa, appare una fitta schiera di grandi musicisti, da Orlando di Lasso e Palestrina fino a Wagner, e una serie di grandi pittori, da Tiziano fino a Manet, Marées e Leibl, mentre l'arte plastica finisce col perder ogni importanza. Si ebbe uno sviluppo organico della pittura a olio e della musica strumentale, il cui fine, già percepito dal goticismo, fu raggiunto dal Barocco. Queste due arti, eminentemente faustiane, in tale periodo rappresentano dei *fenomeni primordiali*. Hanno un'anima, una fisionomia epperò una storia, e l'hanno esse soltanto. Nella scultura tutto si riduce a un paio di casi ben riusciti all'ombra della pittura, dell'arte del giardino o dell'architettura, i quali non rappresentano nulla di essenziale per l'immagine dell'arte occidentale. Non esiste più uno stile plastico negli stessi termini in cui esiste uno stile pittorico e musicale. Né una tradizione definita né un nesso interno unisce le opere di un Maderna, di un Goujon, di un Puget e di uno Schlüter. Già in Leonardo si era via via manifestato un vero disprezzo per la scultura. Egli utilizzò al massimo la gettata in bronzo per via dei suoi vantaggi pittorici, di contro a Michelangelo, il cui elemento proprio allora era ancora il marmo bianco. Ma allo stesso Michelangelo nell'età avanzata il lavoro plastico non riesce più. Nessuno dei successivi scultori è grande nel senso in cui Rembrandt e Bach sono grandi, e si deve ammettere che in essi si può parlare di lavoro abile e di gusto, ma non di un'opera che come rango possa stare presso alla *Ronda di notte* o alla *Passione secondo San Matteo* e che in ugual misura esaurisca ciò che di profondo vi è in tutto un tipo umano. Quest'arte ha cessato di es-

sere il destino della sua civiltà. La sua lingua non esprime più nulla. È assolutamente impossibile rendere ciò che vi è in un quadro di Rembrandt per mezzo di un busto. Se appare talvolta uno scultore importante, come Bernini, come qualche maestro della scuola spagnola dello stesso periodo, come Pigalle o Rodin (fra di essi non vi è nessuno che di là dell'elemento decorativo si sia elevato ad un grande simbolismo), esso ci si presenta come un imitatore in ritardo della Rinascenza (Thorwaldsen), come un pittore travestito (Houdon, Rodin), un architetto (Bernini, Schlüter) o un decoratore (Coyzevox) e con la sua persona dimostra ancor più chiaramente che quest'arte, ormai incapace di avere un contenuto faustiano, non ha più compiti, quindi nemmeno una vita e una storia nel senso dello sviluppo completo di uno stile. Come corrispondenza, di ciò fu parimenti il caso per la musica antica, che dopo inizi forse importanti risalenti al primo periodo dorico, nei secoli maturi dello Ionico (dal 650 al 350) dovette sgombrare il campo di fronte alle due arti schiettamente apollinee, alla plastica e all'affresco, e che nel rinunciare all'armonia e alla polifonia rinunciò anche al rango di un'arte superiore sviluppantesi organicamente.

8

La pittura antica di stile rigoroso ebbe una tavolozza limitata al giallo, al rosso, al nero e al bianco. Questo curioso fatto fu già da tempo rilevato e poiché per esso non si seppero addurre che ragioni superficiali e assolutamente materialistiche, si giunse a sciocche ipotesi, come a quella di un presunto daltonismo dei Greci. Del che, lo stesso Nietzsche ebbe a parlare (*Aurora*, § 426).

Ma per quali ragioni questa pittura nel suo periodo migliore evitò l'azzurro e perfino il verde-azzurro e fece cominciare la scala dei colori consentiti soltanto dal giallo-verde e dal rosso-azzurro? Non v'è dubbio che anche in questa limitazione si esprime il simbolo primo dell'anima euclidea.²⁸

Azzurro e grigio sono i colori del cielo, del mare, delle pianure fertili, delle ombre dei meriggi del sud, della sera e delle montagne lontane. Essi sono essenzialmente colori atmosferici e non fisici. Sono *freddi*; essi scorporizzano ed evocano le sensazioni del vasto, del lontano e dell'illimitato.

Perciò mentre l'affresco di Polignoto li evitò rigorosamente, un azzurro e un verde « infinitesimali » corrono attraverso tutta la storia della pittura a olio prospettica dai Veneziani fino al diciannovesimo secolo, ovvero hanno funzione di elementi creatori di spazio; ciò, come toni-base assolutamente preponderanti che *portano* il senso coloristico complessivo del quadro quasi come un « basso continuo », mentre i toni caldi gialli e rossi sono usati con parsimonia e soltanto in funzione di quell'elemento. Non si tratta, qui, del *verde* carico, allegro, *vicino*, che Raffaello o Dürer usarono casualmente e abbastanza raramente — per le vesti — ma di un verde-azzurro indefinibile, tendente per mille sfumature al bianco, al grigio, al bruno, di qualcosa di profondamente musicale in cui tutta l'atmosfera si trova immersa, anche e soprattutto quella dei *gobelins*. Quella che, in opposto alla prospettiva lineare, è stata chiamata la prospettiva aerea, e che si sarebbe potuta anche chiamare la prospettiva del Barocco in opposto a quella della Rinascenza, si basa quasi esclusivamente su tale colore. Lo si trova in Italia, con un effetto sempre più deciso di profondità, in Leonardo, nel Guercino, nell'Albani e, in Olanda, in Ruysdael e in Hobbema, ma soprattutto nei grandi

maestri francesi, da Poussin, Lorrain e Watteau fino a Corot. L'azzurro, che è parimenti un colore prospettico, ha sempre relazione con l'ombra, con l'oscuro, con l'irreale. Esso non penetra, ma si estende lontano. « Un nulla incantevole », lo ha chiamato Goethe nella sua teoria dei colori. L'azzurro e il verde sono colori trascendenti, spirituali, insensuali. Essi mancano nelle pitture a fresco di stile attico rigoroso per la stessa ragione per cui predominano invece nella pittura a olio. Il giallo e il rosso, che sono i colori *antichi*, sono quelli della materia, della vicinanza, della lingua del sangue. Il rosso è il colore specifico della sessualità; per cui è l'unico che faccia effetto sugli animali. Esso è il più vicino al simbolo del *phallus* — quindi anche della statua e della colonna dorica — laddove un azzurro puro trasfigura il manto della Madonna. Per una necessità profonda e sentita tali significati si sono imposti in via naturale presso tutte le grandi scuole. Il violetto — un rosso che viene superato dall'azzurro — è il colore delle donne non più feconde e dei sacerdoti viventi in celibato.

Giallo e rosso sono i colori *popolari*, quelli della massa, dei bambini, delle donne e dei selvaggi. Per un atteggiamento inconscio di distanza separatrice, in Spagna e a Venezia l'aristocrazia scelse come suo colore un magnifico nero o turchino. Infine giallo e rosso, *quali colori euclidei, apollinei e politeistici*, sono i colori di ciò che è superficiale anche in senso sociale, quindi quelli di una socievolezza rumorosa, dei mercati, delle feste popolari, del vivere ingenuo e spensierato, del *fatum* antico e del cieco caso, dell'esistenza puntiforme. L'azzurro e il verde — colori *faustiani monoteistici* — sono i colori della solitudine, della preoccupazione, della relazione del momento presente col passato e col futuro, quelli del destino quale legge immanente dell'universo.

La relazione del destino shakespeariano con lo spazio, di quello sofocleo coi singoli corpi è stata già da noi dimostrata. Tutte le civiltà che conoscono una profonda trascendenza, tutte quelle il cui simbolo primo è un *superamento* dell'apparenza sensibile e richiede un vivere non in accettazione del dato, ma come lotta, hanno una pari predilezione metafisica sia per lo spazio che per l'azzurro e il nero. Negli studi di Goethe sui colori entopici dell'atmosfera si possono trovare profonde considerazioni sulle relazioni esistenti fra l'idea di spazio e il senso del colore. Il simbolismo dato dalla sua teoria dei colori concorda con quella qui dedotta partendo dalle idee di spazio e di destino.

La più significativa utilizzazione di un verde scuro come colore del destino la si trova in Grünewald, le cui notti di una indescrivibile potenza spaziale sono uguagliate solo da Rembrandt. Qui si ha l'impressione che questo verde bluastro, lo stesso colore che spesso ricopre l'interno delle grandi cattedrali, si possa definire come il colore *specificamente cattolico*, sempre che come cattolico si consideri soltanto quel cristianesimo faustiano fondato dal Concilio Laterano del 1215 che si completò nel Concilio di Trento, avendo per centro l'eucaristia. Nella sua silenziosa grandezza, questo colore è certamente tanto lontano dal fondo dorato e sfarzoso delle figurazioni bizantine e cristiane primitive quanto dai colori lieti e ciarlieri « pagani » dei templi e delle statue elleniche dipinte. Si consideri che l'effetto di quel colore presuppone *spazi interni* per l'esposizione dell'opera d'arte, in opposto a quanto è proprio al giallo e al rosso; la pittura antica è un'arte così decisamente pubblica quanto quella occidentale è invece un'arte da *atelier*. Da Leonardo fino alla fine del diciottesimo secolo, tutta la grande pittura a olio non è stata concepita per la cruda luce del giorno. Qui ricorre l'antitesi fra la musica da camera e la

statua isolata. Quand'anche fosse necessario, la spiegazione superficiale di questo fatto in base a fattori climatici è confutata dall'esempio della pittura egiziana. Poiché per il sentimento antico della vita lo spazio infinito è un nulla assoluto, l'azzurro e il verde, col loro potere srealizzante creatore di lontananze, avrebbe reso problematico il predominio del primo piano e dei corpi singoli, quindi anche il senso specifico delle opere d'arte apollinee. All'occhio di un Ateniese pitture coi colori di un Watteau sarebbero apparse come prive di sostanza, di una inesprimibile vuotezza e falsità. Grazie a tali colori la superficie sentita fisicamente, riflettente la luce, cessa di essere testimonianza e limite di una cosa e assume un valore in funzione dello spazio circostante. Questo è il motivo per cui tali colori mancano nell'una civiltà, predominano nell'altra.

9

L'arte araba espresse il sentimento magico del mondo mediante il *fondo d'oro* dei suoi mosaici e dei suoi quadri su tavola. Se ne può vivere l'effetto fiabesco e confondente nei mosaici di Ravenna e nei primi maestri renani e soprattutto dell'Italia settentrionale, ancora completamente dipendenti dai modelli lombardo-bizantini, ma anche, e in non minor misura, nelle miniature gotiche dei libri che presero per modello i codici purpurei bizantini. L'anima di tre civiltà può esser qui studiata in base a un problema che in ciascuna di esse era quasi analogo. La civiltà apollinea riconobbe soltanto la realtà immediatamente presente nel luogo e nel tempo: e nelle sue pitture essa negò lo sfondo; quella faustiana cercò l'infinito di là da ogni barriera sensibile e spostò il centro di gravità

dell'idea del quadro mediante la prospettiva nella lontananza; quella magica sentì tutto ciò che avviene come espressione di potenze enigmatiche, compenetranti con la loro sostanza spirituale la caverna del mondo: ed essa delimitò la scena per mezzo di un fondo dorato, cioè per mezzo di qualcosa che sta di là da ogni colorazione naturale. L'oro non è affatto un colore. Di fronte al giallo, l'impressione sensibile complessa che vi corrisponde nasce dal riflesso metallico, diffuso, di un corpo dalla superficie lucida. I colori — sia come la sostanza colorata della superficie liscia delle pareti (affresco), sia come il pigmento applicato dal pennello — sono naturali; lo splendore metallico, che in natura è quasi assente, è sovranaturale.²³¹ Esso fa pensare agli altri simboli di questa stessa civiltà, all'alchimia e alla Kabbala, alla pietra filosofale, al libro sacro, all'arabesco e alla forma interna delle fiabe delle *Mille e una notte*. L'oro rilucente toglie alla scena, alla vita, ai corpi il loro essere tangibile.

Tutto ciò che nell'ambiente plotiniano e gnostico s'insegnava circa l'essenza delle cose, circa la loro indipendenza dallo spazio, circa le loro cause contingenti — idee paradossali e quasi incomprensibili per il *nostro* senso del mondo — è racchiuso nel simbolismo di questo sfondo ieratico e misterioso. L'essenza dei corpi aveva costituito un punto controverso nella polemica fra neopitagorici e neoplatonici, come più tardi doveva esserlo in quella fra le scuole di Bagdad e di Basra. Suhravardi distinse l'estensione quale essenza primaria dei corpi dalla loro larghezza, altezza e profondità, che egli considerava come accidenti. Nazzâm negò che gli atomi abbiano una sostanza corporea e la caratteristica di occupare spazio. Queste furono idee metafisiche che, da Filone e da Paolo fino alle ultime grandi menti della filosofia islamica, ci rivelano il senso arabo del mondo. Nelle polemiche dei Concili circa

la sostanza di Cristo, esse hanno una parte decisiva.³⁰ Il fondo d'oro di quelle pitture ha, dunque, nell'area della Chiesa occidentale, un significato dichiaratamente dogmatico. Esso esprime l'essenza e l'azione dello spirito divino. Esso rappresenta la forma *araba* della coscienza cristiana del mondo — e ha una profonda relazione con ciò il fatto che questo trattamento dello sfondo fu considerato, per un millennio, come il solo metafisicamente e perfino eticamente possibile e degno per la figurazione di episodi della leggenda cristiana. Quando apparvero i primi fondi « reali » nel primo gotico, con cieli verde-azzurri, ampi orizzonti e prospettive profonde, essi destarono a tutta prima un'impressione di profanità, di secolarità, e il mutamento dogmatico che in ciò si tradiva fu ben sentito anche se non fu capito. Lo dimostrano quei fondi di tappeti coi quali in sacro timore viene coperta la profondità in senso proprio. Questa profondità la si presente, ma non si ardisce renderla visibile. Abbiamo visto che proprio allora, quando il cristianesimo *faustiano*, cioè germanico-cattolico, divenne cosciente di sé con la formulazione del sacramento della penitenza e si presentò come una religione nuova sotto vesti antiche, nell'arte francescana la tendenza prospettica e coloristica conquistatrice dello spazio atmosferico trasformò tutto il senso della pittura. Il cristianesimo occidentale sta a quello orientale come il simbolo della prospettiva sta al simbolo del fondo dorato, e lo scisma definitivo doveva verificarsi quasi contemporaneamente nel dominio della Chiesa e in quello dell'arte. Lo sfondo paesaggistico delle scene del quadro fu compreso nello stesso punto in cui fu compresa l'infinità *dinamica* di Dio; e insieme ai fondi dorati delle pitture sacre scompaiono dai Concili occidentali quei problemi divini magici e ontologici, che avevano appassionato i Concili orientali, i Concili di Nicea, di Efeso e di Calcedonia.

I Veneziani hanno scoperto la scrittura della pennellata *visibile* e l'hanno introdotta nella pittura a olio come un motivo musicale creatore di spazio. I maestri fiorentini non si erano mai opposti alla tecnica, antichizzante eppure obbediente al sentimento gotico della forma, che crea superfici coloristiche immobili, ben delimitate e calme mediante la riduzione di tutte le sfumature. I loro quadri hanno alcunché di *statico*, in una opposizione ben sensibile con la segreta mobilità dei mezzi espressivi del gotico introdottisi dal di là delle Alpi. L'uso del colore proprio al quindicesimo secolo nega passato e futuro. Solo col tocco della pennellata che resta visibile e quasi non fissata si manifesta una sensibilità *storica*. Nell'opera del pittore non si vuol soltanto vedere ciò che è *divenuto*, ma anche qualcosa del suo *divenire*. E proprio questo la Rinascenza voleva evitarlo. Una parete del Perugino non ci dice nulla della sua genesi artistica. Essa è *finita*, è data, è semplicemente presente. Le singole pennellate che s'incontrano solo nelle ultime opere di Tiziano come un linguaggio tutto nuovo delle forme (accenti di un temperamento personale caratteristico come il colorito orchestrale di un Monteverdi, fluidità melodica come nel madrigale veneziano di quegli anni, tratti e macchie direttamente a contatto, che interferiscono, si sovrappongono, si confondono) introducono nell'elemento coloristico una infinita mobilità.

Alla stessa guisa la geometria analitica dello stesso tempo non dà i suoi oggetti in funzione di essere, ma li fa divenire. Ogni quadro ha ora nel suo tratto pittorico una sua storia e non la tace. Contemplandolo, l'uomo faustiano sente che esso racchiude uno sviluppo psichico. Dinanzi a ogni grande paesaggio di un maestro del Barocco si può pronunciare la parola « storico » per

designare un suo significato, che esulò del tutto da una statua attica. L'eterno divenire, il tempo con una sua direzione, il destino dinamico dei mondi — anche questo è racchiuso nella melodia di questi tratti inquieti e non fissati. Stile pittorico e stile di disegno: considerata da questo punto di vista ecco che cosa significa l'antitesi fra forma storica e forma a storica, fra accentuazione e negazione dello sviluppo interno, fra eternità e momento. Un'opera d'arte antica è un avvenimento, un'opera d'arte occidentale è un'azione. L'una simbolizza un « ora » puntiforme, l'altra un processo organico. La fisiognomica dell'uso del pennello, forma di ornamentistica affatto nuova, infinitamente ricca e personale, ignota a ogni altra civiltà, è *puramente musicale*. All'« *allegro feroce* » di Franz Hals si può contrapporre l'« *andante con moto* » di Van Dyck, alla « *minore* » del Guercino la « *maggiore* » di Velasquez. D'ora innanzi il concetto di « tempo » va a far parte anche dell'espressione pittorica ed esso ci ricorda essere, questa, l'arte di un'anima che, in opposto all'antica, non dimentica nulla e non vuol veder dimenticato nulla di ciò che già fu. Il tessuto arioso delle pennellate dissolve in pari tempo la superficie fisica delle cose. I contorni scompaiono in un chiaroscuro. L'osservatore deve mettersi lontano per avere un'impressione di corpo dai valori spaziali coloristici. E ora è l'atmosfera coloristicamente mossa che sempre genera dal suo seno le cose.

A partire da tal punto, nei quadri occidentali appare un simbolo di massimo rango, il *bruno da studio*, a smorzare sempre più il realismo di ogni colore. Non meno dei maestri olandesi e renani, gli ultimi pittori fiorentini ancora non lo conoscevano. In Pacher, in Dürer e in Holbein esso è del tutto assente, malgrado la loro appassionata inclinazione per la profondità spaziale. Questo bruno trae origine dal verde « in-

finitesimale » degli sfondi di Leonardo, di Schongauer e di Grùnewald, ma il suo potere sulle cose è maggiore. Esso conduce a fondo la lotta contro la materialità. Supera anche il mezzo, più primitivo, della prospettiva lineare con il suo carattere rinascimentale legato a motivi figurativi architettonici. Ha continuamente una misteriosa relazione con la tecnica impressionistica delle pennellate visibili. L'uno e l'altra dissolvono definitivamente l'essere tangibile del mondo fisico, il mondo del momento e dei primi piani, in una apparenza atmosferica. Dal quadro, che si fa musica, la linea scompare. Il fondo dorato magico aveva soltanto sognato di una potenza enigmatica che domina e sospende il determinismo del mondo dei corpi in questa caverna cosmica; il bruno di queste pitture dischiude allo sguardo una infinità pura della forma. Nello sviluppo dello stile occidentale la scoperta di esso segna un punto culminante. *In opposto al precedente verde, questo colore ha qualcosa di protestante.* Esso anticipa già il panteismo nordico spaziante nell'infinito del diciottesimo secolo, quale si trova espresso nelle parole dell'arcangelo nel prologo del *Faust* di Goethe. L'atmosfera di *Re Lear* e di *Macbeth* è a esso affine. Il simultaneo tendere della musica strumentale verso sempre più ricche enarmonie in De Rore e Luca Marenzio, l'elaborazione del corpo sonoro degli archi e degli ottoni corrisponde perfettamente alla nuova tendenza della pittura a olio a creare una *cromatica pittorica* partendo dai colori puri mediante una quantità di gradazioni brune e degli effetti di contrasto di pennellate di colore messe direttamente le une vicine alle altre. Con i loro mondi di colori e di note — toni di colore e colori di toni — le due arti diffondono una atmosfera di purissima spazialità, che non circonda né esprime più l'uomo come figura, come corpo, bensì l'uomo nella stessa nuda anima. Viene raggiunta una

interiorità, dinanzi alla quale, nelle opere più profonde di Rembrandt e di Beethoven, non v'è più mistero che non si riveli: proprio l'interiorità che l'uomo apollineo volle invece *allontanare* da sé, da cui volle difendersi con la sua arte rigorosamente somatica. Gli antichi colori da primo piano, il giallo e il rosso — le tonalità « antiche » — a partir da tal punto si fanno sempre più rari e vengono sempre più usati per effetti voluti di contrasto rispetto a lontananze e a profondità che essi vanno a rafforzare e a sottolineare (oltre che in Rembrandt, in Vermeer). Questo color bruno atmosferico, affatto inesistente nella Rinascenza, è il più irrealista di tutti i colori. È l'unico « colore fondamentale » *che manchi nell'arcobaleno*. Esiste una luce purissima bianca, gialla, verde, rossa, azzurra. Una luce bruna non è invece compresa nelle possibilità della natura a noi nota. Tutte le tonalità verdastro-brune, argentee, bruno-umide, dorate scure che appaiono in Giorgione in magnifiche varianti, che nei grandi pittori olandesi si fanno sempre più ardite e che verso la fine del diciottesimo secolo scompaiono, svestono la natura della sua realtà tangibile. In ciò vi è quasi una professione religiosa di fede. Si sente la vicinanza degli spiriti di Port-Royal, la vicinanza di Leibniz. In Constable, fondatore di una maniera pittorica *da civilizzazione*, è una diversa volontà che cerca di esprimersi, e lo stesso color bruno da lui studiato presso gli Olandesi, che in essi stava a significare il destino, Dio, il senso della vita, va ora a significare cose del tutto differenti, cioè un mero romanticismo, una sentimentalità, una nostalgia per qualcosa di svanito, ricordo del grande passato della pittura a olio ormai morente. Anche agli ultimi maestri tedeschi, Lessing, Marées, Spitzweg, Diez, Leibl,³¹ la cui arte in ritardo rappresenta un frammento del romanticismo, uno sguardo retrospettivo e un'ultima eco, il bruno musi-

cale apparve come l'eredità preziosa del passato, ed essi entrarono in contrasto con la tendenza cosciente della loro generazione — con la maniera disanimata e disanimante della generazione di Haeckel — perché non vollero ancora distaccarsi interiormente da questi ultimi tratti del grande stile. Nella lotta, ancor oggi non compresa, fra il bruno Rembrandt della scuola antica e la luce naturale della scuola nuova, si manifesta una resistenza disperata dell'anima contro l'intelletto, della civiltà contro la civilizzazione, l'antitesi fra un'arte necessaria nel suo valore di simbolo e l'arte-mestiere delle metropoli, si tratti, qui, di architettura oppure di pittura, di scultura e di poesia. Su tale base si può sentire il significato di questo bruno, insieme al quale tutta un'arte muore.

Fra i grandi pittori, i più intimisti, soprattutto Rembrandt, sono quelli che meglio hanno compreso siffatto colore. Questo enigmatico bruno delle creazioni rembrandtiane più importanti nasce dal profondo riflesso luminoso di certe vetrate gotiche di chiesa, dalla crepuscolarità degli ambienti ad alta volta delle cattedrali. Il tono dorato carico dei grandi Veneziani, di Tiziano, del Veronese, di Palma, di Giorgione ci fa sempre ricordare quell'arte antica e scomparsa della pittura nordica su vetro, della quale essi nulla sapevano. Anche a tal riguardo la Rinascenza, con la sua scelta di colori corporali, rappresenta solo un episodio, solo un fenomeno di superficie, qualcosa di voluto, non di scaturente dall'elemento faustiano inconscio delle profondità dell'anima occidentale. In questo bruno dorato lucente della pittura veneziana si incontrano il Gotico e il Barocco, l'arte di quelle prime pitture su vetro e l'oscura musica di Beethoven — proprio nel periodo in cui la scuola di Venezia con Willaert, De Rore e il Gabrieli, loro successore, creò lo stile barocco della musica pittorica.

Il bruno ormai diviene il colore proprio dell'*anima*, di un'anima storica. Credo che Nietzsche abbia parlato, una volta, della bruna musica di Bizet. Ma il termine si addice piuttosto alla musica per archi di Beethoven³² e ancora al timbro orchestrale di Bruckner, che così spesso riempie lo spazio di un oro brunastro. A tutti gli altri colori viene assegnata una parte subordinata: il giallo chiaro e il vermiglione di Vermeer, che con un risalto davvero metafisico, venendo quasi da un altro mondo, penetrano e dominano nella spazialità; e le luci giallo-verdi e rosso-sangue che in Rembrandt sembrano quasi giuocare col simbolismo dello spazio. In Rubens, che fu un magnifico artista, ma non un pensatore, il bruno è quasi privo di una idea, è un colore-ombra — in lui e in Watteau il verde-azzurro « cattolico » disputa il primato al bruno. Così si vede come lo stesso mezzo che nelle mani di uno spirito profondo può divenire simbolo, epperò creare l'immensa trascendenza dei paesaggi di Rembrandt, presso ad altri, che pure sono dei grandi maestri, possa servire solo come un semplice accorgimento tecnico; si vede quindi che, come abbiamo detto, la « forma » artistico-tecnica concepita in opposizione a un « contenuto » nulla ha a che fare con la vera forma di una grande creazione.

Ho chiamato colore storico il bruno. Esso trasforma l'atmosfera dello spazio del quadro in un segno della direzione, del *futuro*. Sottolinea la lingua della realtà del momento nella rappresentazione. Questo significato si estende agli altri colori della lontananza e porta a un ulteriore, assai bizzarro arricchimento del simbolismo occidentale. Gli Elleni al marmo dipinto dovevano alla fine preferire il bronzo a patina dorata: per esprimere l'idea dell'unicità di tutto ciò che è corporeo per mezzo dello splendore del fenomeno sotto un cielo azzurro cupo.³³ La Rinascenza dissotterrò queste statue ormai ricoperte da una

patina plurisecolare, divenute nere e verdi; essa si compiacque di un sentimento di venerazione e di rispetto storico — e il nostro senso della forma da allora doveva consacrare questo verde e nero « lontano ». Esso è oggi necessario a che il bronzo faccia impressione sul *nostro* occhio, quasi per illustrare ironicamente il fatto che tutto questo genere di arte non ci riguarda più. Che significa per noi una cupola di duomo o una figura di bronzo senza la patina che trasforma il rilucere vicino nel tono del « laggiù » e di « una volta »? Alla fine non siamo noi forse giunti a creare artificialmente una tale patina?

Ma nel fatto di elevare la nobile ruggine al significato di un mezzo artistico avente un significato autonomo vi è molto di più. Ci si domandi se un Greco avrebbe potuto considerare la formazione di una patina altrimenti che come una distruzione dell'opera d'arte. Non fu soltanto il colore, il verde della lontananza spaziale, che egli evitò per ragioni psicologiche: si è che la patina è un simbolo della *caducità* e per tal via ha una curiosa relazione coi simboli dell'orologio e della forma funeraria. Già in precedenza abbiamo parlato della nostalgia dell'anima faustiana per le rovine e per le testimonianze di un lontano passato, inclinazione manifesta nelle collezioni di antichità, di manoscritti, di monete, nei pellegrinaggi al Foro romano e a Pompei, negli scavi e negli studi archeologici iniziatisi già al tempo del Petrarca. Quando mai sarebbe venuto in mente a un Greco di interessarsi delle rovine di Cnosso e di Tirinto? Tutti conoscevano l'*Illiade*, ma a nessuno venne l'idea di eseguire degli scavi nelle colline di Troia. Gli acquedotti della campagna romana, le tombe etrusche, le rovine di Luxor e di Karnak, i castelli diroccati sul Reno, il *limes* romano, Herzfeld e Paulinzella — tutto questo mondo viene da noi conservato con una segreta venerazione per

le rovine: conservato allo stato di rovina perché un sentimento oscuro ci dice che una ricostruzione distruggerebbe qualcosa di irriprescinabile difficile a definirsi con parole. Nulla fu più estraneo all'uomo antico quanto questa venerazione per vetuste testimonianze di altri tempi. Di quel che non parlava più al presente, egli si sbarazzò. L'antico non fu mai conservato solo perché era antico. Dopo che i Persiani distrussero Atene, furono gettati giù dall'Acropoli colonne, statue, bassorilievi, senza badare che fossero danneggiati o no, per ricominciare di nuovo, e proprio queste macerie dovevano costituire la nostra miniera più preziosa per la conoscenza dell'arte del sesto secolo greco. Ciò corrispondeva allo stile di una civiltà che della cremazione dei cadaveri fece un simbolo e che disdegnò di legare la vita quotidiana a un calcolo del tempo, delle ore. Anche a tal riguardo, noi abbiamo preso la direzione contraria. Il paesaggio eroico nello stile di Lorraino non è pensabile senza rovine, e il parco inglese coi suoi effetti atmosferici — che verso il 1750 prese il sopravvento su quello francese e sacrificò la prospettiva grandiosamente concepita di questo in favore della « natura » intesa secondò il sentimentalismo di un Addison e di un Pope — incorporò il motivo della *rovina artificiale* che va ad approfondire in un senso storico l'immagine del paesaggio.³⁴ Mai fu escogitato qualcosa di più bizzarro. La civiltà egiziana restaurò gli edifici dei tempi primi, ma mai avrebbe osato *costruire delle rovine* come simboli del passato. Del resto noi, in fondo, non amiamo tanto la statua antica, quanto il *troncone* antico. Il quale ha un suo destino, qualcosa che porta lontano lo spirito, lo circonda — e all'occhio piace darsi a riempire con il ritmo di linee invisibili lo spazio vuoto delle membra che mancano. Quando questo vuoto fosse eliminato da un buon restauro, il fascino misterioso delle infinite possibilità sarebbe finito. Oso af-

fermare che noi possiamo sentir vicini i resti dell'antica scultura solo grazie a questa *trasposizione musicale*. Il bronzo verdastro, il marmo annerito, le membra mutile di una statua aboliscono per il nostro occhio interno i limiti di luogo e di tempo. Si è parlato, a tal riguardo, del « *pittresco* » — statue e costruzioni compiute, parchi *non* inselvaticiti non sono « *pittreschi* ». In effetti qui si ha una corrispondenza col « *bruno da studio* », ³⁵ ma ciò a cui, in fondo, si è voluto alludere con quell'espressione è lo spirito della musica strumentale. Ci si domandi se qualora il *Doriforo* di Policleto ci stesse dinanzi in bronzo lucente, con occhi di smalto e capigliatura indorata esso ci farebbe lo stesso effetto di quello annerito dal tempo, se il torso di Eracle del museo del Vaticano continuerebbe a farci una così forte impressione se un giorno venissero ritrovate e rimesse a posto le membra mancanti, se i campanili e le cupole delle nostre vecchie città non perderebbero il loro profondo fascino metafisico qualora venissero ricoperte di rame nuovo. La *vetustà* per noi, come per gli Egiziani, nobilita ogni cosa. Per l'uomo antico, essa invece avrebbe tolto ad una cosa o opera il suo valore.

E infine ha rapporto con ciò il fatto che, in base allo stesso sentire, la tragedia occidentale ha preferito una materia *storica*, non nel senso di cose che si possa dimostrare siano avvenute e siano state possibili (questo non è il significato proprio del termine), ma come cose *lontane, patinate*; un avvenimento avente un significato puramente attuale, senza lontananze di spazio e di tempo, un fatto tragico antico, un mito senza tempo non avrebbe potuto esprimere ciò che l'anima faustiana volle e dovette esprimere. Noi abbiamo quindi tragedie del passato e tragedie del futuro; fra le seconde, ove l'uomo a venire è il soggetto di un destino, rientrano in un certo senso il *Faust*, il *Peer Gynt*,

il *Crepuscolo degli dèi*; ma di tragedie del presente non ne abbiamo, ove si prescinda dall'insignificante dramma sociale del diciannovesimo secolo. Quando volle esprimere qualcosa di significativo per mezzo di fatti del tempo, Shakespeare per lo meno scelse sempre terre lontane, nelle quali egli non era mai stato, di preferenza l'Italia; i poeti tedeschi amarono scegliere invece la Francia e l'Inghilterra — ciò, per escludere la *vicinanza* di luogo e di tempo, che invece il dramma attico affermò perfino nel mito.

II NUDO E RITRATTO

11

Vi è chi ha chiamato quella antica una civiltà del corpo, quella occidentale una civiltà dello spirito, non senza una tacita intenzione di deprezzare la prima nei confronti della seconda. Per quanto l'antitesi di antico e moderno, di cristiano e di pagano conservatasi nel gusto della Rinascenza sia stata comunemente intesa in termini volgari, pure essa avrebbe potuto dar luogo a importanti deduzioni qualora si fosse stati capaci di scoprire l'origine di quella formula.

Se, a parte ogni suo altro possibile aspetto, il mondo che circonda l'uomo è un macrocosmo riferito a un microcosmo, un regno immenso di *simboli*, lo stesso uomo in quanto appartiene al tessuto della realtà, in quanto è *fenomeno*, deve rientrare in tale simbolismo. Ma nell'impressione suscitata da un uomo sui suoi simili che cosa può rivendicare il valore di un simbolo nel suo riassumere in sé e rendere sensibile la natura e il senso del suo essere? È l'arte che può rispondere a tale domanda.

Ma la risposta è stata diversa a seconda delle civiltà. Ognuna di esse ha una diversa sensazione del corpo, perché ognuna vive in modo differente. Per l'immagine che ci si forma dell'uomo, per quella metafisica come per quella etica e artistica, è d'importanza essenziale che si decida se il singolo si sente come corpo fra corpi o come centro di uno spazio infinito, se egli meditando riconosce la solitudine del suo Io oppure la sua partecipazione sostanziale a un *consensus* universale, se egli col ritmo e il corso della sua vita sottolinea o nega ciò che si lega a una direzione. In tale divario si palesa il simbolo elementare delle grandi civiltà. Anche se qui si tratta di sensi del mondo, gli ideali della vita concordano con essi. Dall'ideale antico derivò l'abbandono pieno al momento sensibile, da quello occidentale un superamento non meno appassionato di esso. L'anima apollinea, euclidea, puntiforme, sentì nel corpo empirico visibile l'espressione perfetta del suo modo di essere; quella faustiana, spaziale nelle lontananze, trovò una tale espressione non nella persona, nel *soma*, bensì nella *personalità* o, se si preferisce, nel *carattere*. Per un vero Elleno l'« anima » era in fondo la forma del suo corpo. E così infatti la definì Aristotile. Per l'uomo faustiano il « corpo » è il recipiente dell'anima. Così sentì Goethe.

Dal che doveva seguire la scelta e l'elaborazione di forme d'arte ben distinte per ritrarre l'uomo. Gluck esprime il dolore di Armida con una melodia e il tono sconsolatamente triste dell'accompagnamento strumentale, mentre gli scultori di Pergamo, per un fine analogo, usarono la lingua di tutta la muscolatura. I quadri ellenistici cercarono di tratteggiare un *tipo* spirituale mediante la costruzione della testa. In Cina le teste di santi di Ling-yän-si ci fanno sentire una vita interiore *tutta personale* attraverso lo sguardo e il giuoco degli angoli della bocca.

L'inclinazione antica a far parlare soltanto il corpo non deriva affatto da particolare vigore del senso della razza. *Non* è il crisma del sangue — che l'uomo della σωφροσύνη non aveva da sperperare³⁶ — *non* è, come credeva Nietzsche, la gioia orgiastica di una energia indomita e di una passione travolgente. Tutto ciò rientra piuttosto negli ideali della cavalleria germanico-cattolica e di quella indù. Ciò che l'uomo apollineo e la sua arte possono rivendicare esclusivamente per sé è soltanto l'apoteosi dell'*apparenza* corporea nel senso letterale, la proporzione ritmica nella struttura delle membra e l'armoniosa costituzione della muscolatura. Ciò *non* è pagano in antitesi a cristiano. Ciò è attico in antitesi a barocco. Solo l'uomo del Barocco cristiano o pagano, razionalista o monaco che fosse, fu lontano da questo culto del *soma* palpabile, e lo fu fino all'estrema sporcizia personale, che regnò nell'ambiente di Luigi XIV,³⁷ ove, per altro verso, il costume, dalla grande parrucca fino alle maniche merlettate e alle scarpe a fibbia, copriva tutto il corpo con una specie di spoglia ornamentale.

Così l'arte plastica antica dopo aver staccata la figura dalla parete vista o sentita e averla posta libera sul suolo, in modo da poter venire guardata da ogni parte come corpo fra corpi, lo sviluppò coerentemente fino alla rappresentazione esclusiva del corpo *nudo*. In contrasto con ogni altra forma di plastica di cui sappia la storia dell'arte, ciò avvenne mediante *una trattazione anatomicamente convincente della sua superficie esterna*. Con il che, il principio cosmico euclideo veniva portato alle ultime conseguenze. Ogni veste intorno al corpo avrebbe ancora significato una certa debole resistenza contro il fenomeno apollineo, un accenno, sia pur timido, allo spazio circostante.

L'elemento ornamentale in grande stile sta tutto nell'architettura delle proporzioni³⁸ e nell'equilibrio degli

assi in funzione di carico e supporto. Come il *peripteros*, il corpo in piedi, seduto, disteso, ma in ogni caso saldo in sé stesso, non possiede un « interno », cioè un'« anima ». I colonnati fitti che circondano il *peripteros* hanno lo stesso significato del rilievo dei muscoli curato da ogni lato: entrambe le cose contengono *tutta* la lingua delle forme dell'opera.

Eu una causa rigorosamente metafisica, fu il bisogno di un simbolo vitale di prim'ordine, a condurre gli Elleni nel periodo tardo a quest'arte, la cui limitatezza è nascosta solo dalla maestria con cui fu realizzata. Infatti, non è vero che questa lingua delle superfici esterne sia la più perfetta, la più naturale o anche soltanto la più immediata per rappresentare l'uomo. È vero il contrario. Se fino a oggi la Rinascenza non avesse influenzato il nostro giudizio col *pathos* delle sue teorie, se essa non si fosse così illusa circa le proprie tendenze in un punto in cui l'arte plastica ci era divenuta interiormente affatto estranea, avremmo già da tempo rilevato il carattere anormale dello stile attico. Gli scultori egiziani e cinesi non pensarono menomamente a fare della costruzione esteriore anatomica la base dell'espressione da essi cercata. Quanto alle figurazioni gotiche, in esse la lingua dei muscoli manca del tutto. L'umano viticcio che, in innumerevoli statue e figure in rilievo (nella cattedrale di Chartres ve ne sono più di diecimila), copre come un tessuto le possenti strutture della pietra *non* è solo ornamento; già verso il 1200 esso va a esprimere concezioni di tale altezza, che di fronte a esse scompare perfino ciò che di più grande creò l'arte plastica antica. Infatti prima di Dante qui il Nord ha reso nella forma di un dramma cosmico quel sentimento storico dell'anima faustiana, che ebbe per sua espressione spirituale il sacramento originario della penitenza³⁹ e per sua grande scuola la confessione. Ciò

che proprio allora Gioacchino da Fiore vide nel suo convento delle Puglie — una imagine del mondo non come *cosmos*, ma come storia sacra nella successione delle tre epoche — prese figura a Chartres, a Reims, ad Amiens e a Parigi come una sequenza di immagini dal peccato di Adamo fino al giudizio universale. Ognuna delle scene e delle grandi figure simboliche ebbe un suo posto significativo nell'edificio sacro. Ognuna ebbe una sua parte nell'immenso poema cosmico. Del pari, ognuno allora sentì come la struttura della propria vita fosse inserita come un ornamento nel piano della storia sacra, e visse questo sentimento nelle forme della penitenza e della confessione. Perciò questi corpi di pietra non furono soltanto mezzi al servizio dell'architettura. Essi significano di per sé ancora qualcosa di profondo e di unico, che anche i monumenti funerei già dalle sepolture reali di San Denis esprimono con interiorità sempre crescente: essi parlano di una *personalità*. Ciò che per l'uomo antico significò il perfetto trattamento della *esteriorità* corporea (poiché questo è il senso ultimo di tutta l'ambizione anatomica degli artisti greci: esaurire l'essenza dell'apparenza vivente mediante la forma delle sue superfici esterne) per l'uomo faustiano divenne, coerentemente, il *ritratto*, espressione specialissima, ed essa solo esauriente, del suo senso della vita. La trattazione ellenica del nudo ha costituito un caso eccezionale ed essa solo in quella civiltà ha condotto a un'arte d'ordine superiore.⁴⁰

Nudo e ritratto non sono stati ancora sentiti come un'antitesi e per questo non è stato nemmeno compreso il senso profondo che ha il loro rispettivo apparire nella storia dell'arte. Eppure tutto il contrasto fra due mondi si rivela solo nell'antitesi di quei due ideali della forma. Nel primo caso si rende visibile un *essere* nell'atteggiamento della struttura esteriore. Nell'altro, parla la struttura interna, l'anima, come lo fa l'interno

di un duomo mediante la sua facciata: parla il « volto » in noi. La moschea non ha volto, e per questo il movimento iconoclasta dei musulmani e dei pauliciani cristiani, che al tempo di Leone III imperversò anche in Bisanzio, doveva bandire tutto ciò che ha carattere di ritratto dalle arti figurative, le quali da allora in poi compresero soltanto una ricchezza di arabeschi umani. In Egitto il volto della statua è simile al pilone quale volto del tempio, esso sovrasta possente la massa di pietra del corpo: lo si vede nella « Sfinge degli Hyksos di Tanis » e nel ritratto di Amenemhet III. In Cina il viso rassomiglia a un paesaggio pieno di solchi e di piccoli segni che stanno sempre a significare qualcosa. Ma per noi il ritratto è *musica*. Lo sguardo, il giuoco della bocca, la posizione della testa, le mani: tutto costituisce una « fuga » delicatissima, che *risuona* a più voci verso l'osservatore dotato di intelletto.

Ma per cogliere il significato dello stesso ritratto occidentale anche nella sua antitesi rispetto a quello egiziano e cinese, bisogna considerare la profonda trasformazione delle lingue d'Occidente che a partire dal periodo merovingio preannunciò l'avvento di un nuovo senso della vita. Essa riprende *in ugual misura* l'antica lingua germanica e il latino volgare, ma *solo* nelle lingue comprese nel paesaggio materno della nascente civiltà: così essa va dal norvegese allo spagnolo, ma non tocca il romeno. Il fenomeno non può spiegarsi in base allo spirito delle lingue e all'azione esercitata dall'una sull'altra, ma solo riferendosi allo spirito della particolare umanità che ha dato all'uso della parola il valore di un simbolo. Invece di *sum* e del gotico *im* si dice ora *ich bin, I am, je suis*; invece di *fecisti* si dice *tu habes factum, tu as fait, du habes gitân*, e così pure *daz wip, un homme, man hat*. Il mutamento finora ha costituito un enigma,⁴¹ perché le famiglie di lingue sono state considerate come delle entità a sé. Il mi-

stero scomparire se nella costruzione delle frasi si vede invece il riflesso di un'anima. Nel periodo accennato, l'anima faustiana comincia a mutare la forma di strutture grammaticali dall'origine più varia. L'« Io », *Ich*, che ora viene in risalto, è la primissima aurora di quell'idea della personalità che più tardi doveva creare il sacramento della penitenza e dell'assoluzione *personale*. Questo *ego habeo factum*, l'inserimento dei verbi ausiliari « avere » e « essere » fra l'agente e l'azione invece del *feci*, questa introduzione di un *corpo mobile* sostituisce al mondo degli oggetti un mondo funzionale di centri di forza, alla statica del periodo una sua dinamica. E questo « io » e « tu » scioglie l'enigma del ritratto gotico. Un quadro ellenico dà il tipo di un atteggiamento, non è un « tu », non è una confessione per chi lo crea o per chi lo osserva. I nostri ritratti descrivono qualcosa di *originale*, ciò che è stato una volta e che più non torna, la storia di una vita nell'espressione di un momento, un centro cosmico per il quale tutto il resto diviene il *suo mondo*, così come l'« io » diviene il centro di forza della frase faustiana.

Abbiamo già mostrato come l'esperienza dell'*esteso* tragga origine dalla *direzione* vivente, dal *tempo*, dal *destino*. Nell'essere perfetto del corpo nudo e isolato l'esperienza della profondità è esclusa; invece lo « sguardo » di un ritratto estende tale esperienza verso l'infinito sovrasensibile. Così l'antica plastica è un'arte del vicino, del palpabile, dell'atemporale. Perciò essa predilige gli istanti brevissimi di immobilità che s'intercalano fra due movimenti, l'ultimo istante *prima* del lancio del disco, il primo *dopo* il volo della *Nike* di Peonio, quando lo slancio del corpo è finito e le vesti svolazzanti non sono ancora ricadute — attitudine, questa, lontana sia dalla durata che dalla direzione, fissata di contro a futuro e a passato. *Veni, vidi, vici*:

ecco che cosa è questa posizione. Io — venni, io — vidi, io — vinsi: in ciò invece qualcosa *diviene* nella costruzione stessa della proposizione.

L'esperienza della profondità è un divenire e crea un divenuto; essa significa tempo ed evoca lo spazio; è simultaneamente cosmica e storica. La direzione vivente va *verso l'orizzonte come verso un futuro*. Di un futuro sogna già la Madonna della Porta di Santa Anna di Notre Dame (1230) e più tardi la *Madonna dal fior di pisello* di Maestro Guglielmo (1400). Già molto prima del Mosè di Michelangelo, medita sul destino quello di Claus Sluter della fontana di Digione (1390), così come le sibille della Cappella Sistina erano state precedute da quelle di Giovanni Pisano del pulpito di Pistoia (1300). Infine tutte le figure delle tombe gotiche condensano un lungo destino, del tutto opposto alla serietà e al giuoco *atemporale* delle stele funerarie che appaiono nei cimiteri attici.⁴² Il ritratto occidentale è finito in ogni senso — e ciò dal 1200, quando esso si destò dalla pietra, fino al diciassettesimo secolo, quando esso si fece tutto musica. Esso abbraccia l'uomo non soltanto quale centro di quell'universo naturale, che nella sua apparenza fenomenica riceve forma e significato soltanto dall'essere di lui; esso lo abbraccia soprattutto come centro del mondo considerato sotto specie di storia. La statua antica è un pezzo della natura presente, e null'altro. La poesia antica ci dà delle statue per mezzo di parole. È su tale base che noi siamo portati ad attribuire ai Greci un puro abbandono alla natura. Noi non potremo mai vincere completamente la sensazione che, in confronto con quello greco, lo stile gotico è una *non-natura*, nel senso di un *più* che « natura »; solo che dovrebbe esserci chiaro che ciò equivale a sentire che ai Greci mancò qualcosa. La lingua occidentale delle forme è più ricca. Il ritratto appartiene tanto alla natura che alla storia. Una tomba

dei grandi Olandesi che dal 1260 lavorarono ai sepolcri dei re di St. Denis, un quadro di Holbein, di Tiziano, di Rembrandt o di Goya è una *biografia*; un autoritratto è una *confessione storica*. Infatti, confessarsi non significa ammettere un fatto, ma esporre al giudice la *storia* interna di esso. Se ogni azione ha un carattere pubblico, le *scaturigini* di essa costituiscono un segreto personale. Quando il protestante e il libero pensatore insorgono contro la confessione auricolare non si rendono conto di avversare non l'idea, bensì solo una manifestazione esterna di essa. Essi si rifiutano di confessarsi col sacerdote, ma si confessano con sé stessi, con l'amico o con la massa. Tutta la poesia nordica è una pura arte della confessione. Il ritratto di Rembrandt e la musica di Beethoven lo sono in non minore misura. Ciò che Raffaello, Calderón e Haydn confidarono al sacerdote, i primi lo hanno tradotto nelle lingue delle loro opere. Chi è costretto a tacere perché gli è stata preclusa la *grandezza* di una forma atta a una confessione delle stesse cose supreme, rovina come un Hölderlin. L'uomo occidentale vive nella *coscienza* del divenire, con lo sguardo sempre rivolto al passato e al futuro. Il Greco vive atomicamente, antistoricamente, somaticamente. Nessun Greco fu capace di una vera autocritica. Anche ciò fa parte del fenomeno della statua nuda, immagine completamente *non-storica* di un uomo. L'autoritratto è l'esatta controparte dell'autobiografia sul genere del *Werther* e del *Tasso*, e l'uno quanto l'altra restarono affatto estranei al mondo antico. Non vi è nulla di più impersonale dell'arte greca. Che Scopas o Lisippo facessero un ritratto di sé stessi, non lo si può immaginare.

Nelle opere di Fidia, di Policleteo o di qualcun altro dei maestri posteriori al periodo delle guerre persiane, si considerino le curvature della fronte, le labbra, la radice del naso, gli occhi così trattati da sembrare

ciechi — e si sentirà come tutto ciò sia espressione di una attitudine affatto impersonale, vegetativa, *disanimata* di fronte alla vita. Ci si domanda se questo linguaggio delle forme sarebbe stato in grado anche soltanto di alludere a una esperienza interiore. Mai vi fu un'arte che, come questa, abbia considerato così esclusivamente la superficie dei corpi « tastabile » per mezzo dell'occhio. Benché si fosse dedicato con tanta passione all'anatomia, in Michelangelo il dato corporeo è sempre espressione dell'effetto di tutte le ossa, dei tendini, degli organi *interni*; senza volerlo, qui l'elemento *vivo* di *sotto* la pelle si rende visibile. È una fisiognomica, non una sistematica della muscolatura, quella che Michelangelo creò. Ma con ciò il vero punto di partenza del sentimento della forma era divenuto il destino personale, non era più il corpo materiale. Vi è più psicologia — e meno « natura » — nel braccio di uno degli schiavi scolpiti da Michelangelo che nella testa dell'Ermite di Prassitele. Nel *Discobolo* di Mirone la forma esterna si presenta tutta a sé, senza relazioni di sorta non diciamo con un'« anima », ma già con gli organi interni. Si confrontino le opere migliori di questo periodo con le statue egiziane, per esempio con quella del capo-tribù o del re Phiop, oppure, in altro dominio, le si confrontino col *David* di Donatello — e si capirà che cosa significhi riconoscere un corpo soltanto in funzione dei suoi limiti fisici. Tutto ciò che potrebbe far apparire la testa come espressione di qualcosa di interno e di spirituale viene scrupolosamente evitato dall'artista greco. Il che appare ben visibile proprio in Mirone. Chi si sia reso conto di ciò, dopo un certo tempo, considerandole secondo la prospettiva del nostro senso del mondo affatto opposto, troverà stupide e ottuse anche le teste migliori del periodo d'oro della scultura greca. L'elemento biografico, l'elemento *destino* in esse manca. Non per nulla le sta-

tue iconiche quali doni votivi erano bandite, a quel tempo. Le statue dei vincitori in Olimpia furono figurazioni impersonali di attitudini da combattimento. Fino a Lisippo non abbiamo una sola testa che rechi l'impronta di un carattere. Non troviamo che maschere. Oppure si consideri la figura nel suo complesso: con quale abilità si evita di suscitare l'impressione che la testa sia la parte privilegiata del corpo! Ecco perché quelle teste sono così piccole, insignificanti nel loro portamento, poco modellate. Esse sono sempre trattate come una parte del corpo, allo stesso modo di un braccio o di una coscia, mai come sede e simbolo di un Io.

Infine si troverà perfino che l'impressione femminile, la stessa impressione femminile che danno molte di queste teste del quinto e ancor più del quarto secolo⁴³ è il risultato, non voluto, dello sforzo di escludere completamente qualsiasi caratteristica personale. Così ci è forse lecito concludere che il tipo ideale di viso di quest'arte, la quale non era quella del popolo, nacque come una somma di pure negazioni, della negazione dell'individuale e dello storico, epperò da un trattamento del viso limitato all'elemento puramente euclideo: e la successiva plastica ritrattistica naturalistica subito ce lo dimostrerà.

Per contro il ritratto del periodo migliore del Barocco tratta il corpo come qualcosa di in sé irreale, come spoglia espressiva di un Io dominatore dello spazio, usando a tal fine tutti i mezzi del contrappunto pittorico che abbiamo riconosciuto essere elementi rappresentativi di lontananze tanto spaziali che storiche, con la prospettiva, l'atmosfera immersa nel bruno, la pennellata mossa, le tonalità sfumate dei colori e delle luci (la tecnica dell'affresco, euclidea come è, esclude soluzioni del genere). Tutto il quadro ha un unico tema: l'anima. Si osservi come in Rembrandt — per esempio, nell'incisione che raffigura il borgoma-

stro Six o nel quadro dell'architetto di Kassel — e ancora in Marées e Leibl (nel ritratto della signora Gedon) sono dipinte le mani e la fronte, come siano spiritualizzate fino a una dissoluzione della materia, come assumano un carattere di visione e siano tutte lirica — e si metta ciò in confronto con le mani e la fronte di un Apollo o di un Poseidone del tempo di Pericle.

Vi fu perciò qualcosa di schietto e di profondo nel fatto che il gotico vestì il corpo, non in vista del corpo in sé stesso, ma per sviluppare nell'ornamentistica delle vesti una lingua delle forme in armonia con quella della testa e delle mani come in una « fuga » vivente: proprio in questo rapporto stanno le voci nel contrappunto e, nel Barocco, il « basso continuo » con le voci superiori dell'orchestra. In Rembrandt sempre ricorre la melodia in basso del costume su cui giocano i motivi della testa.

Al pari della figura vestita gotica, la statua egiziana antica nega al corpo un valore proprio; la prima lo nega con la trattazione tutta ornamentale della veste, la cui fisionomia accentua la lingua del volto e delle mani, la seconda mantenendo il corpo in uno schema matematico — come le piramidi e gli obelischi — e concentrando nella sola testa l'elemento personale con una grandezza di concezione che, almeno in pittura, non fu più raggiunta. L'insieme delle pieghe della veste in Atene è inteso a dare il senso del corpo, nel Nord è inteso a negarlo. Là la veste si fa corpo, qui musica — questa è l'antitesi profonda che nelle opere dell'alta Rinascenza provoca una lotta silenziosa fra l'ideale voluto dall'artista e quello inconsciamente urgente in lui, lotta nella quale il primo, quello antigotico, spesso vinse in superficie, mentre il secondo, che dal Gotico condurrà al Barocco, vinse sempre nel profondo.

Riassumo ora l'antitesi fra l'ideale umano apollineo e quello faustiano. Il rapporto fra nudo e ritratto è lo stesso di quello che intercorre fra corpo e spazio, fra momento e storia, fra primo piano e profondità, fra numero euclideo e numero analitico, fra proporzione e relazione. La *statua* s'irradica al suolo, la musica (e il *ritratto* occidentale è musica; è un'anima tessuta con toni coloristici) riempie l'illimitatezza dello spazio. La pittura a fresco è collegata con la parete, è contessuta con essa; invece la pittura a olio come quadro non è vincolata a un dato luogo.

La lingua apollinea delle forme rivela un divenuto, quella faustiana rivela, anche e soprattutto, un divenire.

Per questo fra le sue opere migliori e più ricche di interiorità l'arte occidentale conta ritratti di bambini e quadri di famiglie. All'arte plastica antica siffatti motivi erano del tutto preclusi, e nel periodo ellenistico il putto poté divenire un motivo scherzoso solo perché vi si vede qualcosa di diverso, non la potenzialità di un divenire. Il bambino lega il passato al futuro. In ogni arte della figura umana che pretenda avere un qualche significato simbolico esso designa ciò che sussiste nel mutare della forma esteriore, l'infinità della vita. Ma la vita antica si esaurì nella pienezza del momento e non ebbe sguardo per le lontananze temporali. Si pensò a uomini dello stesso sangue che si vedevano vicino, non alle generazioni future. Per questo non vi è mai stata un'arte che, come quella greca, abbia così risolutamente evitato di trattare in modo approfondito il tema del bambino. Si pensi invece alla quantità delle figure infantili che furono create dal primo gotico fino al tardo Rococò, ma, anche e soprattutto, nella Rinascenza; e nel periodo che va

fino ad Alessandro si cerchi di trovare un'unica opera di una certa levatura che abbia raffigurato intenzionalmente il corpo del bambino, di questo essere la cui vita appartiene ancora al futuro, vicino a quello già formato dell'uomo o della donna.

Nell'*idea della maternità* sta racchiuso l'infinito divenire. La donna come madre è tempo, è destino. Come l'atto mistico dell'esperienza della profondità crea dal sensibile l'esteso e quindi il *mondo*, così attraverso la maternità nasce l'uomo corporale come un membro di questo mondo nel quale egli ora avrà un suo destino. Tutti i simboli dello spazio e della lontananza sono anche simboli della maternità. Il sentimento elementare del futuro è la *preoccupazione* e ogni preoccupazione ha carattere materno. Essa si esprime nelle forme e nelle idee della famiglia e dello Stato, come pure nel principio dell'*eredità*, fondamento di entrambi. Si può affermare quel sentimento, oppure negarlo, vivendo con una preoccupazione o spensieratamente. Si può quindi concepire il tempo nel segno dell'eternità oppure in quello del momento e, in corrispondenza, rendere sensibile con tutti i mezzi dell'arte il dramma della generazione e della nascita oppure lo spettacolo della madre col bambino sul suo seno quali simboli della vita nello spazio. Il primo motivo fu scelto dall'India e dal mondo antico, classico, il secondo dall'Egitto e dall'Occidente.⁴⁴ Il *phallus* e il *lingam* hanno qualcosa di puramente presente, di irrelato, e alcunché di questo lo si ritrova anche nell'aspetto sia della colonna dorica che della statua attica. La madre piena di cure rimanda invece al futuro ed è proprio essa che manca completamente all'arte antica.

Essa non la vorremmo veder figurata nemmeno nello stile di un Fidia. Si sente che una tale forma d'arte contraddirebbe il senso del soggetto.

Invece l'arte religiosa dell'Occidente non concepì compito più alto di quella figurazione. Con l'inizio del gotico la *Maria Theotokos* dei mosaici bizantini diviene la *Mater dolorosa*, la Madre di Dio, la Madre in universale. Certo, essa solo a partire dal periodo carolingio appare nel mito germanico come Frigga e Frau Holle. Noi ritroviamo lo stesso sentire in graziose espressioni dei trovatori tedeschi, quali Frau Sonne, Frau Welte, Frau Minne. Qualcosa di materno, di pieno di cura, di paziente corre in tutta l'immagine del mondo dell'umanità del primo periodo gotico, e quando il cristianesimo germanico-cattolico, maturandosi, raggiunse la piena coscienza di sé stesso, con la formulazione ultima dei sacramenti, *simultanea con lo stile gotico*, esso non pose più il *Redentore sofferente*, ma la *Madre dolorosa* al centro della sua immagine del mondo. Verso il 1250, nella grande epopea di statue della cattedrale di Reims il posto dominante al centro del portale principale, a Parigi e ad Amiens ancora occupato dal Cristo, viene dato alla Madonna e, nello stesso periodo, la scuola toscana di Arezzo e di Siena (Guido da Siena) comincia a introdurre l'espressione dell'amore materno nel tipo bizantino della figura della *Theotokos*. Le Madonne di Raffaello condurranno allora fino al tipo secolare del Barocco, a quello dell'amante materna, all'Ofelia e alla Gretchen, il cui mistero ci si rivela nella trasfigurazione dell'epilogo del secondo *Faust*, ove essa si confonde con la *Maria* del primo periodo gotico.

A essa l'immaginazione ellenica oppone dee, che sono o amazzone, come Athena, o etère, come Afrodite. Questo è il tipo antico della perfetta femminilità, nato dal sentimento fondamentale di una fecondità vegetale. Anche qui la parola *soma* rende tutto il senso della figura. Si pensi al capolavoro di questo genere, ai tre possenti corpi femminili del fregio orientale del

Partenone, e si confronti con essi la pittura più sublime di una madre, la Madonna di Raffaello della Cappella Sistina. In lei nulla più è corporeo. Essa è tutta lontananza, tutta spazio. L'Elena dell'*Iliade*, misurata alla compagna *materna* di Sigfrida, a Crimilde, è una etera; Antigone e Clitennestra sono delle amazzoni. È cosa che colpisce come lo stesso Eschilo nella sua tragedia abbia passato sotto silenzio la tragedia della madre in Clitennestra. E la figura di Medea è la completa *inversione* mitica del tipo faustiano della *Mater dolorosa*. Non è per i figli, non è per il futuro che essa vive: col suo amante, simbolo della vita come puro presente, per lei tutto finisce. Crimilde vendica i suoi figli non ancor nati. Il futuro che le è stato ucciso è *questo*. Medea si vendica solo per la perdita di una felicità scaduta. Quando l'arte plastica antica (arte tarda, perché il primo periodo orfico ⁴⁵ *contemplò* gli dèi, ma non li *vide*) si mise a dar figura terrestre agli dèi,⁴⁶ creò una figura ideale femminile « antica » che — come l'Afrodite di Cnido — non è che un bell'oggetto, non un carattere, non un Io, ma un pezzo di natura. Finché Prassitele osò raffigurare una dea completamente nuda.

Questa innovazione è stata molto rimproverata, perché è sembrato che ciò fosse sintomo della decadenza del senso antico del mondo. Essa corrispondeva al simbolismo erotico, ma in ugual misura contrastava con la dignità della più antica religione greca. Ma proprio in quel periodo osa far apparizione un'arte del ritratto, con la creazione di una forma che, da allora, non doveva più esser dimenticata: *il busto*. La storia dell'arte ha però anche qui commesso l'errore di voler vedere in esso « gli » inizi « del » ritratto. Di fatto, un volto gotico ci parla di un destino individuale, e malgrado il rigido schematismo della figura un volto egizio reca i tratti ben riconoscibili di una data persona, perché

solo così la statua poteva divenir ricettacolo dell'anima più alta del morto, il *ka*. Invece nell'antichità classica nasce un gusto per l'*immagine dei caratteri*, come nella commedia attica dello stesso periodo, in cui figurano solo tipi di uomini e di situazioni designabili con un dato nome. La qualità di « ritratto » non è data dai tratti personali, ma soltanto dal nome che vi è scritto vicino. Ciò è di uso comune anche fra i bambini e i primitivi e ha una relazione profonda con la magia del nome. Mediante il nome qualcosa dell'essere nominato viene legato magicamente all'oggetto e ogni osservatore ora va anche a vedervelo. Tali dovevano essere le statue dei tirannicidi ad Atene, quelle etrusche dei re sul Campidoglio e le figure « iconiche » di vincitori a Olimpia: non « rassomiglianti », ma legate a un nome. Al che si aggiunge una voga e la tendenza di un'arte-mestiere di genere simile a quella che aveva anche creato la colonna corinzia. Si elaborano tipi traendoli dal teatro della vita, in funzione di ἦθος, termine che noi traduciamo erroneamente con « carattere », mentre si tratta di generi e di comportamenti tipici pubblici: « il » generale severo, « il » poeta tragico, « il » tribuno appassionato, « il » filosofo immerso nelle sue meditazioni. È su tale base che vanno intesi i celebri busti dell'ellenismo in cui a torto si crede di vedere l'espressione di una vita psichica profonda. Non è molto importante, a tale riguardo, che l'opera porti il nome di persona da tempo morta (la statua di Sofocle fu creata verso il 340) o di un vivente, come il Pericle di Cresila. Solo verso il 400 Demetrio di Alopeke andò a dar risalto alle particolarità individuali della *struttura esteriore* di un mondo; e del suo contemporaneo, Lisistrato, fratello di Lisippo, Plinio racconta che egli aveva confezionato il suo ritratto in base a una impronta di cera del viso poi appena ritoccata. Quanto poco si

tratti di ritratti nel senso dell'arte di Rembrandt, non avrebbe dovuto esser mai sconosciuto. L'*anima* manca. Un brillante verismo, specie nei busti romani, è stato scambiato con la profondità fisiognomica. Ciò che distingue le opere di rango superiore da questi lavori di mestiere e da virtuosi è proprio l'opposto del talento artistico di un Marées o di un Leibl. L'elemento significativo non è tratto dal soggetto, ma vi è messo dentro, vi è aggiunto. Un esempio ci è dato dalla statua di Demostene, il cui autore forse vide davvero l'oratore. Qui le particolarità della superficie del corpo sono accentuate, forse esagerate — ciò lo si chiamava fedeltà alla natura — ma nell'opera viene poi messo il carattere o tipo del « serio oratore », quale ce lo mostrano, portato da altre figure, le opere di Eschine e di Lisia di Napoli. Questa è la naturalezza, ma quale l'uomo antico la sentì: naturalezza tipica e impersonale. Ne abbiamo interpretati i risultati coi *nostri* occhi e così abbiamo capito male.

13

Nella pittura a olio della fine del Rinascimento la profondità di un artista la si può misurare esattamente in base a ciò che nella sua arte ha carattere di ritratto. Questa regola non soffre eccezioni. Che si sia inteso far ciò o no, tutto quanto viene raffigurato, siano singole persone oppure scene, gruppi e masse,⁴⁷ ha significato di ritratto quanto a sentimento fondamentale fisiognomico. Ciò non dipendeva dalla volontà dell'artista come individuo. Nulla è più istruttivo del vedere come nelle mani di un uomo davvero faustiano perfino il nudo si trasforma in uno studio ritrattistico.⁴⁸ Si prendano due maestri tedeschi come Luca Kranach e Tilman Riemenschneider, che non seguirono delle

teorie e che lavorarono in una perfetta spontaneità, a differenza di Dürer che dalla sua inclinazione per le riflessioni estetiche fu portato a indulgere a tendenze straniere. Ebbene, nei loro nudi, del resto assai rari, essi si mostrano assolutamente incapaci di concentrare l'espressione della loro creazione nella corporeità circoscritta dalle superfici e direttamente data. Il senso della figura umana, epperò di tutta l'opera, si raccoglie regolarmente nella testa, si mantiene su un piano non anatomico, ma fisiognomico; e, malgrado una volontà che vuole l'opposto e malgrado tutti gli studi italiani, ciò vale anche per la *Lucrezia* di Dürer. Un nudo faustiano è una contraddizione in termini. Donde certe teste espressive su di un nudo infelice, come già nel caso del *Giobbe* della plastica francese antica delle cattedrali. Donde il carattere forzato, incerto e bizzarro di certi tentativi, nei quali è fin troppo visibile il sacrificio che si faceva in nome dell'ideale greco-romano, sacrificio compiuto non dall'anima, ma dal mero intelletto dell'artista. In tutta la pittura, dopo Leonardo non si trova più una sola opera importante o significativa il cui senso abbia per base l'essere euclideo di un corpo nudo. Chi qui volesse nominare Rubens e vedere un qualche rapporto fra il suo indomito dinamismo di corpi opulenti e l'arte di Prassitele e dello stesso Scopa, dimostrerebbe di non capire Rubens. Proprio la sua magnifica sensualità lo distanzia dallo *staticismo* dei corpi di Signorelli. Se mai un artista pose nella bellezza di corpi nudi un massimo di *divenire*, un massimo di *storia* in questo lussureggiare della corporeità, l'irradiamento affatto antiellenico di una infinità interiore — questi fu proprio Rubens. Si confrontino le teste di cavallo del fregio del Partenone con quelle della *Battaglia delle amazzoni* di Rubens, e si sentirà anche qui la profonda antitesi metafisica insita nel diverso concepimento di uno stesso elemento del fenomeno.

In Rubens — per riportarci di nuovo al contrasto fra matematica faustiana e matematica apollinea — il corpo non è una grandezza, ma una relazione; non la sua articolazione esteriore espressiva, bensì la pienezza della vita fluente in esso, il cammino che dalla gioventù va alla vecchiaia è qui il motivo, motivo che nel *Giudizio universale*, ove i corpi divengono fiamme, si connette al movimento dello spazio cosmico: sintesi del tutto antiantica, che non è straniera alle stesse figurazioni delle *Ninfe* di Corot, le cui forme sembrano sul punto di dissolversi in macchie di colori, in riflessi dello spazio infinito. Non era questo il senso del nudo antico. E non si confonda l'ideale greco della forma — quello di un essere plastico in sé conchiuso — con la raffigurazione soltanto virtuosistica di bei corpi, quale ricorre sempre più frequente da Giorgione fino a Boucher; nature morte corporee, lavori di « genere », che, come la *Donna dalla pelliccia* rubensiana, esprimono soltanto una serena sensualità e, quanto a valore simbolico, stanno a un livello assai basso — in opposto all'alto *ethos* che inerì al nudo antico.⁴⁹

Per cui proprio questi pittori non hanno raggiunto il loro vertice né nel ritratto né nella figurazione di profondi spazi cosmici a mezzo del paesaggio. Al loro bruno e al loro verde, alla loro prospettiva manca la « religione », il futuro, il destino. Essi sono maestri soltanto nel dominio della forma *elementare*, nella realizzazione della quale tutta la loro arte si esaurisce. Sono essi che con la loro schiera costituiscono la sostanza propria dell'evoluzione di una grande *arte*. Ma quando di là da ciò un grande *artista* riesce a percepire quell'altra forma che abbraccia tutta l'anima e la significazione del mondo, egli nell'ambito dell'arte antica *doveva* finire nella raffigurazione perfetta di un corpo nudo, mentre nell'ambito dell'arte nordica egli sente che *ciò non gli è permesso*. Rubens non ha

mai dipinto un sol nudo in quel senso tutto esteriore; Leonardo, Tiziano, Velasquez e, fra gli ultimi, Menzel, Leibl, Marées e Manet ne hanno dipinti solo di rado — e sempre, vorrei dire, corpi *come paesaggi*. Il ritratto resta dunque la pietra di paragone infallibile.⁵⁰

Ma maestri, come Signorelli, Mantegna, Botticelli e lo stesso Verrocchio non potranno mai essere misurati nella loro vera statura in base ai loro ritratti. Il monumento equestre di Cangrande della Scala del 1330 è ritratto in un senso assai più alto del Bartolomeo Colleoni. I ritratti di Raffaello, compresi i migliori, come quello di papa Giulio II, che subirono l'influenza del veneziano Sebastiano del Piombo, potrebbero essere messi del tutto da parte da chi vuol giudicare del valore di questo artista. Solo in Leonardo essi hanno un'importanza. Vi è un sottile contrasto fra la tecnica dell'affresco e la pittura del ritratto. Di fatto, il *Doge Loredan* di Giovanni Bellini è il primo grande ritratto a olio. Anche qui il carattere della Rinascenza ci si rivela esser stato una rivolta contro lo spirito faustiano dell'Occidente. L'episodio costituito da Firenze significa un tentativo di sostituire al ritratto di stile gotico non il ritratto ideale della tarda antichità, a noi noto soprattutto attraverso i busti dei Cesari, bensì il nudo quale simbolo dell'umano. È logico che in tutta l'arte della Rinascenza i tratti fisiognomici dovessero mancare. Soltanto la corrente profonda della volontà artistica faustiana, non pure nelle città e nelle scuole minori dell'Italia centrale, ma perfino nell'inconscio dei grandi maestri, obbedì a una tradizione gotica mai interrottasi. La fisiognomica di tipo gotico assoggettò a sé perfino l'elemento, a essa così estraneo, del corpo nudo meridionale. Ciò che vediamo nascere non sono corpi che ci parlano attraverso la statica delle loro superfici esterne; noi ora notiamo invece il *gioco dell'espressione* che si estende

dal viso a tutte le parti del corpo e che all'occhio acuto fa riconoscere una identità profonda proprio fra la nudità toscana e le *vesti gotiche*. Tale nudità è un rivestimento e non più un limite. Le figure immobili nude di Michelangelo della Cappella Medicea sono tutte volto e lingua di un'anima. Ma soprattutto ogni testa dipinta o modellata diviene da sé un ritratto, anche le teste degli dèi e degli angeli. Tutto quanto è stato prodotto nel campo del ritratto da A. Rossellino, da Donatello, da Benedetto da Majano, da Mino da Fiesole è vicino, come spirito, a Van Eyck, a Memlings e ai primi maestri renani fino al punto di poter essere confuso con opere di costoro. Sostengo che non esiste e non può esistere un vero ritratto della Rinascenza se con ciò s'intende un'opera in cui, raccolto in un viso, si esprima lo stesso sentimento artistico per cui il cortile di palazzo Strozzi si distingue dalla loggia dei Lanzi e il Perugino da Cimabue. Nel campo architettonico era possibile una creatività antigotica, benché essa ebbe ben poco dello spirito apollineo; ma nel ritratto, che già come genere è un simbolo faustiano, non lo fu. Michelangelo evita il problema. Dato il suo appassionato perseguire un ideale plastico egli avrebbe sentito come un abbassamento l'occuparsi del problema del ritratto. Non sono ritratti né il busto di Bruno né il suo *Giuliano de' Medici*, mentre la raffigurazione di questi a opera di Botticelli lo fu realmente, presentandosi però con ciò stesso come una creazione decisamente gotica. Le teste di Michelangelo sono allegoriche nello stile del nascente Barocco e solo superficialmente le si possono mettere in confronto con certe opere ellenistiche. Si può anche stimare altamente il busto di Uzzano del Donatello, che è forse la creazione più significativa di questa epoca e di questo ambiente; pure si deve riconoscere che esso non può essere messo a fianco dei ritratti dei Veneziani.

Vale rilevare che questo superamento, per lo meno intenzionale, del ritratto gotico a mezzo di un presunto nudo antico — superamento di una forma profondamente storica e biografica a mezzo di una forma affatto astorica — appare connesso a un simultaneo decadere della capacità di un esame interno di sé stessi e di una confessione artistica in senso goethiano. Nessun autentico uomo della Rinascenza conobbe una evoluzione psicologica. Egli potè vivere rivolto tutto verso l'esterno. In ciò stette la grande felicità del Quattrocento. Nel periodo fra la *Vita nuova* e i sonetti di Michelangelo non è nata nessuna confessione poetica, nessun autoritratto di rango superiore. In Occidente l'artista della Rinascenza e l'umanista sono gli unici esseri per i quali la solitudine sia una vuota parola. La loro vita si realizza fra la luce della vita *di corte*. Essi sentono pubblicamente, senza un'interna insoddisfazione, senza una vergogna. Invece la vita dei grandi Olandesi dello stesso tempo si svolse all'ombra delle loro opere. Possiamo aggiungere che è *per tale motivo* che *anche* l'altro simbolo della lontananza storica, quello della preoccupazione, della durata, della riflessione, cioè *lo Stato*, esula dalla sfera della Rinascenza, da Dante fino a Michelangelo? Nella « Firenze volubile », che tutti i suoi più grandi cittadini hanno violentemente accusata e la cui incapacità politica, misurata ad altre forme occidentali di Stato, ha quasi del bizzarro; e, oltre a Firenze, dovunque lo spirito antigotico — il quale sotto questo aspetto equivale a spirito *antidinastico* — esercitò una influenza viva sull'arte e sulla vita pubblica, lo Stato decadde in un regime davvero ellenico di misere organizzazioni nella persona dei Medici, degli Sforza, dei Borgia, dei Malatesta e di una serie di torbide repubbliche. Solo nella città dove l'arte plastica non trovò posto, dove la musica meridionale trovò un suo ambiente naturale, dove

nella pittura a olio di Giovanni Bellini il Gotico e il Barocco si toccarono e la Rinascenza rimase un oggetto di casuale dilettantismo, insieme all'arte del ritratto esistette una fine diplomazia e una volontà di durata politica: a Venezia.

14

La Rinascenza nacque dall'ostinazione. Perciò le mancò la profondità, la vastità e la sicurezza dell'istinto creatore di forma. È l'unica epoca in cui la teoria fu più coerente delle opere. In deciso contrasto col goticismo e col Barocco, essa fu l'unica nella quale una volontà teoricamente formulata precedette le possibilità creatrici, che essa anzi spesso superò. Ma il forzato gravitare delle singole arti intorno a una plastica antichizzante non poteva mutare queste stesse arti nella loro essenza più profonda. Il solo effetto fu un impoverimento delle loro possibilità interne. A nature di media statura spirituale, il tema della Rinascenza poteva però bastare. Per la chiarezza della sua formulazione, esso andava perfino incontro a esse, per cui non si vede quella lotta gotica con problemi aspri e informi che caratterizza le scuole renane e olandesi. La facilità e la chiarezza seduttrice non derivarono affatto dall'evitare una resistenza profonda grazie alla semplicità di una regola. A uomini che avessero avuto l'interiorità di un Memlings e la potenza di un Grünewald, il nascere nell'area di questo mondo toscano delle forme sarebbe riuscito fatale. Essi avrebbero potuto giungere a sviluppare le loro capacità non entro quella regola e grazie a essa, ma malgrado essa. Noi incliniamo a supervalutare l'umanità dei pittori della Rinascenza solo perché non scopriamo in essi alcun difetto di forma. Ma nel Gotico e nel Barocco un grande

artista, quando approfondisce e perfeziona la sua lingua, è tutto preso dalla sua missione; nella Rinascenza ciò facendo il grande artista dovette invece distruggerla.

Questo è il caso per Leonardo, per Raffaello e per Michelangelo, gli unici grandi Italiani dopo i giorni di Dante. Non è strano che nel periodo di mezzo fra i maestri gotici — i quali erano soltanto gli operai silenziosi della loro arte eppure produssero le cose più grandi al servizio di questa regola convenuta ed entro i limiti di essa — e i Veneziani e gli Olandesi del 1600, — che anch'essi non erano altro che operai — appaiano quelle tre figure, uomini che non furono soltanto pittori o scultori, ma pensatori, e pensatori per necessità, uomini i quali, oltre che a ogni specie di espressione artistica, si interessarono a mille altre cose, spiriti eternamente inquieti e insoddisfatti alla ricerca dell'essenza e dello scopo ultimo della loro esistenza che essi, dunque, non trovavano nelle condizioni spirituali della Rinascenza? Ognuno a modo suo, seguendo una propria tragica via errata, questi tre grandi hanno cercato di essere « antichi » nel senso della teoria medica e ognuno per altro verso ha distrutto questo sogno: Raffaello la grande linea, Leonardo la superficie, Michelangelo il corpo. In essi l'anima sviatasi torna al suo punto di partenza faustiano. Essi *volevano* la proporzione invece della relazione, il disegno invece degli effetti di luce e di atmosfera, il corpo euclideo invece dello spazio puro. Ma un'arte plastica euclidea statica era allora inesistente. Essa era stata possibile una volta sola: ad Atene. Una musica occulta, in quei creatori, la si percepisce sempre e ovunque. Tutte le loro figure hanno del movimento e una tendenza verso il lontano e il profondo. Esse sono tutte sulla direzione non di un Fidia ma di un Palestrina, poiché esse tutte derivano dalla musica silenziosa delle

cattedrali anziché dalle rovine romane. Raffaello dissolse l'affresco fiorentino, Michelangelo la statua, Leonardo sognò già l'arte di Rembrandt e di Bach. Per quanto più seriamente ci si ostinò a realizzare l'ideale di quel tempo tanto più esso si fece inafferrabile.

Il Gotico e il Barocco rappresentano qualcosa che è. La Rinascenza rimase invece un ideale aleggiante al disopra della volontà di un'epoca, irrealizzabile come tutti gli ideali. Giotto è un artista gotico e Tiziano è un artista barocco. Michelangelo *volle* essere un artista della Rinascenza, ma ciò non gli riuscì. Già il fatto che malgrado ogni ambizione della sua plastica, la pittura in lui prevalse decisamente, e con le premesse spaziali e prospettiche del Nord, dimostra come intenzione e realizzazione divergessero. La bella proporzione, la regola chiara, insomma l'« antico » voluto, già verso il 1520 furono sentiti come qualcosa di vuoto e di formalistico. Michelangelo — e altri con lui — riteneva che la sua cornice del palazzo Farnese, con la quale rovinò la facciata del Sangallo per aver voluto seguire il punto di vista della Rinascenza, superasse di molto le creazioni dei Greci e dei Romani.

Petrarca fu il primo fiorentino che sentisse appassionatamente l'antichità, Michelangelo fu l'ultimo, ma non più per intero. Il cristianesimo francescano di Fr Angelico, mite e fine, chiaro, silenziosamente devoto, al quale la purezza delle opere della tarda Rinascenza deve assai più di quanto si creda,⁵¹ ha fine. Lo spirito maestoso della Controriforma, pesante, commosso e stupendo, affiora e vive già nelle opere di Michelangelo. Si afferma qualcosa che allora fu chiamato antico, ma che non era se non una nobile forma del sentimento cristiano-germanico del mondo. Dell'origine siriana del motivo fiorentino prediletto, cioè del collegamento dell'arco rotondo con la colonna, si è già detto. Ma si confrontino anche i capitelli pseudo-co-

rinzi del quindicesimo secolo con le rovine romane che si conoscevano. Michelangelo fu l'unico che a tal riguardo non ammise i mezzi termini. Per lui il problema della forma era un problema religioso. Egli desiderava la chiarezza. In lui, e in lui soltanto, l'alternativa era fra tutto e nulla. Così si spiega la lotta solitaria e tremenda di questo uomo infelicissimo, si spiega il frammentario, il tormentato, l'insaziato, il « terribile » delle sue forme, che intimorì i suoi contemporanei. Per un lato la sua natura lo portava verso l'antichità e quindi verso l'arte plastica. Si sa che influenza ebbe su lui il gruppo di Laocoonte allora scoperto. Nessuno ha cercato più lealmente di lui di aprirsi la via fino a un mondo scomparso, per mezzo dello scalpello. Tutto ciò che egli creò fu pensato plasticamente in questo senso, che fu *lui soltanto* a rappresentare. « Il mondo rappresentato nel gran Pan » — ciò che Goethe volle dare nella seconda parte del *Faust*, quando introdusse Elena, ossia il mondo apollineo nella sua possente presenza sensibile e corporea, ciò nessun altro artista più di Michelangelo volle fissare in una realtà artistica, chiamando a raccolta tutte le sue forze, quando dipinse il soffitto della Cappella Sistina. Tutti i mezzi dell'affresco, i grandi contorni, le possenti superfici, la vicinanza incalzante di figure nude, la materialità dei colori sono qui impiegati per la prima volta fino all'exasperazione per dare in atto il suo paganesimo: il paganesimo inteso nel senso superiore della Rinascenza. Ma la sua seconda anima, l'anima gotico-cristiana di Dante e della musica di vasti spazi, che parla in modo sufficientemente distinto nella disposizione metafisica dei suoi schizzi, opponeva resistenza.

Un'ultima volta Michelangelo ha di nuovo tentato di tradurre tutta la ricchezza della sua personalità nella lingua del marmo, del materiale euclideo, che si rifiutava di servirlo. Infatti il suo rapporto col marmo

era diverso di quello di un Greco. Col suo stesso modo d'essere, la statua scalpellata contraddice un senso del mondo che nell'opera d'arte *vuol scoprire* qualcosa e non già *possedere* qualcosa. Per Fidia il marmo è la materia cosmica in desiderio di forma. La leggenda di Pigmalione rivela tutta l'essenza di quest'arte apollinea. Per Michelangelo il marmo fu invece il nemico che egli assoggettò, la prigione dalla quale doveva liberare la sua idea, come Sigfrido libera Brunilde. Si sa con che impeto egli assalisse il blocco grezzo di pietra. Egli gli si avvicinava da tutte le parti della forma che intendeva dargli. Egli scalpellava nel marmo come in uno spazio e ne traeva una figura in quanto, cominciando dal davanti, toglieva via strato per strato la materia procedendo in profondità, mentre le membra si liberavano a poco a poco dalla massa. L'angoscia cosmica per il divenuto, per la morte, che si cerca di bandire mediante una forma mossa, non potrebbe esser espressa più distintamente. Nessun altro artista d'Occidente fu in un rapporto così interiore e, nel contempo, così violento con la pietra quale simbolo della morte, col principio nemico in cui egli volle continuamente dominare la sua natura demonica, sia quando vi tagliò le sue statue, sia quando con esso innalzò i suoi possenti edifici.⁵² Egli fu l'unico scultore del suo tempo al quale *solo* il marmo si addicesse. La fusione in bronzo, che permette un compromesso con le tendenze pittoriche e da cui egli proprio per questo rifuggì, fu assai più sentita dagli altri artisti della Rinascenza, oltre che dai Greci.

Ma lo scultore antico fissava nel marmo un atteggiamento momentaneo del corpo. Di ciò l'uomo faustiano fu assolutamente incapace. Come egli nell'amore non vede anzitutto l'atto sensuale del congiungimento dell'uomo con la donna, bensì il grande amore di

Dante e, di là da ciò, l'idea della madre piena di cura, così anche qui seguire quella linea non gli era possibile.

L'*eros* di Michelangelo (che è anche quello di Beethoven) è quanto mai anti-antico; esso stette nel segno dell'eternità e della lontananza, non dei sensi e del momento fuggente. Nei nudi di Michelangelo — sacrificio che egli fece al suo idolo ellenico — l'anima nega e sovrappone la forma visibile. L'uno vuole l'infinità, l'altro la proporzione e la legge, l'uno vuole connettere il passato al futuro, l'altro vuol restare chiuso nel presente. L'occhio antico assorbe in sé la forma plastica. Invece Michelangelo vide con l'occhio interiore ed escluse il linguaggio superficiale della immediatezza sensibile. E alla fine egli negò le stesse premesse di quest'arte. Il marmo divenne insufficiente per la sua volontà di forma. Michelangelo cessa di far lo scultore e diviene architetto. Essendo già vecchio, quando egli non portò più a compimento che frammenti disordinati, come la Pietà Rondanini, e quasi non scarpellò più affatto le sue figure dalla pietra grezza, proruppe la tendenza *musicale* del suo genio artistico. Alla fine la volontà di una forma contrappuntistica non poté esser più frenata e per una profonda insoddisfazione per l'arte, nella quale aveva consumato la sua vita, il suo insaziato bisogno di espressione spezzò le regole architettoniche della Rinascenza e creò il Barocco romano. Al rapporto fra materia e forma egli ora sostituisce la lotta fra forza e massa. Egli unisce le colonne in fasci o le chiude entro nicchie; egli separa la linea dei piani con possenti pilastri; la facciata acquista qualcosa di ondoso e di penetrante; la proporzione cede alla melodia, la statica alla dinamica. Con ciò, la musica faustiana aveva ridotto al suo servizio la prima di tutte le altre arti.

La storia dell'arte plastica occidentale ha termine con Michelangelo. Ciò che viene dopo di lui, si esau-

risce in equivoci e in reminiscenze. Il suo erede legittimo è *Palestrina*.

Leonardo parla una lingua diversa da quella dei suoi contemporanei. Nell'essenziale il suo spirito si porta già nel secolo successivo e nulla lo lega, come Michelangelo, in tutte le fibre del suo cuore all'ideale toscano della forma. Egli solo non ambì essere né scultore né architetto. Egli coltivò lo studio dell'anatomia (è questa la strana via errata con cui la Rinascenza cercò di avvicinarsi al senso ellenico della vita e al suo culto per la superficie corporea esterna) non più come Michelangelo, cioè in funzione di plastica; egli non fece più una anatomia *topografica* dei primi piani e della superficie, bensì della *fisiologia*, per penetrare misteri interiori. Michelangelo volle condensare a forza tutto il senso dell'umana esistenza nella lingua del corpo visibile; gli schizzi e i progetti di Leonardo mostrano il contrario. Il suo « sfumato » tanto ammirato è il primo segno di una negazione dei limiti corporei per amore dello *spazio*. Da qui prende le mosse l'impressionismo. Leonardo comincia con l'elemento interno, con lo spirituale-spaziale, non con le linee ben misurate dei contorni e solo alla fine — se anche lo fa per non lasciar incompiuto il quadro — pone la sostanza colorata come un alito sul tracciato incorporeo, affatto indescrivibile, dell'immagine. I quadri di Raffaello si dissociano in « piani » sui quali sono ripartiti dei gruppi ben ordinati, e uno sfondo limita l'insieme in una bella misura. Invece Leonardo conosce un unico spazio, vasto, eterno, nel quale le sue figure sembrano aleggiare. L'uno dà all'interno della cornice del quadro una somma di cose singole e vicine, l'altro dà un segmento dell'infinito.

Leonardo scopri la circolazione sanguigna. A condurlo a tale scoperta non fu il sentire della Rinascenza. Il corso dei suoi pensieri lo distaccò da tutto

l'ambiente dei suoi contemporanei. Né Michelangelo né Raffaello avrebbero potuto fare quella scoperta, perché l'anatomia pittorica contemplava solo la forma e la posizione, non la funzione delle parti. In termini matematici, essa era stereometrica e non analitica. Non si pensava forse che lo studio dei *cadaveri* fosse sufficiente per comporre grandi scene di quadri? Ma ciò significava soffocare il divenire in favore del divenuto. Si chiese aiuto ai morti per rendere accessibile l'antica ἀταραξία alla forza plastica nordica. Ma Leonardo, come Rubens, nel corpo cerca la *vita*; non cerca il corpo in sé stesso, come Signorelli. La sua scoperta ha una affinità profonda con quella fatta, nello stesso periodo, da Colombo; è la vittoria dell'infinito sulla limitatezza materiale del presente e dell'afferrabile. Quando mai un Greco avrebbe potuto trovar gusto in tali cose? Egli si interessò al lato interno del suo organismo tanto poco, quanto alle sorgenti del Nilo. L'una cosa quanto l'altra avrebbero reso problematica la sua concezione euclidea dell'esistenza. Per contro, il Barocco è *il tempo proprio alle grandi scoperte*. Già il termine annuncia qualcosa di violentemente anti-antico. L'uomo antico si guardava dal togliere a una qualsiasi realtà cosmica il velo costituito dalle connessioni corporee o anche solo di pensarla senza tale velo. Invece appunto questo doveva essere l'impulso proprio a una natura faustiana. Quasi contemporaneamente e, in fondo, con uno stesso significato, avvenne la scoperta del nuovo mondo, della circolazione sanguigna e del sistema cosmico copernicano, un po' prima quella della polvere da sparo, quindi delle armi a lunga portata, e della stampa, cioè di una scrittura in funzione di distanza.

Leonardo fu in tutto e per tutto uno scopritore. In ciò si esaurì la sua natura. Il pennello, lo scalpello, il bisturi, il regolo, il compasso avevano per lui uno

stesso significato: quello che per Colombo aveva la bussola. Quando Raffaello dava il colore a uno schizzo disegnato a netti contorni, con ogni pennellata affermava la figura corporea. Si osservino invece gli schizzi a sanguigna e gli sfondi di Leonardo: qui ogni tratto lo porta a scoprire dei segreti atmosferici. Egli fu anche il primo a studiare la possibilità di volare. Volare, liberarsi dalla terra, perdersi nella vastità dello spazio cosmico: ciò è, in massimo grado, faustiano. E ciò riempie i nostri stessi sogni. Si è mai notato come nella pittura dell'Occidente la leggenda cristiana abbia dato luogo a meravigliose trasfigurazioni in questo motivo? Tutte le Ascensioni dipinte, tutte le cadute negli inferni, il librarsi sopra le nuvole, il rapimento beato degli angeli e dei santi, la libertà, figurata così insistentemente, da ogni pesantezza terrena, sono simboli del volo dell'anima faustiana e sono motivi completamente estranei allo stile bizantino.

15

La trasformazione della pittura a fresco della Rinascenza nella pittura a olio veneziana è un capitolo della *storia dell'anima*. Nella seconda ogni effetto dipende dai tratti più delicati e riposti. Quasi in ogni quadro, da *I danari di Cesare* di Masaccio della Cappella Brancaccio fino alla *Consegna delle chiavi* del Perugino, passando per gli sfondi dei ritratti di Federico e di Battista da Urbino fatti da Pier della Francesca, l'affresco lotta contro la nuova forma incalzante. L'evoluzione pittorica di Raffaello durante i suoi lavori nelle Stanze Vaticane è quasi l'unico esempio ove ciò sia ben visibile. L'affresco fiorentino cerca la realtà nelle singole cose, dandone l'insieme entro una cornice architettonica. Con una crescente sicurezza di

espressione il quadro a olio riconosce invece soltanto l'estensione come un tutto, considerando ogni oggetto come rappresentativo di essa. Il senso faustiano del mondo si creò per sé stesso la nuova tecnica. Esso rigettò lo stile da disegno, come rigettò la geometria delle coordinate del tempo di Oresme. Esso trasformò la prospettiva lineare legata ai motivi architettonici in una prospettiva puramente atmosferica, che fu trattata mediante differenze impalpabili di tonalità. Ma tutta la situazione artificiale dell'arte della Rinascenza, la sua incompiutezza nei riguardi della propria tendenza più profonda, la sua impossibilità a realizzare il principio antigotico, rese più difficile e confuso il passaggio. Ogni artista cercò di realizzare tale passaggio in modo diverso. L'uno dipinse con colori a olio su pareti umide: è così che la *Cena* di Leonardo è condannata alla distruzione. Altri dipinsero tele quasi a guisa di affreschi: è, questo, il caso di Michelangelo. Troviamo tentativi arditi, presentimenti, sconfitte, rinunce. La lotta fra la mano e l'anima, fra l'occhio e lo strumento, fra la forma voluta dall'artista e quella voluta dal tempo resta sempre la stessa: è la lotta fra arte plastica e musica.

Su tale base comprendiamo finalmente la gigantesca concezione leonardesca dell'*Adorazione dei re magi* della Galleria degli Uffizi, massima audacia pittorica della Rinascenza. Fino a Rembrandt, nulla di simile doveva essere nemmeno immaginato. Di là da ogni misura ottica, di là da tutto ciò che allora veniva chiamato disegno, contorno, composizione, gruppo, egli vuole portarsi fino a un'adorazione dello spazio eterno in cui tutto quanto è corporeo sta sospeso come i pianeti del sistema copernicano, come le note di una fuga per organo di Bach nella luce crepuscolare di vecchie chiese: imagine, questa, di una tale dinamica del lontano, che, a causa delle limitate possibilità tec-

niche di quel tempo, dovette rimanere allo stato di un abbozzo.

Nella Madonna Sistina Raffaello riassume tutta la Rinascenza con la linea del contorno, la quale riassume in sé tutto il senso dell'opera. È l'*ultima grande linea* dell'arte occidentale. La sua possente interiorità, che porta fino all'estremo il segreto contrasto con la convenzione, fa di Raffaello uno degli artisti meno capiti della Rinascenza. Egli non ebbe a lottare con dei problemi. Egli non li sospettò nemmeno. Ma egli condusse l'arte fino a quel limite, dove una decisione non poteva più esser evitata. Egli morì dopo aver realizzato ciò che di più alto poteva essere raggiunto all'*interno* del mondo delle forme di tale arte. Alla massa, egli sembra superficiale. Essa non sentirà mai ciò che viveva dentro ai suoi schizzi. Sono state forse mai notate le nuvolette mattutine che, trasformatesi in teste infantili, circondano la figura troneggiante? Sono le schiere degli esseri non ancora nati, che la Madonna chiama in vita. Queste nubi luminose appaiono con un non diverso significato nelle stesse scene mistiche che chiudono il secondo *Faust*. Proprio l'elusive, l'impopolarità nel senso migliore, qui contiene l'interno superamento del sentimento della Rinascenza. Il Perugino lo si capisce a un primo sguardo; Raffaello, si crede soltanto di capirlo. Benché a tutta prima proprio la linea, l'elemento grafico dica di una tendenza antica, pure esso è sospeso nello spazio, è superterreno, è beethoveniano. Raffaello in quest'opera è più ermetico di qualsiasi altro, perfino più di Michelangelo, la cui volontà ci appare chiara attraverso tutto ciò che di frammentario hanno le sue opere. Fra Bartolomeo padroneggiava ancora perfettamente la linea materiale dei contorni; essa in lui è tutta primo piano; il suo significato si esaurisce nella funzione di delimitare i corpi. In Raffaello essa tace, aspetta, si na-

sconde. In estrema tensione, essa è sul punto di dissolversi nell'infinito, in spazio e in musica.

Leonardo sta di là dal limite. Il suo schizzo per l'*Adorazione dei re magi* è già musica. Vi è un senso profondo nel fatto che, come nel *San Girolamo*, egli qui si tenne a una prima applicazione del bruno, allo « stadio rembrandtiano », al bruno atmosferico che doveva esser proprio al secolo successivo. In lui questo studio significava aver raggiunto l'estrema perfezione e chiarezza dell'intenzione. Ogni passo oltre in un trattamento del colore, il cui spirito a quel tempo era ancora legato alle premesse metafisiche dello stile da affresco, avrebbe distrutto l'anima della concezione. Proprio perché egli presentiva il simbolismo della pittura a olio in tutta la sua profondità, temette l'aspetto di affresco del « dipingere rifinito », che avrebbe indebolito la sua idea. Gli studi per quel quadro dimostrano quanto egli fosse vicino a una *incisione* sul genere di quella di Rembrandt, arte nata nella patria del contrappunto e che a Firenze non si conosceva. Solo i Veneziani, che stavano fuori dalla regola convenuta fiorentina, dovevano raggiungere quel che egli qui cercava: un mondo di colori al servizio dello spazio e non delle cose.

Per lo stesso motivo Leonardo, dopo tentativi senza fine, lasciò incompiuta la testa del Cristo della *Cena*. Anche per un ritratto della grandezza di concezione di un Rembrandt, per una storia dell'anima costruita mediante mobili pennellate, luci e tonalità, l'uomo di quel tempo non era ancora maturo. Ma soltanto Leonardo fu abbastanza grande da sentire un tale limite come un destino. Gli altri avevano voluto dipingere quella testa solo come la scuola lo prescriveva. Leonardo, che qui, per primo, fa parlare anche le *mani*, e con una maestria fisiognomica che in seguito fu talvolta uguagliata, ma mai superata, voleva infini-

tamente di più. La sua anima si perdeva nel futuro più lontano, ma la sua umanità, il suo occhio, la sua mano obbedivano allo spirito del tempo. In modo fatale, egli fu certo il più libero dei « tre grandi ». Molto di ciò contro cui la possente natura di Michelangelo dovette inutilmente lottare non lo tocca più. A lui sono familiari i problemi della chimica, della geometria analitica, della fisiologia (la « natura vivente » di Goethe fu anche la sua natura), delle armi da fuoco.

Più profondo di Dürer, più ardito di Tiziano, più enciclopedico di qualsiasi altro uomo di quel tempo, egli è rimasto l'artista *propriamente frammentario*,⁵³ ma per altro motivo che non Michelangelo, l'artista plastico in ritardo, e in opposto a Goethe, che aveva già dietro di sé tutto quello che era rimasto irraggiungibile per il creatore della *Cena*. Michelangelo volle dar per forza nuova vita a un mondo di forme già morto, Leonardo presentì il profilarsi di un nuovo mondo di forme nel futuro, Goethe sentì già che non ve ne sarebbero stati più altri. Fra di essi corrono i tre secoli più maturi dell'arte faustiana.

16

Ci resta ancora da seguire, nelle sue grandi linee, il concludersi dell'arte occidentale. Qui agisce la necessità più profonda che mai sia stata in atto nella storia. Abbiamo appreso a vedere nelle arti dei fenomeni elementari. Noi non cerchiamo più cause ed effetti nel senso fisico per cogliere il senso complessivo del loro sviluppo. Abbiamo accordato il suo diritto al concetto della *fatalità di un'arte*. Infine abbiamo riconosciuto che le arti sono degli *organismi*, i quali, entro quei più grandi organismi che sono le civiltà, hanno un dato

luogo, nascono, si maturano, invecchiano e poi scompaiono *per sempre*.

Finita la Rinascenza, che fu la sua ultima deviazione, l'anima occidentale giunge alla piena coscienza delle sue forze e delle sue possibilità. Essa aveva ormai scelto le sue arti. Un periodo tardo, come quello del Barocco e dello Ionico, sa che cosa deve significare la lingua delle forme artistiche. Fino ad allora questa era stata una religione filosofica, ora essa diviene una filosofia religiosa. Essa si fa secolare e cittadina. Alle scuole anonime subentrano i grandi maestri. All'apice di ogni civiltà ci si offre lo spettacolo di un magnifico gruppo di grandi arti, ben ordinato e unificato dal simbolo elementare che sta alla base di esse tutte. Il gruppo apollineo, nel quale rientrano la pittura su vaso, l'affresco, il bassorilievo, l'architettura delle colonnate, il dramma attico, la danza, aveva avuto per suo centro la scultura della statua nuda. Il gruppo faustiano si cristallizza invece intorno all'ideale della pura infinità spaziale. Il suo centro è costituito dalla musica strumentale. Da essa, fili sottili corrono in tutte le altre lingue delle forme e uniscono in una immensa totalità espressiva la matematica dell'infinitesimale, la fisica dinamica, la propaganda dei Gesuiti e il dinamismo delle famose parole d'ordine dell'illuminismo, la tecnica macchinistica moderna, il sistema bancario e l'organizzazione politica a base dinastica e diplomatica. Cominciando col ritmo interiore delle cattedrali, finendo col *Tristano* e col *Parsifal* di Wagner, lo sforzo artistico di dominar lo spazio infinito raggiunge una coscienza perfetta nel 1550. A Roma con Michelangelo l'arte plastica si estingue, proprio nel punto in cui la planimetria, che fino ad allora aveva dominato nella matematica, diviene la parte più secondaria di essa. Allo stesso tempo della teoria dell'armonia di Zarlino e di quella del contrappunto (1558), e poi del metodo,

diffusosi da Venezia, del « basso continuo », rappresentanti entrambi una prospettiva e una analisi dello spazio sonoro, il fratello di tali teorie, il calcolo infinitesimale nordico, inizia la sua ascesa.

Arti dello spazio, la pittura a olio e la musica strumentale assumono il dominio. È la parte che nell'antichità avevano avuto le arti materiali e euclidee: l'affresco rigorosamente piatto e la statua isolata, che vennero simultaneamente in primo piano verso il 600. E invero, quelle sono le due specie di pittura che raggiungono *per prime* la loro maturità grazie al carattere moderato, accessibile della loro lingua delle forme. Al quadro a olio il periodo fra il 1550 e il 1650 appartiene in modo così incontestabile, quanto all'affresco e alla pittura vasale appartenne il sesto secolo a.C. Il simbolismo dello spazio e quello del corpo, espresso nell'un caso con i mezzi artistici della *prospettiva*, nell'altro con quelli della *proporzione*, dalla lingua indiretta del quadro è appena accennato. Nella superficie del quadro potendo essere soltanto dato un riflesso del corrispondente simbolo elementare, e quindi delle possibilità dell'esteso, quelle arti, se potevano indicare ed evocare l'ideale antico o l'ideale occidentale, non potevano però esaurirlo. Nello sviluppo verso il periodo tardo, esse rappresentano i gradi preliminari dell'ultima culminazione. Per quanto più lo stile si avvicina a una perfezione, tanto più deciso si fa il bisogno di una lingua ornamentale di una inesorabile chiarezza di simbolismo. La pittura non bastò più. E allora il gruppo delle arti superiori si assottiglia. Verso il 1670, proprio mentre Newton e Leibniz scoprivano il calcolo infinitesimale, la pittura a olio raggiungeva il limite delle sue possibilità. Muoiono gli ultimi grandi maestri, Velasquez nel 1660, Poussin nel 1665, Franz Hals nel 1666, Rembrandt nel 1669, Vermeer nel 1675, Murillo, Ruysdael e Lorrain nel 1682. Basta nominare

i pochi successori di una qualche importanza, come Watteau, Hogarth e Tiepolo, per sentire il declino, la *fine* di un'arte. E proprio in quel periodo si esauriscono anche le grandi forme della *musica pittorica*: con Heinrich Schütz (1672), con Carissimi (1674) e anche con Purcell (1695) muoiono gli ultimi maestri della cantata, che aveva creato variazioni di temi *descrittivi* sino all'infinito mediante il gioco di colore delle voci umane e strumentali e aveva tratteggiato vere pitture, che vanno da leggiadri paesaggi fino a episodi sublimi della leggenda. Con Lulli (1687) l'opera eroica barocca sulla linea di Monteverdi è interiormente esaurita. E lo stesso vale per le varietà dell'antica sonata per orchestra, organo e trio d'archi, la quale riproduceva parimenti temi pittoreschi in stile di fuga. Appaiono le forme dell'ultima maturità, il « concerto grosso », la *suite* e la sonata a tre parti come musica da camera. La musica si libera dai resti della corporeità sussistenti nel suono della voce umana. Diviene assoluta. Da immagine che era, il tema si trasforma in una *funzione* fondamentale, il cui essere consiste in uno sviluppo; lo stile della fuga di Bach può essere solo chiamato una differenziazione e una integrazione infinita. Ma le pietre miliari sulla via del trionfo della musica pura sulla pittura sono le « Passioni » composte in vecchiaia da Heinrich Schütz ove appare già all'orizzonte la nuova lingua delle forme, le sonate di Dall'Abaco e di Corelli, gli oratori di Händel e la polifonia barocca di Bach. A partire da tal punto, questa musica è l'arte faustiana per eccellenza, e Watteau si può chiamarlo un Couperin pittore, Tiepolo un Händel pittore.

Un rivolgimento analogo ebbe luogo nell'antichità verso il 460, quando Polignoto, l'ultimo dei grandi pittori d'affresco, passò a Policleto e quindi all'arte della statua libera il retaggio dello stile sublime. Fino ad

allora la lingua delle forme propria a una pura arte della superficie aveva dominato la stessa statuaria, perfino e ancora presso i contemporanei di Polignoto, in Mirone e nei maestri del fregio di Olimpia. Come Polignoto aveva sempre perseguito l'ideale formale di un *profilo riempito dal colore con un disegno all'interno*, per cui fra il bassorilievo dipinto e l'immagine piatta la differenza era minima, del pari anche lo scultore considerò il *profilo* frontale presentato dalla statua all'osservatore come il simbolo proprio dell'*ethos*, cioè del tipo morale che la figura doveva rappresentare. Il timpano di un tempio è un *quadro* che vuol esser guardato a una certa distanza proprio come le figure rossastre su vaso dello stesso periodo. Con la generazione di Policleteo alla pittura murale monumentale subentra la tecnica dei colori a encausto e a tempera, e ciò sta a significare che il grande stile aveva cessato di risiedere in questo genere di arte. La pittura ombreggiata di Apollodoro ambisce a emulare la scultura mediante la *modellazione* in tondo delle figure, giacché qui non si tratta affatto di ombre atmosferiche; e riferendosi a Zeusi, Aristotile disse apertamente che le sue opere mancavano di un *ethos*. Ciò mette questa pittura intelligente e amabile a fianco della nostra del diciottesimo secolo. A *entrambi* manca un'interna grandezza ed entrambi, col virtuosismo della lingua, succedono all'unica, all'ultima arte che aveva rappresentato un'ornamentistica di rango superiore. Perciò Policleteo e Fidia stanno in correlazione con Bach e Händel: come questi liberarono la frase rigorosa dai metodi di una realizzazione pittorica, del pari quelli liberarono definitivamente la statua da quanto poteva ricordare un affresco.

Con questa musica e con questa plastica lo scopo è raggiunto. Si rende possibile, ora, un simbolismo di un rigore matematico: è ciò che sta a significare il

Canone, lo scritto di Policleto sulle proporzioni del corpo umano — la cui controparte è l'« arte della fuga » e il « piano temperato » di Bach, corrispondenza « sincronica » di Policleto. Queste due arti danno ciò che può concepirsi di estremo e di ultimo in fatto di chiarezza e di intensità della pura forma. Si raffronti il corpo sonoro della musica strumentale faustiana e, in esso, il corpo degli archi, in Bach aggiungendovisi poi l'effetto unitario prodotto dal corpo degli strumenti a vento, col corpo delle statue attiche; si paragoni ciò che in Haydn e in Prassitele vuol dire una *figura*, cioè nell'un caso un motivo ritmico nella trama delle voci, e nell'altro la forma di un atleta: e il termine fu preso dalla matematica, il che rivela come lo scopo finalmente raggiunto fosse l'unione dello spirito artistico e dello stile matematico. La musica e la plastica, l'analisi dell'infinito e la geometria euclidea avevano infatti compreso in pari tempo e in perfetta chiarezza il senso ultimo della loro lingua dei numeri. La matematica del bello e la bellezza della matematica ormai non sono più separabili. Lo spazio infinito dei suoni e il corpo tutto libero, di marmo o di bronzo, sono una interpretazione diretta dell'esteso. Essi appartengono rispettivamente al numero come relazione e al numero come proporzione. Nell'affresco così come nella pittura a olio si troveranno soltanto *indizi* dell'elemento matematico: attraverso le leggi della proporzione e della prospettiva. Ma queste due ultime arti rigorosissime *sono* una matematica.

A tale culmine sia l'arte faustiana e sia quella apollinea appaiono perfette.

Col terminare della pittura a fresco e di quella a olio comincia ad apparire la fitta schiera dei grandi maestri della plastica assoluta e della musica assoluta. A Policleto succedono Fidia, Paionio, Alcamene, Scopa, Prassitele, Lisippo; a Bach e a Händel succedono

Gluck, Stamitz, i figli di Bach, Haydn, Mozart, Beethoven. Abbiamo ora una quantità di strumenti meravigliosi ormai da tempo scomparsi, abbiamo tutto un mondo fatato dello spirito scopritore e inventore occidentale, creato per assicurarsi timbri e colori sonori sempre nuovi intesi a potenziare le possibilità espressive: la ricchezza di forme grandi, solenni, decorative, lievi, ironiche, lamentose, tutte di rigorosa struttura, di cui oggi non v'è più chi si intenda. Soprattutto nella Germania del diciottesimo secolo vi fu una vera e propria *civiltà della musica*, che compenetrava e colmava tutta la vita, civiltà espressa dal tipo del direttore d'orchestra Kreisler, creato da Hoffmann, e di cui non ci è quasi rimasto nemmeno un ricordo.

Infine, col diciottesimo secolo anche l'architettura muore. Essa si dissolve, annega nella musica del Rococò. Tutto ciò che è stato rimproverato a questa meravigliosa, fragile fioritura autunnale dell'architettura occidentale perché non si è compreso che essa trasse origine dallo spirito della fuga — ossia i suoi aspetti esagerati, informi, contorti, ondeggianti, appariscenti, che vanno a distruggere l'articolazione dei piani visuali — tutto questo non rappresenta che una vittoria del suono e della melodia sulla linea e sulla superficie, il trionfo dello spazio puro sulla materia, del divenire assoluto sul divenuto. Queste abbazie, questi castelli, queste chiese con le loro facciate a linee curve, con i loro portali e i loro cortili a motivi di conchiglia, queste fughe di scale, le gallerie, i saloni, i gabinetti d'ogni specie, tutto questo non è più un mondo di corpi architettonici, ma sono sonate, minuetti, madrigali, preludi divenuti pietra; musica da camera in stucchi, marmo, avorio e legni preziosi; cantilene di volute e cartocci, cadenze di scalee e di comignoli. La torre di Dresda è il pezzo di musica più perfetto di tutta l'architettura mondiale coi suoi ornamenti che

hanno le tonalità di un vecchio, nobile violino, un « allegro fuggitivo » per piccola orchestra.

È la Germania che ha prodotto i grandi musicisti, *quindi anche* i grandi architetti di questo secolo: Pöppelmann, Schlüter, Bähr, Neumann, Fischer von Erlach, Dinzenhofer. Nella pittura a olio la sua parte è modesta, nella musica strumentale essa è decisiva.

17

Un termine, che fu adottato solo a partire dal tempo di Manet e che a tutta prima, come già quello di « Barocco » e di « Rococò », ebbe un certo senso dispregiativo, riassume assai felicemente la caratteristica della rappresentazione artistica faustiana quale si sviluppò a poco a poco dalle premesse della pittura a olio. Si parla di impressionismo senza avvertire nel modo giusto tutta l'estensione e il senso più profondo di questo concetto; l'impressionismo lo si riconnette all'ultima, tardiva fioritura di un'arte cui invece si applica per intero. Cosa è, infatti, l'imitazione di una « impressione »? Senza dubbio, qualcosa di puramente occidentale, qualcosa di affine alla concezione del Barocco e agli stessi scopi inconsci dell'architettura gotica, mentre è decisamente opposto agli intendimenti della Rinascenza. Essa non esprime forse la tendenza dell'essere sveglio a sentire il puro spazio infinito come la realtà incondizionata e suprema e a considerare ogni forma sensibile che in esso si trova come una realtà condizionata e di second'ordine — a sentir così per via della più profonda delle necessità? Tendenza, questa, che può manifestarsi nelle creazioni artistiche, ma che conosce anche mille altre possibilità di espressione? « Lo spazio è la forma a priori dell'intuizione » — questa formula kantiana non sembra quasi il programma di tale corrente, che

comincia con Leonardo? L'impressionismo rappresenta il capovolgimento del senso euclideo del mondo. Esso cerca di allontanarsi il più possibile dalla lingua della plastica e di avvicinarsi a quella della musicalità. Non si fanno agire su di sé le cose illuminate, le cose riflettenti la luce come realtà esistenti, ma così come se esse « in sé » non esistessero. Esse non sono nemmeno corpi, ma ostacoli alla luce nello spazio, la cui solidità illusoria viene rimossa dalla pennellata. Si ricevono e si rendono solo le *impressioni* di queste resistenze, cui viene tacitamente attribuito il significato di semplici funzioni di una estensione trascendente. Si compenetrano i corpi con l'occhio interiore, si scioglie il miraggio dei loro limiti materiali, sacrificandoli alla maestà dello spazio. E con queste impressioni, sotto queste impressioni, si sente il *movimento* infinito dell'elemento sensibile, che costituisce la più cruda antitesi rispetto all'atarassia statuaria dell'affresco. Per questo non vi è nessun impressionismo ellenico. Perciò la scultura antica fu l'arte che già in partenza lo escluse.

L'impressionismo è la designazione complessiva di un senso del mondo, ed è comprensibile che esso compenetri di sé tutta la fisionomia della nostra civiltà più tarda. Vi è una matematica impressionistica, che supera intenzionalmente e risolutamente i limiti ottici. È l'analisi infinitesimale, a partire da Newton e da Leibniz. In essa rientrano le forme, che hanno della magia, degli enti numerici, delle quantità, dei gruppi di trasformazione, delle geometrie pluridimensionali. Vi è una fisica impressionistica, la quale invece di corpi « vede » sistemi di punti-massa, unità, che si presentano unicamente come rapporti costanti fra azioni variabili. Vi è un'etica, un'arte tragica, una logica impressionistica. Col pietismo, vi è perfino un cristianesimo impressionistico.

Dal punto di vista pittorico e musicale si tratta di un'arte intesa a creare per l'occhio e per l'orecchio faustiano una immagine dal senso inesauribile, un microcosmo, per mezzo di un paio di tratti, di macchie o di suoni; dell'arte, cioè, di incantare artisticamente la realtà dello spazio infinito mediante accenni fuggevoli e quasi incorporei forniti da qualcosa di oggettivo che, in un certo modo, costringono quella infinità a palesarsi. È un'arte, non più osata, del movimento dell'immobile. Dalle ultime opere di Tiziano fino a Corot e Menzel la materia vaporosa vibra e scorre sotto l'azione misteriosa della pennellata, dei colori e delle luci spezzate. A differenza della melodia vera e propria, a ciò stesso tendeva il « tema » della musica del Barocco, forma sonora che mediante tutti gli effetti dell'armonia, del cromatismo strumentale, del ritmo e del tempo si sviluppa dal lavoro a motivo della frase imitativa del tempo di Tiziano fino al *Leit-motiv* di Wagner, racchiudendo tutto un mondo di sentimenti e di esperienze vissute. Nel punto in cui la musica tedesca raggiunge il suo apogeo, quest'arte penetra nella lirica tedesca — in quella francese era impossibile — producendo, a partire dal primo *Faust* di Goethe e dalle ultime poesie di Hölderlin, una serie di piccoli capolavori, di passi contenuti talvolta in poche righe, che ancora non sono stati non diciamo raccolti, ma nemmeno rilevati. L'impressionismo è il metodo delle scoperte artistiche più sottili. Ripete in piccolo, continuamente, le gesta di Colombo e di Copernico. In nessun'altra civiltà si trova una lingua ornamentistica che con un dispendio così piccolo di mezzi, possessa una simile dinamica dell'impressione. Ogni punto o tratto colorato, ogni breve, quasi impercettibile nota crea effetti sorprendenti e fornisce all'immaginazione sempre nuovi elementi cui è insito un potere creatore di spazio. In Masaccio e in

Pier della Francesca dei *corpi reali* sono immersi nell'atmosfera. Solo Leonardo scoprirà le modulazioni del chiaro-scuro *atmosferico*, i margini delicati, i contorni che svaniscono nelle *lontananze*, le zone di luce e ombra dalle quali le singole figure non possono più esser distaccate. Infine, in Rembrandt gli oggetti si disciolgono in pure impressioni coloristiche, le figure perdono il loro spettatore specificamente umano: esse agiscono sullo spettatore in funzione di tratti o di macchie di colore in un ritmo appassionato della profondità. E questa lontananza significa anche il futuro. L'impressionismo incatena il breve momento, che è una volta sola e più non ritorna. Il paesaggio non è più una realtà fissa e statica, ma un momento fuggente della sua *storia*. Come un quadro di Rembrandt con l'ornamentistica delle pennellate non fissa una riproduzione anatomica della testa, ma la *seconda faccia* in essa presente, non l'occhio ma lo sguardo, non la fronte ma l'esperienza vissuta che vi traspare, non le labbra ma la sensualità — del pari la pittura impressionistica in genere non dà la sola facciata esterna della natura, ma insieme a essa un secondo viso lo sguardo, l'anima del paesaggio. Che si tratti del paesaggio cattolico e eroico di Lorrain, del *paysage intime* di Corot, del mare, delle rive e dei villaggi di Cuyp e di Van Goyen, ciò che nasce in tale direzione è sempre un ritratto in senso fisiognomico, qualcosa di irripetibile, di imprevisto messo in luce per la prima e l'ultima volta. Proprio la preferenza per il paesaggio — pel paesaggio fisiognomico, pel paesaggio-carattere — cioè per un motivo che nell'affresco è inconcepibile e che fu assolutamente precluso all'antichità, fa sì che l'arte del ritratto si estenda dall'elemento immediatamente umano a quello mediatamente umano: alla rappresentazione del mondo come parte dell'Io, del mondo al quale l'artista si dà e nel quale lo spettatore si ritrova.

In questa natura che si sviluppa verso una lontananza si riflette infatti un *destino*. In quest'arte si trovano paesaggi tragici, demoniaci, ridenti, lugubri, tutte cose di cui l'uomo di altre civiltà non ha un'idea e per le quali, anzi non possiede nemmeno un organo. Chi a questo mondo di forme volesse contrapporre la pittura illusionistica dell'ellenismo dimostrerebbe una incapacità di distinguere un'ornamentistica di altissimo rango da una imitazione senz'anima, da uno scimmiettamento delle apparenze. Se, come Plinio riferisce, Lisippo avrebbe detto di raffigurare l'uomo così come gli *appare*, in ciò può riconoscersi l'intenzione stessa del fanciullo, del profano e del primitivo, non quella dell'artista. Manca un grande stile, un significato, una necessità profonda. In tal modo dipinsero anche gli abitanti delle caverne dell'età della pietra. Ma i pittori ellenistici, di fatto, fecero più di quello che essi volevano. Perfino le pitture murali di Pompei e i paesaggi dell'*Odissea* a Roma contengono un *simbolo*; esse raffigurano un *gruppo* di corpi, anche rocce, alberi e perfino — corpo fra corpi! — « il mare ». Non ne nasce una prospettiva in profondità, ma una disposizione a serie. Bisognava dare un posto a qualcosa che non è affatto « vicino », ma questa necessità tecnica non ebbe nulla a che fare con la trasfigurazione faustiana delle forme.

18

Dicevo che la pittura a olio si estinse verso la fine del diciassettesimo secolo, quando tutti i grandi maestri morirono a breve distanza l'uno dall'altro. Ma l'impressionismo in senso stretto non è forse una creazione del diciannovesimo secolo? La pittura sarebbe dun-

que fiorita ancor per duecento anni e non dura forse ancor oggi? Non ci si illuda. Fra Rembrandt e Delacroix o Constable vi è una zona morta e ciò che incominciò coi secondi, malgrado tutte le riconessioni quanto a tecnica e a maniera, è assai diverso da ciò che col primo ebbe fine. Quando si parla di un'arte vivente di un alto valore simbolico non si possono far entrare in questione gli artisti di stile puramente decorativistico del diciottesimo secolo. Non dobbiamo nemmeno ingannarci circa il carattere del nuovo *episodio* pittorico, che di là dal diciannovesimo secolo, limite fra civiltà e civilizzazione, poté dare ancora l'illusione di una grande cultura della pittura. Esso stesso, nell'indicare come tema suo proprio la pittura all'aria libera, ha rivelato in modo abbastanza chiaro il senso del fenomeno passeggero che costituisce. Pittura all'aria libera: questo vuol dire un distacco cosciente, intellettualistico e brutale da ciò che a un tratto si prese a chiamare « la salsa bruna » e che, come vedemmo, nei quadri dei grandi maestri era stato il colore specificamente metafisico. Su tale colore si fondò lo sviluppo della cultura pittorica delle scuole, soprattutto di quella olandese, che col Rococò doveva scomparire per sempre. Questo bruno, simbolo dell'infinità spaziale, che per l'uomo faustiano creava nel quadro alcunché di animato, di psichico, d'un tratto fu dunque sentito come innaturale. Che cosa era accaduto? Questo rivolgimento non dimostra forse che era appunto venuta meno l'*anima* per la quale un tale colore trasfigurato era stato qualcosa di religioso, un segno della nostalgia, tutto il senso di una natura viva? Il materialismo delle metropoli euro-occidentali soffiò sulle ceneri e produsse questa curiosa, breve rifioritura che riprende due generazioni di pittori; giacché con la generazione di Manet tutto era di nuovo finito. Ho chiamato il sublime verde di Grünewald, di Lorrain,

di Giorgione il colore cattolico dello spazio e il bruno trascendente di Rembrandt il colore del senso protestante del mondo. La pittura all'aria libera, che ora va a definire una nuova gamma di colori, di fronte a ciò rappresenta l'irreligione.⁵⁴ L'impressionismo ha abbandonato le sfere della musica beethoveniana e del « cielo stellato » kantiano ed è tornato sulla terra. Lo spazio che gli è proprio è conosciuto, non vissuto, è visto, non contemplato; vi è uno stato d'animo, in esso, non un destino; è l'oggetto meccanico della fisica e non il mondo sentito della musica pastorale, ciò che Courbet e Manet introducono nei loro paesaggi. Quel che Rousseau, con una espressione tragicamente esatta, aveva profetizzato come « ritorno alla natura », si realizza in quest'arte agonizzante. Così è un vecchio che giorno per giorno « ritorna alla natura ». Il nuovo artista è un operaio, non un creatore. Egli dispone dei colori spettrali non spezzati gli uni vicino agli altri. La sottile scrittura, la danza delle pennellate dà luogo a rozze maniere: punti, quadrati, larghe masse inorganiche vengono proiettate, mescolate, distese. Come strumento, insieme al pennello largo e piatto viene usata la spatola. Lo stesso fondo a olio della tela, lasciato qua e là vuoto, viene usato per l'impressione che si vuol dare. Arte pericolosa, scrupolosa, fredda, malata, adatta per nervi più che raffinati, ma scientifica fino all'estremo, forte in tutto ciò che è dominio delle difficoltà tecniche, esasperata nella sua programmaticità: è una satira della grande pittura a olio da Leonardo a Rembrandt. Essa poté trovare un suo ambiente naturale solo nella Parigi di Baudelaire. I paesaggi argentei di Corot, con le loro tonalità grigio-verdi e brune, sognano ancora dell'elemento *psichico* dei maestri antichi. Courbet e Manet conquistano il nudo spazio del fisico, lo spazio come « fatto ». Il genio illuminato da scopritore di un Leonardo cede

il posto allo sperimentalista in veste di pittore. Corot, l'eterno fanciullo, francese e non parigino, trovò dappertutto spunti per i suoi paesaggi trascendenti; Courbet, Monet, Manet, Cézanne fanno una pittura da ritratto sempre di uno stesso luogo, scrupolosamente, faticosamente, con una povertà d'anima: il bosco di Fontainebleau o la riva della Senna ad Argenteuil o la strana valle di Arles. I possenti paesaggi di Rembrandt si librano assolutamente in spazi cosmici, quelli di Manet risentono della vicinanza di una stazione ferroviaria.

I pittori all'aria libera, autentici abitanti delle grandi città, presero dagli Spagnoli e dagli Olandesi più audaci, come Velasquez, Goya, Hobbema e Franz Hals, la musica dello spazio per tradurla in termini empiristici e da scienza naturale: ciò, con l'aiuto dei paesaggisti inglesi e più tardi dei Giapponesi, artisti cerebrali e più che « civilizzati ». Ricorre così l'antitesi fra esperienza della natura e scienza naturale, fra cuore e cervello, fra fede e sapere.

In Germania le cose andarono altrimenti. In Francia vi era da chiudere il ciclo di una grande pittura, in Germania si trattava di riprendere le mosse da essa. Infatti lo stile pittorico di Rottmann, di Wasmann, di K. D. Friedrich e di Runge, fino a Marées e Leibl presuppone tutte le fasi di una precedente evoluzione; queste fasi costituiscono la base della loro tecnica, e anche quando una scuola vuol seguire il nuovo stile, essa sente il bisogno di una salda tradizione interna. In ciò sta la forza e la debolezza dell'ultima pittura tedesca. I Francesi possedevano una propria tradizione, dal primo Barocco giù fino a Chardin e a Corot. Vi è un nesso vivente fra Lorrain e Corot, fra Rubens e Delacroix. Invece, come artisti, tutti i grandi Tedeschi del diciottesimo secolo erano divenuti *musicisti*. Tale musica, pur senza che la sua natura più profonda

mutasse, a partir da Beethoven si trasformò di nuovo in pittura, il che costituisce *uno degli aspetti del romanticismo tedesco*: e qui essa ha fiorito più a lungo, qui ha prodotto i suoi frutti più saporiti. Queste teste e questi paesaggi sono infatti una segreta musica nostalgica. In Thoma e in Böcklin si può ritrovare ancora qualcosa di Eichendorff e di Mörikke. Solo che si aveva bisogno di una teoria straniera onde supplire alla mancanza di una propria tradizione interna. Tutti questi pittori si recarono a Parigi. Ma nello studiare e copiare, come Manet e il suo ambiente avevano già fatto, anche gli antichi maestri del 1670, essi provarono impressioni nuove e tutte diverse, mentre i Francesi ne avevano avuto solo ricordi, di qualcosa che già da tempo era penetrato nella loro arte. Così, a parte la musica, fin dal 1800 l'arte figurativa tedesca è un fenomeno in ritardo, frettoloso, spaurito, confuso, indeciso quanto a mezzi e a fini. Non c'era tempo da perdere. Ciò che era stato raggiunto dalla musica tedesca e dalla pittura francese durante secoli, avrebbe dovuto essere recuperato in due o tre generazioni di pittori. Quest'arte in agonia si sforzò di raggiungere un'ultima formulazione, la quale rese necessario il ripercorrere quasi nel volo di un sogno tutto il passato. Così qui appaiono strane nature faustiane come Marées e Böcklin, di una incertezza nel dominio formale la quale nella musica tedesca, grazie alla sicura tradizione di essa — si pensi a Bruckner — era affatto impossibile. L'arte degli impressionisti francesi, così chiara come programma ma internamente così povera, non conosce questo dramma. Ma lo stesso vale per la letteratura tedesca, che, dopo il tempo di Goethe, in ogni sua grande opera volle dimostrare qualcosa e, in pari tempo, esaurire qualcosa. Come Kleist sentiva in sé *a un tempo* Shakespeare e Stendhal e con uno sforzo disperato, sempre cambiando e sempre distruggendo in eterna insod-

disfazione, volle condensare in una unità duecento anni di arte psicologica; come Hebbel compresse in un *unico* tipo drammatico i problemi che s'incontrano dall'*Amleto* fino al *Rosmersholm* — del pari Menzel, Leibl e Marées cercarono di raccogliere in un'unica forma i modelli nuovi e antichi: Rembrandt, Lorrain, Van Goyen, Watteau, Delacroix, Courbet e Manet. Mentre i primi piccoli interni di Menzel anticipano tutte le scoperte della scuola di Manet e di Leibl, in certi punti giungendo là dove Courbet non era potuto arrivare, per altro lato nei loro quadri il bruno e il verde metafisico dei maestri antichi è di nuovo espressione piena di una esperienza interiore. Menzel ha *realmente* rivissuto e riscoperto un pezzo del Rococò prussiano, Marées qualcosa di Rubens, Leibl, nel suo ritratto della *Signora Gedon*, realmente qualcosa dell'arte ritrattistica rembrandtiana. Il bruno da studio del diciassettesimo secolo aveva avuto al suo fianco un'altra arte di alto significato faustiano, l'incisione. Rembrandt fu, in entrambe le arti, il primo maestro di tutti i tempi. Anche l'incisione ha qualcosa di protestante ed è sentita assai lontana dai pittori cattolici più meridionali dell'atmosfera grigio-azzurra e dei *gobelins*. Leibl fu l'ultimo dei pittori del bruno e nel contempo l'ultimo grande incisore, fu l'autore di disegni in cui vive quella infinità rembrandtiana che fa scoprire all'osservatore sempre nuovi misteri.

Infine Marées possedette la potente intuizione del grande stile barocco, che Guéricault e Daumier seppero ancora fissare in una forma compiuta, ma che nel caso suo non poté riaffermarsi nel mondo della pittura *senza*, appunto, l'aiuto di una tradizione occidentale.

Col *Tristano* muore l'ultima delle arti faustiane. Quest'opera è la gigantesca pietra terminale della musica occidentale. La pittura non è stata capace di raggiungere un finale così possente. Nel confronto, Manet, Menzel e Leibl — negli studi all'aria libera dei quali la pittura a olio d'alto stile riappare come sorgendo da una tomba — sembrano di ben piccola statura.

L'arte apollinea, in corrispondenza « sincronica », era terminata con l'arte plastica di Pergamo. *Pergamo è la controparte di Bayreuth*. Lo stesso famoso altare è un'opera tarda dell'epoca e forse nemmeno la più significativa; deve averla preceduta un lungo sviluppo, di cui nulla sappiamo, che andò, all'incirca, dal 330 al 220. Ma tutto ciò che Nietzsche scrisse contro Wagner e Bayreuth, contro l'*Anello dei Nibelungi* e il *Parsifal*, può applicarsi, conservando perfino gli stessi epiteti di « decadenza » di « funambolismo », a quest'arte plastica, di cui ci è rimasto un capolavoro nel Fregio dei Giganti del grande altare, che è anch'esso un « anello ». La stessa teatralità, lo stesso appoggiarsi a motivi antichi, mitici, non più sentiti, la stessa azione massiccia e spietata sui nervi, ma anche lo stesso vigore cosciente, la stessa grandezza, la stessa sublimità, che però non riescono a nascondere del tutto la carenza di forza interna. Il toro della galleria Farnese e il suo modello originario, col gruppo di Laocoonte, nacquero certamente in un ambiente analogo.

Ciò che caratterizza una forza creatrice in declino è l'informe e lo sproporzionato di cui l'artista abbisogna per produrre ancora qualcosa di completo e di intero. Con ciò non intendo soltanto il gusto per il gigantesco che, a differenza di quanto è proprio allo stile gotico e a quello delle Piramidi, non esprime una grandezza interiore, ma ne nasconde solo la man-

canza; questo sfarzo di dimensioni *vuote* è proprio a tutte le civiltà nascenti e domina dall'altare a Zeus di Pergamo e dalla statua a Helios di Chares, nota come Colosso di Rodi, fino alle costruzioni romane del periodo imperiale, ritrovandosi tanto in Egitto all'inizio del Nuovo Impero quanto oggi in America. Assai più caratteristico è l'arbitrario e il prorompente che viola e spezza ogni norma secolare. Fu la norma superpersonale, la matematica assoluta della forma, il *destino* della lingua lentamente maturata di una grande arte che qui come là, non si seppe più sopportare. Lisippo, a tal riguardo, non raggiunge Policleto, e i creatori dei gruppi dei *Galli* non raggiungono Lisippo. Ciò corrisponde alla via che, passando per Beethoven, va da Bach a Wagner. I primi artisti si sentivano maestri della grande forma, gli ultimi si sentono schiavi di essa. Ciò che nel quadro della norma più rigorosa Prassitele e Haydn seppero ancora dire in piena libertà e serenità, Lisippo e Beethoven lo realizzarono solo attraverso atti di violenza. Il segno di ogni arte vivente, cioè la pura armonia fra volontà, interna necessità e capacità, la naturalezza del fine, l'inconscio della realizzazione, l'unità di arte e di civiltà — tutto ciò è finito. Dopo Corot e Tiepolo, ancor Mozart e Cimarosa *dominarono* la lingua materna dell'arte loro. A partire da tale punto in essa si comincia a balbettare, ma nessuno se ne accorge perché nessuno sa più parlare fluidamente. Prima, libertà e necessità si identificavano. Ora come libertà si concepisce una mancanza di disciplina. Al tempo di Rembrandt e di Bach lo spettacolo, a noi fin troppo noto, di chi « fallisce il proprio scopo » non era immaginabile. Il destino della forma viveva nella razza, nella scuola, non in tendenze private di singoli individui. Nell'orbita di una grande tradizione perfino gli artisti minori riescono a raggiungere qualcosa di perfetto, perché l'arte vivente li

porta verso ciò che a essi è adeguato. Oggi questi artisti sono invece condannati a volere ciò che essi più non possono, debbono lavorare, calcolare, combinare in base a un razionalismo artistico perché l'istinto formato, addestrato si è spento. Ciò è accaduto a essi tutti. Marées non è mai riuscito a venire a capo di nessunò dei suoi grandi progetti. Leibl non osò staccarsi dai suoi ultimi quadri prima che fossero divenuti freddi e duri per via di ritocchi senza fine. Cézanne e Renoir lasciarono incompiute molte delle loro opere migliori perché, malgrado ogni sforzo e fatica, videro di non poter andare avanti. Manet si sentì esaurito dopo aver dipinto trenta quadri e, nonostante tutto il travaglio che parla da ogni tratto di tale quadro e dei corrispondenti schizzi, con la sua *Fucilazione dell'imperatore Massimiliano* raggiunse appena ciò che Goya aveva realizzato senza fatica nel modello di quell'opera, la *Fucilazione dei prigionieri a Pio*. Bach, Haydn, Mozart e i mille musicisti anonimi del diciottesimo secolo seppero realizzare cose perfettissime in un rapido lavoro quotidiano. Wagner sentì invece che poteva raggiungere le altezze solo quando concentrava tutta la sua energia e sfruttò nel modo più accurato i momenti felici del suo talento artistico.

Fra Wagner e Manet vi è una profonda parentela che pochi sentiranno, ma che un intenditore di tutto quanto è decadente, come Baudelaire, già per tempo individuò. Trarre magicamente tutto un mondo nello spazio per mezzo di tratti e di macchie di colore, questa fu l'ultima, più sublime arte degli impressionisti. Wagner fa lo stesso con tre note, nelle quali si condensa tutto un mondo psichico. I colori delle chiare notti stellari, delle nubi erranti, dell'autunno, del primo mattino coi suoi brividi di desiderio, le meravigliose prospettive su lontananze soleggiate, l'angoscia cosmica, l'imminenza del fato, l'esitazione, il disperato prorom-

pere, la sùbita speranza — tutte impressioni che mai prima un musicista aveva creduto possibile esprimere — sono da lui dipinti in perfetta chiarezza con le poche note di un motivo. Con ciò si realizzò l'estrema antitesi dell'arte plastica greca. Tutto naufraga in una infinità incorporea; perfino la melodia lineare non sorge più che da vaghe masse tonali le quali in uno strano mareggiare evocano uno spazio immaginario. Il motivo emerge da profondità oscure e temibili, illuminato fuggevolmente da una cruda luce; esso ci sta d'un tratto in una vicinanza terrificata; esso sorride, lusinga, minaccia; ora scompare nel regno degli archi, ora torna ad avvicinarsi venendo da lontananze indefinite variato leggermente da un oboe, con una ricchezza sempre nuova di colori psicologici. Tutto questo non è né musica né pittura, se si pensa alle precedenti opere dallo stile rigoroso. Quando gli si domandò che cosa pensasse della musica degli *Ugonotti*, Rossini rispose: « Musica? Non ho ascoltato nulla del genere ». Lo stesso giudizio fu udito in Atene sulle nuove arti pittoriche della scuola asiatica e di Sicione, e cose non troppo diverse debbono essere state anche dette in Tebe d'Egitto sull'arte di Cnosso e di Tell el Amarna.

Tutto ciò che Nietzsche ha scritto su Wagner vale anche per Manet. In apparenza, ritorno all'elementare, alla natura di contro alla pittura contenutistica e alla musica assoluta, la sua arte rappresenta invece un cedimento di fronte alla barbarie delle grandi città, l'iniziale dissoluzione che nell'ambito dei sensi si esprime in una mescolanza di brutalità e di raffinatezza; rappresenta un passo, che doveva essere necessariamente l'ultimo. Un'arte artificiale non è suscettibile di sviluppo organico. Essa segna una fine.

Triste constatazione: segue da ciò che per l'arte figurativa occidentale l'è irrevocabilmente finita. La crisi

del diciannovesimo secolo fu l'agonia. Come ogni altra, l'arte faustiana muore per senilità, dopo aver realizzato le sue possibilità interne, dopo aver assolto il compito che le era stato assegnato nello sviluppo dalla sua civiltà.

Ciò che oggi si fa nel dominio dell'arte è impotenza e menzogna — la musica dopo Wagner non meno della pittura dopo Manet, Cézanne, Leibl e Menzel.

Si cerchino le grandi personalità, che possono giustificare l'affermazione che esiste ancora un'arte informata da una necessità fatale. Si cerchino i compiti *naturali e necessari* che esse dovrebbero realizzare. Si visitino esposizioni, concerti, teatri e si troveranno solo degli industriali dell'arte e dei rumorosi pazzi che insistono nel confezionare per il mercato qualcosa di cui, interiormente, già da tempo si sente l'inutilità. A che livello di dignità interna ed esterna sta oggi tutto ciò che è arte e artisti! Nell'adunanza generale di qualche società per azioni o fra ingegneri delle migliori fabbriche di macchine si troverà più intelligenza, gusto, carattere e capacità che non in tutta la pittura e la musica dell'Europa contemporanea. Per ogni grande artista ve ne è sempre stato un centinaio di superflui che « facevano » dell'arte. Ma finché esistette una grande regola, *epperò* un'arte autentica, essi stessi produssero qualcosa di buono. A questo centinaio di artisti si poteva perdonare il fatto di esistere, perché essi nel *complesso* della tradizione costituivano il suolo su cui si ergeva quell'unico vero creatore. Ma oggi esistono solo costoro: con decine di migliaia di opere fatte « per vivere » e di cui non si vede la necessità. E una cosa è certa: oggi si potrebbero chiudere tutti gli studi artistici senza che l'arte ne risenta in un qualche modo. Dobbiamo trasportarci nell'Alessandria del 200 a.C. per conoscere il frastuono artistico con il quale una civilizzazione cosmopolita sa crearsi l'illu-

sione che la sua arte non è morta. Come oggi nelle cosmopoli dell'Europa occidentale, così anche là si andò dietro alle illusioni dell'evoluzione artistica, dell'originalità personale, del « nuovo stile », delle « possibilità insospettate », si ebbe un ciarlare in fatto di teorie, un atteggiamento pretenzioso di artisti che davano il tono, simile a quello di acrobati in esibizione con pesi di mezzo quintale fatti di cartone: il letterato al posto del poeta, la sfrontata farsa dell'espressionismo come un capitolo della storia dell'arte organizzato dal commercio artistico, il pensare, il sentire e il formare come mestiere estetico. Anche Alessandria ebbe i suoi drammaturghi a tesi e i suoi maestri della regia che venivano preferiti a Sofocle, i suoi pittori che inventavano nuovi orientamenti per sbalordire il loro pubblico. Che possediamo oggi in fatto di « arte »? Una musica falsa piena del rumore artificiale di masse di strumenti, una pittura falsa piena di effetti stupidi, esotici e da affisso, un'architettura falsa che ogni dieci anni « fabbrica » un nuovo stile mettendo mano al tesoro delle forme di millenni passati, nel segno del quale stile ognuno poi fa quel che vuole, un'arte plastica falsa che ruba dall'Assiria, dall'Egitto e dal Messico. Ciò malgrado, come espressione e segno dei tempi bisogna considerare solo quest'arte, che corrisponde al gusto della gente colta. Tutto ciò che di contro a tale arte si « tiene attaccato » agli antichi ideali, è pura faccenda da provinciali.

La grande ornamentistica del passato è divenuta una lingua morta, come il sanscrito e il latino ecclesiastico.⁵⁵ Invece del suo simbolismo, se ne apprezza la mummia, se ne apprezzano le forme finite, esaurite che essa ha lasciato dietro di sé e che oggi vengono mescolate e variate in modo affatto inorganico. Tutto ciò che è modernità scambia il mutamento con l'evoluzione. Riesumazioni e mescolanze di antichi stili inve-

ce di un vero divenire. Anche Alessandria ebbe i suoi *Hanswurst* preraffaelliti, con vasi, cattedre, quadri e teorie, i suoi simbolisti, i suoi naturalisti e i suoi espressionisti. A Roma la moda era ora greco-asiatica, ora greco-egizia, ora arcaica, ora neo-attica, dell'atticismo di dopo Prassitele. Il bassorilievo della diciannovesima dinastia, della « modernità » egiziana, che a masse copre assurdamente e inorganicamente pareti, statue, colonne, fa l'effetto di una parodia dell'arte dell'Antico Impero. Il tempio tolemaico a Oro di Edfu è, infine, qualcosa di insuperabile quanto a vuotezza di forme arbitrariamente ammucciate. Non diverso è lo stile pretenzioso e importuno delle nostre strade, delle nostre piazze monumentali e delle nostre esposizioni, benché noi ci troviamo appena all'inizio di sviluppi del genere.

Per ultimo vien meno la stessa capacità di desiderare qualcosa di diverso. Già il grande Ramses si era appropriato degli edifici dei suoi predecessori facendo togliere nelle iscrizioni e nei bassorilievi i loro nomi e sostituendoli col suo. È la stessa confessione di impotenza artistica che spinse Costantino ad adornare i suoi archi di trionfo di Roma con sculture portate via da altri edifici. Molto prima, verso il 150 a.C., nel dominio dell'arte antica era cominciata la tecnica delle copie delle opere dei maestri antichi, non perché queste venissero ancora in un qualche modo comprese, ma perché non si era più in grado di creare da sé opere originali. Lo si noti, infatti: questi copisti furono *gli artisti del tempo*. I loro lavori, compiuti ora nell'uno e ora nell'altro stile a seconda della moda, rappresentarono il massimo della forza creatrice allora esistente. Tutti i ritratti romani in statua, maschili o femminili, si rifanno per il torso a un numero minimo di tipi ellenici di posizioni e di gesti ricopiati con maggiore o minore purezza stilistica, mentre la testa viene fatta

« rassomigliante » con una fedeltà primitiva da mestiere. Per esempio, la famosa statua di Augusto in corazza fu eseguita avendo in vista il *Doriforo* di Policleto. Nello stesso rapporto — per indicare i primi sintomi dello stadio corrispondente in Occidente — Lenbach sta a Rembrandt e Makart a Rubens. Per millecinquecento anni, da Ahmose I fino a Cleopatra, l'egizianismo accumulò in questa stessa guisa immagini su immagini. In luogo del grande stile che si evolse dall'Antico Impero fino al termine del Medio Impero dominano delle *mode* che riesumano il gusto ora di questa e ora di quella passata dinastia. Fra i ritrovamenti di Turfan figurano resti di drammi indù del tempo della nascita di Cristo che sono affatto identici a quelli di Kalidasa, posteriori di secoli. La pittura cinese a noi nota ci presenta per più di un millennio alti e bassi di mode stilistiche in continuo mutamento, ma senza una evoluzione, e così dovevano esser andate le cose già al tempo degli Han. L'ultimo risultato è un tesoro fisso di forme instancabilmente ricopiate, quale ce lo mostrano ancor oggi l'arte indù, l'arte cinese e l'arte arabo-persiana. In base a tale gruppo si fabbricano quadri e tessuti, versi e vasi, mobili, drammi e pezzi di musica,⁵⁶ per cui riesce impossibile determinare la data della nascita di tali produzioni dalla lingua della loro ornamentistica per quel che riguarda non solo il decennio, ma perfino il secolo: e questo è lo spettacolo che ci offrono *tutte* le civiltà verso la fine della loro fase più tarda.

CAPITOLO QUINTO

IMAGINE DELL' ANIMA E SENTIMENTO DELLA VITA

I SULLA FORMA DELL'ANIMA

I

ANCOR prima di ogni serio esame ogni filosofo di professione è costretto a credere nell'esistenza di qualcosa che si possa trattare intellettualmente nel senso suo, tutta la sua esistenza spirituale dipendendo da tale possibilità. Così anche per i logici e per i psicologi più scettici vi è un punto nel quale la critica tace e la fede comincia, un punto in cui anche la mente più rigorosamente analitica non applica più i suoi metodi: non li applica a sé stesso né alla quistione della risolvibilità e della realtà stessa dei suoi problemi. Per quanto il principio che sia possibile, pensando, conoscere le forme del pensiero, possa apparire problematico al non filosofo, di esso Kant non ha dubitato. Del pari nessun psicologo ha ancora messo in dubbio il principio che esiste un'anima con una sua struttura esaminabile scientificamente, e che ciò che io constato mediante l'analisi critica di atti della coscienza sotto specie di « elementi », di « funzioni » o di « complessi » psichici *sia* la mia anima. Eppure a tale riguardo avrebbero dovuto sorgere i più forti dubbi. Una scienza astratta dell'anima è, in genere, possibile? Ciò che su tale via si può trovare corrisponde davvero a ciò che si cerca? Perché mai la psicologia, intesa non come conoscenza dell'uomo e come esperienza della vita, bensì come scienza, è rimasta la più superficiale e inu-

tile di tutte le discipline filosofiche, costituendo, nella sua assoluta vuotaggine, unicamente il terreno di caccia di menti mediocri e di sterili sistematici? La ragione non è difficile a trovare. La psicologia « empirica » ha la sventura di non possedere un suo oggetto nello stesso senso di una qualche tecnica scientifica. La sua ricerca e lo sforzo di risolvere i suoi problemi rassomigliano a un combattere contro ombre e spettri. Che cosa è l'anima? Se il mero intelletto potesse dare una risposta, la scienza risulterebbe già superflua.

Nessuno dei mille psicologi dei giorni nostri ha saputo darci una reale analisi o definizione « della » volontà, del pentimento, dell'angoscia, della gelosia, del capriccio, dell'intuizione artistica. Ciò è naturale, perché si analizza soltanto quel che è sistematico e con concetti si definiscono soltanto altri concetti. Tutte le sottigliezze del gioco intellettuale a base di distinzioni concettuali, tutte le presunte osservazioni del nesso esistente fra dati sensibili e corporei e i « processi interni » non sfiorano nemmeno ciò di cui qui si tratta. La volontà non è un concetto, ma un nome, una parola primordiale come Dio, un segno per qualcosa di cui interiormente siamo immediatamente certi pur senza poterne mai dare una descrizione.

Ciò di cui qui si tratta resterà per sempre inaccessibile alla ricerca scientifica. Non per nulla ogni lingua con la labilità delle molteplici sue designazioni ci ammonisce di non dividere teoricamente la realtà psichica, di non cercare di ordinarla nella forma di un sistema. Qui non c'è nulla da ordinare. I metodi critici (i metodi che « tagliano ») si riferiscono esclusivamente al mondo come natura. Sarebbe più facile analizzare un tema di Beethoven per mezzo di un bisturi o di un acido, che non l'anima coi mezzi del pensiero astratto. Quanto a scopo, via e metodi, la conoscenza della natura e la conoscenza dell'uomo non

hanno nulla in comune. L'« anima », il primitivo la vive prima negli altri e poi in sé come *numen*, allo stesso modo che egli vede dei *numina* nel mondo esterno e che egli spiega in modo mistico le sue percezioni. Le parole da lui usate sono simboli, suoni che significano per l'intelligenza qualcosa di indescrivibile. Esse evocano immagini, *paragoni*, e non vi è altra lingua, ancor oggi, in cui si sia imparato a trasmettere quanto ha riferimento con l'anima. A coloro che gli sono interiormente affini, Rembrandt può rivelare qualcosa della sua anima per mezzo di un autoritratto o di un paesaggio, e Goethe dice che aveva un Dio per esprimere ciò che sentiva. Si può dare ad altri un senso di certe emozioni insuscettibili a esser fissate con parole per mezzo di uno sguardo, di poche note di una melodia, di un movimento quasi impercettibile. Questa è la vera lingua delle anime che resta incomprendibile a coloro che stanno lontano. Qui la parola come suono, come elemento poetico può stabilire una relazione; la parola come concetto, come elemento della prosa scientifica, non lo potrà mai.

Per l'uomo che non solo vive e sente, ma che si fa anche attento e che osserva, l'« anima » diviene una *immagine* che deriva dalle esperienze affatto primordiali della morte e della vita. Tale immagine è antica quanto il riflettere staccatosi dal vedere a mezzo delle lingue verbali e a esso succeduto. Il mondo circostante noi lo *vediamo*; e poiché ogni essere libero di muoversi deve anche capirlo se non vuole perire, dall'esperienza quotidiana piccola, tecnica, incerta viene sviluppato un insieme di caratteristiche stabili, che per l'uomo uso alla parola va a formare una *immagine del compreso*, l'immagine del *mondo come natura*.¹ Ciò che non è più mondo esterno noi non lo vediamo; ne sentiamo tuttavia la presenza in altri e in noi stessi. E col suo rendersi fisiognomicamente percepibile, esso desta

in noi angoscia e desiderio di conoscenza; così nasce, in termini di riflessione, l'*immagine di un anti-mondo* con la quale noi andiamo a rappresentarci e a porre visibilmente dinanzi a noi ciò che all'occhio resterà eternamente inaccessibile. L'immagine dell'anima resta mitica ed è oggetto di culti vari finché l'immagine della natura viene contemplata religiosamente; essa si trasforma in una rappresentazione scientifica e diviene l'oggetto di una critica dotta non appena « la natura » viene considerata criticamente. Come « il tempo » è il concetto di un anti-spazio,² così « l'anima » è un mondo contrapposto alla « natura », che riceve via via la sua determinazione in funzione della concezione di questa. Si è mostrato che in base al sentimento della direzione della vita eternamente in moto e all'intima certezza di un destino « il tempo » si trasforma, da qualcosa di *negativo* concettualmente, in una grandezza positiva, in incarnazione di ciò che *non è estensione*, e che tutte le « proprietà » del tempo, con l'astratta analisi delle quali i filosofi credono di poter risolvere il problema del tempo, vengono a poco a poco costruite e ordinate nello spirito, per inversione delle proprietà dello spazio. Proprio allo stesso modo nasce la rappresentazione dello psichico come *inversione e negazione della rappresentazione del mondo*, con l'aiuto della polarità spaziale « dentro-fuori » e di un adeguato mutamento di segno delle caratteristiche. *Ogni psicologia è una controfisica.*

Voler avere un « sapere esatto » dell'anima, ente che resterà eternamente misterioso, è assurdo. Ma il tardo impulso cittadino a pensare astrattamente costringe il « fisico del mondo interiore » a spiegare un mondo illusorio di rappresentazioni con nuove rappresentazioni e i concetti con altri concetti. Egli traduce pensando il non-esteso in termini di estensione e come causa di ciò che si manifesta solo fisiognomicamente fabbri-

ca un sistema, credendo di aver con esso, a portata di mano, la struttura « dell'anima ». Ma già le parole usate in tutte le civiltà per comunicare siffatti risultati di un lavoro scientifico tradiscono ogni cosa. Ecco che si parla di funzioni, di complessi affettivi, di moventi, di onde della coscienza, di decorso, ampiezza, intensità e parallelismo dei processi psichici. Sono tutti termini presi dalla scienza naturale. « La volontà si riferisce a degli oggetti »: ecco di nuovo una imagine spaziale. Conscio e inconscio: si sente fin troppo distintamente uno schema desunto dal rapporto fra ciò che sta sopra e sotto la superficie della terra. Nelle teorie moderne sulla volontà si ritroverà tutta la lingua delle forme dell'elettrodinamica. Si parla di funzioni volontarie e di funzioni mentali proprio come si parla delle funzioni di un sistema di forze. Analizzare un sentimento qui vuol dire trattare matematicamente in sua vece un suo riflesso spazializzato, delimitarlo, dividerlo e misurarlo. Anche se presume di star assai più in alto di una anatomia del cerebro, ogni indagine psicologica in questo stile è piena di localizzazioni meccaniche e, senza accorgersene, essa si serve di un sistema di coordinate immaginato in uno spazio psichico altrettanto immaginato. Lo psicologo « puro » non si accorge affatto di imitare il fisico. Così non vi è da stupirsi che i suoi procedimenti concordino in modo così desolatamente perfetto coi metodi più volgari della psicologia sperimentale. Come modo di rappresentarsi le cose, le « vie del cervello » e le « fibre delle associazioni » della psicologia fisiologica corrispondono in tutto e per tutto allo schema ottico del « corso della volontà » o del « sentire »: in entrambi i casi si tratta di fantasmi di una stessa specie, e cioè di fantasmi *spaziali*. Non fa un gran che di differenza che io delimiti graficamente la regione corrispondente della corteccia cerebrale. La psi-

ciologia scientifica ha elaborato un sistema chiuso di immagini e si muove con perfetta naturalezza entro di esso. Si esamini una qualsiasi affermazione di un qualsiasi psicologo e si troveranno soltanto variazioni di questo sistema nello stesso stile del mondo esterno.

Il pensiero chiaro desunto dal vedere presuppone lo spirito di una data lingua, la quale è un mezzo creato dall'animità di una civiltà come parte rappresentativa della sua espressione.³ Tale pensiero ora va a formare una « natura » fatta di significati verbali, un *cosmos* linguistico entro il quale i concetti astratti, i giudizi, le inferenze (controparti di numero, causalità e movimento) svolgono la loro vita meccanicisticamente determinata. L'immagine che volta per volta ci si forma dell'anima dipende quindi dall'uso della parola e dal significato simbolico profondo di esso. Le lingue delle civiltà occidentali, cioè faustiane, posseggono tutte il concetto di « volontà » — grandezza mitica sensibilizzata attraverso quella trasformazione del verbo che creò una decisa antitesi rispetto all'uso antico della lingua, epperò anche rispetto alla corrispondente immagine dell'anima. *Ego habeo factum* invece di *feci*⁴ — con ciò appare un *numen* del mondo interiore. Nello stesso punto, definita dalla lingua, nell'immagine scientifica dell'anima di tutte le psicologie occidentali appare la nozione del volere inteso come una facoltà ben circoscritta, che a seconda delle scuole vien definita, sì, in modo diverso, ma sulla cui esistenza non si nutre ormai alcun dubbio.

2

Io affermo, dunque, che la psicologia di scuola, lungi dallo scoprire l'essenza dell'anima o anche soltanto dallo sfiorarla (va rilevato che ognuno di noi fa senza saperlo della psicologia di questa specie quando cerca

di « rappresentarsi » moti dell'anima propria o altrui), va ad accrescere il numero dei simboli che formano il macrocosmo dell'uomo civilizzato, aggiungendovi qualcosa che per aver natura di realtà esaurita, compiuta e non in atto, rappresenta un *meccanismo* prendente il posto di un *organismo*. Dall'immagine che ne risulta esula ciò che appaga il nostro sentimento vitale e che l'« anima » dovrebbe appunto essere: esula quel che risponde a un destino, la direzione senza scelta di un'esistenza, il possibile che la vita dispiegandosi va a realizzare. Non credo che in un qualche sistema psicologico sia mai apparsa la parola destino, e si sa che nulla al mondo è così lontano da una vera esperienza della vita e da una vera conoscenza dell'uomo di un tal sistema. Associazioni, appercezioni, affetti, moventi, pensiero, sentimento, volontà: sono tutti meccanismi morti, la cui topografia ha costituito il contenuto insignificante della nuova scienza dell'anima. Si voleva cercare la vita e si è finiti in una ornamentistica di concetti.

L'anima è rimasta quello che era, ciò che non può esser né pensato né rappresentato, il mistero per eccellenza, quel che diviene eternamente, l'esperienza pura.

Lo si dica, una buona volta: questo *corpo immaginario dell'anima* non sarà mai altro che l'immagine fedelmente riflessa della figura secondo la quale l'uomo di una civiltà matura concepisce il suo mondo esteriore. Nell'un caso come nell'altro è l'esperienza della profondità che va a realizzare il mondo esteso.⁵ Sia dalla sensazione della realtà esterna che dalla rappresentazione di quella interna il mistero adombrato dalla parola primordiale « tempo » crea lo spazio. Anche l'immagine dell'anima ha una dimensione della profondità, ha un orizzonte, ha una limitatezza o una infinità. Vi è un « occhio interno » che vede, un « orecchio

interno » che ascolta. Come per l'ordine interno, così anche per quello esterno esiste una rappresentazione distinta avente per caratteristica una *necessità causale*.

Da quanto è stato detto in questo libro sul fenomeno delle civiltà superiori risulta dunque un notevolissimo ampliamento e arricchimento dell'indagine psicologica. Tutto quanto oggi viene scritto e detto da psicologi (non pensiamo soltanto alla scienza sistematica, ma anche alla conoscenza fisiognomica dell'uomo nel senso più vasto) si riferisce esclusivamente allo stato *attuale* dell'anima *occidentale*, mentre si è supposto acriticamente esser cosa evidente che le corrispondenti esperienze valgano per l'« anima umana » in genere.

L'immagine dell'anima è sempre e soltanto l'immagine di una determinata anima. Nessun osservatore potrà mai emanciparsi dalle condizioni del suo tempo e del suo ambiente; in tutto quel che egli può anche « conoscere » ognuna delle sue conoscenze è già una espressione della propria anima, quanto a scelta, direzione e forma interna. Già il primitivo si fabbrica con i fatti della *sua* vita una immagine dell'anima, nel che le esperienze fondamentali dell'essere desto — la differenza fra Io e mondo, fra Io e tu — e quelle della vita — la differenza fra corpo e anima, fra vita dei sensi e riflessione, fra vita sessuale e sensazione — esercitano una azione formativa. Poiché sono uomini dotati di riflessione a pensare su tutto ciò, un *numen* interno — spirito, *logos*, *ka*, *ruach* — verrà sempre contrapposto agli altri *numina*. Ma il modo particolare con cui si distingue e si stabiliscono le relazioni, il modo con cui ci si rappresentano gli elementi psichici, come strati, forze, sostanze, come unità, polarità o molteplicità — tutto ciò va già a caratterizzare come membro di una data civiltà colui che riflette. E quando qualcuno crede di conoscere l'anima di civiltà straniera in base alle manifestazioni di essa, egli di fatto inserisce in tale

anima la particolare imagine che a lui è propria. Egli assimila le nuove esperienze a un sistema *preesistente* e non c'è da meravigliarsi se egli alla fine crede di aver scoperto delle forme eterne.

In effetti, ogni civiltà possiede una propria psicologia sistematica, allo stesso modo che essa possiede un proprio stile in fatto di conoscenza dell'uomo e di esperienza della vita. E come perfino ogni singola fase, il periodo della scolastica, quello dei Sofisti, quello dell'illuminismo, dà forma ad una imagine del numero, del pensiero e della natura adatta solo per essa, così anche il presente secolo si riflette in una sua imagine dell'anima. Il migliore conoscitore di uomini dell'Europa occidentale si sbaglia non appena cerca di conoscere un Arabo o un Giapponese, e viceversa. Ma si sbaglia in non minor misura l'uomo dotto quando traduce dei termini fondamentali del sistema arabo o greco con sue parole. *Nephesh* non è l'*animus* e l'*âtma* non è l'anima. Ciò che noi scopriamo dappertutto come « volontà » l'uomo antico *non* lo ritrovò nella sua imagine dell'anima.

Ormai non si dubiterà più dell'alto significato posseduto dalle singole imagini dell'anima affacciate nella storia mondiale del pensiero. L'uomo antico — l'uomo apollineo, dedito all'esistenza puntiforme euclidea — considerò l'anima come un *cosmos* ordinato in un insieme di belle parti. Platone la chiamò νοῦς, θημιός, ἐπιθυμία e la mise in relazione con l'uomo, con l'animale e con la pianta; in un punto, perfino con l'uomo del Sud, con l'uomo del Nord e con l'Ello. Il che rifletteva la natura quale si offriva allo sguardo degli uomini antichi: una somma ben ordinata di cose afferrabili, di contro alle quali lo spazio veniva sentito come non-essere. In una tale imagine dove si trova la « volontà »? Dove è la rappresentazione di nessi funzionali? Dove sono le altre creazioni della

nostra psicologia? Si vuol credere che Platone e Aristotile s'intendessero di analisi meno di noi e non avessero visto ciò che, fra noi, s'impone a ogni profano? O non è piuttosto verosimile che la volontà mancò nell'antica psicologia per la stessa ragione per cui la matematica antica ignorò lo spazio e la fisica antica ignorò la forza?

Si prenda invece una qualunque delle psicologie occidentali. Vi si troverà immancabilmente un ordine che non è corporeo, ma sempre *funzionale*: $y = f(x)$: questa è la figura primaria di tutte le impressioni che riceviamo nel nostro interno, *perché* essa sta già alla base del nostro mondo esterno. Pensare, sentire, volere: anche volendolo, nessun psicologo euro-occidentale si libererà mai da questa triade; ma già la polemica dei pensatori gotici circa il primato della volontà o della ragione ci dice che qui viene considerata sempre una relazione fra *forze* — il fatto che a tale riguardo si siano difese vedute proprie o vedute tratte da Agostino e da Aristotile essendo del tutto secondario. Associazioni, appercezioni, processi volitivi o come altrimenti possono pur essere chiamati gli elementi dell'immagine, essi sono tutti senza eccezione del tipo delle funzioni fisico-matematiche e, quanto alla loro forma, assolutamente anti-antichi. Poiché qui non si tratta di una interpretazione fisiognomica dei lineamenti della vita, bensì dell'« anima » considerata come oggetto, ciò che mette in imbarazzo gli psicologi è di nuovo il problema del movimento. Nel mondo antico ci fu anche un *problema interno eleatico*, e nella disputa scolastica circa la preminenza funzionale della ragione o del volere si annuncia il pericoloso punto debole della fisica del Barocco, la quale non seppe trovare un rapporto ineccepibile fra forza e movimento. L'energia di direzione viene negata nell'immagine antica e indù dell'anima (qui tutto appare in forma stabile e conclusa),

mentre in quella egiziana e faustiana essa viene affermata (qui esistono complessi di azioni e centri di forza): ma appunto perché questi contenuti dell'immagine sono condizionati da un'epoca, il pensiero che non tiene conto del tempo entra in contraddizione con sé stesso.

Vi è una recisa antitesi fra l'immagine faustiana dell'anima e quella apollinea. Qui si ripresentano tutte le opposizioni già da noi considerate. Nell'una, si può chiamare l'unità immaginaria *corpo dell'anima*, nell'altra *spazio dell'anima*. Il corpo ha delle parti, nello spazio si svolgono invece dei processi. L'uomo antico sente in modo plastico il suo mondo interiore. Ciò si tradisce già nella lingua di Omero, nella quale traspaiono antichissime dottrine sacre, come quella delle anime nell'Ade che ci si presentano come un doppio ben riconoscibile del corpo. Non altrimenti stanno le cose nella stessa filosofia presocratica. Le sue tre parti ben ordinate della psiche (λογιστικόν, ἐπιθυμητικόν, θυμοειδές) ci ricordano il gruppo di Laocoonte. Noi invece ci troviamo sotto un'impressione musicale: la sonata della vita interiore ha la volontà per tema principale; pensiero e sentimento sono temi laterali; la frase segue le leggi rigorose di un contrappunto spirituale, e il compito della psicologia è scoprire tali leggi. Gli elementi psichici più semplici si distinguono fra loro come i numeri antichi si distinguono da quelli occidentali: là sono grandezze, qui relazioni. Alla *statica psichica* dell'esistenza apollinea — all'ideale stereometrico della σωφροσύνη e dell'ἀταραξία — si contrappone la *dinamica psichica* dell'esistenza faustiana.

L'immagine apollinea dell'anima — il cocchio platonico con il νοῦς quale auriga — subito si dissolve se ci si avvicina all'animità magica della civiltà araba. Essa si fa sbiadita già nel tardo stoicismo, i capi-scuela

del quale provenivano prevalentemente dall'Oriente aramaico. A partire dal primo periodo imperiale noi nella stessa letteratura cittadina romana la ritroviamo solo come una reminiscenza.

L'immagine magica dell'anima è caratterizzata dal rigoroso *dualismo* fra due misteriose entità, *fra spirito e anima*.⁶ Esse stanno fra loro in una relazione che non è né quella antica, statica, né quella occidentale, funzionale, ma di una forma tutta diversa che, appunto, si può solo chiamare magica. Come antitesi, si pensi alla fisica di Democrito e a quella di Galilei in contrapposto all'alchimia e alla pietra filosofale. Per via di un'interna necessità una tale immagine specificamente orientale dell'anima ha anche costituito la base delle considerazioni psicologiche e soprattutto teologiche che riempiono la primavera « gotica » della civiltà araba (dall'1 al 300 d.C.). Il Vangelo di Giovanni fa parte di questo mondo quanto gli scritti degli Gnostici e dei Padri della Chiesa, dei neoplatonici e dei Manichei, dei testi dogmatici del Talmud e dell'Avesta e del sentire senescente dell'*imperium romanum* nelle sue espressioni religiose, che con quel po' di vivo che la sua filosofia ancora conteneva andò incontro al giovane Oriente, alla Siria e alla Persia. Già il grande Poseidonio, autentico semita compenetrato dal primo spirito arabo malgrado gli aspetti classici ed esteriori del suo enorme sapere, sentì come vera questa struttura magica dell'anima, in netta antitesi col sentimento apollineo della vita. Una sostanza che compenetra il corpo qui riceve un *valore* ben diverso di fronte a una seconda sostanza astratta, divina, soffusa dall'alto della cripta cosmica giù nell'umanità, ed è da questa che deriva il *consensus* di tutti coloro che ne partecipano.⁷ È questo « spirito » che evoca il mondo superiore e, generandolo, trionfa sulla semplice vita, sulla « carne », sulla natura. Tale è l'immagine elementare che, con-

cepita in termini ora filosofici, ora religiosi e ora artistici (ci si ricordi dei ritratti del tempo di Costantino, con gli occhi sbarrati che fissano nell'infinito; *questo sguardo rappresenta il πνεῦμα*), sta ora a fondamento di ogni senso dell'Io. Così Plotino e Origene hanno sentito. Paolo, per esempio in *I. Cor.*, XV, 44, distingue il οἶμα ψυχικόν dal σῶμα πνευματικόν. Nello gnosticismo, l'idea di una estasi duplice, corporale o spirituale e la divisione degli uomini in inferiori e in superiori, in uomini psichici e in uomini pneumatici fu assai corrente. Plutarco ha trascritto la psicologia diffusa nella tarda letteratura antica col suo dualismo fra νοῦς e ψυχή basandosi su modelli orientali. Un dualismo del genere fece da base all'opposizione fra cristianesimo e paganesimo, fra spirito e natura, donde doveva procedere lo schema a tutt'oggi non superato della storia universale concepita come il dramma dell'umanità svolgentesi fra la creazione e il giudizio universale, con un intervento di Dio nel punto di mezzo: schema, che fu comune a Gnostici, a Cristiani, a Persiani e a Ebrei.

L'immagine magica dell'anima giunge a una perfezione rigorosamente scientifica nelle scuole di Bagdad e di Basra. Alfarabi e Alkindi⁸ trattarono a fondo i problemi complessi e a noi poco accessibili di questa psicologia magica. L'influsso da essi esercitato sulla teoria giovane e affatto astratta dell'anima (*non* sul senso dell'Io) dell'Occidente non va sottovalutato. La psicologia scolastica e la psicologia mistica riceverono dalla Spagna moresca, dalla Sicilia e dall'Oriente moresco non meno elementi formali di quel che non sia stato il caso per la stessa arte gotica. Non si dimentichi che quella araba è la civiltà delle religioni rivelate positive presupponenti tutte un dualismo nell'immagine dell'anima. Si pensi alla Kabbala e alla parte che i filosofi ebrei hanno avuto nella cosiddetta filosofia me-

dioevale, cioè nella filosofia prima del tardo arabismo e poi del primo gotico. Cito soltanto un singolare esempio poco considerato, l'ultimo: Spinoza.⁹ Originario del ghetto egli, insieme al suo contemporaneo in Persia, Shirazi, è l'ultimo tardo esponente del mondo magico delle forme e un semplice ospite in quello del senso faustiano del mondo. Da bravo discepolo del tempo del Barocco, egli seppe dare al suo sistema il colore del pensiero occidentale; ma nel profondo egli resta completamente sotto l'influenza del dualismo arabo delle due entità spirituali. *Questa è la ragione vera e profonda per la quale manca, in lui, il concetto di forza di Galilei e di Descartes.* Tale concetto è il centro di gravità di un universo dinamico ed è, pertanto, estraneo al senso magico del mondo. Fra l'idea della pietra filosofale — celata entro l'idea spinoziana di Dio quale *causa sui* — e la necessità causale della *nostra* imagine della natura non esistono connessioni. Il suo determinismo della volontà è esattamente quello già difeso dall'ortodossia a Bagdad (*kismet*) ed è qui che va cercata la patria del procedimento *more geometrico* che fu comune al Talmud, all'Avesta e al Kalaam arabo,¹⁰ mentre presentandosi con Spinoza all'interno della *nostra* filosofia esso ci appare come qualcosa di isolato e di grottesco.

Il romanticismo tedesco doveva tornare a evocare fuggevolmente questa imagine magica dell'anima. Si ebbe per la magia e per i modi di pensare dei filosofi gotici lo stesso amore che per gli ideali da crociati già coltivati nei monasteri e nei castelli feudali, ma anche e soprattutto per l'arte e la poesia saracena, pur senza capir troppo questo mondo tanto lontano. Schelling, Oken, Baader, Görres e il loro ambiente si compiacquero di sterili speculazioni in stile arabo-ebraico, che con visibile gradimento si trovavano oscure, « profonde », laddove esse *non* erano state tali per gli Orientali; spe-

culazioni che in parte nemmeno essi capivano e che si sperava che anche dai loro lettori non fossero completamente capite. In tale episodio è notevole solo il fascino dell'oscuro che quest'ordine di pensieri esercitò. E ci si può arrischiare a concludere che le formulazioni più chiare e accessibili di idee faustiane, quali si trovano per esempio in Descartes e nei *Prolegomeni* di Kant, avrebbero prodotto in un metafisico arabo una non diversa impressione di nebulosità e di astrusità. Ciò che per noi è vero per essi è falso, e viceversa: cosa che vale per l'immagine dell'anima foggata dalle varie civiltà non meno che per ogni altro risultato della riflessione scientifica.

3

Il futuro dovrà affrontare il difficile compito di operare nella visione del mondo e nella filosofia di stile gotico la stessa discriminazione degli elementi ultimi, che è stata compiuta nell'ornamentistica delle cattedrali e nella pittura primitiva di quel tempo, che non osava ancora decidersi fra lo sfondo piatto dorato e i fondi spaziosi a paesaggio: fra il mondo magico e quello faustiano di veder Dio nella natura. Nelle prime immagini dell'anima che appaiono in questa filosofia, ai tratti della metafisica arabo-cristiana col suo dualismo fra spirito e anima, si mescolano, in una esitante immaturità, i presentimenti nordici di forze funzionali dell'anima non ancora riconosciute come tali. Questo contrasto sta a base della disputa circa il primato della volontà o della ragione, che è il *problema fondamentale della filosofia gotica*, problema che si cercò di risolvere ora nel senso antico arabo ora nel senso nuovo occidentale. Questo stesso mito concettuale ha determinato, in formulazioni sempre varie, il corso di tutta la nostra filosofia, facendo sì che essa si distin-

guesse nettamente da ogni altra. Il razionalismo del tardo Barocco con tutto l'orgoglio di uno spirito cittadino divenuto sicuro di sé stesso, si è dichiarato per la preminenza della dea ragione — con Kant e coi giacobini. Ma già il diciottesimo secolo, soprattutto con Nietzsche, doveva scegliere la più forte formula *voluntas superior intellectu* che noi tutti abbiamo nel sangue.¹¹ Schopenhauer, l'ultimo grande filosofo sistematico, l'ha riportata alla formula: « Il mondo come volontà e come rappresentazione », e non è stata la sua metafisica, ma soltanto la sua *etica* a dichiararsi *contro* la volontà.

Qui viene direttamente in luce il fondamento e il senso più profondo che ha ogni filosofare all'interno di una civiltà. Fu infatti l'*anima faustiana* che in uno sforzo pluricentenario cercò di tracciare un *ritratto di sé stessa*, una immagine che nel contempo stesse in una armonia profonda e sentita con la sua concezione del mondo. La visione gotica del mondo con la sua lotta fra ragione e volontà fu effettivamente un'espressione del *sentimento della vita* degli uomini delle Crociate, del periodo degli Svevi e delle grandi cattedrali. *Si vide l'anima così, perché si era così.*

Nell'immagine dell'anima il volere e il pensare sono l'equivalente di quel che direzione e estensione, storia e natura, destino e causalità sono nell'immagine del mondo esteriore. Il fatto che il nostro simbolo elementare è l'estensione infinita si manifesta nei tratti fondamentali sia dell'una e sia dell'altra immagine. La volontà collega il futuro al presente, il pensiero collega l'illimitato al « qui ». *Il futuro storico è il lontano in divenire, l'orizzonte cosmico illimitato è il lontano divenuto:* tale è il senso dell'esperienza faustiana della profondità. Il sentimento della direzione viene rappresentato sostanzialmente, quasi miticamente, sotto specie di « volontà », il sentimento dello spazio sotto

specie di « intelletto » : così sorge l'immagine che i nostri psicologi traggono per astrazione, secondo necessità, dalla vita interiore.

Il fatto che la civiltà faustiana è una *civiltà della volontà* è solo una diversa espressione dell'orientamento eminentemente storico della sua anima. L'« io » nell'uso linguistico (*ego habeo factum*), la costruzione dinamica del periodo, riflette assolutamente lo stile dell'agire che deriva da quell'orientamento e che con la sua energia di direzione domina non solo l'immagine del « mondo come storia », ma la nostra stessa storia. È questo « Io » che si slancia verso l'alto nell'architettura gotica; le guglie dei campanili e i contrafforti sono degli « Io » e *tutta l'etica faustiana ha dunque il senso di un « verso l'alto »* : integrazione dell'Io, lavoro etico sull'Io, giustificazione dell'Io per mezzo della fede e delle buone opere, rispetto del tu nel prossimo per amore del proprio io e della sua felicità, da Tommaso d'Aquino fino a Kant — infine la cosa suprema: l'immortalità dell'Io.

È proprio ciò che un Russo autentico deve considerare vano e spregevole. L'anima russa, abulica, il cui simbolo primo è la pianura sconfinata,¹² cerca di abbandonarsi e di perdersi in un mondo di fratelli, mondo orizzontale, mondo *anonimo*, mondo del servire. Partendo da *sé stessi* pensare al prossimo, innalzare *sé stessi* eticamente mediante l'amore pel prossimo, voler spiare per *sé stessi*, tutto questo è, per tale anima, un segno di vanità occidentale, cosa blasfema quanto l'innalzarsi verso il cielo delle nostre cattedrali in opposto al tetto *piano* coperto di cupole delle chiese russe. Nechludoff, questo personaggio tolstoiano, cura il suo Io morale come le unghie; per questo Tolstoi appartiene alla pseudomorfosi del petrinismo. Invece Raskolnikoff si sente come qualcosa solo in un « noi ». La sua colpa è la colpa di tutti.¹³ Considerare il peccato

commesso come alcunché di personale e di proprio, è orgoglio e vanità. Qualcosa di simile sta anche alla base dell'immagine magica dell'anima. « Se qualcuno viene a me — dice Gesù (*Luca*, XIV, 26) — senza odiare padre, madre, moglie, figli, fratelli e sorelle, ma soprattutto il suo Io (τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν), non può essere mio discepolo ». In un tale sentire egli si chiama Figlio dell'Uomo.¹⁴ Anche il *consensus* degli ortodossi è impersonale e condanna l'« Io » come un peccato, proprio come accade nel concetto — tipicamente russo — della verità concepita quale concordanza anonima dei chiamati.

L'uomo antico, appartenente tutto al presente, è parimenti privo dell'energia di direzione che domina nella nostra immagine del mondo e dell'anima, che raccoglie tutte le impressioni dei sensi in funzione del lontano, tutte le esperienze interiori in funzione del futuro. Egli è « senza volontà ». A tal riguardo, l'idea antica del destino, non meno del simbolo della colonna dorica, non lascia alcun dubbio. Mentre il contrasto fra pensare e volere è il tema segreto di tutti i quadri occidentali più importanti da Jan van Eyck fino a Marées, il quadro antico non può contenere nulla di simile perché nell'immagine antica dell'anima a lato del pensiero (νοῦς), dello Zeus interiore si trovano soltanto le entità astoriche corrispondenti agli istinti animali e vegetativi (θυμός e ἐπιθυμία), entità tutte somatiche, senza tratti coscienti e senza un impulso verso un fine.

È indifferente il nome che si dà al principio faustiano proprio a noi e soltanto a noi. Il nome è solo suono e fumo. Anche lo spazio è una parola che, in mille varianti, nella lingua del matematico, del pensatore, del pittore, del poeta vorrebbe esprimere la stessa realtà indescrivibile propria in apparenza a tutta l'umanità, ma che con *questo* senso celato metafisico

speciale soltanto entro la civiltà occidentale acquista il valore che, obbedendo a un bisogno interno, gli attribuiamo. Non il concetto di « volontà », ma il fatto che, in genere, tale concetto esista fra noi, mentre *i Greci lo ignoravano completamente*, ha il significato di un grande simbolo. Fra lo spazio inteso come profondità e la volontà non vi è, in fondo, differenza alcuna. Alle lingue antiche manca un termine per il primo e *quindi* anche per l'altro.¹⁵ Il puro spazio dell'immagine faustiana del mondo non è la semplice estensione, ma l'estendersi verso una lontananza come azione, come superamento di ciò che è soltanto sensibile, come tensione e tendenza, come spirituale volontà di potenza. Mi rendo ben conto di quanto simili designazioni siano insufficienti. È assolutamente impossibile indicare per mezzo di concetti esatti la differenza esistente fra ciò che noi chiamiamo spazio e ciò che gli uomini della civiltà araba o indù pensano, sentono e si rappresentano quando usano la stessa parola. E che questo contenuto del termine sia, nei due casi, assolutamente diverso, ce lo dimostra la divergenza delle concezioni fondamentali della matematica, dell'arte figurativa e, soprattutto, delle manifestazioni dirette della *vita* nelle corrispondenti civiltà. Vedremo che l'identità di spazio e volontà negli atti di Copernico e di Colombo non si esprime meno che in quelli degli Hohenstaufen e di Napoleone: dominio dello spazio mondiale — però essa, sia pure in forma diversa, si ritrova anche nei concetti fisici di campo di forza e di potenziale, concetti che mai si sarebbe riusciti a render intelligibili a un Greco. « Lo spazio quale forma a priori nell'intuizione », formula con cui Kant espresse finalmente ciò che la filosofia del Barocco aveva incessantemente cercato — ciò significa una *pretesa di dominio* dell'anima sulla realtà estranea. Per mezzo della forma l'Io regge il mondo.¹⁶

Cosa non diversa va a esprimere la prospettiva in profondità della pittura a olio, che fa dipendere lo spazio del quadro concepito in termini di infinità, dall'osservatore, il quale lo *domina* letteralmente dalla distanza da lui prescelta. Quell'impulso verso il lontano, che sia nella pittura che nel parco del periodo barocco conduce al tipo del paesaggio *eroico storicamente sentito*, è lo stesso che trova espressione nel concetto fisico-matematico di « vettore ». Per secoli la pittura ha cercato appassionatamente questo grande simbolo, ove è compreso tutto ciò che le parole spazio, volontà, forza vorrebbero esprimere. A esso corrisponde la tendenza costante della metafisica a far dipendere funzionalmente le cose dallo spirito per mezzo di opposizioni di concetti come quelle fra fenomeno e cosa in sé, fra volontà e rappresentazione, fra Io e non-Io, in deciso contrasto con la dottrina protagorea dell'uomo *non come creatore*, ma solo come *misura* di tutte le cose. Per la metafisica antica, l'uomo è un corpo fra corpi e il conoscere è una specie di *contatto*, in un passar di qualcosa dal conosciuto al conoscente, non viceversa. Le teorie ottiche di Anassagora e di Democrito sono ben lontane dal riconoscere all'uomo una qualche parte attiva nelle percezioni sensibili. Platone non sente mai l'Io come il centro di una sfera trascendente di azione, come secondo l'intimo bisogno di Kant. I prigionieri della sua famosa caverna sono davvero prigionieri, *schiavi* di impressioni esterne, non signori di esse; illuminati dal sole universale, non sono essi stessi dei soli che illuminano l'universo.

Il concetto fisico dell'energia spaziale — ossia il concetto, assolutamente non-antico, secondo cui la *distanza spaziale* è già una forma di energia, anzi la forma primordiale di ogni energia, dato che fa da base alle nozioni di capacità e di intensità — chiarisce anche il rapporto con cui la volontà sta con lo spazio imagi-

nario dell'anima. Noi sentiamo che sia l'immagine dinamica del mondo di Galilei e di Newton, sia l'immagine dinamica dell'anima come centro di gravità e centro di ogni relazione significano una sola e medesima cosa. Entrambe sono creazioni del Barocco, simboli della civiltà faustiana giunta alla sua piena maturità.

È falso pensare, come spesso si fa, che il culto della « volontà » sia comune a tutto il cristianesimo, se non pure a tutta l'umanità, e farlo derivare dall'*ethos* delle prime religioni arabe. Questa veduta non concerne che il lato esterno della storia e va a confondere il destino che hanno avuto parole, come *voluntas*, di cui non si è avvertito il profondo e simbolico mutamento di significato, con la storia dei significati verbali e delle idee. Se psicologi arabi, come per esempio Murtada, parlano della possibilità di diverse « volontà », di una « volontà » che è connessa all'agire, di un'altra « volontà » che è autonoma e che la precede, di una « volontà » priva di qualsiasi relazione con l'azione e che essa sola genera la « volontà », e via dicendo, per il che devesi considerare il senso più profondo della parola araba — con ciò ci troviamo evidentemente dinanzi a una immagine dell'anima di struttura affatto diversa da quella faustiana.

Per qualsiasi uomo, quale pur sia la civiltà cui appartiene, gli elementi dell'anima sono le divinità di una *mitologia interiore*. Ciò che nell'Olimpo esteriore è Zeus, nel mondo interno, esistente in perfetta chiarezza per ogni Greco, è il *voũs* troneggiante al di sopra di tutte le altre parti dell'anima. Quel che per noi è Dio, Dio come respiro del mondo, come forza universale, come onnipresente azione e provvidenza, è la « volontà » riflessa dallo spazio cosmico nello spazio immaginario dell'anima e da noi sentita necessariamente come cosa reale. Al dualismo microcosmico del-

la civiltà magica, al dualismo fra *ruach* e *nephesh*, fra *pneuma* e *psyche* si connette necessariamente il dualismo macrocosmico di Dio e Diavolo, in Persia di Ormuzd e Arimane, nell'ebraismo di Jahve e Beelzebub, nell'islamismo di Allah e Iblis, dell'assoluto bene e dell'assoluto male; si noterà però che nel sentimento occidentale del mondo sia l'una antitesi che l'altra si scoloriscono *in uno stesso periodo*. Come nella disputa gotica circa il primato di *intellectus* o di *voluntas* la volontà finì col costituirsi come centro di un *monoteismo psicologico*, nella stessa misura la figura del diavolo scomparve dal mondo reale. Al tempo del Barocco, il panteismo professato nei riguardi del mondo esteriore ebbe per sua conseguenza diretta un panteismo interno, e ciò che l'antitesi fra Dio e mondo in un modo o nell'altro doveva significare, viene sempre espresso dalla parola volontà di fronte all'anima in genere: la forza che tutto muove nel suo regno.¹⁷ Non appena dal pensiero religioso si passa a quello rigorosamente scientifico un doppio mito concettuale si afferma anche in fisica e in psicologia. I concetti di forza, massa, volontà, passione non derivano da una esperienza oggettiva, ma da un sentimento della vita. Il darwinismo altro non è che una formulazione straordinariamente piatta di questo sentimento. Nessun Greco avrebbe usato la parola « natura » nel senso di una attività assoluta e conforme a un piano, come fa la biologia moderna. La « volontà divina » per noi è un pleonasma. Dio (o « la natura ») non è altro che volontà. Come il concetto di Dio a partir dalla Rinascenza è andato insensibilmente a identificarsi con quello dello spazio cosmico infinito, perdendo i tratti sensibili e personali — ormai onnipotenza e onnipresenza divengono quasi concetti matematici — del pari esso si fonde con quello di una volontà universale invisibile. *Ecco perché* la pura musica strumentale supera verso il 1700 la pittura, costituen-

dosi come l'unico e ultimo mezzo per chiarire il sentimento di Dio. Per contro, si pensi agli dèi di Omero. Zeus non possiede affatto un potere illimitato sul mondo; come l'esige il senso apollineo del mondo, perfino sull'Olimpo egli è *primus inter pares*, corpo fra corpi. La necessità cieca, l'*Ananke*, che l'essere desto antico vede nel mondo, non dipende per nulla da lui. Al contrario: gli dèi sono soggetti a essa. Ciò si trova espresso ben netto in un punto magnifico del *Prometeo* di Eschilo, ma lo si sente già in Omero con la *disputa* fra gli dèi e in quell'episodio decisivo ove si vede Zeus usare la bilancia del destino non già per determinare la sorte di Ettore ma semplicemente per apprenderla. Così l'anima antica con le sue varie parti e qualità rappresentò un Olimpo di piccoli dèi, e l'ideale della condotta pratica greca, della *sophrosyne* e dell'*ataraxia* consistette nel creare fra essi una pacifica convivenza. Più di un filosofo rivela questo stato di cose quando chiama Zeus la parte suprema dell'anima, il *νοῦς*. Come unica funzione, Aristotile attribuisce alla sua divinità la *θεωρία*, la contemplazione è l'ideale di Diogene: una statica della vita divenuta perfetta in opposto alla dinamica altrettanto perfetta dell'ideale della vita del diciottesimo secolo.

Così l'elemento misterioso dell'immagine dell'anima designato dalla parola « volontà », la *passione per la terza dimensione*, è propriamente una creazione del Barocco, come la prospettiva della pittura a olio, come il concetto di forza della fisica moderna, come il mondo sonoro della pura musica strumentale. In tutti questi dominî il gotico aveva già prefigurato ciò che doveva maturarsi in quei secoli di spiritualizzazione.

Ora che consideriamo lo *stile* della vita faustiana in opposto a ogni altro, dobbiamo tener per fermo che termini essenziali come volontà, forza, spazio, Dio, ter-

mini animati e portati da un significato *faustiano*, sono i simboli, i lineamenti essenziali di grandi mondi di forme fra loro apparentati, nei quali si esprime appunto questo essere. In fisica finora si è creduto di avere dei fatti « in sé », dei fatti eterni che a un dato punto dello sviluppo della ricerca critica sarebbero stati definitivamente accertati, « conosciuti » e dimostrati. Tale illusione della scienza naturale è stata in ugual misura quella della psicologia. Riconoscere invece che cotesti fondamenti « universalmente validi » *appartengono unicamente allo stile barocco del vedere e del comprendere*, che essi quali forme espressive hanno un'importanza passeggera e sono « veri » solo per la mentalità euro-occidentale, un tale riconoscimento modifica tutto il senso di quelle scienze, le quali non sono soltanto i soggetti di un sapere sistematico, ma anche, e in più alto grado, gli *oggetti di una considerazione fisiognomica*.

Come vedemmo, l'architettura del Barocco cominciò quando Michelangelo sostituì agli elementi tectonici della Rinascenza, cioè a sostegno e carico, gli elementi dinamici: la forza e la massa. La cappella dei Pazzi del Brunelleschi esprime una serena rassegnazione; la facciata del Vignola della chiesa del Gesù è *volontà divenuta pietra*. Il nuovo stile, nella sua espressione ecclesiastica, è stato chiamato stile dei Gesuiti, soprattutto dopo la perfezione cui giunse col Vignola e col Della Porta; esiste infatti un nesso profondo fra esso e la creazione di Ignazio di Loyola, l'Ordine gesuita che rappresentò la volontà pura e astratta della Chiesa,¹⁸ e che nella sua azione segreta estendentesi per ogni dove è la controparte della matematica analitica e dell'arte della fuga.

Così non apparirà più paradossale il nostro parlare, in seguito, dello *stile barocco, anzi gesuita, della psicologia, della matematica e della fisica matematica*. La

lingua delle forme della dinamica, che al posto dell'opposizione somatica fra materia e forma pone quella energetica fra capacità e intensità, è comune a tutte le creazioni spirituali di quei secoli.

4

È ora di chiedersi in che misura l'uomo di questa civiltà realizzi ciò che ci si attenderebbe dall'immagine dell'anima da lui creata. Se si può dire che, in via affatto generale, il tema della fisica occidentale è quello di uno spazio attivo, con ciò resta anche definito il modo e il *contenuto* dell'esistenza dell'uomo di un tale periodo. Noi, nature faustiane, siamo abituati a includere i singoli individui nel complesso della nostra esperienza della vita riferendoci non al loro modo di apparire plastico e statico, ma a quello *attivo*. Noi giudichiamo di ciò che un uomo è in base alla sua *attività*, rivolta verso l'esterno o verso l'interno; e noi valutiamo solo a questa stregua tutti i propositi, le ragioni, le forze, le convinzioni, le abitudini. La parola che riassume questo aspetto di un essere è: *carattere*. Noi parliamo di teste che testimoniano di un carattere, di paesaggi che hanno un carattere. Il carattere di ornamenti, di pennellate, di una scrittura, il carattere di intere arti, di epoche e di civiltà — queste sono per noi espressioni correnti. La musica del Barocco è musica specificamente del carattere, il che vale e per la melodia e per la strumentazione. Anche questa parola designa qualcosa di indescrivibile, qualcosa che distingue la civiltà faustiana da tutte le altre. E la sua profonda affinità con la parola « volontà » è innegabile: ciò che è la volontà nell'immagine dell'anima, lo è il carattere nell'immagine della vita quale sta dinanzi a noi Euro-occidentali, e a noi *soltanto*.

La pretesa fondamentale di tutti i nostri sistemi etici, di là dalla diversità delle loro formule metafisiche o pratiche, è che l'uomo abbia un carattere. Il carattere — quello che si forma nella *corrente del mondo*, la *personalità*, il *rapporto fra vita e azione* — è un'impressione faustiana dell'uomo, e qui si ha una affinità significativa con l'immagine fisica del mondo inquantoché il concetto vettoriale di forza definitvo dalla direzione non lo si è potuto isolare da quello di movimento ad onta delle ricerche teoretiche più sottili. Altrettanto impossibile è separare nettamente volontà e anima, carattere e vita. All'apice della presente civiltà, e certo già a partire dal diciassettesimo secolo, si è sentito che la parola vita è sinonimo di volontà. Espressioni come forza vitale, volontà vitale, energia attiva riempiono in via naturale la nostra letteratura etica, mentre nel greco del tempo di Pericle esse non sarebbero state nemmeno traducibili.

Cosa finora nascosta dalla pretesa di tutte le morali a valere universalmente nello spazio e nel tempo, va notato che ogni civiltà quale organismo unitario di ordine superiore ha una *propria formula morale*. Vi sono tante morali quante civiltà. Nietzsche, che è stato il primo ad avere il senso di ciò, è rimasto tuttavia lontano da una vera morfologia della morale, da una morfologia davvero di là da *ogni* bene e da *ogni* male. Egli ha valutato la morale antica, indù, cristiana e rinascimentale secondo la propria misura, invece di comprendere come simbolo lo stile di ciascuna di esse. Proprio al nostro sguardo storico non sarebbe dovuto sfuggire il *fenomeno elementare* della morale in quanto tale, mentre sembra che solo oggi si sia raggiunta la maturità a ciò necessaria. Già dal tempo di Gioacchino da Fiore e delle Crociate la rappresentazione dell'umanità come un tutto attivo, combattivo e in sviluppo ci è divenuta talmente necessaria, che ci riesce difficile ri-

conoscere che questa è una concezione esclusivamente occidentale, il cui valore è passeggero e la cui vita è limitata. Allo spirito antico l'umanità apparve come una massa che resta sempre la stessa, al che corrispose una morale ben diversa dalla nostra e che si può seguire nel suo sviluppo dai primi tempi omerici fino al periodo imperiale romano. In genere, si troverà che il sentimento estremamente attivistico della vita della civiltà faustiana è più vicino a quello cinese ed egiziano, mentre il sentimento rigorosamente passivo del mondo classico fu più vicino a quello indù.

Se mai si è visto un gruppo di nazioni in lotta per l'esistenza, un tale spettacolo ci è offerto dalla civiltà antica dove città e cittaduzze si combatterono fino allo sterminio senza un piano, senza un senso, senza misericordia, corpi contro corpi, obbedendo a un istinto assolutamente antistorico. Malgrado Eraclito, l'etica greca fu però lontana dall'innalzare la lotta all'altezza di un principio *etico*. Sia gli Stoici che gli Epicurei ebbero per ideale il rinunciare a essa. Superare ogni ostacolo è piuttosto l'impulso tipico dell'anima occidentale. Attività, decisione, autoaffermazione — ecco che cosa si esige; la lotta contro le comode superficialità della vita, contro le impressioni del momento, del vicino, dell'afferrabile, del facile, la realizzazione di ciò che ha una universalità e una durata, che collega spiritualmente passato e avvenire, è il contenuto di ogni imperativo faustiano, dai primissimi giorni del goticismo fino a Kant e a Fichte e, di là da questi pensatori, fino all'*ethos* delle gigantesche manifestazioni di potenza e di volontà dei nostri Stati, delle nostre economie e della nostra tecnica. Il *carpe diem*, l'essere sazio del punto di vista antico è l'antitesi completa di ciò che Goethe, Kant, Pascal e gli stessi liberi pensatori riconobbero come valore: *l'essere attivo che lotta, che supera*.¹⁹

Come tutte le forme della dinamica — pittoriche, musicali, fisiche, sociali, politiche — fanno valere delle relazioni infinite, come esse non considerano soltanto i casi singoli e la loro somma al modo della fisica antica, bensì il decorso tipico e la legge funzionale di esso, del pari per carattere si deve intendere ciò che resta fondamentalmente uguale a sé stesso nelle varie espressioni della vita. Ove nulla di simile esista, si parla di una mancanza di carattere. Inteso come la forma di una esistenza *in moto* in cui la massima costanza dell'essenziale è raggiunta presso alla massima variabilità del particolare, il carattere è ciò che, in genere, ha reso possibile una biografia di tipo superiore, come il *Verità e poesia* di Goethe. Le biografie plutarchiane, schiettamente antiche, di fronte a essa sono collezioni di aneddoti ordinati non nella storia del loro sviluppo, ma soltanto cronologicamente. Il fatto è che per un Alcibiade, per un Pericle e, in genere, per un uomo puramente apollineo solo questa seconda specie di biografia era concepibile. Alla loro esperienza vissuta non mancò la massa dei fatti ma la loro coordinazione; essa ebbe qualcosa di atomistico. Riferendoci all'immagine del mondo della fisica possiamo dire che se il Greco non si era *dimenticato* di cercare delle leggi generali nella somma delle sue esperienze, il suo *cosmos* non era tale che egli potesse *trovarle*.

Ne segue che le scienze caratteriologiche, soprattutto la fisiognomica e la grafologia, poco poterono prosperare nel mondo antico. La scrittura antica noi la ignoriamo; ma in sua vece ce lo dimostra l'ornamentistica antica, che coi suoi meandri e le sue foglie di acanto ci appare, di fronte a quella gotica, di una incredibile semplicità e debolezza di espressione caratteriologica, anche se di un equilibrio, in senso atemporale, mai più raggiunto.

Si capisce da sé che se consideriamo il senso antico

della vita vi troveremo un elemento fondamentale di valutazione etica così opposto al nostro, quanto la statua è opposta alla fuga, la geometria euclidea a quella analitica, il corpo allo spazio. Tale elemento è il *gesto*. Esso fu il principio essenziale di una *statica* dell'anima, e la parola che nelle lingue antiche corrisponde a quella nostra di « personalità » è πρόσωπον, in latino *persona*, cioè *parte* (di un attore), *maschera*. Nell'uso linguistico della tarda greicità e in quello romano essa designa il *modo di apparire in pubblico*, e proprio questo costituisce l'elemento essenziale e specifico dell'uomo antico. Di un oratore si diceva che egli parlava in πρόσωπον sacerdotale o guerriero. Lo schiavo era ἀπρόσωπον, ma non ἀρώματος, cioè egli non aveva figura tale da poter essere considerato come membro della vita pubblica, pur avendo un'anima. Il Romano espresse coi termini *persona regis* o *imperatoris* il fatto che qualcuno aveva avuto in sorte dal destino la parte di re o di duce.²⁰ Nel che si tradisce nuovamente lo stile apollineo della vita. Non si trattava di svolgere le proprie possibilità interne per mezzo di un attivo *tendere*, bensì di un *atteggiamento* definitivamente fissato e della rigorosa aderenza a un ideale, per così dire, plastico dell'essere. Un certo concetto della bellezza non ha avuto una parte che nell'etica antica. Che si chiami questo ideale σωφροσύνη, καλοκάγαθία o ἀταραξία, qui si tratta pur sempre di un gruppo ben ordinato di tratti sensibilmente percepibili, pubblici, concepiti con riguardo *agli altri* e non voluti per sé stessi. Si era non il soggetto, ma l'oggetto della vita esterna. Il puro presente, il momentaneo, il primo piano non furono superati, ma elaborati. In un tale contesto, il concetto di una vita interiore diviene impossibile. Il termine aristotelico intraducibile, *ζῶον πολιτικόν* si riferisce a uomini che in sé stessi come singoli non sono nulla e che si-

gnificano qualcosa solo come una moltitudine — che immagine grottesca sarebbe quella di un Ateniese in veste di Robinson! — nell'*agora*, nel *forum*, dove ognuno si rispecchia negli altri, solo così acquistando propriamente una realtà. L'espressione *σώματα πόλεως* racchiude tutto ciò: i cittadini della città. Si comprende pertanto che il ritratto, questa pietra di paragone dell'arte barocca, si identifica con la raffigurazione di un uomo in quanto abbia un carattere e che, per contro, nel periodo di fioritura nell'atticismo la rappresentazione dell'uomo in funzione della sua *attitudine*, dell'uomo come *persona*, doveva necessariamente finire nell'ideale formale della statua nuda.

5

Questa antitesi ha condotto a due generi di tragedia sotto ogni riguardo fondamentalmente diversi. Infatti, il dramma faustiano, *dramma di caratteri*, non ha nulla di comune, oltre al nome, col dramma apollineo, *dramma del gesto sublime*.²¹

Rifacendosi significativamente a Seneca e non a Eschilo e a Sofocle ²² (il che corrisponde esattamente al rifarsi dell'architettura alle costruzioni del periodo imperiale anziché al tempo di Pesto), il periodo del Barocco invece dell'episodio fece sempre più decisamente del carattere il centro di gravità del tutto, il centro, in un certo modo, di un sistema psicologico di coordinate che esso soltanto definisce il luogo, il significato e il valore di ogni fatto scenico; nasce così la *tragedia del volere*, delle forze agenti, del movimento interiore, non necessariamente traducentesi in dati visibili, là dove Sofocle aveva fatto cader fuor della scena il minimo indispensabile di azione usando la tecnica del racconto dei messaggeri. La tragedia antica si riferisce a situa-

zioni generali, non a particolari personalità; Aristotile la chiama esplicitamente $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma\ \sigma\acute{\upsilon}\nu\ \alpha\acute{\nu}\theta\rho\acute{\omega}\pi\omega\nu\ \alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\ \pi\rho\acute{\alpha}\xi\epsilon\omega\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \beta\acute{\iota}\omega\nu$. Ciò che nella sua *Poetica*, che fu certo un libro esiziale per la nostra poesia, egli chiama $\eta\theta\omicron\varsigma$ cioè l'atteggiamento ideale di un Elleno ideale in una situazione dolorosa, ha a che fare con il nostro concetto di carattere inteso come una qualità dell'Io determinante gli avvenimenti, così poco quanto una superficie della geometria di Euclide con l'entità omonima, per esempio, della teoria riemanniana delle equazioni algebriche. Il fatto che $\eta\theta\omicron\varsigma$ sia stato tradotto con carattere invece di vedervi un'allusione a quel che non è reso esattamente nemmeno da termini come parte, attitudine, gesto, il fatto che $\mu\acute{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$, che è l'avvenimento senza tempo, sia stato tradotto con « azione » è stato per noi così nocivo quanto il far derivare la parola $\delta\rho\acute{\alpha}\mu\alpha$ da « fare ». Otello, don Chisciotte, il Misanthropo, Werther, Hedda Gabler sono dei caratteri. Il tragico è costituito dalla *semplice esistenza* di esseri siffatti entro il loro mondo. Essi possono combattere contro questo mondo, contro sé stessi o contro altri, ma in ogni caso la lotta è imposta dal carattere, non è qualcosa che venga dall'esterno. È il *destino*, è il fatto che un'anima si trovi presa in un contesto di relazioni contraddittorie, a far sì che una soluzione non sia possibile. Invece le figure del teatro antico sono parti, non caratteri. Sulla scena appaiono sempre le stesse figure. il vecchio, l'eroe, l'assassino, l'amante, sempre gli stessi corpi mascherati, in coturni, senza mobilità. Per questo la maschera nel dramma antico anche nel periodo tardo costituì una *necessità interna* avente un suo profondo valore simbolico, mentre le nostre opere teatrali non potrebbero esser rappresentate senza il gioco dell'espressione degli attori. Non si adducano, come obiezione, le dimensioni dei teatri greci: anche i mimi occasionali portavano maschere: le portavano *anche*

le statue-ritratto,²³ e se fosse esistito il bisogno profondo di spazi interiori la forma architettonica corrispondente sarebbe stata trovata da sé.

I fatti tragici aventi riferimento con un *carattere* sono conseguenze di una lunga evoluzione interna. Ma nei casi tragici di Ajace, di Filottete, di Antigone e di Elettra una storia interna antecedente (quand'anche fosse possibile ritrovarla in un uomo antico) è, per quel che seguirà, indifferente. L'avvenimento decisivo sorprende quelle figure, d'un tratto, in modo affatto casuale e esteriore, per cui se al loro posto si fosse trovato qualcun altro l'effetto non sarebbe stato diverso. Non sarebbe stato nemmeno necessario che fosse un essere dello stesso sesso.

L'antitesi fra tragedia antica e tragedia occidentale non viene sufficientemente caratterizzata se si considera soltanto l'azione o l'avvenimento. Bisogna dire, in più, che la tragedia faustiana è *biografica*, quella apollinea è *aneddotica*, cioè la prima abbraccia tutta la direzione di una vita, mentre la seconda si lega a un momento per sé stante; infatti, che relazione ha tutto il passato *interno* di Edipo o di Oreste con l'avvenimento distruttivo che d'un tratto li colpisce?²⁴ Di contro all'aneddoto di stile antico noi conosciamo il tipo dell'aneddoto *caratteristico*, personale, antimitico (tale è la *novella*, che ebbe per maestri Cervantes, Kleist, Hoffmann, Storm), il quale ci appare tanto più importante quanto più si sente che il suo motivo è stato possibile *una sola volta*, solo in un *dato* tempo e solo fra quei *dati* uomini.

Il livello dell'aneddoto mitico — della *favola* — fu invece determinato dal grado di purezza di elementi affatto opposti a quelli ora indicati. Da un lato, abbiamo dunque un destino che colpisce fulmineamente non importa chi, dall'altro un destino che come un filo invisibile corre attraverso tutta una vita diffe-

renziandola da quella di ogni giorno. Nel passato di Otello, eroe di un capolavoro di analisi psicologica, nemmeno il minimo tratto è privo di una qualche relazione con la catastrofe. L'odio di razza, l'isolamento dell'arrivato fra i patrizi, il Moro come soldato, come selvaggio, come uomo più vecchio e isolato — nessuno di questi momenti è privo di importanza. Si veda come è trattata la figura di Amleto o di Lear nel confronto con le opere di Sofocle. Essa è assolutamente psicologica, non è una somma di avvenimenti esterni. I Greci non avevano nessuna idea di ciò che noi chiamiamo un psicologo, cioè di quel creatore esperto di epoche interiori che per noi si è quasi identificato col poeta. Essi non erano degli analitici né nel campo della matematica né in quello dell'anima, e di fronte ad anime antiche le cose non avrebbero nemmeno potuto andare altrimenti. La « psicologia »: questa è la parola acconcia per designare il modo *occidentale* di presentare l'uomo. Essa si applica sia a un ritratto di Rembrandt e sia alla musica del *Tristano*, sia a Julien Sorel di Stendhal, e sia alla *Vita nova* di Dante. Nessun'altra civiltà ha conosciuto qualcosa di simile. Proprio questo elemento fu rigorosamente escluso dal gruppo delle arti antiche, La « psicologia » è la forma in cui la *volontà*, l'uomo inteso come volontà incarnata e non come $\sigma\omega\mu\alpha$, si fa capace di arte. Chi qui volesse nominare Euripide, non sa che cosa sia la psicologia. Che ricchezza di caratteri si trova già nella mitologia nordica coi suoi astuti gnomi, coi suoi maldestri giganti, coi suoi elfi maliziosi, con Loki, Baldr e tutte le altre figure — e, nel confronto, come appare stereotipo l'Olimpo omerico! Zeus, Apollo, Poseidone, Ares sono semplici « uomini », Ermete è « l'efebo », Athena una Afrodite matura, e gli dèi minori (ce lo proverà poi l'arte plastica) non si distinguono fra di loro che per il nome. Ciò vale in pieno anche per i personaggi del teatro

attico. In Wolfram von Eschenbach, in Cervantes, in Shakespeare, in Goethe l'elemento tragico di una singola vita si sviluppa dall'interno, in modo dinamico e funzionale, e questo sviluppo, a sua volta, si rende comprensibile solo in relazione con lo sfondo storico dell'epoca; nei tre grandi tragediografi di Atene quell'elemento prende invece forma dall'esterno, in un modo statico ed euclideo. Per ripetere la formula da noi già usata per la storia mondiale: l'avvenimento distruttivo nell'un caso crea un'*epoea*, nell'altro dà luogo solo a un *episodio*. Qui perfino l'epilogo tragico è soltanto l'ultimo degli episodi di un'esistenza composta da un insieme di elementi affatto casuali.

La tragedia del Barocco non è, dunque, che quella del carattere di un essere superiore, portata a svolgersi nel mondo luminoso che si rivela all'occhio, trattata come curva invece che come equazione, come energia cinetica invece che come energia potenziale. La persona visibile è il carattere possibile, l'azione è il carattere in atto di realizzarsi. Questo è tutto il senso della nostra teoria del tragico, ancor oggi sepolta sotto reminiscenze antiche e a malintesi. L'uomo tragico dell'antichità è un corpo euclideo colpito dall'*Heimarmene* nella posizione in cui si trova e che non gli è dato di cambiare: il corpo come si mostra invariabilmente quando le sue superfici vengono illuminate da casi esterni. È in questo senso che nelle *Coefore* si parla di Agamennone come del « corpo regale duce di flotte » e Edipo a Colono dice, circa l'oracolo, che esso vale per il « suo corpo ». ²⁵ In tutti gli uomini superiori della storia greca fino ad Alessandro si constata una singolare rigidità. Non se ne potrebbe indicare nessuno che attraverso le lotte della vita abbia subito una trasformazione interna come quella che ci è nota in Lutero e in Ignazio di Loyola. Tutto ciò che viene chiamato superficialmente tratto di carattere, nei Greci non è che

il riflesso degli avvenimenti sull'ἦθος dell'eroe, non il riflesso di una personalità sugli avvenimenti.

Per un'interna necessità noi uomini faustiani sentiamo dunque il dramma come un massimo di attività, mentre i Greci, per una non minore necessità, lo sentirono come un massimo di passività.²⁶ Nella tragedia attica non v'è la minima « azione ». I Misteri antichi (ed Eschilo, originario di Eleusi, creò il dramma di tipo superiore trasponendo la forma dei Misteri nella sua peripezia) erano tutti δράματα o δρώμενα cioè azioni liturgiche. Aristotile chiama la tragedia l'imitazione di un avvenimento. Questa imitazione equivale alla famosa *profanazione dei Misteri*, e si sa che Eschilo fu denunciato per aver introdotto l'abito sacrale dei sacerdoti di Eleusi come costume definitivo del teatro attico.²⁷ Infatti il vero δράμα, con la sua peripezia dal lamento fino al giubilo, non consisteva nella favola che vi si raccontava, bensì nell'azione rituale che vi si celava, azione simbolica percepita e rivissuta nel suo senso più profondo dallo spettatore. A questo elemento della prima religione antica, non omerica²⁸ se ne univa un altro, si univano le scene rustiche e burlesche — falliche, ditirambiche — delle feste primaverili di Demetra e di Dioniso. Dalle danze di animali²⁹ e dal canto che le accompagnava è nato il coro tragico che precede l'attore, « colui che risponde », del teatro di Tespi (534).

La tragedia in senso proprio trasse origine dai lamenti funerari solenni, dal *Threnos* (*naenia*). A un dato punto la vicenda gioconda delle feste dionisiache — che erano anche feste dei morti — dava luogo a un coro lamentoso e il gioco dei satiri alla fine fu bandito. Nel 494 Frinico fece rappresentare *La caduta di Mileto*, che non era uno spettacolo storico, ma il lamento delle donne di Mileto, e per questo fu severamente punito: per aver fatto ricordare le sofferenze di

quella città. Solo quando Eschilo introdusse il secondo esecutore, la costruzione dell'antica tragedia raggiunse la sua perfezione: al lamento che è il tema *dato*, si dà ora per base la rappresentazione visibile di una grande sofferenza umana quale motivo *presente*. La favola del primo piano ($\mu\tilde{\nu}\theta\omicron\varsigma$) non è l'« azione » ma l'occasione per il canto del coro, che non meno di prima costituisce l'effettiva *tragedia*. Che il fatto venga rappresentato o raccontato, è del tutto secondario. Lo spettatore, che conosceva il senso della tragedia, sentiva che le parole patetiche alludevano a lui e al suo destino. *In lui* si realizzava la peripezia, vero scopo delle scene sacre. Circondato da racconti e da riferimenti vari, il lamento liturgico per la miseria del genere umano resta sempre il centro di gravità dell'insieme. Lo si vede nel modo più chiaro in Prometeo, in Agamennone e in Edipo re. Ma di là dal lamento troneggia ora¹⁰ la grandezza di colui che soffre, la sua attitudine sublime, il suo $\eta\theta\omicron\varsigma$ presentato in scene possenti fra le parti del coro. Il tema qui non è costituito dall'eroe attivo, la cui volontà si tempera o si spezza di fronte all'ostacolo opposto da potenze estranee o da démoni chiusi entro il suo stesso petto, bensì da colui che soffre abulicamente e la cui esistenza somatica sarà distrutta — si può pur dire: distrutta senza alcuna ragione profonda. La trilogia eschiliana del Prometeo comincia proprio là dove Goethe probabilmente l'avrebbe fatta finire. La pazzia di re Lear è il *risultato* dell'azione tragica. Invece l'Ajace di Sofocle *viene fatto* impazzire da Athena *ancor prima* che il dramma cominci. È la differenza fra un carattere e una figura passivamente mossa. Di fatto, come Aristotile lo dice, la paura e la pietà erano l'effetto necessario delle tragedie antiche, che esse però poterono produrre *soltanto* su spettatori del mondo antico. Lo si può subito vedere se si considerano le scene che

egli ritiene le più efficaci, quelle di un improvviso mutare della fortuna o di improvvisi riconoscimenti. Alle prime si associa soprattutto l'impressione del φόβος (dell'orrore), alle seconde quella dell'ἔλεος (della commozione). La catarsi, cui si tendeva, poteva esser vissuta solo in funzione dell'atarassia quale ideale esistenziale. L'« anima » antica è puro presente, puro σῶμα, essere puntiforme e immobile. Veder questo essere divenir problematico per colpa dell'invidia degli dèi, del cieco imponderabile che fulmineamente e indiscriminatamente può colpire chiunque: ecco la cosa più tremenda. Essa stronca nelle radici l'esistenza antica, mentre solo da essa l'uomo faustiano, l'uomo che tutto osa, viene reso vivente. E ora il vedere la crisi *risolversi*, come quando le nubi temporalesche passano a formare banchi oscuri all'orizzonte e il sole di nuovo prorompe, il profondo sentimento di gioia per il gran gesto tanto amato, il respirar di nuovo dell'anima mitica angosciata, la gioia per l'equilibrio riconquistato: questa è la catarsi. Ma ciò ha per presupposto un senso della vita che ci è completamente estraneo. La stessa parola catarsi è quasi impossibile tradurla nelle nostre lingue e con le nostre impressioni. Occorse tutto il travaglio estetico e l'arbitrio del Barocco e del classicismo, con una venerazione incondizionata per i libri antichi quale sfondo, per persuaderci che questo fondamento psicologico è anche quello della nostra tragedia — perché di fatto l'effetto di questa è proprio l'opposto, essa ha messo da parte ogni esperienza passiva e statica, ha suscitato ed esasperato esperienze attive e dinamiche, ha destato i sentimenti elementari di una umanità forte, la crudeltà, il piacere per la tensione, il senso del pericolo, della violenza, del delitto, il sentimento di felicità del vincitore e del distruttore, sentimenti che a partir dal tempo dei Vichinghi, dalle gesta degli Hohenstaufen e dalle Crocia-

te erano latenti nel profondo di ogni anima nordica. Questo è l'effetto dei drammi di Shakespeare. Un Greco non avrebbe potuto sopportare Macbeth; soprattutto, non avrebbe capito il senso di questa grande arte biografica con la sua tendenza verso una direzione. Che figure come Riccardo III, don Giovanni, Faust, Michele Kholhass, Golo siano anti-antiche da capo a piedi, che esse non destino pietà, ma una strana, profonda invidia, non paura, ma un piacere enigmatico per la sofferenza, il desiderio struggente di un ben diverso compatire: ciò ce lo dicono ancor oggi (malgrado che la tragedia faustiana sia definitivamente morta anche nella sua forma più tarda, tedesca) i motivi costanti della letteratura euro-occidentale da grande città, che si può confrontare con quella alessandrina corrispondente; nelle storie « a sensazione » di avventure e di *detectives* e, per ultimo, nel dramma cinematografico, che corrisponde esattamente alla mimica della tarda antichità, si sente ancora un residuo dell'indomito desiderio faustiano di superare e di scoprire.

Fa esatto riscontro a ciò l'immagine apollinea e quella faustiana delle scene, immagine richiesta per la completezza dell'opera d'arte quale il poeta l'ha concepita. Il dramma antico è un pezzo di plastica, un gruppo di scene patetiche di un tipo affine a quelle di un affresco, è uno spettacolo di gigantesche marionette aventi dietro di loro la piatta parete di fondo del teatro.³¹ Un carattere di grandezza qui lo ha esclusivamente il gesto, mentre le scarse vicende della favola sono più recitate enfaticamente che non rappresentate. La tecnica del dramma occidentale vuole l'opposto: un moto ininterrotto e l'esclusione rigorosa dei momenti statici, poveri di azione. Le tre famose unità del luogo, del tempo e dell'azione, in Atene non formulate ma attuate inconsciamente, *riflettono il tipo dell'antica statua di marmo*. Così esse vanno segreta-

mente a caratterizzare anche l'ideale di vita dell'uomo antico, legato alla *polis*, al puro presente, al gesto. Quella triplice unità ha il senso di una *negazione*: si nega lo spazio, si nega il presente e il futuro, si respinge ogni relazione dell'anima con una lontananza. Atarassia: si potrebbe sintetizzarla in questa parola. Non si scambino quei postulati con principi che da un punto di vista superficiale nel dramma occidentale sembrerebbero a essi simili. Il teatro spagnolo del sedicesimo secolo si è fatto l'obbligo di seguire norme « antiche », ma si comprende che esse parlarono solo al sentimento di dignità del tempo di Filippo II, senza che si conoscesse o si volesse conoscere anche lo spirito originario di tali norme. I grandi spagnoli, soprattutto Tirso de Molina, crearono le « tre unità » del Barocco non come negazioni metafisiche, ma soltanto come espressione di un aristocratico costume di corte, e Corneille, discepolo volenteroso della « grandezza » spagnola, le ha riprese da essi in questo stesso significato. Con il che cominciò qualcosa di infausto. L'imitazione fiorentina dell'antica arte plastica che, pur così smisuratamente ammirata, nessuno capiva nei suoi presupposti ultimi, non poté guastar nulla, perché allora non esisteva più un'arte plastica nordica che ne avrebbe potuto risentir danno. Nel Barocco esistevano invece le possibilità per una tragedia grandiosa puramente faustiana, con forme e audacie insospettate. Che tali possibilità *non* si siano realizzate, che il dramma germanico, malgrado la grandezza di uno Shakespeare, non abbia superato completamente l'incantesimo di una norma convenuta mal compresa, di ciò ebbe colpa la fede cieca nell'autorità di Aristotile. Che cosa avrebbe potuto mai divenire il dramma del Barocco basandosi sulle impressioni dell'epica cavalleresca, degli spettacoli pasquali e dei Misteri del gotico, avendo vicino gli Oratori e le Passioni del-

l'arte sacra, qualora non si fosse saputo nulla dell'esistenza di un teatro greco! Una tragedia scaturente dallo spirito della musica contrappuntistica, senza il vincolo di una dipendenza, per essa assurda, dall'elemento plastico, una poesia drammatica che avrebbe potuto svilupparsi affatto liberamente in una sua forma propria e pura partendo da Orlando Lasso e da Palestrina e a fianco di Heinrich Schütz, di Bach, di Händel, di Gluck, di Beethoven: ecco che cosa sarebbe stato possibile, ma che è venuto meno. E si deve unicamente al caso felice che tutta la pittura ellenica a fresco sia andata perduta, la libertà interna della nostra pittura a olio.

6

Ma il tutto non si ridusse alle tre unità. Invece del gioco delle espressioni il dramma attico impose la rigida maschera — interdicensi così una caratterizzazione psicologica proprio come aveva vietato l'esposizione delle statue iconiche. Esso volle i coturni e personaggi più grandi del normale tutti imbotiti e impediti dai paludamenti strascinati; e con ciò eliminò l'individualità del personaggio. Infine esso non ammise che un recitativo monotono come se, invece che da una bocca, la voce venisse da un tubo.

Il semplice testo che noi oggi *leggiamo* (non senza mettervi dentro inavvertitamente lo spirito di Goethe e di Shakespeare e tutta la forza del nostro sguardo prospettico) può dirci assai poco del senso più profondo di questo dramma. Le antiche opere d'arte furono create soltanto per l'occhio antico, per l'occhio corporale. Solo la forma sensibile dell'esecuzione dava propriamente la chiave del mistero. E qui notiamo un tratto che in ogni vera tragedia di stile faustiano riu-

scirebbe insopportabile: la presenza continua del coro. Il coro è la tragedia primordiale, poiché senza di esso l'ἦθος sarebbe impossibile. Ognuno ha un carattere per sé stesso; un atteggiamento, invece, lo si ha solo in funzione di altri: qui, di fronte al coro.

Questo coro, come folla, come antitesi tipica dell'uomo solo, dell'uomo interiore, del monologo del teatro occidentale, questo coro sempre presente, dinanzi al quale si svolge ogni « parlare con sé stessi » e che bandisce perfino dall'immagine scenica l'angoscia per l'illimitato, per il vuoto — è apollineo. Lo studio di sé come attività *pubblica*, il lamento enfatico pubblico invece della sofferenza nella solitudine di una stanzetta (« chi non passò mai notti angosciate, piangendo seduto sul proprio letto »), le grida lamentose bagnate di pianto che riempiono tutta una serie di drammi, come il *Filotteto* e *Le donne di Trachinia*, l'impossibilità di restar solo, il senso della *polis*, tutta la femminilità di questa civiltà quale si tradisce nel tipo ideale dell'Apollone del Belvedere, ci si rivela nel simbolo del coro. Di fronte a un tale tipo di dramma quello shakespeariano è tutto un monologo. Perfino i dialoghi, perfino le scene con gruppi di personaggi qui lasciano sentire l'immensa distanza *interna* che separa questi uomini, ciascuno dei quali in fondo parla solo con sé stesso. Nulla ha il potere di violare questa distanza dell'anima. La si sente in Amleto come in Tasso, in don Chisciotte come in Werther, ma essa già nel *Parzeval* di Wolfram von Eschenbach aveva preso forma in tutta la sua infinitezza; essa distingue tutta la poesia occidentale dall'insieme di quella antica. Tutta la nostra lirica, da Walther von der Vogelweide fino a Goethe, fino alla lirica delle metropoli crepuscolari, è monologica, mentre l'antica lirica è una lirica in coro, una lirica dinanzi a testimoni. L'una viene sentita interiormente, in una silenziosa

lettura, l'altra viene recitata pubblicamente. L'una appartiene allo spazio muto — come libro, che sta bene in qualsiasi posto — l'altra alla piazza, per la quale appunto risuona.

Benché i Misteri di Eleusi e le feste tracie dell'epifania di Dioniso avessero luogo di notte, per una intima necessità l'arte di Tespi fu presentata sulle scene di mattina e sotto la luce del sole. Per contro, le rappresentazioni popolari e quelle delle Passioni nate dalla predica con parti ben distinte, eseguite a tutta prima nelle chiese avendo dei chierici per attori e poi sullo spazio libero dinanzi alla chiesa con dei laici per attori, nella mattina di feste ecclesiastiche solenni (*Kirmessen*), dettero insensibilmente luogo a un'arte della sera e della notte. Già ai tempi di Shakespeare si rappresentava nel tardo pomeriggio, e questa tendenza mistica che intese avvicinare l'opera d'arte alla specie di luce che le è davvero propria, al tempo di Goethe raggiunse il suo apice. Ogni arte, ogni civiltà in genere ha una sua ora significativa del giorno. La musica del diciottesimo secolo è un'arte dell'oscurità, dove l'occhio interno si desta; l'arte plastica attica è invece un'arte della luce di un libero cielo. L'arte plastica gotica con l'eterno crepuscolo che la circonda e il flauto attico, strumento del pieno meriggio, mostrano quanto tali rapporti siano profondi. La candela afferma lo spazio di contro alle cose, la luce solare lo nega. Nelle notti lo spazio cosmico trionfa sulla materia, nella luce del meriggio le cose vicine vanno a negare lo spazio lontano. In tal guisa l'affresco attico si distingue dalla pittura a olio nordica. Così Helios e Pan divennero dei simboli antichi, il cielo stellato e il crepuscolo dei simboli faustiani. Anche le anime dei morti vagano di mezzanotte, soprattutto nelle dodici lunghe notti che seguono il Natale. Le anime antiche appartenevano al giorno. An-

cor la Chiesa antica parlò del δωδεκαήμερον, dei dodici giorni consacrati; col destarsi della civiltà occidentale esse si trasformarono nelle « dodici notti » comprese fra Natale e l'Epifania.

Non è stato mai rilevato che la pittura antica su vaso e a fresco non conosce un'ora. Nessun'ombra ci dice della posizione del sole, nessun cielo ci dice degli astri; qui non v'è né mattino né sera, né primavera né autunno. Vi regna una *chiarità* pura, *atemporale*.³² Il bruno da studio della pittura a olio classica si sviluppò con la stessa naturalezza nel senso opposto, in una oscurità imaginaria indipendente dall'ora, vera atmosfera psichica dello spazio faustiano. Questo è tanto più significativo inquantoché fin dal principio gli spazi del quadro volevano dare il paesaggio secondo la luce di un'ora del giorno o di una data stagione, quindi storicamente. Ma tutti questi mattini, queste nubi al tramonto, le ultime luci sui profili dei monti lontani, le camere alla luce delle candele, i prati primaverili e i boschi autunnali, le ombre lunghe e corte dei cespugli e dei solchi sono compenetrati da una penombra velata che *non* dipende dal corso degli astri. Una *chiarità* continua e una crepuscolarità continua distinguono effettivamente l'una dall'altra la pittura antica da quella euro-occidentale, la scena antica da quella euro-occidentale. E non è forse lecito chiamare anche la geometria euclidea una matematica del giorno, l'analisi infinitesimale una matematica della notte?

Mentre per i Greci il cambiamento di scena rappresentò certamente una profanazione blasfema, per noi esso è quasi un bisogno religioso, una condizione del nostro sentimento del mondo. Nella scena fissa del *Tasso* vi è qualcosa di pagano. Noi abbiamo bisogno *interiormente* di un dramma ricco di prospettive e di vasti sfondi, di una scena che abolisce tutte le limitazioni

sensibili e attira in sé tutto il mondo. Shakespeare, che nacque quando Michelangelo morì, e cessò di scrivere quando Rembrandt venne al mondo, raggiunse il massimo di infinitezza, di appassionato superamento di ogni condizionalità statica. I suoi boschi, i suoi mari, le sue vie, i suoi giardini, i suoi campi di battaglia si trovano nel lontano, nello sconfinato. Degli anni passano in alcuni minuti. Lear demente fra il buffone e il mendicante pazzo nella tempesta sulla landa notturna, l'Io sperduto nello spazio, nella più profonda solitudine: ecco il sentimento faustiano della vita. E ciò costituisce il ponte che conduce fino ai paesaggi già sentiti, visti interiormente dalla musica veneziana intorno al 1600, per cui il teatro del periodo elisabettiano *non ebbe che da registrare* tutto ciò, mentre l'occhio spirituale, partendo da pochi accenni, si formava una immagine del mondo nella quale si svolgono scene che sempre riprendono vicende lontane, ma che il teatro antico mai avrebbe saputo rappresentare. La scena greca non è mai un paesaggio; essa è un nulla. Al massimo la si può chiamare lo zoccolo per delle statue che camminano. Nel teatro come nell'affresco, le figure sono tutto. All'uomo antico si può negare un sentimento della natura, se in esso s'intende quello faustiano, quello che si lega allo spazio, epperò al paesaggio in quanto esso è spazio. La natura antica è la natura *dei corpi*, e una volta che ci si sia immedesimati in questo modo di sentire si capisce subito con quali occhi un Greco seguisse il mobile bassorilievo dei muscoli di un corpo nudo. *Questa* era la sua natura vivente, non le nuvole, non le stelle, non l'orizzonte.

Tutto ciò che è sensibilmente vicino è anche compreso da tutti. Per cui, fra tutte le civiltà finora esistite, quella antica è, nelle manifestazioni del sentimento della vita, la più popolare, la civiltà occidentale la meno popolare. L'esser universalmente comprensibile è il contrassegno di una creazione che si dà con tutti i suoi misteri al primo sguardo di ogni osservatore; è una creazione, il cui senso è concentrato nel lato esterno e nella superficie. A tutti comprensibile è, in una civiltà, ciò che non ha variato a partire dalle situazioni e dalle istituzioni dell'umanità primitiva, è ciò che l'uomo dopo la fanciullezza a poco a poco comprende, senza che egli debba lottare per conquistare un nuovo modo di vedere; è appunto ciò per cui *non* si deve lottare, ciò che si dà da sé stesso, ciò che risulta direttamente nel dato sensibile, che da esso non è semplicemente adombrato, che non può essere scoperto solo da pochi, anzi, in certi casi, solo da speciali individui.

Vi sono verità, opere, uomini, paesaggi popolari. Ogni civiltà ha un suo grado ben preciso di esoterismo oppure di popolarità in tutte le sue creazioni, nella misura in cui queste abbiano un significato simbolico. Ciò che può essere compreso da tutti abolisce la distinzione fra gli uomini per quel che riguarda sia l'estensione che la profondità della loro spiritualità. L'esoterismo invece la sottolinea, la accentua. Infine, riferendoci all'esperienza originaria della profondità di un uomo destatosi alla coscienza di sé epperò al simbolo elementare della sua esistenza e allo stile del mondo che lo circonda, può dirsi che al simbolo elementare del corporeo corrisponde una relazione popolare, *ingenua* fra le *creazioni* di una civiltà e gli *uomini* che vi fanno parte, mentre al simbolo dello spazio

infinito corrisponde un tipo di tale relazione decisamente impopolare.

La geometria antica è quella del bambino, quella di ogni profano. Gli elementi della geometria euclidea vengono ancor oggi usati nei libri scolastici inglesi. L'intelligenza corrente li considera sempre come i soli giusti e veri. Ogni altra possibile specie di geometria naturale da noi scoperta con uno strenuo superamento delle evidenze popolari è intelligibile solo per una cerchia di matematici di vocazione. I quattro famosi elementi di Empedocle sono quelli di ogni uomo semplice e della sua « fisica innata ». La rappresentazione degli elementi isotopi derivata dalle ricerche sulla radioattività è già quasi incomprensibile per gli stessi studiosi di scienze affini.

Tutto ciò che è « antico » lo si può abbracciare con un solo sguardo, si tratti del tempio dorico, della statua, della *polis* o del culto degli dèi; non vi sono fondi riposti né segreti. Si confronti invece una facciata di duomo gotico coi Propilei, una incisione con una pittura vasale, la politica del popolo ateniese con la diplomazia moderna. Si pensi che ognuna delle nostre opere che hanno fatto epoca in poesia, in politica, in scienza, ha dato luogo a tutta una letteratura esegetica, la quale non ha saputo nemmeno giungere a risultati certi. Le sculture del Partenone si rivolgevano a ogni Elleno, la musica di Bach e dei suoi contemporanei fu invece una musica per soli musicisti. Noi abbiamo il tipo dell'intenditore di Rembrandt, il tipo del dantista, il tipo del conoscitore della musica contrappuntistica, e si è giustamente rinfacciato a Wagner che il cerchio dei wagneriani diveniva troppo grande, che della sua musica troppo poco restava riservato al *solo* autentico musicista. Si cerchi invece di concepire degli intenditori specialisti di Fidia o dello stesso Omero. Qui si capisce anche una serie di fenomeni che

sono simboli del sentimento occidentale della vita e che finora si è stati propensi a considerare come limitatezze umane generiche in un quadro di filosofia morale o, meglio, in un quadro melodrammatico. L'« artista incompreso », il « poeta che muore di fame », l'« inventore schernito », il pensatore che « sarà capito solo fra secoli »: questi sono tutti i tipi di una civiltà esoterica. Il *pathos* della distanza nel quale si cela l'amore per l'infinito epperò anche la volontà di potenza, sta alla base del destino di quei tipi. Essi appartengono all'area dell'umanità faustiana, dal gotico sino all'epoca presente, in modo così necessario, quanto essi sono invece inconcepibili fra uomini apollinei.

Dal principio sino alla fine tutti i creatori più eminenti dell'Occidente sono stati capiti nelle loro vere intenzioni solo da un ambiente assai ristretto. Michelangelo disse che il suo stile era destinato a educare i pazzi. Gauss tacque per trent'anni la sua scoperta della geometria non-euclidea per paura del chiasso che avrebbero fatto « i beoti ». I grandi maestri dell'arte gotica delle cattedrali solo oggi sono stati tratti dall'anonimato di una folla in cui si confondevano. Ma ciò vale anche per ogni pittore, per ogni uomo di Stato, per ogni filosofo. Si mettano a confronto dei pensatori delle due civiltà: Anassimandro, Eraclito, Protagora con Giordano Bruno, Leibniz o Kant. Si pensi che nessun poeta tedesco meritevole di esser nominato può esser capito dall'uomo medio e che un'opera del valore e, in pari tempo, della semplicità di Omero non la si trova in nessuna delle lingue europee. L'epica dei Nibelunghi è una poesia preziosa e chiusa, e capire Dante è raramente, almeno in Germania, qualcosa di più che una posa letteraria. Ciò che non esistette mai nel mondo antico, in Occidente è sempre esistito: la forma aristocratica, esclusivista. Culture in-

tere come quella della civiltà provenzale e quella del Rococò sono state qualitative e sdegnose in sommo grado. Le loro idee, la lingua delle loro forme si rivolsero solo a una classe esigua di uomini superiori. Il fatto che proprio la Rinascenza, questo presunto ritorno dell'antico (di un'antichità il cui pubblico non era per nulla così esclusivista ed esigente), a ciò non faccia eccezione; il fatto che essa fu assolutamente la creazione di un *piccolo gruppo* e di alcuni spiriti eletti, il cui gusto già in partenza escludeva la massa; il fatto che il popolo di Firenze restò anzi indifferente, stupito o insofferente rispetto alla Rinascenza e occasionalmente — come nel caso di Savonarola — fu lieto di distruggerne e di bruciarne le creazioni: tutto questo dimostra quanto profonda fosse questa distanza spirituale. La cultura attica era il possesso di *ogni* cittadino. Essa non escludeva nessuno e per questo ignorò in genere *la distinzione tra superficiale e profondo* che per noi è d'importanza essenziale. Popolare e banale per noi sono concetti mutuabili, nell'arte così come nella scienza; per l'uomo antico non fu così. « Superficiali per profondità » — così Nietzsche ha chiamato una volta i Greci.

Si considerino poi le nostre scienze, che tutte senza eccezione oltre ai dati elementari hanno dei dominî « superiori » incomprendibili per il profano: anche questo è un altro simbolo dell'infinito e della energia di direzione. Nella migliore delle ipotesi vi sono in tutto il mondo mille persone per le quali oggi gli ultimi capitoli della fisica matematica sono stati scritti. Certi problemi della matematica moderna sono accessibili soltanto a un gruppo ancor più ristretto. Oggi tutte le scienze popolari sono già in partenza scienze senza valore, sbagliate, falsate. Non abbiamo soltanto un'arte per soli artisti, ma anche una matematica per soli matematici e una politica per soli uomini politici,

della quale il *profanum vulgus* dei lettori di gazzette non ha alcuna idea,³³ mentre la politica antica non ha mai oltrepassato l'orizzonte spirituale dell'agora, abbiamo una religione per « geni religiosi » e una poesia per filosofi. La decadenza incipiente della scienza occidentale, già distintamente avvertibile, la si può misurare dal suo bisogno di agire su vasti strati; il fatto che l'esoterismo rigoroso del Barocco venga sentito come opprimente, tradisce l'abbassarsi della forza, l'indebolirsi del sentimento della distanza il quale *ricosce* e rispetta quel limite. Di scienze, che oggi abbiano conservato tutta la loro finezza, profondità ed energia nell'induzione e nella deduzione e che non siano state inficiate da uno spirito da « terza pagina », non ce ne sono più molte: la fisica teoretica, la matematica pura, la teologia dogmatica cattolica, forse anche la giurisprudenza, si rivolgono a una cerchia ristrettissima ed eletta di specialisti. *Ma lo specialista, l'intenditore nella sua opposizione al profano, è ciò che mancò al mondo antico, dove ognuno conosceva ogni cosa.* Per noi questa *polarità* fra intenditore e profano ha il valore di un grande simbolo, e quando questa distanza comincia a venir meno, anche il sentimento faustiano della vita è in via di spegnersi.

Per quel che riguarda gli ultimi progressi della scienza occidentale (limitati ai due prossimi secoli, ma forse anche a meno) quanto si è detto permette di prevedere che quanto più la vuotaggine e la trivialità da metropoli delle scienze e delle arti divenute pubbliche e « pratiche » aumenteranno, tanto più lo spirito postumo della civiltà si rifugerà in cerchie assai ristrette e là, senza rapporti con la vita pubblica, agirà in forme e in pensieri che potranno significare qualcosa solo ad un numero estremamente ristretto di spiriti privilegiati.

Nessun'opera d'arte antica cerca di mettersi in rapporto con l'osservatore. Ciò avrebbe significato affermare lo spazio infinito nel quale l'opera individuale si perde con la sua lingua delle forme e farlo valere nell'effetto desiderato. Una statua attica è in modo perfetto un corpo euclideo, atemporale, irrelato, assolutamente chiuso in sé. Essa è muta. Non ha uno sguardo. *Non sa nulla di uno spettatore.* E come essa è costituita completamente a sé in opposto alle creazioni plastiche di tutte le altre civiltà e non si inserisce in nessun grande ordine architettonico, del pari essa resta come una realtà indipendente *vicino* all'uomo antico, corpo fra corpi. Quest'uomo ne sente la mera *vicinanza*, non la forza penetrante, non un effetto che si irradia nello spazio. Così si espresse il sentimento apollineo della vita.

L'arte magica, al suo destarsi, cambiò subito il senso di queste forme. Gli occhi delle statue e dei ritratti di stile costantiniano, grandi e fissi, ora si dirigono sull'osservatore. Essi stanno a rappresentare la più alta delle due anime, il pneuma. Il mondo antico aveva formato ciechi gli occhi; adesso la pupilla viene forata e l'occhio, innaturalmente grande, getta il suo sguardo nello spazio che nell'arte attica era inesistente. Nelle pitture a fresco antiche le teste erano rivolte l'una verso l'altra; ora, nei mosaici di Ravenna e già nei bassorilievi dei sarcofaghi cristiani primitivi e della tarda romanità, esse sono rivolte tutte verso l'osservatore che esse fissano col loro sguardo spiritualizzato. Una misteriosa azione a distanza, affatto non-antica, si sviluppa dall'opera d'arte e penetra nella sfera dell'osservatore. Si sente ancora qualcosa di questa magia nelle prime pitture fiorentine e renane a fondo dorato.

È ora si consideri la pittura occidentale, a partir da Leonardo, là dove essa ha raggiunto la piena consapevolezza della sua vocazione. Come concepisce essa l'unico spazio infinito, riprendente sia l'osservatore che l'opera, che qui sono, l'una e l'altro, semplici centri di gravità di una dinamica spaziale? Tutto il sentimento faustiano della vita nella sua passione per la terza dimensione s'impossessa della forma del «quadro», della superficie colorata, trasformandola in modo sorprendente.

La pittura non sta più a sé e nemmeno si rivolge allo spettatore: *essa riprende lo spettatore nella sua sfera*. L'area delimitata dalla cornice — come l'immagine di un obiettivo, fedele controparte dell'immagine di una scena teatrale — rappresenta lo stesso spazio cosmico. Tanto il primo piano che lo sfondo non tendono più a dare una impressione di vicinanza fisica; invece di delimitare, essi aprono. Orizzonti lontani approfondiscono l'immagine all'infinito; la trattazione coloristica delle cose vicine dissolve l'ideale parete separatoria costituita dalla superficie del quadro e ne dilata in tal guisa lo spazio che lo spettatore può trasportarsi in esso. E non è più lo spettatore a scegliere la posizione nella quale il quadro può produrre su lui il migliore effetto; è il quadro stesso che ora gli fissa il luogo e la distanza. Le striature e gli ornati delle cornici, che a partir dal 1500 si fanno sempre più frequenti e audaci, riducono gli stessi limiti laterali. L'osservatore ellenico di un affresco di Polignoto stava *davanti* al quadro. Noi ci *immergiamo* in un quadro, cioè siamo attratti in esso dal potere insito nella trattazione pittorica dello spazio. Così l'unità dello spazio cosmico è realizzata. E in questa infinitezza, che per mezzo del quadro si sviluppa da ogni lato, domina ora la prospettiva occidentale;³⁴ partendo da qui si può giungere a capire la nostra immagine astronomica

dell'universo con l'esplorazione appassionata di lontananze spaziali infinite che la caratterizza.

L'uomo apollineo non *volle* mai notare lo spazio cosmico nella sua immensità; su di essa, tutti i suoi sistemi filosofici tacciono. Essi conoscono solo problemi relativi a cose reali e afferrabili, e quel che « sta fra cosa e cosa », per essi non ha nulla di positivo e di significativo. La sfera terrestre ove stanno quelle cose e che perfino per Ipparco sarebbe circondata da una sfera celeste solida, essi la considerano come tutto il mondo, mondo semplicemente dato; e per chi qui sa vedere i motivi più segreti e interni nulla è più strano dei tentativi continui di mettere teoricamente questa volta celeste in una relazione con la terra, tale da non pregiudicare la preeminenza simbolica di questa.³⁵

Si metta a confronto con ciò l'impressionante veemenza con la quale la scoperta di Copernico (figura « sincrona » rispetto a Pitagora) investì tutta l'anima dell'Occidente e la venerazione profonda con la quale Keplero scoprì le leggi delle orbite planetarie, che gli apparvero come una testimonianza diretta di Dio; è noto che egli non osò dubitare della struttura circolare di tali orbite perché nessun'altra gli sembrava un simbolo altrettanto degno. Qui si riaffermava il sentimento nordico antico della vita, la nostalgia vichinga per l'illimitato. Il che dà un senso profondo alla scoperta, schiettamente faustiana, del telescopio. Penetrando in spazi che restano chiusi al semplice occhio e che vanno a costituire un limite alla volontà di potenza portantesi sullo spazio cosmico, esso *amplia* l'universo che noi « possediamo ». Il senso veramente religioso che pervade l'uomo di oggi quando, per tal via, porta per la prima volta il suo sguardo nello spazio siderale — senso di potenza identico a quello che le massime tragedie di Shakespeare vollero suscitare — a Sofocle sarebbe apparso il peggiore di tutti i sacrilegi.

Proprio per questo si deve riconoscere che la negazione della « volta celeste » è stata una *decisione*, non una esperienza dei sensi. Tutte le rappresentazioni moderne circa la natura dello spazio siderale o, per esprimersi con più prudenza, di una estensione presentita in base a segni luminosi, non procedono affatto da un sapere certo a cui il nostro occhio sia giunto grazie al telescopio, perché nei telescopi noi vediamo solo dei piccoli dischi chiari di grandezza variabile. La fotografia dà già un'altra immagine, che non è più delineata e più nitida, ma appunto *diversa*, e per venire a quella immagine conchiusa dell'universo, di cui necessitiamo, bisogna accordare insieme l'immagine telescopica e quella fotografica mediante non poche ipotesi audaci, cioè mediante elementi figurati da noi stessi creati, quali la distanza, la grandezza e il movimento. Lo stile di questa immagine corrisponde allo stile della nostra anima. In realtà noi non sappiamo quale è la differenza d'intensità luminosa delle stelle e se essa non vari a seconda delle direzioni; non sappiamo se la luce si modifichi, diminuisca o si spenga negli spazi immensi. Non sappiamo se le nostre rappresentazioni terrene circa la natura della luce con tutte le teorie e le leggi che ne derivano abbiano ancora una qualche validità di là dallo spazio vicino alla terra. Ciò che noi « vediamo » sono semplicemente segni *luminosi*: ciò che noi « comprendiamo » sono simboli di noi stessi.

Il *pathos* della coscienza cosmica copernicana, che appartiene esclusivamente alla nostra civiltà e (qui oso fare un'affermazione che oggi sembrerà ancora paradossale) che darebbe luogo e darà luogo a un *completo oblio* della scoperta di Copernico qualora la si giudicasse nociva per l'anima di una futura civiltà,⁸⁶ quel *pathos* deriva dalla certezza di aver ormai liberato il *cosmos* dall'aspetto statico corporeo, dal predominio simbolico del corpo plastico rappresentato dalla terra.

Fino ad allora il cielo, pensato o per lo meno sentito esso stesso come una grandezza corporea, si trovava in equilibrio con la terra, come polo di contro ad altro polo. Ma ora è lo *spazio* che domina l'universo; « mondo » significa ora spazio e gli astri sono poco più di punti matematici, sfere minime nell'incommensurabile, la cui materialità non turba più il sentimento del mondo. Democrito, che qui, in nome della civiltà apollinea, voleva e doveva creare un limite per i corpi, aveva concepito uno strato di atomi a uncino che chiudesse il *cosmos* come dentro una pelle. Per contro, la nostra sete insaziata cerca lontananze cosmiche sempre nuove. Dapprima per opera di Giordano Bruno, che vide migliaia di tali sistemi sospesi nell'infinito, il sistema di Copernico ebbe nei secoli del Barocco uno sviluppo illimitato. Oggi noi « sappiamo » che l'insieme di tutti i sistemi solari (ve ne sono circa trentacinque milioni) costituiscono un sistema stellare che si può dimostrare esser chiuso³⁷ e che ha la forma di un ellissoide di rotazione, il cui equatore coincide approssimativamente con la striscia della Via Lattea. Sciami di sistemi solari attraversano, con la stessa velocità e nella stessa direzione, questo spazio come gruppi di uccelli migratori. Uno di tali sciami, il cui apice cade nella costellazione di Ercole, è costituito dal nostro sole con le stelle di prima grandezza Capella, Vega, Altair e Betelgeuze. L'asse di questo gigantesco sistema, il cui centro attualmente non è molto lontano dal nostro sole, si suppone sia quattrocentosettanta milioni di volte più grande della distanza fra sole e terra. Il cielo stellato notturno corrisponde a percezioni simultaneamente ricevute, l'origine delle quali risale fino a tremilasettecento anni da ora: è questo il tempo che occorre alla luce per giungere dal limite estremo fino alla terra. Nell'immagine della storia che si dispiega dinanzi ai nostri occhi, questo tratto di tempo

corrisponde a un periodo comprendente tutta la civiltà antica e araba fino all'apogeo della civiltà egizia, al tempo della dodicesima dinastia. Questa rappresentazione — lo ripeto, *immagine* e non esperienza — per lo spirito faustiano è sublime;³⁸ per lo spirito apollineo essa sarebbe stata orribile, avrebbe significato la completa distruzione delle premesse più profonde della sua esistenza. Esso avrebbe sentito come una liberazione la possibilità di statuire un limite definitivo per ciò che è divenuto e presente mediante una cinta di corpi celesti. Ma una necessità profonda a noi fa invece porre, inesorabilmente, sempre nuovi problemi: esiste ancora qualcosa *di là da* questo sistema? Esistono delle *quantità* di sistemi del genere in distanze rispetto alle quali le dimensioni accertate per quello divengono irrilevantemente piccole? Per l'esperienza sensibile un limite assoluto sembra essere stato raggiunto; attraverso questi spazi vuoti, che per noi sono una semplice *necessità del pensiero*, né la luce né la gravitazione potrebbero darci segno della loro esistenza. Ma la passione dell'anima faustiana, il bisogno di realizzare incessantemente la nostra idea dell'esistenza in simboli *soffre* per questo limite imposto alla nostra percezione sensibile.

9

Per questo le antiche stirpi nordiche, nella cui anima legata alle origini l'elemento faustiano cominciava a ridestarsi, hanno creato già all'alba dei tempi la *navigazione a vela* che le rese libere dalla terra ferma.³⁹ Gli Egiziani conoscevano la vela, usandola però solo per risparmiare il lavoro del remo. Essi navigarono con le loro navi a remi lungo le coste come prima, verso il Ponto e la Siria, senza sentire l'*ideale*

della navigazione di alto mare, insieme a ciò che essa ha di simbolico e di liberante. Infatti, la navigazione a vela supera il concetto *euclideo* della terra. In contemporaneità con la pittura a olio e col contrappunto all'inizio del quattordicesimo secolo vengono simultaneamente scoperte la *polvere da sparo* e la *bussola*, le *armi a lunga portata* e il *commercio lontano*, le due prime essendo state però già scoperte in base a una necessità profonda anche nell'area della civiltà cinese. Fu lo spirito dei Vichinghi, delle città anseatiche, lo spirito di quei popoli primordiali che edificarono sulla vasta pianura le tombe degli Unni quali segni di anime solitarie — in opposto alle urne cinerarie domestiche degli Elleni — lo spirito di coloro che spingevano in alto mare su navi in fiamme i corpi dei loro re morti, segno impressionante, questo, di quell'oscura nostalgia per l'illimitato: fu tale spirito che li fece raggiungere con dei minuscoli battelli le coste dell'America verso il decimo secolo, quando si preannunciava la nascita della civiltà occidentale; mentre la circumnavigazione dell'Africa compiuta dagli Egiziani e dai Cartaginesi lasciò l'umanità antica affatto indifferente. Che l'esistenza di questa fosse a guisa di statua anche per quel che riguarda le comunicazioni, lo dimostra il fatto che la notizia della prima guerra punica, una delle più sensazionali della storia antica, giunse ad Atene dalla Sicilia solo come una confusa diceria. Le stesse anime dei Greci si trovavano raccolte nell'Ade, senza moto, quali immagini-ombra (εἰδωλα), senza energia né desiderio né sensazione. Le anime nordiche, dopo morte, si univano invece allo « stormo selvaggio » che vaga senza posa per gli spazi.

Nello stesso stadio di civiltà delle scoperte degli Spagnoli e dei Portoghesi del quattordicesimo secolo era avvenuta la grande colonizzazione ellenica dell'ottavo secolo a.C. Ma mentre le prime sono state animate dal

desiderio di avventura e dall'impulso verso lontananze sconfiniate, verso terre sconosciute e piene di pericoli, il Greco seguì prudentemente punto per punto le vie note battute dai Fenici, dai Cartaginesi e dagli Etruschi, e la sua curiosità non si estese menomamente a ciò che poteva esistere di là dalle colonne d'Ercole o dall'istmo di Suez, benché giungervi non gli sarebbe stato difficile. Non vi è dubbio che in Atene si seppe della via che porta verso il mare del Nord, verso il Congo, verso Zanzibar, verso le Indie; al tempo di Erone la posizione dell'estremità meridionale dell'India e delle isole della Sonda era nota; ma tutto ciò fu preso così poco in linea di conto quanto l'insieme delle conoscenze astronomiche dell'Oriente antico. Perfino quando l'attuale Marocco e il Portogallo divennero province romane, non si organizzò nessun traffico marittimo atlantico e le Canarie furono dimenticate. La nostalgia di Colombo fu tanto estranea all'uomo apollineo quanto quella di Copernico. Quei mercanti ellenici, così dediti al guadagno, avevano un profondo orrore metafisico per ogni ampliamento del loro orizzonte geografico. Anche a tal riguardo ci si tenne a ciò che è vicino e di primo piano. La vita nella *polis*, in questo curioso ideale di Stato avente per modello la statua, altro non era che una fuga di quei popoli marinari dal « vasto mondo ». Eppure quella antica fu, fra tutte le civiltà finora apparse, l'unica la cui terra materna non era situata sulle pianure di un continente, bensì lungo le coste di un mare di isole avendo per suo centro naturale di gravità appunto un mare. Ciò malgrado, nemmeno l'ellenismo col suo amore per dei trastulli tecnici ⁴⁰ poté liberarsi dall'uso del remo, che teneva legate le navi alla costa. L'architettura navale di allora costruì, ad Alessandria, vascelli giganteschi di ottanta metri di lunghezza e, come principio, si era già scoperta la nave a vapore. Ma vi sono sco-

perte che hanno il *pathos* di un simbolo grandioso e *necessario* e che rivelano qualcosa di interiore, e vi sono scoperte che sono semplici giochi dello spirito. La nave a vapore per l'uomo apollineo ebbe il secondo significato, per l'uomo faustiano il primo significato. Solo il rango che essa ha nell'insieme del macrocosmo dà a una invenzione e alle sue applicazioni un carattere profondo ovvero superficiale.

Le scoperte di Colombo e di Vasco de Gama ampliarono incommensurabilmente l'orizzonte geografico: l'*oceano* andò a contrapporsi al continente secondo lo stesso rapporto con cui lo spazio cosmico sta alla terra. E solo allora si scaricò la tensione politica della coscienza faustiana del mondo. Per i Greci l'Ellade fu e rimase la parte essenziale della superficie terrestre; con la scoperta dell'America l'Occidente divenne una provincia in un tutto gigantesco. A partire da tal momento, la storia della civiltà occidentale assume un carattere *planetario*.

Ogni civiltà possiede un suo concetto di patria, concetto difficile ad afferrare e a formulare con parole, ricco di oscuri riferimenti metafisici, ma purtuttavia univoco come tendenza. L'unico sentimento antico di patria che legò il singolo individuo in modo affatto corporeo e euclideo alla *polis*,⁴¹ ha qui come antitesi quella enigmatica nostalgia che nell'uomo nordico ha qualcosa di musica, di libretto, di non-terreno. L'uomo antico sentì come patria solo ciò che poteva abbracciare con lo sguardo dall'alto della cittadella della sua città natale. Dove l'orizzonte di Atene finiva, cominciava la terra straniera, la terra nemica, cominciava la « patria » di altri. Gli stessi Romani dell'ultimo periodo repubblicano per *patria* non intesero mai l'Italia e nemmeno il Lazio, ma sempre e soltanto l'*urbs Roma*. Il mondo antico, via via che si maturò, si dissolse in una quantità di patrie puntiformi, nelle

quali un bisogno corporeo di separazione si espresse nella forma di un odio mai manifestatosi con la stessa forza nei confronti del barbaro; da tale punto di vista, il definitivo estinguersi dell'antico sentimento del mondo e il trionfo di quello magico non potrebbero essere caratterizzati meglio che dal conferimento della cittadinanza romana a tutti gli abitanti delle province a opera di Caracalla (212).⁴² Con il che il concetto antico, a statua, del cittadino era dissolto. Esistette un « Impero », epperò anche un genere nuovo di nazionalità. A tal riguardo è interessante considerare il corrispondente concetto romano dell'esercito. Nel periodo antico non vi era un « esercito romano » nello stesso senso per cui si può parlare di un esercito prussiano; vi erano soltanto degli *eserciti*, ossia formazioni definite dalla nomina di un legato e per tal via delimitate in modo visibile e presente come « corpi »; vi era, per esempio, un *exercitus Scipionis* o *Crassi*, ma non un *exercitus romanus*. Solo Caracalla, che con l'accennato editto abolì di fatto il concetto del *civis romanus*, che estinse la religione romana di Stato nell'equiparare le divinità della città a quelle straniere — solo Caracalla creò il concetto non antico, *magico*, di un *esercito imperiale*, di cui le singole legioni rappresentano, per così dire, le *manifestazioni* laddove gli eserciti romani antichi non *rappresentavano* nulla, *erano* soltanto qualcosa. A partire da tal momento, nelle iscrizioni l'espressione *fides exercituum* si trasforma in *fides exercitus*; al posto della singola divinità corporeamente sentita (la « fedeltà », la « felicità » della legione), alla quale il legato sacrificava, era subentrato un principio spirituale generale. Lo stesso mutamento di significato si realizzò anche nel sentimento di patria dei cittadini orientali del periodo imperiale — *e non solo fra i cristiani*. Finché continua ad agire un residuo del suo sentimento del mondo, per

l'uomo apollineo la patria resta il terreno in senso letterale, corporeo, sul quale è costruita la sua città. Si ricorderà, a tal riguardo, l'« unità di luogo » delle tragedie e delle statue attiche. Ma per l'uomo magico, per il Cristiano, per il Persiano, per l'Ebreo, per il « Greco », ¹² per il Manicheo, per il Nestoriano, per l'Islamico la patria non è nulla che sia legato a una realtà geografica. *Per noi* essa rappresenta una unità indissolubile di natura, lingua, clima, costume, storia, non terra ma « paese », non presente puntiforme ma passato e futuro storico, non unità di uomini, dèi e case ma una *idea* non incompatibile col continuo viaggiare, con la solitudine più profonda e con quella nostalgia tipicamente tedesca per il Sud fatale per i migliori, dagli imperatori svevi a Hölderlin e a Nietzsche.

La civiltà faustiana fu, dunque, orientata in massimo grado verso l'*espansione*, espansione sia politica, sia economica, sia spirituale; essa ha superato ogni limite geografico e materiale; senza nessuno scopo pratico, solo per amor di un simbolo, essa ha cercato di raggiungere il polo nord e il polo sud; infine, essa ha trasformato la superficie terrestre in un unico dominio coloniale e in un unico sistema economico. Ciò che vollero tutti i pensatori, da Meister Eckart a Kant, cioè assoggettare al potere dell'Io conoscente il mondo « come fenomeno », non è diverso da ciò che fecero tutti i capi, da Ottone il Grande a Napoleone. L'oggetto *vero* delle loro ambizioni è stato illimitato: la monarchia universale dei grandi Sali e dei grandi Svevi, i piani di Gregorio VII e di Innocenzo III, quell'impero degli Absburgo spagnoli sul quale « il sole non tramontava mai » e l'imperialismo per il quale si combatte oggi una guerra mondiale che è ben lungi dall'esser finita. Per via di una causa interna, l'uomo antico non poté essere un conquistatore, malgrado le campagne di Alessandro che, per costituire una ecce-

zione romantica, vale solo a confermare la regola, specie se si considera l'opposizione interna di coloro che lo accompagnavano. L'anima nordica creò cogli gnomi, con le ondine e coi coboldi degli esseri perennemente desiderosi di esser liberati dal vincolo degli elementi — e questo è un desiderio per il lontano e il libero del tutto ignoto alle driadi e alle oreadi greche. I Greci crearono centinaia di colonie lungo le coste del Mediterraneo, ma non si sa del menomo tentativo di penetrare e conquistare il retroterra. Stabilirsi lontano dalle coste avrebbe significato perder d'occhio la patria; quanto, poi, a stabilirsi *soli*, come fu l'ideale dei cacciatori delle praterie americane e assai prima di essi, degli eroi delle leggende islandesi, cadeva completamente fuori delle possibilità dell'umanità antica. Uno spettacolo come quello dell'emigrazione in America — ognuno confidando solo nelle proprie forze e con un bisogno profondo di restar solo — dei *Conquistadores* spagnoli, della fiumana dei cercatori d'oro della California, il desiderio indomabile di libertà, di solitudine, di assoluta indipendenza, questa gigantesca negazione di ogni sentimento comunque limitato della patria — ciò è soltanto faustiano. È cosa che nessun'altra civiltà, nemmeno quella cinese, conobbe.

L'emigrante ellenico rassomiglia al bambino che si tiene attaccato al grembiule della madre: per lui si trattò di passare dall'antica città in una città nuova, che era l'esatta imagine della prima, con gli stessi concittadini, gli stessi dèi e le stesse usanze, avendo sempre sotto agli occhi il mare attraversato insieme; e là, sull'agora di continuare l'abituale vita dello ζῶον πολιτικόν. Col cambio di scena, a un'esistenza apollinea non era consentito andar più in là di tanto. A noi, che almeno come diritto dell'uomo e come ideale non possiamo non considerare la libertà di risiedere dove si vuole, ciò sarebbe sembrata la peggiore delle schiavitù. È da

tal punto di vista che va considerato un fenomeno che si presta a equivoci, quello dell'espansione romana, che fu ben lontana dal significare un'estensione della *patria*. Tale espansione restò strettamente limitata all'area che l'uomo civilizzato di allora aveva già preso in possesso e che ora divenne la preda di Roma. Di progetti dinastici mondiali nello stile degli Svevi o degli Absburgo, di un imperialismo paragonabile a quello contemporaneo, nella romanità mai si parlò. I Romani non fecero alcun tentativo di penetrare nell'interno dell'Africa. Le loro ultime guerre, essi le combatterono solo per la *sicurezza* di quanto possedevano, senza un'ambizione superiore, senza un impulso simbolico all'espansione, ed essi sgombrarono senza rimpianti la Germania e la Mesopotamia.

Riassumendo: la rappresentazione degli spazi siderali nella quale si è sviluppata l'immagine del mondo di Copernico, il dominio della superficie terrestre da parte dell'uomo europeo in seguito alla scoperta di Colombo, la prospettiva della pittura a olio e del teatro tragico, il sentimento spiritualizzato di patria, e si può aggiungere: la passione degli uomini della civilizzazione per i trasporti veloci, il dominio dell'aria, le spedizioni ai poli e la scalata di cime quasi inaccessibili — in tutto ciò affiora il simbolo elementare dell'anima faustiana, lo spazio illimitato, e le forme puramente euro-occidentali del mito dell'anima, cioè la « volontà », la « forza », l'« azione », vanno concepite come particolari derivazioni di esso.

II BUDDHISMO, STOICISMO,
SOCIALISMO

10

Con il che ci si rende finalmente intelligibile il *fenomeno della morale* intesa come la interpretazione spirituale che la vita fa di sé stessa.⁴⁴ Si è raggiunto un punto abbastanza alto per poter abbracciare con lo sguardo il dominio più vasto e più problematico della riflessione umana. Ma appunto qui si rende necessaria una oggettività di cui nessuno finora ha dato seria prova. La morale potrà essere tutto ciò che si vuole; è certo però che l'*analisi* di essa non può esser essa stessa una parte della morale. Il vero problema non concerne ciò che facciamo, ciò a cui tendiamo, il modo con cui *dobbiamo* valutare; esso nasce nel punto in cui si riconosce che tutte queste questioni già per la forma con cui vengono poste costituiscono un sintomo esclusivo del sentimento occidentale del mondo.

A tale riguardo, gli uomini euro-occidentali soggiacciono tutti, senza eccezione, a una straordinaria illusione ottica. Essi *esigono* tutti qualcosa dagli altri. Si formula un « devi », convinti che in tal dominio qualcosa possa e debba essere modificato, formato, organizzato in modo unitario. La fede in ciò e nel diritto di esigere ciò è incrollabile. Qui si comanda e si richiede obbedienza. La morale per noi *vuol dire* soltanto questo. Nell'eticità dell'Occidente tutto è direzione, pretesa alla potenza, azione a distanza della volontà. A tal riguardo Lutero e Nietzsche, papi e darwiniani, socialisti e gesuiti si rassomigliano. La loro morale si presenta con la pretesa a una validità universale e perenne. Ciò rientra nelle necessità dell'esse-

re faustiano. Chi non pensa, insegna, vuole come noi è un colpevole, un eretico, un *nemico*. Lo si combatte senza pietà. L'uomo ha un dovere. Lo Stato ha un dovere. La società ha un dovere. Una tale *forma* della morale per noi è naturale; essa ci rappresenta il senso proprio e unico di qualsiasi morale. Ma né in India né in Cina né nel mondo antico è stato così. Buddha dette un esempio, che si era liberi di seguire o no. Epicuro impartì buoni consigli. Anche queste sono forme di una morale superiore, autonoma.

Noi non abbiamo notato il carattere specifico di una *dinamica morale*. Supponendo che il socialismo, inteso eticamente e non economicamente, sia il sentimento del mondo per cui un'opinione propria viene affermata in nome di tutti, vi è da dire che noi tutti senza eccezione siamo dei socialisti, anche quando non lo sappiamo e non lo vogliamo. Perfino l'avversario più accanito di ogni « morale da gregge », Nietzsche, non è stato capace di limitare il suo zelo a sé stesso, come faceva l'uomo antico. Egli non pensa che all'« umanità ». Egli attacca chiunque la pensi altrimenti. Ma a Epicuro era cordialmente indifferente ciò che gli altri pensavano e facevano. Riformare l'umanità: su ciò, egli non avrebbe sciupato un solo pensiero. Egli e i suoi amici erano contenti di essere *come* erano, di non essere altrimenti. L'ideale antico della vita era un disinteresse (ἀπάθεια) per il corso del mondo, dominare il quale per l'uomo faustiano costituisce invece tutto il senso della vita. Alla linea anzidetta appartiene anche l'importante concetto dell'ἀδιάφορα. Nell'Ellade esistette un politeismo anche *morale*. Il pacifico coesistere di epicurei, di cinici e di stoici lo prova. Ma da tutto lo *Zarathustra* — che vorrebbe stare di là dal bene e dal male — traspira il dolore di vedere un'umanità che non è quella che si desidererebbe, come pure lo zelo, affatto non-antico, di consacrare la propria vita

per trasformarla — naturalmente, solo nel proprio senso. E appunto questo, l'*universalizzazione* dei valori, il *monoteismo etico*, è, in un senso nuovo e più profondo, socialismo. Tutti coloro che vogliono riformare il mondo sono socialisti. Come conseguenza, nell'antichità non è esistito nessuno che volesse riformare il mondo.

L'imperativo morale inteso come forma della morale è faustiano e soltanto faustiano. Poco importa che Schopenhauer teoricamente voglia veder negata la volontà di vivere e che Nietzsche la voglia veder invece affermata. Tali distinzioni non riguardano che la superficie. Esse contrassegnano un gusto personale, un dato temperamento. L'essenziale è piuttosto che anche Schopenhauer *sente* tutto il mondo come movimento forza, direzione; in ciò egli è il padre di tutta la moderna etica. Questo sentimento fondamentale *costituisce* già tutta la nostra etica. Il resto non rappresenta che un insieme di variazioni. Ciò che noi chiamiamo non attività ma azione⁴⁵ è un concetto assolutamente storico, saturo di una energia di direzione. È la conferma dell'esistenza, la consacrazione dell'esistenza di un tipo umano il cui Io possiede la tendenza verso il futuro, che non sente il presente come una esistenza sazia ma sempre come *epoca* in un grande contesto del divenire, sia nella vita personale che nella vita di tutta la storia. La forza e la chiarezza di tale coscienza determina il rango di un uomo faustiano; ma anche l'uomo più insignificante di tal tipo possiede pur sempre qualcosa di questo sentimento, il che basta a distinguere il minimo atto della sua vita — per modo e per senso — da quello di *qualsiasi* uomo antico. Qui si ripresenta la differenza fra un carattere e un atteggiamento, fra un divenire cosciente e un esser divenuto semplicemente accettato e da statua, fra una volontà tragica e un patire tragico.

Agli occhi dell'uomo faustiano tutto nel suo mondo è movimento verso un fine. Egli stesso non *vive* che a tale condizione. Per lui vivere significa lottare, superare, affermarsi. La lotta per l'esistenza concepita come forma ideale della vita appartiene già al periodo gotico ed è la base abbastanza palese della sua architettura. A esso il diciannovesimo secolo ha dato soltanto una formulazione meccanicistico-utilitaria. Invece nel mondo dell'uomo apollineo non vi è alcun « moto » ordinato a un fine (il divenire di Eraclito, giuoco privo di intenzioni e di scopo ἢ ὁδὸς ἄνω κάτω qui non può entrare in questione), non vi è nessun « protestantismo », nessuno *Sturm und Drang*, nessuna « rivoluzione » etica spirituale o artistica che abbia voluto combattere e distruggere lo stato esistente delle cose. Lo stile ionico e quello corinzio appaiono a fianco di quello dorico senza nessuna pretesa all'esclusività. Ma la Rinascenza ha respinto il gotico e il classicismo il Barocco; e tutte le storie della letteratura occidentale sono piene di dispute accese sui problemi della forma. Perfino il monachismo quale si presenta nella figura di Ordini cavallereschi di francescani e di domenicani, ha il carattere di un *movimento* in preciso contrasto con la forma eremitica e cristiana primitiva dell'asceti.

All'uomo faustiano è impossibile non diciamo negare, ma anche soltanto disconoscere questa forma fondamentale della sua esistenza. Ogni rivolta contro di essa va a presupporla. Chi combatte il « progetto », considera questa sua azione come un progresso. Chi bandisce un « ritorno », intende, con ciò, un ulteriore sviluppo. L'« immoralismo » è una nuova specie di morale con l'identica pretesa ad una preminenza rispetto a tutte le altre. La volontà di potenza è intollerante. Tutto ciò che è faustiano vuol regnare da solo. Per il sentimento apollineo del mondo (il coesistere di una

molteplicità di cose singole) la tolleranza era qualcosa di naturale. Essa è nello stile dell'atarassia, aliena da ogni volontarismo. Per il mondo occidentale (quello di un *unico* spazio spirituale illuminato, dello spazio come tensione), essa sarebbe un ingannare sé stessi o un sintomo di decadenza. L'illuminismo del diciottesimo secolo fu dapprima tollerante, cioè indifferente per quel che riguarda la varietà delle confessioni cristiane; ma una volta raggiunta la potenza, specie nei rapporti con la Chiesa cattolica, esso cessò completamente di esserlo. L'istinto faustiano, attivo, volitivo, con la tendenza verticale delle sue cattedrali gotiche e con la sua trasformazione significativa del *feci in ego habeo factum*, col suo orientamento verso il lontano e il futuro, esige la libertà, cioè uno *spazio* per la propria attività, e *solo* per essa. Si pensi, per esempio, in che misura la democrazia delle grandi città si opponga alla Chiesa per l'uso che questa fa dei mezzi religiosi per assicurarsi un potere, mentre essa — la democrazia — si crede in diritto di impiegare illimitatamente mezzi analoghi per uno scopo analogo, creandosi a tale scopo una legislazione « universale » non appena lo può. Ogni « movimento » vuole la vittoria, ogni « atteggiamento » antico volle solo esistere e si preoccupò poco dell'*ethos* degli altri. Lottare per o contro le correnti del tempo, riformare o sovvertire, costruire, mutare i valori o distruggere, tutto ciò è in ugual misura anti-antico e anti-indù. E proprio qui sta la differenza fra la tragedia sofoclea e quella shakespeariana, fra la tragedia dell'uomo semplicemente esistente e quella dell'uomo che vuol trionfare.

È falso stabilire una relazione fra « il » cristianesimo e l'imperativo morale. Non è stato il cristianesimo a trasformare l'uomo faustiano, ma è stato questi a trasformare il cristianesimo, non solo in una nuova religione, ma anche nel senso di una nuova morale. È

con lui che l'elemento impersonale diviene l'Io con tutto il *pathos* proprio al concetto di esso come un centro del mondo, *pathos* che costituisce il presupposto del sacramento della confessione *personale*. La volontà di potenza riaffermata anche nel campo etico, lo zelo nell'erigere la propria morale a verità universale, la volontà di imporla all'umanità, di trasformare, di superare, di distruggere tutto ciò che è diverso, fa parte della nostra stessa natura. Processo profondo non ancora compreso, la morale di Gesù, che era quella di un comportamento calmo e spirituale che, in base al sentimento magico del mondo, veniva sentito come santificante e tale che il farlo conoscere era considerato come una speciale grazia:⁴⁶ *una tale morale nel primo periodo gotico si trasformò interamente in una etica imperativa.*⁴⁷

Ogni sistema etico, di origine sia religiosa che filosofica, rientra pertanto in un dominio confinante con quello delle grandi arti, e soprattutto dell'architettura. È una costruzione fatta con principi aventi struttura causale. Ogni verità destinata a essere applicata praticamente viene imposta in base a un « perché » o a un « affinché ». Vi è, in ciò, una logica matematica: presente tanto nelle quattro verità del Buddha che nella critica kantiana della ragion pratica e in ogni catechismo popolare. Da tali dottrine date per vere nulla è più lontano della logica acritica del sangue, che si esprime in ogni *costume* già formato di caste e di uomini d'azione, che si rende cosciente solo quando lo si viola: costume di cui un chiaro esempio ci è fornito dalla disciplina cavalleresca del tempo delle Crociate. Una morale sistematica è come un ornamento e si rivela non soltanto attraverso dei principi, ma anche nello stile tragico e perfino nel motivo artistico. Il meandro è, per esempio, un motivo stoico; la colonna dorica incarna addirittura l'ideale antico della vita.

Per questo essa è l'unica delle forme antiche di colonna che lo stile del Barocco dovette assolutamente escludere. Per una ragione psichica profonda essa fu evitata dalla stessa arte della Rinascenza. La cupola magica che diviene la cupola russa col simbolo del tetto spianato,⁴⁸ l'architettura paesaggistica cinese coi suoi sentieri labirintici, il campanile delle cattedrali gotiche sono tanti simboli della morale specifica sorta dall'essere d'èsto di ciascuna di queste civiltà.

11

Per tal via si giunge alla soluzione di antichi enigmi e di antiche difficoltà. Vi sono tante morali quante civiltà né più né meno. A tal riguardo non esiste una libera scelta. Come è certo che per ogni pittore o compositore vi è qualcosa che se, nell'impeto di una necessità profonda, non giunge alla sua coscienza, pure già in partenza va a determinare la lingua delle forme delle sue opere, distinguendole dalle creazioni artistiche di *tutte* le altre civiltà — altrettanto è certo che *ogni* concezione della vita di un uomo civilizzato ha fin dal principio (a priori, in senso rigorosamente kantiano) una data struttura, più profonda di tutti i giudizi e di tutte le tendenze del momento, la quale ne fa riconoscere lo *stile* come quello di una determinata civiltà. Il singolo individuo può agire in modo morale o immorale, « buono » o « cattivo » seguendo il sentimento primordiale della sua civiltà, ma la teoria del suo agire è assolutamente data. A tal riguardo, ogni civiltà ha una sua propria misura, la cui validità comincia e finisce con essa. *Non esiste una morale valida per l'umanità in generale.*

Per cui, in senso profondo, non può nemmeno esistere una vera conversione: non esiste e non può esi-

stere. Ogni forma cosciente di comportarsi in base a un principio è un fenomeno primario, è la direzione fondamentale di una data esistenza trasformatasi in una « verità atemporale ». Con quali parole e immagini la si esprima, il fatto che si presenti come la legge di un Dio o come il risultato della riflessione filosofica, in principi oppure in simboli, come la proclamazione di una propria certezza o come la confutazione di una concezione altrui — tutto questo ha poca importanza: basta che essa esista. La si può, sì, ridestare e formulare teoricamente in una dottrina; si può, sì, mutarne o precisarne l'espressione intellettuale; ma non la si può creare dal nulla. A noi non è dato mutare il nostro senso del mondo — lo stesso tentativo di mutarlo seguirebbe uno stile che andrebbe a confermarlo, anziché a negarlo; né è maggiore il potere che noi abbiamo sulla forma etica fondamentale del nostro esser dosto. Si sono volute fare certe distinzioni di parole, chiamando l'etica una scienza e la morale un dovere; ma, se intese in questo senso, di morali non ne esistono. Come la Rinascenza fu incapace di rievocare l'antichità e in ogni motivo antico da essa ripreso espresse l'opposto del sentimento apollineo del mondo, cioè un « gotico non-gotico » meridionalizzato, del pari è impossibile che un uomo si converta a una morale estranea alla sua natura. Oggi si può anche parlare della transvalutazione di tutti i valori; quali abitanti delle metropoli moderne si può voler « tornare » al buddhismo, al paganesimo o a un cattolicesimo romantico; l'anarchico si può entusiasmare per un'etica individualistica e il socialista per un'etica sociale — ma ciò malgrado si agisce, si vuole e si sente tutti allo stesso modo. La conversione alla teosofia o al libero pensiero, il passare da un presunto cristianesimo a un presunto ateismo o viceversa, è un cambiar parole e concetti, è modificazione della semplice su-

perficie religiosa o intellettuale, e niente più. Nessuno dei nostri « movimenti » ha comunque mutato l'uomo.

Sarà compito del futuro formulare una morfologia rigorosa di tutte le morali. Anche a tal riguardo Nietzsche ha fatto l'essenziale, ha compiuto il primo, decisivo passo per raggiungere il nuovo punto di vista. Ma l'esortazione da lui fatta ai filosofi, di porsi di là dal bene e dal male, fu il primo a non seguirla. Egli volle essere a un tempo scettico e profeta, critico della morale e annunciatore di una morale. Il che non si accorda. Finché si resta romantici, non si può essere psicologi di primo rango. Per cui Nietzsche qui, come in tutte le sue idee più importanti, è giunto, sì, fino alla soglia, ma non ha saputo oltrepassarla. Ma a tutt'oggi non vi è chi abbia fatto meglio di lui. Noi siamo tutt'ora ciechi per l'incommensurabile ricchezza presentata dalla stessa lingua delle forme morali. Non la percepiamo né la comprendiamo. Perfino lo scettico non ha capito il proprio compito; egli, in fondo, partendo da predisposizioni personali e da un suo gusto privato fa di una determinata concezione della morale una norma, misurando con essa le altre verità. I rivoluzionari più moderni, Stirner, Ibsen, Strindberg, Shaw, non hanno proceduto diversamente. Essi hanno saputo solo nascondere questo stato di fatto con nuove formule e parole d'ordine: nascondendolo perfino di fronte a sé stessi.

Ma proprio come un'arte plastica, una musica o una pittura, una morale è un mondo conchiuso di forme, che esprime un sentimento della vita assolutamente dato, immutabile nel suo profondo e internamente necessario. Entro il suo ambiente storico specifico essa è sempre vera, così come è sempre falsa al difuori di esso. Si è già dimostrato ⁴⁹ che come per i singoli poeti, pittori o compositori le loro opere vanno a definire un'epoca, questo stesso significato lo hanno anche i

generi artistici concepiti come unità organiche, cioè *tutta* la pittura a olio, *tutta* la scultura del nudo, la musica contrappuntistica, la lirica ritmata, nei confronti di quelle più grandi individualità che sono le civiltà, acquistando così il valore di grandi simboli della vita. In entrambi i casi, cioè sia nella storia di una civiltà che in una singola esistenza, si tratta sempre di un realizzarsi del possibile. L'elemento interno psichico diviene *lo stile di un mondo*. A fianco di queste grandi unità delle forme, il cui divenire, compiersi e terminarsi abbraccia un numero predeterminato di generazioni umane e che dopo una vita di pochi secoli sono irrevocabilmente destinate a morire, v'è il gruppo delle morali apollinee e il gruppo di quelle faustiane, che nel loro insieme vanno parimenti concepite come unità d'ordine superiore. La loro esistenza è un *destino* che si deve accettare; solo la loro formulazione cosciente è condizionata da una rivelazione o da una intuizione scientifica.

Qualcosa di difficile a dire riunisce tutte le teorie che sono state formulate da Esiodo e Sofocle fino a Platone e alla Stoa, contrapponendole a *tutto ciò* che è stato insegnato da Francesco d'Assisi e Abelardo fino a Ibsen e a Nietzsche, la stessa morale di Gesù essendo soltanto un'espressione, la più nobile, di una morale generale, di cui si trovano altre formulazioni in Marcione, in Mani, in Filone d'Alessandria e in Plotino, in Epitteto, in Agostino e in Proclo. Ogni etica antica è un'etica dell'atteggiamento, ogni etica occidentale è un'etica dell'azione. In più va considerata la somma di tutti i sistemi cinesi e la somma di quelli indù, costituenti ciascuna un mondo a sé.

Ogni etica antica che ci è dato di concepire intese a formare l'individuo *singolo immobile*, concepito come corpo fra i corpi. Tutti i valori dell'Occidente si riferiscono invece all'uomo in quanto *centro d'azione* di una infinita universalità. Il socialismo etico esprime il sentimento di un'azione a distanza, che si porta attraverso lo spazio, quel *pathos* morale della terza dimensione, nel segno del quale — segno del sentimento primordiale della cura sia per le generazioni presenti che per gli esseri futuri — sta tutta questa civiltà. È così che nell'aspetto della civiltà egiziana v'è, per noi, qualcosa di socialistico. Per contro, la tendenza antica a una serena tenuta dell'anima, a una assenza di desideri, a una perfezione statica dell'individuo ricorda l'etica indù e l'uomo da essa formato. Si pensi alle statue del Buddha seduto « in contemplazione del proprio ombelico », non molto lontano dall'atarassia di Zenone. L'ideale etico dell'uomo antico fu quello stesso a cui la tragedia conduceva. La *catarsi*, lo scaricarsi dell'anima apollinea da tutto ciò che *non* è apollineo né distaccato dal « lontano » e dalla direzione, rivela qui il suo senso più profondo. La si comprende solo se nello stoicismo si fa riconoscere la forma più matura di essa. Ciò che il dramma faceva realizzare in un momento solenne, la Stoa cercò di estenderlo a tutta la vita: l'immobilità da statua, l'*ethos* esente da volontà. Del resto, l'ideale buddhistico del nirvâna, formula assai tarda ma assolutamente indù e rintracciabile già nei tempi vedici, non è forse assai affine alla *catarsi*? A tale stregua, l'uomo antico tipico e l'uomo indù tipico non sono forse molto vicini, specie se li si confrontano con l'uomo faustiano, la cui etica risulta altrettanto chiara dalla tragedia shakespeariana, con lo svolgimento dinamico e la cata-

strofe in essa contenuti? Di fatto, un Socrate, un Epicuro e specialmente un Diogene, noi li potremmo benissimo concepire sulle rive del Gange. In una metropoli euro-occidentale Diogene ci apparirebbe invece un pazzo insignificante. Per contro, un Federico Guglielmo I, prototipo del socialista in senso superiore, lo si potrebbe benissimo pensare nel quadro dello Stato egiziano antico. Ma non nell'Atene di Pericle.

Se Nietzsche avesse studiato il suo tempo con minori pregiudizi e con maggiore libertà dall'infatuazione romantica per certe creazioni etiche, avrebbe rilevato che sul suolo dell'Europa occidentale una morale specificamente cristiana della pietà nel senso *suo* non esiste. Il tenore di certe formule umanitarie non deve ingannarci quanto al loro significato essenziale. Fra la morale che si ha e quella che si crede di avere esiste un rapporto molto labile e difficile a determinare. Proprio a tale riguardo sarebbe stata necessaria una psicologia ineccepibile. La compassione è un termine pericoloso. Malgrado la maestria propria ad un Nietzsche, manca ancora una indagine di ciò che nei diversi periodi si è inteso e si è *vissuto* quando si è usato quel termine. La morale cristiana del tempo di Origene è completamente diversa da quella del tempo di Francesco d'Assisi. Questo non è il luogo di ricercare ciò che, di contro alla compassione magico-cristiana e fatalistica, significhi la compassione faustiana come sacrificio, come cedimento, ma altresì come sentimento razziale di una società cavalleresca:⁵⁰ essa va concepita come un'azione a distanza, come una *dinamica pratica*, per altro lato come l'autodominio di un'anima fiera o, ancora, come l'espressione di un sentimento di superiorità e di distanza. Il vocabolario immutabile dell'etica posseduto dall'Occidente dal tempo della Rinascenza è andato a coprire una varietà illimitata di modi di sentire il cui senso è molto di-

verso. Il senso superficiale della morale in cui si crede, che è una semplice conoscenza di certi ideali, per uomini orientati storicamente e dallo sguardo rivolto verso il passato, come noi siamo, è un rispetto per il passato, specialmente per la tradizione religiosa. Ma il tenore delle convinzioni non dà mai la misura della convinzione reale. Accade raramente che un uomo sappia ciò a cui propriamente crede. Le parole d'ordine e le dottrine sono sempre qualcosa di popolaresco e sono lungi dal raggiungere il profondo della realtà spirituale. La venerazione teorica per la legge del Nuovo Testamento sta, di fatto, allo stesso livello dell'esaltazione teorica dell'arte antica che fu propria alla Rinascenza e al classicismo. L'una ha trasformato l'uomo così poco quanto l'altra ha mutato lo spirito delle opere d'arte. Gli esempi, tanto spesso citati, degli Ordini mendicanti, dei « custodi del Signore », dell'Esercito della Salvezza, già col loro scarso numero, ma ancor più con la loro poca importanza, mostrano che essi rappresentano un'eccezione rispetto a qualcosa di affatto diverso, cioè alla morale *propriamente faustiano-cristiana*. La formulazione di questa la si andrebbe invano a cercare in Lutero e nel Concilio di Trento, tuttavia tutti i cristiani di grande stile, Innocenzo III e Calvino, Ignazio di Loyola e Savonarola, Pascal e santa Teresa la portarono in sé stessi in contraddizione con le loro concezioni teoriche, senza che se ne accorgessero.

Basta confrontare il concetto puramente occidentale di quella virtù virile che è identica alla *virtus* nietzschianamente « libera da ogni ipocrisia », basta confrontare la *grandezza* del Barocco spagnolo e la *grandeur* di quello francese, con l'assai feminea ἀρετή dell'ideale ellenico, che come prassi si manifesta nella capacità di godere (ἡδονή), nella tranquillità d'animo (γαλήνη, ἀπάθεια), nell'assenza di bisogni e soprattutto

nell'ἄταραξία. Ciò che Nietzsche chiamò la « bionda bestia » e che trovò incarnato nel tipo, da lui sopravvalutato, dell'uomo della Rinascenza (che è solo un residuo felino del tipo del grande Tedesco del periodo svevo) costituisce il polo opposto di ciò che tutte le etiche antiche, senza eccezione, desiderarono e che tutti gli uomini antichi superiori incarnarono. A tanto occorrono uomini fatti di granito, e la civiltà faustiana di essi ne ha visto sfilare tutta una serie, mentre quella antica non ne conta nemmeno uno. Infatti, Pericle e Temistocle erano delle nature molli nel senso della *kalokagathia* attica; Alessandro era un sognatore che mai si è svegliato; Cesare un intelligente calcolatore; Annibale, lo straniero, fu il solo « uomo » fra essi tutti. Gli uomini delle origini quali si possono supporre basandosi su Omero, un Odisseo ed un Aiace avrebbero fatto una ben curiosa figura a fianco della cavalleria crociata. Vi è anche una brutalità che è semplice fenomeno di compensazione di nature assai femminee, ed è a essa che va ricondotta la crudeltà ellenica. Invece, qui nel Nord già sulle soglie del primo periodo occidentale appaiono i grandi imperatori sassoni, franchi e svevi, circondati da una serie di figure dall'alta statura, come Enrico il Leone e Gregorio VII. Seguono gli uomini della Rinascenza, le guerre delle Due Rose, la guerra degli Ugonotti, i *conquistadores* spagnoli, i re e i principi elettori prussiani, Napoleone, Bismarck, Cecil Rhodes. Vi è un'altra civiltà che conti uomini simili? Quale episodio della storia ellenica si può mettere al fianco della battaglia di Legnano, quando scoppiò il conflitto fra gli Svevi e i guelfi? Gli eroi del periodo delle invasioni, la cavalleria spagnola, la disciplina prussiana, l'energia napoleonica — tutto ciò ha assai poco di « antico ». Sulle altezze dell'umanità faustiana, dalle Crociate fino alla guerra mondiale, dove si trova quella « morale da

schiavi », quella fiacca rinuncia, quella *charitas* in un senso bigotto? In parole per le quali si ha rispetto, se no in nessun luogo. Qui io penso al tipo del sacerdote faustiano, a quei magnifici vescovi del periodo imperiale tedesco che conducevano a cavallo la loro gente in battaglie selvagge, a papi, come quelli ai quali un Enrico IV e un Federico II dovettero piegarsi, all'Ordine dei Cavalieri Teutonici nella Marca Orientale, alla protervia di Lutero con cui l'antico paganesimo nordico insorse contro l'antico paganesimo romano, a cardinali della statura di Richelieu, di Mazzarino, di Fleury, i quali hanno creato la Francia. Tutto questo è morale faustiana. Bisognerebbe esser ciechi per non vedere questa indomita forza vitale agire in tutta l'immagine della storia euro-occidentale. E solo considerando questi grandi esempi di un fervore mondano, nel quale si esprime la consapevolezza di una *missione*, si può capire il fervore di una passione sacra in grande stile, di una *charitas elevata*, alla quale nulla sa resistere e che nel suo dinamismo si presenta come tutt'altra cosa della misuratezza antica e della mitezza del cristianesimo primitivo. Vi è della *durezza* in questa specie di compassione che fu coltivata dai mistici tedeschi, dagli appartenenti a Ordini cavallereschi tedeschi e spagnoli, da calvinisti francesi e inglesi. Con la compassione russa sul tipo di quella di Raskolnikoff uno spirito scompare in una massa di fratelli; con quella faustiana egli se ne distingue. *Ego habeo factum*: questa è anche la formula di una tale *charitas* personalizzata, l'unica che giustifichi il *singolo* dinanzi a Dio.

Questa è la ragione per cui la « morale della compassione » nel senso corrente fra noi è stata, sì, sempre nominata con rispetto e ha trovato pensatori che la difendessero o la desiderassero, ma non è stata mai realizzata. Kant l'ha recisamente respinta. Infatti, essa

è in contraddizione interna con l'imperativo categorico, che vede il senso della vita nell'agire, non nell'indulgere in fiacche emozioni. La « morale da schiavi » nietzschiana è un fantasma. *La sua morale aristocratica è invece una realtà.* Essa non aveva bisogno di essere enunciata, perché esisteva già da tempo. Tolle la maschera romantica del Borgia e le nebulose visioni del superuomo, quel che resta è lo stesso uomo faustiano, quello che oggi esiste e quello che già esisteva al tempo delle saghe irlandesi: il tipo umano di una civiltà energica, imperativa, dinamica. Nell'antichità le cose possono essere state come si vuole; è certo però che i *nostri* grandi benefattori sono i grandi *uomini d'azione* alla cui previdenza e alla cui sollecitudine sono interessati milioni di uomini, i grandi uomini di Stato e i grandi organizzatori. « Una specie umana superiore che, grazie al predominare in essa della volontà, del sapere, della ricchezza e del prestigio, si serve dell'Europa democratica come di uno strumento docilissimo e mobilissimo per prender nelle sue mani i destini della terra, per formare lo stesso 'uomo' al modo dell'artista. Basta, viene il tempo in cui bisogna imparare di nuovo la politica » — Così si legge in una delle note postume di Nietzsche molto più concrete di tutti i lavori portati a termine. « Noi dobbiamo o coltivare le capacità politiche o rovinarci con la democrazia che ci hanno imposto alternative più antiche mal riuscite » — si legge in Shaw (*Uomo e superuomo*). Shaw, che rispetto a Nietzsche è in vantaggio per la sua mentalità pratica e il minor grado di ideologia, anche se il suo orizzonte filosofico sotto ogni altro riguardo appare assai ristretto, ha tradotto, con la figura del miliardario Undershaft del suo *Il maggiore Barbara*, l'ideale del superuomo nella lingua antiromantica dei tempi moderni, lingua dalla quale anche in Nietzsche quell'ideale effettivamente deriva, per la via indiretta segnata da

Malthus e da Darwin. Sono questi uomini pratici in grande stile che oggi rappresentano la volontà di potenza sulla sorte degli altri, epperò, in genere, l'etica faustiana. Uomini di tale specie non gettano i loro milioni per soddisfare il loro desiderio di far del bene illimitato aiutando i sognatori, gli « artisti », i deboli, i diseredati; essi li spendono per coloro che hanno un valore come materiale per il futuro. Se ne servono per perseguire uno scopo. Essi creano un centro di forza per l'esistenza di generazioni sopravvivenenti di là dal limite dell'esistenza individuale. Anche il danaro può far nascere delle idee e creare della storia. Così Rhodes, in cui si preannuncia un tipo assai significativo del ventesimo secolo, provvede all'investimento postumo del suo danaro per mezzo del suo testamento. È superficiale, e dimostra di non capire interamente la storia, chi non sa distinguere le chiacchiere letterarie dei filosofi dell'etica sociale e degli apostoli umanitari dagli istinti etici profondi della civilizzazione euro-occidentale.

Come tutto quanto è faustiano, nel suo senso più alto e non in quello piazzaiolo il socialismo è un ideale aristocratico, che deve la sua popolarità a un perfetto equivoco in cui cadono i suoi stessi banditori, all'equivoco che esso rappresenti un insieme di diritti, e non di doveri, che esso sia una eliminazione e non un rafforzamento dell'imperativo kantiano, un rilasciamento e non un'alta tensione dell'energia di direzione. Quella tendenza volgare e superficiale al benessere pubblico, alla « libertà » e all'« umanità », l'ideale della felicità dei più rappresenta solo il lato negativo dell'etica faustiana, che è tutta l'opposto dell'epicureismo antico, per il quale uno stato beato costituiva davvero l'essenza e la somma di tutto quanto è etico. Dal punto di vista esteriore qui abbiamo uno stesso modo di sentire, che però nell'un caso non signifi-

ca nulla, nell'altro tutto. Da tale punto di vista il contenuto dell'antica etica lo si può anche chiamare una filantropia che l'individuo cura per sé stesso, per il suo *soma*. A tal riguardo si può invocare l'autorità di Aristotile, che usa il termine *φιλάνθρωπος* proprio in questo senso, che ha dato da fare alle migliori menti del periodo classicistico moderno, soprattutto a Lessing. Aristotile chiama filantropico l'effetto prodotto dalla tragedia attica sullo spettatore attico. La peripezia in essa rappresentata lo libera dalla pietà verso sé medesimo. Anche nel primo ellenismo vi fu una specie di morale aristocratica e di morale da schiavi, per esempio in Callicrate, ma naturalmente in un senso rigorosamente corporeo-euclideo. L'ideale della prima di tali morali è Alcibiade, che fece esattamente ciò che sul momento gli sembrava utile per la propria persona. Si è sentito e ammirato in lui il tipo dell'antica *kalokagathia*. Protagora si esprime ancor più chiaramente nel suo famoso principio, inteso in un senso affatto etico, che l'uomo — ogni individuo per sé — è la misura di tutte le cose. È la morale aristocratica di un'anima fatta a guisa di statua.

13

Quando Nietzsche usò per la prima volta la formula « inversione di tutti i valori », il movimento spirituale del secolo, nel punto di mezzo del quale noi stiamo vivendo, trovò finalmente la sua formula. Inversione di tutti i valori: questo è il carattere più intimo di ogni civilizzazione. Si comincia col dare una diversa impronta a tutte le forme della preesistente civiltà, col capirle e con l'adoperarle in altro modo. Non si crea più, ci si limita a cambiare il senso di quel che esiste. In ciò sta l'aspetto negativo di tutte

le epoche di tale tipo. Esse presuppongono come avvenuto l'atto propriamente creativo. Esse raccolgono la mera eredità di grandi realtà. Consideriamo la tarda antichità e cerchiamo di vedere dove si verificò il rivolgimento corrispondente: esso ebbe luogo in seno allo stoicismo ellenistico-romano, durante la lunga agonia dell'anima apollinea. Da Epitteto e da Marco Aurelio retrocediamo fino a Socrate, padre spirituale dello stoicismo, nel quale si manifestò per la prima volta l'impoverimento interno della vita antica, divenuta vita intellettualistica da grande città: nel periodo che corre fra l'uno e gli altri avvenne il capovolgimento di tutti gli ideali antichi dell'essere. Consideriamo l'India. Al tempo dell'imperatore Açoka, verso il 250 a.C., la trasformazione della vita brahmanica era già avvenuta; si confrontino le parti del Vedânta scritte prima e dopo Buddha. E noi? In seno al socialismo etico nel senso qui fissato, cioè come disposizione fondamentale dell'anima faustiana imprigionata nelle masse di pietra delle metropoli moderne, questa trasformazione oggi è in corso. *Rousseau è il padre di tale socialismo. Rousseau sta a fianco di Socrate e di Buddha, altri rappresentanti delle grandi civilizzazioni nel campo etico.* La sua negazione di tutte le grandi forme di civiltà, di tutte le convenzioni significative, il suo famoso « ritorno alla natura », il suo razionalismo pratico non lasciano alcun equivoco a tale riguardo. Ognuna di tali figure ha portato alla tomba una vita interiore millenaria. Esse predicano il vangelo dell'umanitarismo — dell'umanitarismo del cittadino intellettuale sazio del tardo urbanismo — e, insieme, della civiltà, la cui ragion « pura », cioè disanimata, cerca di liberarsi da questa stessa civiltà e dalla sua forma imperiosa, dalle sue durezze, dai suoi simboli interiormente non più sentiti epperò odiati. La civiltà viene distrutta dialetticamente. Se passiamo in

rassegna i grandi nomi del diciannovesimo secolo: Schopenhauer, Hebbel, Wagner, Nietzsche, Ibsen, Strindberg, ritroveremo complessivamente ciò che Nietzsche, nella prefazione frammentaria della sua opera principale rimasta incompiuta, chiamò *l'avvento del nihilismo*. Esso non è estraneo a nessuna delle maggiori civiltà. Secondo necessità, esso si lega alla conclusione di ciascuno di questi possenti organismi. Socrate era nihilista, e così pure Buddha. Vi è stata una disanimazione egiziana, araba, cinese dell'uomo allo stesso modo che ve ne è una euro-occidentale. Qui non si tratta di mutamenti politici e economici; anzi, nemmeno di mutamenti propriamente religiosi o artistici. In genere, si tratta di qualcosa di inafferrabile, non di fatti, ma della natura di un'anima che ha completamente finito di realizzare le sue possibilità. Non si faccia presente tutto ciò che di grandioso hanno prodotto proprio l'ellenismo e la modernità euro-occidentale. Economia schiavista e industrie meccaniche, « progresso » e atarassia, alessandrinismo e scienza moderna, Pergamo e Bayreuth, condizioni sociali come quelle presupposte dalla *Politica* di Aristotile e da *Il capitale* di Marx, sono simboli riguardanti la sola superficie storica. Non si tratta, qui, della vita esteriore, del livello di vita, delle istituzioni, del costume, ma di ciò che vi è di più profondo, di ultimo, dell'interno *esser finito* dell'uomo delle metropoli — e, insieme, del provinciale.⁵¹ Per il mondo antico questo stadio cadde nel periodo romano. Per noi, apparterrà al periodo dopo il duemila.

Civiltà e civilizzazione: sono come il corpo vivo di un'anima e la sua mummia. In tali termini si distingue l'esistenza euro-occidentale di prima e dopo il diciannovesimo secolo, la vita in una pienezza e in una naturalezza, la cui forma nasce e si sviluppa dall'interno, in un *unico* slancio grandioso che dall'infanzia del

gotico va fino a Goethe e a Napoleone; e quella vita tarda, artificiale, senza radici delle nostre grandi città, le cui forme sono tracciate dall'intelletto. Civiltà e civilizzazione: sono come l'organismo che nasce da un paesaggio e il meccanismo risultante dall'irrigidimento di esso. L'uomo di una civiltà vive rivolto verso l'interno, quello di una civilizzazione vive rivolto verso l'esterno, nello spazio, fra corpi e « fatti ». Ciò che l'uno sente in termini di destino, l'altro lo conosce come una relazione di causa ed effetto. A partire da tal momento si è materialisti in un senso specifico, valido solo all'interno di una civilizzazione; lo si è, che lo si voglia o no, restando indifferente il fatto che le idee buddhiste, stoiche e socialistiche si presentino, o no, in forma religiosa.

Per l'uomo gotico e dorico, per l'uomo del periodo ionico e di quello barocco, tutto l'immenso mondo delle forme dell'arte, della religione, del costume, dello Stato, della società non costituiva peso alcuno. Egli lo rappresenta e lo realizza senza « conoscerlo ». Nei riguardi dell'elemento simbolico della civiltà, egli disponeva della stessa padronanza naturale di cui Mozart fece mostra nella sua arte. La civiltà è naturalezza. Il sentimento di estraneità di fronte a quelle forme e di un peso che limita la libertà nel creare, la necessità di esaminare razionalmente l'esistente onde utilizzarlo coscientemente, l'intervento di una riflessione letale per ogni misteriosa forza creatrice, ecco i primi sintomi del declino dell'anima. Solo il malato sente le proprie membra. Il fatto che si costruisca una religione antimetafisica in rivolta contro culti e dogmi, che al diritto storico si opponga un diritto naturale, che in arte si « abbozzino » stili d'ogni specie perché non si sa più sopportare e padroneggiare *lo stile*, che si vada a concepire lo Stato come un « ordinamento sociale » che si può, anzi si deve mutare (e

vicino al *contract social* di Rousseau si possono mettere vedute del tutto identiche del tempo di Aristotile): tutto ciò dimostra che qualcosa si è definitivamente spezzato. La stessa metropoli, limite estremo dell'inorganico, si erge ora sovrana in mezzo a un paesaggio da civiltà, gli uomini del quale sono da essa strappati alle loro radici e assorbiti in essa per esservi logorati e distrutti.

Il mondi scientifici sono mondi superficiali, pratici, disanimati, puramente estensivi. Essi stanno in ugual misura alla base delle idee del buddhismo, dello stoicismo e del socialismo.⁵² Non viver più la vita con una naturalezza sicura e quasi inconscia, non assumerla come un destino voluto da Dio, ma considerarla come problematica, organizzarla in modo « utile », « razionale » in base a principi intellettualistici: tale è, in tutti e tre i casi, lo sfondo. Regna il cervello, perché l'anima ha abdicato. Gli uomini di una civiltà vivono inconsciamente, gli uomini di una civilizzazione vivono consciamente. Il contadinato, ancora legato al suolo fuor della cinta delle grandi città che ora *esse sole*, scettiche, praticistiche e artificiali, rappresentano la civilizzazione, non conta più. Il « popolo » significa ora quello che abita le città, una massa anorganica, qualcosa di labile. Il contadino *non* è un democratico — questo stesso concetto appartiene esclusivamente all'esistenza meccanicistica e cittadina⁵³ — per cui esso viene trascurato, deriso, disprezzato. Dopo lo scomparire delle antiche caste, della nobiltà e del clero, egli è tuttavia l'unico uomo *organico*, l'unica sopravvivenza della precedente civiltà. Ma né il pensiero stoico né quello socialista hanno un posto per lui.

Così il Faust della prima parte del dramma, l'appassionato ricercatore delle notti solitarie, ha dato logicamente luogo a quello della seconda parte e del nuovo secolo, al simbolo di un'attività pratica, rivolta

all'esterno, guardante lontano. In ciò Goethe ha anticipato psicologicamente tutto il futuro dell'Europa occidentale. È la civilizzazione in luogo della civiltà, il meccanismo esteriore invece dell'organicità interna, l'intelletto come putrefazione dell'anima in luogo dell'anima stessa, ormai morta. Faust, all'inizio e alla fine del poema, corrisponde, come posizione nel mondo antico, all'Elleno del tempo di Pericle e al Romano del tempo di Cesare.

14

Finché l'uomo vive in naturalezza ed evidenza la sua vita in una civiltà in via di realizzarsi, ha una esistenza seguente una linea che non conosce l'arbitrio. E questa costituisce la sua morale *istintiva*, che può presentarsi sotto mille vesti discutibili, ma che in sé stessa non viene discussa, perché la si *ha*. Non appena la vita diviene stanca, non appena si sente il bisogno di una teoria per organizzarla nel quadro artificiale delle grandi città, le quali oggi sono mondi spirituali a sé, non appena la vita diviene oggetto di scienza, la morale va invece a costituire un *problema*. La morale di una civiltà è quella che si ha, la morale di una civilizzazione è quella che è oggetto di una ricerca. L'una è troppo profonda per potere essere esaurita in via logica, l'altra è invece una *funzione* della logica. Ancora in Kant e in Platone l'etica è una mera dialettica, un giocare con concetti, il raffinamento in appendice di un sistema metafisico. In fondo, in essi non sarebbe stata necessaria. L'imperativo categorico è semplicemente la formulazione astratta di qualcosa su cui Kant non aveva dubbio alcuno. A partire da Zenone e da Schopenhauer le cose stanno già diversamente. Ora va cercato, fissato e imposto, come rego-

la della vita, un qualcosa di cui non si è più certi per istinto.

A questo punto prende inizio l'etica da civilizzazione, che non è più un riflesso della vita nella conoscenza, ma un riflesso della conoscenza nella vita. Si avverte qualcosa di artificiale, di disanimato, di vero solo a metà in tutti questi sistemi *intellettualistici* che riempiono i primi secoli di tutte le civilizzazioni. Non sono più creazioni intime, quasi superterrestri, degne di stare a fianco delle grandi arti. Ogni metafisica in grande stile, ogni intuizione purascompare di fronte a ciò di cui ora, d'un tratto, si sente soltanto il bisogno: la giustificazione di una morale *pratica* che deve regolare la vita perché questa in sé stessa non ha più alcuna norma.

Fino a Kant, ad Aristotile e alle dottrine dello Yoga e del Vedânta la filosofia era stata una sequenza di grandiosi sistemi del mondo in cui l'etica *formale* non aveva che un posto modesto. Ora essa diviene una filosofia morale, cui la metafisica fa da semplice sfondo. La passione gnoseologica cede il posto a un bisogno pratico: il socialismo, lo stoicismo e il buddhismo sono filosofie in questo stile.

Il considerare il mondo non più da un'altezza, come fecero Eschilo, Platone, Dante, Goethe, ma secondo la visuale del bisogno quotidiano e della realtà più urgente: ecco ciò che io chiamo *la prospettiva della vita da rana che si sostituisce a quella dell'aquila*. Ma appunto in ciò consiste la discesa da una civiltà a una civilizzazione. Ogni etica formula una immagine dell'anima circa il proprio destino: eroica o pratica, grande o volgare, virile o senile. Così io distinguerò una *morale tragica* da una *morale plebea*. La morale tragica di una civiltà conosce e comprende la durezza dell'esistenza, ma sente un orgoglio nell'affrontarla. Così sentirono Eschilo, Shakespeare e i pensatori della

filosofia brahmanica, così sentirono Dante e il cattolicesimo germanico. È un sentimento che si ritrova nel fiero corale luterano: « Una salda fortezza è il nostro Dio » e che ancora risuona nella *Marsigliese*. La morale plebea di Epicuro e della Stoa, delle sette del tempo del buddhismo e del diciannovesimo secolo studia, invece, una tattica per scansare il destino. Ciò che in Eschilo era grande, nella Stoa diviene piccino. Non fu più una pienezza bensì una povertà, una frigidità e una vuotezza della vita, e i Romani seppero solo dare proporzioni grandiose a questa freddezza e a questo vuoto intellettuale. E lo stesso rapporto intercorre fra il *pathos* etico dei grandi maestri del Barocco. Shakespeare, Bach, Kant, Goethe, fra la volontà virile di rendersi *internamente* signori delle cose, perché si sa che esse ci sono inferiori — e, dall'altro lato, la volontà dell'Europa moderna di eliminarle *esteriormente* (a mezzo di provvidenze, di umanitarismo, di pace mondiale, di felicità del maggior numero) perché si sente di stare sullo stesso piano della realtà empirica. Anche ciò è volontà di potenza in opposto alla sopportazione antica dell'inevitabile; anche in ciò vi è una inclinazione e una passione per l'infinito, ma vi è una precisa differenza fra la grandezza insita in un superamento metafisico e quella insita in un superamento materiale. Nel secondo caso manca la profondità, manca ciò che gli uomini di prima chiamavano Dio. Il sentimento faustiano del mondo dell'azione, quale fu in atto a partire dagli Svevi e dai guelfi fino a Federico il Grande, a Goethe e a Napoleone, si è degradato in una filosofia del *lavoro*, che, come livello interiore, è la stessa sia in chi esalta il lavoro sia in chi lo condanna. L'azione, ideale di una civiltà, e il lavoro, ideale di una civilizzazione, stanno fra loro come l'atteggiamento del Prometeo eschileo e quello di Diogene. L'uno è capacità

di soffrire, l'altro è pigrizia. Galilei, Keplero, Newton compirono azioni scientifiche, mentre il fisico moderno *esegue un lavoro erudito*. Ciò che malgrado le grandi parole sta alla base di ogni visione moderna della vita, da Schopenhauer fino a Shaw, non è che una morale plebea fondata sull'esistenza giornaliera e sulla « sana ragione umana ».

15

Ogni civiltà ha dunque *un suo modo di estinguersi spiritualmente*, modo ben determinato, risultante secondo necessità del carattere di tutta la sua vita. Il buddhismo, lo stoicismo e il socialismo sono, morfologicamente, fenomeni conclusivi di egual valore.

Ciò vale, dunque, per lo stesso buddhismo, il cui senso ultimo finora non è stato compreso. Esso *non* fu un movimento puritano come, per esempio, l'Islam e il giansenismo, non fu una riforma come il dionisismo di contro all'apollinismo, non fu una nuova religione, anzi non fu affatto una religione, come invece lo furono quella dei Veda e dell'apostolo Paolo.⁵⁴ Esso fu invece un'ultima sensazione del mondo, di tipo tutto pratico, di uomini stanchi da grandi città, che avevano dietro di loro una civiltà compiuta e davanti a loro nessun futuro interiore; fu il sentimento fondamentale che pervase la civilizzazione indù e che per questo è « sincronico » rispetto a stoicismo e socialismo e a essi equivalente. La quintessenza di questo modo di sentire, affatto mondano e non metafisico, si trova nel famoso discorso di Benares, quello sulle « quattro nobili verità del dolore », grazie al quale vennero al principe filosofo i primi discepoli. Le radici di esso si trovano nella filosofia razionalistica e ateistica del Sâmkhya, di cui il buddhismo va a pre-

supporre tacitamente la visione del mondo, proprio come l'etica sociale del diciannovesimo secolo deriva dal sensualismo e dal materialismo del diciottesimo secolo e la Stoa, malgrado la sua utilizzazione superficiale di Eraclito, deriva da Protagora e dai Sofisti. In ogni caso, l'onnipotenza della ragione è il punto di partenza di ogni riflessione morale. Se per essa s'intende la fede nella realtà metafisica, la religione qui non entra in quistione. Nulla è così lontano dalla religione di tutti questi sistemi, se considerati nella loro forma originaria. Quanto a ciò a cui essi dettero luogo in fasi successive della civilizzazione, non è cosa che qui deve essere considerata.

Il buddhismo rifiuta ogni riflessione su Dio e su problemi cosmici. Per esso è importante solo l'io, solo l'organizzazione della vita reale. Non riconosce nemmeno l'esistenza dell'anima. Come la psicologia euro-occidentale di oggi — e, con essa il « socialista » — riduce l'uomo interiore a un fascio di sensazioni e ad una somma di forze chimiche ed elettriche, del pari la psicologia indù del tempo del Buddha ridusse l'uomo a elementi atomici. Il maestro Nagasena dimostrò al re Milinda che le parti del carro su cui egli viaggia non sono lo stesso carro, che « carro » è soltanto una parola; e che lo stesso devesi pensare per l'anima. Gli elementi psichici venivano chiamati *skandha*, cioè aggregati, ed essi erano considerati passeggeri. Il che corrisponde perfettamente alle idee della psicologia associazionistica. Vi è molto materialismo nelle concezioni del Buddha.⁵⁵ Come lo stoicismo si appropriò del concetto eracliteo del *Logos* per abbassarlo a un piano materiale, come il socialismo ha reso meccanicisticamente esterioristico il profondo concetto goethiano dell'evoluzione (Hegel servendo da tramite) — del pari il buddhismo depotenziò il concetto brahmanico del *karman*, rappresentazione, per noi quasi impensabile, di un es-

sere che si compie agendo, tanto che, nelle teorie buddhiste, lo si vede abbastanza spesso ridotto in modo affatto materialistico a una sostanza cosmica in trasformazione.

Ci troviamo dunque di fronte a tre forme di nihilismo, la parola qui essendo usata nel senso nietzschiano. Gli ideali di ieri, le forme religiose, artistiche, politiche maturatesi attraverso i secoli sono in liquidazione: solo che questo stesso ultimo atto della civiltà, il suo autonegarsi, va a esprimere una volta ancora il simbolo elementare di tutta la sua esistenza. Il nihilista faustiano, Nietzsche come Ibsen, Marx come Wagner, infrangono gli ideali; il nihilista apollineo, Epicuro come Antistene e Zenone, lascia che essi crollino sotto ai suoi occhi; il nihilista indù si stacca da essi e si ritira in sé stesso. Lo stoicismo è orientato verso un *atteggiamento del singolo*, verso un essere statuario puramente presente, senza relazioni né col futuro, né col passato, né con gli altri esseri. Il socialismo tratta in modo dinamico lo stesso tema: la stessa difesa non dell'atteggiamento in sé, ma dei suoi effetti considerati con riguardo al futuro e a tutta la massa degli esseri umani, i quali *debbono* ormai sottomettersi a una norma unica; il buddhismo, che solo un dilettante in fatto di scienza delle religioni può comparare col cristianesimo,⁵⁶ è quasi inesprimibile nei termini delle lingue occidentali. Ma è lecito parlare di un nirvâna stoico e riandare alla figura di Diogene; anche il concetto di un nirvâna socialista può esser legittimo, ove si consideri il rifuggire dalla lotta per l'esistenza che l'Europa stanca riveste con le parole d'ordine della pace mondiale, dell'umanitarismo e dell'affratellamento di tutti gli uomini. Ma nulla di tutto ciò ci conduce fino al concetto così sconcertantemente profondo del nirvâna buddhistico. Sembra che in questi suoi ultimi raffinamenti l'anima morente delle antiche civiltà

sia gelosa di ciò che ha di più proprio, del contenuto della sua forma, del simbolo elementare nato insieme a essa. Così non vi è nulla nel buddhismo che potrebbe essere « cristiano », nulla nello stoicismo che si ritrovi nell'Islam di dopo il mille, nulla che sia comune a Confucio e al moderno socialismo. Il principio: *si duo faciunt idem non est idem* che si dovrebbe mettere in testa a ogni considerazione storica trattante del divenire vivente e irripetibile e non del divenuto determinabile in base a logica, causalità e numero, vale precipuamente per queste manifestazioni ultime di un ciclo di civiltà. In tutte le civiltazioni a un essere *animato* subentra un essere spiritualizzato in base a uno spirito che, caso per caso, ha una diversa struttura e segue la lingua delle forme di un diverso simbolismo. Malgrado l'originalità dell'essere che con una azione inconscia crea queste forme tarde della superficie storica, la loro affinità nelle varie civiltà, per quello che riguarda *la fase storica* in cui appaiono, è d'importanza fondamentale. Ciò che esse esprimono è diverso, ma il fatto che esse lo esprimano in quella data forma fa sì che esse possano essere considerate come « sincrone ». Possiamo dire stoica la rinuncia di Buddha, e buddhistica quella a una vita piena e risoluta. Abbiamo già detto sul rapporto che corre fra la catarsi del dramma attico e l'idea del nirvāna. Si ha il senso che il socialismo etico, benché il suo sviluppo conti già un secolo, non abbia ancora raggiunto la formulazione chiara, dura, serrata che sarà la sua forma definitiva. Forse i prossimi decenni gli daranno la sua forma matura, come già Crisippo fece per la Stoa. Ma la tendenza a una disciplina e a una rinuncia in base alla coscienza di una grande missione, che nel socialismo costituisce un elemento romano-prussiano affatto impopolare, in ambienti superiori e assai ristretti ha già oggi un colorito stoico;

e ha un colorito buddhistico il suo disprezzo per l'agio del momento, per il *carpe diem*; ha di certo colorito epicureo l'ideale popolare al quale esso deve esclusivamente il potere che ha sugli strati bassi e sulle masse, del culto dell'ἡδονή non del singolo per sé, bensì degli individui in funzione della collettività.

Ogni anima ha religione. Religione non è che un altro nome per la sua stessa esistenza. Tutte le forme viventi nella quali l'anima si esprime, tutte le arti, le teorie, le usanze, tutti i mondi metafisici e matematici delle forme, ogni ornamentistica, ogni colonna, ogni verso, ogni idea è, nel profondo, religiosa e *non può che essere* religiosa. Ma ora non *può* più esserlo. L'essenza di ogni civiltà è religione; *quindi l'essenza di ogni civilizzazione è l'irreligione*. Anche qui, due diverse parole per uno stesso fenomeno. Chi non sente ciò nell'opera di Manet di fronte a quella di Velasquez, di Wagner di fronte a quella di Haydn, di Lisippo di fronte a quella di Fidia, di Teocrito di fronte a quella di Pindaro, non sa nulla del fondo ultimo di un'arte. Ancor religiosa fu la stessa architettura del Rococò perfino nelle sue creazioni più mondane. Invece le costruzioni romane, compresi i templi agli dèi, furono irreligiose. L'unico frammento di un'arte autenticamente religiosa penetrato nella Roma antica fu il *Pantheon*, questa primissima moschea, col sentimento decisamente magico di Dio del suo spazio interno. Così irreligiose — irreligiose, non antireligiose — sono le stesse metropoli di fronte alle antiche città già sedi di civiltà, irreligiose in ogni loro dettaglio, fino all'immagine delle strade, alla lingua, ai tratti aridi e intelligenti dei volti:⁵⁷ tale fu Alessandria di fronte ad Atene, tale è Parigi di fronte a Bruges, Berlino di fronte a Norimberga. E irreligiose, disanimate sono dunque anche quelle concezioni di una morale secolarizzata, che fanno assolutamente

parte del linguaggio formale delle metropoli. Il socialismo è un sentimento faustiano della vita divenuto irreligioso; lo stesso vale anche per il presunto cristianesimo — per il « vero » cristianesimo — del quale il socialista inglese ama tanto parlare e che egli intende come una specie di « morale senza dogmi ». Rispetto alla religione orfica e vedica lo stoicismo e il buddhismo sono irreligiosi, ed è assolutamente secondario il fatto che lo stoico romano riconoscesse e praticasse il culto imperiale, che il buddhista del periodo tardo negasse sinceramente di essere ateista, che il socialista di oggi dica di professare una libera religione e affermi di « continuare a credere in Dio ».

Questo estinguersi di una religiosità intima e vivente informa e compenetra a poco a poco anche i tratti più irrilevanti dell'esistenza ed è ciò che nell'immagine storica del mondo appare come trapasso della civiltà alla civilizzazione, come il *climaterio della civiltà* — nome che già gli detti — come il punto di svolta nel quale la fecondità spirituale di un dato tipo umano è per sempre esaurita e al generare subentra il costruire. Assumendo la parola sterilità in tutto il suo peso originario, essa può contrassegnare il destino dell'uomo cerebrale delle metropoli, e uno degli aspetti più importanti del simbolismo storico sta nel fatto che questo rivolgimento si esprime non solo nell'estinguersi della grande arte, delle forme sociali, dei grandi sistemi filosofici, del grande stile, ma anche in sede affatto corporea, nella denatalità e nella morte razziale degli strati sociali « civilizzati » e staccati dalla terra, fenomeno che nel periodo imperiale romano e cinese fu molto notato e molto deplorato, ma che non poté essere arginato.⁵⁸

Dinanzi a queste nuove forme puramente intellettuali non può esservi dubbio quanto alla stessa natura dell'essere vivente che le rappresenta, cioè dell'« uomo nuovo », nel quale sperano tutte le epoche di decadenza. Egli rappresenta la plebe informe, inondante tutte le metropoli al posto del popolo, è la massa cittadina sradicata, οἱ πολλοί, come si diceva ad Atene, in luogo dell'uomo di un paesaggio da cultura, legato alla natura, mantenentesi in contatto con la terra perfino quando abita le città. È il frequentatore dell'agora di Alessandria e di Roma e la sua « corrispondenza sincrona », il moderno lettore di gazzette; è l'« uomo istruito », quel seguace del culto di una mediocrità intellettuale e della pubblicità che esiste oggi, come era esistito allora; è l'uomo antico e occidentale frequentatore dei teatri e dei luoghi di divertimento, appassionato per lo sport e per la letteratura alla moda. Non l'« umanità », ma questa massa che affiora in periodi tardi è l'oggetto della propaganda stoica e socialistica, e fenomeni equivalenti potrebbero essere indicati nel Nuovo Impero egiziano, nell'India buddhistica e nella Cina confuciana.

Al che corrisponde una forma caratteristica di azione pubblica, la *diatriba*.⁵⁹ È stata per primo osservata nell'Ellade, ma essa appartiene a ogni civilizzazione. Del tutto dialettica, pratica, plebea, essa va a sostituire alla figura significativa, agente a distanza, dei grandi uomini l'agitazione sregolata di esseri piccoli, ma intelligenti; qui alle idee sostituendosi gli scopi, ai simboli i programmi. Anch'essa è contrassegnata dall'elemento espansivo precipuo a ogni civilizzazione, dal sostituirsi imperialistico di uno spazio esteriore a uno spazio interiore, spirituale: alla qualità subentra la quantità, alla profondità l'ampiezza. Che non si confonda que-

sto attivismo volgare e frettoloso con la volontà faustiana di potenza. Esso sta solo a dire che la vita interiore creatrice è finita e che una esistenza spirituale può sussistere ancora solo all'esterno, nello spazio delle città, materialmente. La diatriba fa necessariamente parte della « religione dell'irreligiosità », nella quale essa costituisce la specifica *cura delle anime*. Ci si presenta come il sermone indù, come l'antica retorica, come il giornalismo occidentale. Essa si rivolge non ai migliori, ma ai più. Essa valuta i suoi mezzi in base al numero dei successi. In luogo della sapienza dei tempi antichi, essa pone la *prostituzione intellettuale maschile* nei discorsi e negli scritti, quella che riempie sovrana tutte le sale e le piazze delle metropoli. Tutta la filosofia dell'ellenismo è retorica; è giornalistico sia il sistema di etica sociale di Spencer sia il romanzo di Zola e il dramma di Ibsen. Non si confonda questa prostituzione intellettuale col fenomeno originario del cristianesimo. Nel suo nucleo essenziale la missione cristiana è stata quasi sempre mal compresa.⁶⁰ Ma il cristianesimo delle origini, la religione *magica* del suo fondatore, la cui anima era incapace di questa attività volgare senza tatto e senza profondità, fu introdotto nell'ambiente pubblico chiassoso, cittadino e demagogico dell'impero romano solo dalla prassi ellenistica di Paolo⁶¹ — notoriamente con la più dura opposizione della comunità originaria. — Benché la formazione ellenistica di Paolo fosse minima, pure essa, esteriormente, fece di lui un membro della civilizzazione antica. Gesù aveva attirato a sé pescatori e contadini, Paolo si tratteneva invece sull'agora delle grandi città seguendo la corrispondente forma di propaganda. La parola pagano (*paganus*) tradisce ancor oggi il ceto sul quale essa *alla fine* esercitò la sua azione. Quanto è diverso Paolo da Bonifacio! Questi, nella sua passione faustiana che gli fece pre-

diligere boschi e valli solitarie, rappresenta qualcosa di completamente opposto, non meno dei Cistercensi agricoltori e dei Cavalieri Teutonici stabilitisi nell'Oriente slavo. Ciò era di nuovo giovinezza, fioritura, nostalgia in seno a un paesaggio rurale. La diatriba appare solo nel diciannovesimo secolo su questo suolo nel frattempo invecchiatosi, con tutto ciò che le è congeniale, con la grande città quale base e la massa quale pubblico. Il vero elemento contadino non è preso in considerazione dal socialismo più di quel che non lo fosse stato dal Buddha e dalla Stoa. Solo qui, nelle città dell'Occidente europeo, il tipo di Paolo trova il suo simile, si tratti di correnti cristiane o anticlericali, di interessi sociali o teosofici, di libero pensiero o delle basi dell'arte religiosa divenuta una industria.

Per questa conversione decisiva verso la vita esteriore, che ormai è la sola rimasta, verso il fatto biologico di fronte al quale il destino non appare più se non sotto specie di rapporti causali, nulla è più significativo del *pathos* etico che va a compenetrare una filosofia della digestione, della nutrizione e dell'igiene. Il proibizionismo alcolico e il vegetarianesimo vengono trattati con una serietà religiosa e sembrano costituire i problemi più importanti ai quali sa innalzarsi l'« uomo nuovo ». Ciò risponde perfettamente alla prospettiva da rana di queste generazioni. Le religioni sorte all'inizio di tutte le grandi civiltà, quella orfica e quella vedica, il cristianesimo magico di Gesù e quello faustiano della cavalleria germanica avrebbero ritenuto indegno considerare, sia pure per un attimo, questioni del genere. Oggi esse rappresentano invece le cose più alte a cui ci si può elevare. Il buddhismo è inconcepibile senza una dieta del corpo vicino alla sua dieta dell'anima. Nell'ambiente dei Sofisti, di Antistene, degli Stoici e degli Scettici cose del genere

acquistarono una sempre maggiore importanza. Già Aristotile aveva scritto sull'alcoolismo e tutta una serie di filosofi si era occupata del vegetarianesimo, per cui a tal riguardo fra l'attitudine apollinea e quella faustiana vi è la sola differenza, che il Cinico s'interessava in sede teoretica alla propria digestione, Shaw s'interessa invece a quella di « tutti gli uomini ». L'uno rinuncia, l'altro proibisce. Si sa in che misura perfino Nietzsche nel suo *Ecce homo* si compiace di trattare quistioni del genere.

17

Consideriamo ancora il socialismo nel suo insieme, indipendentemente dall'omonimo movimento economico, come esempio faustiano di una etica da civilizzazione. Ciò che su di esso dicono sia i suoi partigiani sia i suoi avversari — per i primi esso è la forma del futuro, per gli altri un segno di decadenza — è in ugual misura vero. Noi tutti siamo socialisti, anche senza saperlo e volerlo. Perfino l'opposizione contro di esso ne reca la forma.

Del pari, tutti gli uomini del tardo mondo antico furono, per una uguale necessità interna, degli stoici, senza rendersene conto. L'intero popolo romano, come corpo, ebbe un'anima stoica. Il Romano autentico, proprio quello che lo avrebbe contestato nel modo più netto, fu stoico in un modo più rigoroso di quanto sarebbe stato possibile ad un qualsiasi Greco. La lingua latina dell'ultimo secolo prima di Cristo è una possente creazione dello stoicismo.

*Il socialismo etico è il massimo sentimento di una vita concepita in funzione di finalità che, in genere, si possa raggiungere.*⁶² Infatti la direzione dell'essere in moto, adombrata dalle parole tempo e destino, non appena sia fissata, sia divenuta cosciente e sia cono-

sciuta si muta nel meccanismo razionalistico che connette mezzi a fini. La direzione è ciò che è vivo, il fine è ciò che è morto. È, in genere, faustiano l'ardore dell'andar avanti, è socialista in particolare il resto meccanico di questo movimento, il « progresso ». L'una cosa sta all'altra nello stesso rapporto di corpo a scheletro. Qui sta anche la differenza fra socialismo da un lato, buddhismo e stoicismo dall'altro; questi, coi loro ideali del nirvâna e dell'atarassia, sono parimenti meccanicistici, però senza conoscere la passione dinamica dell'estensione, la volontà d'infinito, il *pathos* della terza dimensione.

Malgrado le illusioni di primo piano, il socialismo etico *non* è una dottrina della pietà, dell'umanitarismo, della pace e della previdenza sociale, ma è un sistema della volontà di potenza. Pensarla altrimenti significa ingannare sé stessi. Il suo scopo è assolutamente imperialistico: è il benessere, ma in un senso espansivo, non quello dei malati, bensì quello degli uomini attivi, ai quali esso intende assicurare la libertà di agire, peraltro, per mezzo della violenza, spazzando via gli ostacoli costituiti dalla proprietà, dalla nascita e dalla tradizione. La morale sentimentale, quella rivolta alla « felicità » e all'utile, in noi non è *mai* stata l'impulso ultimo, malgrado ciò che amano credere tanti che proprio obbediscono a questo impulso. In testa alla morale moderna si dovrà sempre mettere Kant, a tal riguardo discepolo di Rousseau, la cui etica respinge il movente costituito dalla compassione e che ha per formula: « *Agisci* in modo che la regola del tuo agire possa valere come legge universale d'azione ». Ogni etica in questo stile vuol essere espressione della volontà d'infinito, e tale volontà esige il superamento del momento, del presente, dell'aspetto esterno della vita. Alla formula socratica: « Sapere è virtù » già Bacone sostituì l'altra: « Sapere è potenza ». Lo

stoico prende il mondo quale è. Il socialista vuole organizzarlo, trasformarlo, pervaderlo del *suo* spirito, nella forma come nel contenuto. Lo stoico sa adattarsi. Il socialista comanda. Tutto il mondo deve riflettere la forma della *sua* concezione — in termini etici, si può tradurre così la formula della *Critica della ragion pratica*. Il senso ultimo dell'imperativo categorico che il socialista applica al dominio sociale, politico ed economico è questo: agisci come se la massima della tua azione *dovesse divenire legge universale attraverso la tua volontà*. E questa tendenza tirannica non è estranea nemmeno ai fenomeni più banali del nostro tempo.

Non è l'attitudine e il gesto, ma l'attività che si tratta di formare. Come già in Cina e in Egitto, così oggi la vita non viene presa in considerazione che in quanto è azione. E solo così, attraverso una meccanicizzazione dell'immagine organica dell'azione, nasce il *lavoro nel senso attuale del termine, quale forma da civilizzazione dell'agire faustiano*. Questa morale, con l'impulso a dare alla vita la massima forma attiva concepibile, è più forte di ogni ragione; i programmi morali della ragione, quale pur sia il loro crisma, il fervore con cui in essi si crede e la passione che si mette nel difenderli, oggi non *agiscono* che in quanto seguono la direzione di tale impulso o da esso vengono assunti per essere stati mal compresi. Sotto ogni altro riguardo, quei programmi restano semplici parole. In tutto ciò che è moderno va distinto l'aspetto popolare, il dolce far niente, la preoccupazione per la salute, la felicità, la spensieratezza, la pace universale — in una parola: il presunto elemento cristiano, dall'*ethos* superiore che riconosce un valore solo nell'azione, *ethos* che, come tutto ciò che è faustiano, non viene compreso dalla massa e da essa non è desiderato, e che consiste nella *grandiosa idealizzazione del fine*

epperò del lavoro. Confrontando il *panem et circenses* romano, ultimo simbolo epicureo-stoico e, in fondo, anche indù della vita, col simbolo corrispondente del Nord e poi anche con quelli della Cina e dell'Egitto antico, come elemento differenziale va riconosciuto il *diritto al lavoro* che sta alla base del socialismo di Stato di Fichte, già sentito come prussiano e oggi divenuto europeo, diritto che negli ultimi, terribili stadi di tale processo culminerà nel dovere del lavoro.

Va infine considerato l'elemento napoleonico di quel diritto, l'*aere perennius*, la volontà di durata. L'uomo apollineo volse lo sguardo *indietro*, verso un'età dell'oro; ciò lo dispensava dal pensare al futuro. Il socialista — il Faust agonizzante della seconda parte del dramma — è l'uomo dalla preoccupazione storica, l'uomo del futuro, che egli sente come compito e scopo, e in nome del quale disprezza la felicità del momento. Lo spirito antico coi suoi oracoli e i suoi auspici volle solo *apprendere* il futuro, lo spirito occidentale vuole *crearlo*. *L'ideale germanico è il Terzo Regno*, una eterna primavera alla quale tutti i grandi uomini, da Gioacchino da Fiore a Nietzsche e a Ibsen (dardi della nostalgia scagliati verso l'altra sponda, come è detto in *Zarathustra*), si collegarono. La vita di Alessandrò fu una ebrezza meravigliosa, un sogno nel quale l'era omerica venne ancora una volta rievocata; la vita di Napoleone fu un enorme lavoro, compiuto non per sé, non per la Francia, ma per il futuro in genere.

Qui, riprendendo cose già dette, ricorderò che ogni grande civiltà, si è rappresentata la *storia mondiale* in modo molto diverso: l'uomo antico vide solo sé stesso e i suoi destini concepiti in una vicinanza immobile, senza chiedersi donde veniva e dove andava. Per lui il concetto di storia mondiale era impossibile. Questa è la concezione statica della storia. L'uomo magico vide la storia come un grandioso dramma cosmico

svolgentesi fra la creazione e la distribuzione, come una lotta fra anima e spirito, fra bene e male, fra Dio e il diavolo, come un avvenimento rigorosamente delimitato, 'avente una *peripezia irripetibile* per àpice: l'apparire del Redentore. L'uomo faustiano vede nella storia uno sviluppo proteso verso un *fine*. La sequenza: antichità-medioevo-èra moderna è una immagine *dinamica*. Egli non può rappresentarsi la storia in modo diverso, e se questo schema non è la storia mondiale in sé e in genere, ma soltanto l'immagine di una storia mondiale di stile faustiano, che è cominciata con l'essere desto della civiltà euro-occidentale e che quando questa sparirà, cesserà anch'essa di esistere e di esser vera, il socialismo nel senso più alto è il coronamento logico e pratico di tale rappresentazione. Con esso l'immagine che era andata delineandosi a partire dal gotico si conclude.

A tal riguardo il socialismo ha, in opposto allo stoicismo e al buddhismo, un carattere tragico. Vi è un significato profondo nel fatto che Nietzsche ci si mostra perfettamente lucido e sicuro finché si tratta di considerare ciò che va distrutto e diversamente valutato, ma si perde in nebulose generalità non appena si chieda il perché, lo scopo di tutto questo. La sua critica della decadenza è irrefutabile, ma la sua dottrina del superuomo è una fantasia. Lo stesso vale per Ibsen — per Brand e Rosmersholm, per Giuliano l'Apostata e per l'architetto Solness — per Hebbel, per Wagner, per tutti. In ciò agisce una necessità profonda, perché, per quanto riguarda il grande stile della vita, a partir da Rousseau per l'uomo faustiano non vi è più nulla da sperare. Qui qualcosa è giunto alla fine. L'anima nordica ha esaurito le sue possibilità interne e non resta altro che lo *Sturm und Drang* dinamico, quale si esprime in visioni future di storia mondiale abbraccianti millenni: l'impulso puro, la passione bra-

mosa di creare, una forma senza contenuto. Quest'anima è volontà e null'altro; essa abbisogna di un fine per la sua nostalgia colombiana; essa *deve* almeno fingersi un senso e un fine della sua attività, per cui un osservatore acuto ritroverà qualcosa di un Hjalmar Ekdal in tutto quanto è moderno, anche nelle più alte manifestazioni. Ibsen ha chiamato ciò la menzogna della vita. Alcunché del genere si ritrova, dunque, in tutta la spiritualità della civilizzazione euro-occidentale in quanto essa è rivolta verso un futuro religioso, artistico o filosofico, verso un fine etico-sociale, verso un Terzo Regno, mentre nel più profondo non vuol tacere in lei l'oscura sensazione che tutta questa mania attivistica sia il disperato autoilludersi di un'anima che non deve e non può riposarsi. È da questa situazione tragica — capovolgimento del motivo di Amleto — che è nata la possente concezione nietzschiana dell'eterno ritorno, alla quale lo stesso Nietzsche non credette mai in buona fede, ma che egli, malgrado tutto, mantenne per salvare in sé il sentimento di avere una missione. Su questa menzogna della vita si è basato Bayreuth, che *volle* esser qualcosa di opposto a Pergamo, il quale invece *fu* qualcosa. E alcunché di tale menzogna è insito in tutto il socialismo politico, economico, etico, che tace rigorosamente circa la serietà distruttiva delle sue finalità ultime, onde salvare l'illusione di una necessità storica della sua esistenza.

18

Resta ancora da dire una parola sulla *morfologia della storia della filosofia*.

Non esiste una filosofia in generale: ogni civiltà possiede una sua filosofia; essa fa parte della sua espressione simbolica complessiva e con *l'impostazione dei suoi problemi e dei suoi metodi* costituisce un'orna-

mentistica spirituale assai affine a quella dell'architettura e dell'arte figurativa. Considerando dall'alto e da lontano, sono secondarie le « verità » verbalmente espresse a cui sono giunti i vari pensatori all'interno delle loro scuole — inquantoché la scuola, la convenzione e l'insieme delle forme, qui, come in tutte le grandi arti, costituiscono l'elemento fondamentale. Assai più importanti sono le soluzioni dei problemi in quel che riguarda la loro scelta e la loro forma interna, giacché il *modo particolare* con cui un macrocosmo si presenta all'intelletto dell'uomo di una determinata civiltà determina già in anticipo tutta la necessità e la struttura di quei problemi.

Non meno di quella indù e cinese, la civiltà antica e la civiltà faustiana hanno un modo proprio di porre i loro grandi problemi, e ciò, questa specifica posizione, avviene già agli inizi di ogni civiltà. Non vi è problema moderno che il mondo gotico non avesse già visto e inquadrato. Non vi è problema ellenico che non fosse già affiorato nelle antiche dottrine dei templi orfici.

È cosa secondaria che questa abitudine del pensiero speculativo si esprima in una tradizione orale ovvero in libri; che gli scritti siano la creazione *personale* di un Io, come nella nostra letteratura, oppure costituiscano una massa anonima continuamente fluttuante di testi, come nella letteratura indù; che nasca una serie di sistemi concettuali o che le conoscenze ultime rivestano le forme proprie all'arte e alla religione, come accadde in Egitto. In ogni caso il corso di queste forme del pensiero è sempre lo stesso. All'inizio di ogni fase originaria la filosofia è apparentata con la grande architettura e con la religione e rappresenta l'eco intellettuale di una grandiosa esperienza metafisica destinata a confermare criticamente la causalità sacra dell'immagine del mondo intuita dalla fede.⁶³ Le differen-

ze fondamentali non solo della scienza della natura, ma anche della filosofia dipendono da elementi delle corrispondenti religioni. In questo primo stadio i pensatori sono dei *sacerdoti* per quel che riguarda non solo il loro spirito, ma la stessa casta. Ciò vale per la scolastica e la mistica sia dei secoli gotici e vedici che di quelli omerici⁶⁴ e del primo periodo arabo.⁶⁵ Solo agli inizi del periodo tardivo la filosofia diviene cittadina e secolare. Essa cessa di stare al servizio della religione e osa far di questa l'oggetto della sua gnoseologia. Infatti, il grande tema della filosofia brahmanica, ionica e barocca è il problema del conoscere. Lo spirito cittadino si volge verso la propria immagine per stabilire se, nel dominio del sapere, non esista una istanza superiore a quella che esso rappresenta. Così il pensiero si avvicina ormai all'alta matematica e invece dei sacerdoti noi troviamo uomini di mondo, uomini di Stato, mercanti e scopritori, uomini provati in alte cariche e in grandi compiti, nei quali il « pensare sul pensiero » si basa su una profonda esperienza della vita. Tale è la serie delle grandi figure da Talete a Protagora, da Bacone a Hume, la serie dei pensatori preconfuciani e prebuddhisti, di cui noi poco più sappiamo oltre al fatto del loro essere esistiti.

Al termine di tale serie stanno un Kant e un Aristotile.⁶⁶ Ciò che con questi pensatori comincia, è la filosofia della civilizzazione. In ogni grande civiltà vi è un pensiero ascendente, che pone fin dall'inizio le questioni fondamentali e con una crescente forza di espressione spirituale le esaurisce con risposte sempre nuove — risposte che, come si è detto, hanno un significato *ornamentistico*; del pari, vi è un pensiero discendente, per il quale i problemi del conoscere sono in un certo modo scaduti, superati, senza più significato. Vi è un periodo metafisico, prima religioso e poi razionalistico, nel quale il pensiero e la vita hanno

ancora del caos in sé e che nella sovrabbondanza delle sue possibilità dà forma a un mondo; e vi è un periodo etico, nel quale la vita, divenuta vita delle grandi città, va a costituire a sé stessa un problema e deve dedicare il resto della forza formatrice filosofica al proprio mantenimento e alla propria conservazione. Nel primo di tali periodi, la vita *si rivela*; nel secondo, essa diviene un *oggetto*. L'una è « teoretica », cioè contemplativa in senso superiore, l'altra è forzosamente pratica. Ancor la filosofia kantiana nei suoi tratti più profondi fu prima *contemplata*, solo poi formulata e organizzata logicamente e sistematicamente.

Lo provano le relazioni di Kant con la matematica. Chi non è penetrato nel mondo delle forme del numero, vivendo in sé tale mondo come simbolo, non è un vero metafisico. Di fatto, i grandi pensatori del Barocco, che crearono l'analisi infinitesimale, furono dei matematici e lo stesso vale per i Presocratici e per Platone.

Descartes e Leibniz stanno a fianco di Newton e di Gauss, Pitagora e Platone stanno a fianco di Archita e di Archimede, culmini di una evoluzione matematica. Ma già l'importanza di Kant quale matematico è minima. Le sottigliezze del calcolo infinitesimale di allora gli erano ignote ed egli fu lungi dall'assimilarsi l'assiomatica leibniziana. In ciò rassomiglia alla sua corrispondenza « sincronica », ad Aristotile, e a partire da Kant non vi è più stato filosofo che abbia contato qualcosa come matematico. Fichte, Hegel, Schelling e i romantici sono assolutamente amatematici, quanto lo furono Zenone e Epicuro. Schopenhauer, in tal campo, fu di una ristrettezza mentale senza pari, a tacer poi di Nietzsche. Insieme al mondo delle forme del numero andò perduta una grande scuola. A partir da allora, non solo è mancata una tectonica dei sistemi, ma manca anche quel che si può chiamare

il *grande stile* del pensatore. Schopenhauer si è chiamato da sé stesso un pensatore occasionale.

L'etica assurge ora a un valore ben diverso di quello di una parte di una teoria astratta. A partir da ora essa è *la* filosofia per eccellenza, che si incorpora tutti gli altri domini; la vita pratica va a costituire il centro della riflessione. La passione del pensiero puro viene meno. La metafisica, ieri regina, oggi si trasforma in una serva. A essa si chiede solo di fornire il fondamento su cui si potrà costruire una opinione pratica. E un tale fondamento apparirà sempre più inutile. Si trascura, si deride ciò che è metafisico, che non è pratico; esso dà « sassi invece di pane ». In Schopenhauer i primi tre libri della sua opera principale non sono stati scritti che in funzione del quarto. Kant *credette* soltanto che in lui le cose stessero in non diverso modo; perché, per contro, ancora al centro della sua opera sta non la ragion pratica, bensì la ragion pura. Allo stesso modo si distingue la filosofia di prima e dopo Aristotile; prima di lui, un *cosmos* grandiosamente concepito, appena arricchito da un'etica *formale*; dopo di lui, l'etica stessa come programma, come necessità, con una metafisica frettolosamente e secondariamente concepita per sua base. E noi sentiamo che l'irresponsabilità logica con cui, per esempio, Nietzsche abbozza alla svelta tali teorie non va per nulla a pregiudicare il valore della sua filosofia vera e propria.

È noto che Schopenhauer⁷⁷ non fu portato al pessimismo dalla sua metafisica, ma che fu il pessimismo, a cui soggiacque diciassettenne, a fargli formulare il suo sistema. È una testimonianza curiosa quella che fornisce Shaw quando, nel suo breviario di Ibsen, rivela che in Schopenhauer — come egli dice — si può accettare la filosofia pur respingendo la metafisica. Così viene caratterizzato con esattezza ciò che di Scho-

penhauer fece il primo pensatore dell'epoca contemporanea, e ciò che, secondo una tradizione divenuta vecchia, apparteneva ancora a una filosofia completa. Una separazione di quel genere, in Kant sarebbe impossibile farla. In Nietzsche si vede però facilmente che la sua « filosofia » si rifà assolutamente a una esperienza interiore preesistente, mentre il bisogno di una metafisica fu da lui soddisfatto ricorrendo a pochi libri, in modo frettoloso e spesso difettoso; ed egli non fu nemmeno in grado di esporre la sua stessa dottrina etica in un modo preciso. Proprio tale giustapposizione di uno strato di pensieri viventi, attuali, etici e di uno strato di pensieri metafisici, imposti dalla consuetudine e non indispensabili, la si ritrova in Epicuro e negli Stoici. Un fenomeno del genere non lascia dubbi quanto all'essenza di una filosofia da civilizzazione.

La metafisica rigorosa ha oggi esaurito le sue possibilità. La cosmopoli ha trionfato definitivamente sulla campagna e il suo spirito si costruisce ormai una teoria propria, necessariamente rivolta verso l'esterno, meccanicistica, priva di anima. Non senza una certa ragione oggi si dice cervello invece di anima. E poiché nel « cervello » euro-occidentale la volontà di potenza, la direzione tirannica verso il futuro, verso una organizzazione totalitaria esige una espressione pratica, l'etica perde sempre più di vista il suo passato metafisico e assume il carattere di *etica sociale e economico-politica*. Nella misura in cui essa rappresenta lo spirito del tempo (cosa di cui, per esempio, non è il caso per un Lotze e un Herbart), la filosofia contemporanea che deriva da Hegel e da Schopenhauer è tutta una *critica della società*.

L'attenzione che gli Stoici dedicarono al loro corpo individuale, i pensatori occidentali la dedicano al corpo sociale. Non è un caso che la scuola di Hegel abbia

dato luogo al socialismo (Marx, Engels,) all'anarchismo (Stirner) e ai problemi del dramma sociale (Hebbel). Il socialismo è una economia politica che riveste la forma di un'etica, e di un'etica *imperativa*. Finché esistette una metafisica in grande stile l'economia politica era rimasta una semplice *scienza*. Non appena la « filosofia » s'identificò all'etica pratica, essa prese il posto che la matematica aveva avuto *quale base della concezione del mondo*. Tale è il significato di Cousin, di Bentham, di Comte, di Stuart Mill e di Spencer. Al filosofo non è dato di scegliere il suo oggetto, e la filosofia non ha sempre e ovunque gli stessi problemi. Non vi sono problemi eterni; vi sono soltanto problemi sentiti e posti in base a un'esistenza di tipo determinato. « Tutto ciò che è effimero è soltanto un simbolo » — un tale principio vale anche per ogni filosofia vera, che è l'espressione spirituale di quell'esistenza, la realizzazione di possibilità dell'anima in un mondo di forme costituito da concetti, da giudizi, da costruzioni intellettuali, il quale si riassume nella persona vivente del suo autore. Ognuna di quelle realizzazioni, dalla prima all'ultima parola, dai tempi più astratti ai tratti caratteristici più personali, è un divenuto, qualcosa che dall'anima è passato a riflettersi nel mondo, dal regno della libertà in quello della necessità, e a tale stregua rappresenta qualcosa di caduco avente un dato « tempo », una limitata durata. Per cui la *scelta del tema obbedisce* a una necessità rigorosa. Ogni epoca possiede un suo tema, avente un significato solo per essa e per nessun'altra. Il filosofo nato è caratterizzato dall'avere un senso preciso di tale tema. Il resto della produzione filosofica è insignificante, è puro specialismo, è un'accumulazione fastidiosa di sottigliezze sistematiche e concettuali.

È per questo che la filosofia caratteristica del diciannovesimo secolo è *soltanto* l'etica, *soltanto* la critica

della società in senso fattivo, e null'altro che questo. Così, a prescindere dagli uomini pratici, i suoi esponenti più significativi sulla linea dell'attività faustiana sono i *drammaturghi*; di fronte a essi non vi è filosofo da cattedra con la sua logica, la sua psicologia o la sua sistematica che possa esser preso in considerazione. Solo al fatto che sono sempre state queste figure insignificanti, semplici uomini di cultura, che hanno anche scritto la storia della filosofia (e che storia! una mera collezione di date e di « risultati ») si deve che oggi nessuno sa più che cosa sia e che cosa possa essere una storia della filosofia.

Per tale motivo l'unità organica del pensiero della presente epoca non è stata mai percepita. Si può ricondurre il suo contenuto filosofico essenziale a una formula, chiedendosi in che misura Shaw sia il discepolo e il completatore di Nietzsche. In ciò non facciamo dell'ironia. Shaw è l'unico pensatore di rango che sia andato avanti coerentemente sulla direzione del vero Nietzsche come critico produttivo della morale occidentale, allo stesso modo che egli come poeta ha trattato le estreme conseguenze da Ibsen, dedicando nelle sue opere teatrali, il resto delle sue capacità artistiche a quistioni pratiche.

Nella misura in cui non fu il romantico in ritardo in lui a determinare lo stile, il tono e l'atteggiamento della sua filosofia, Nietzsche fu in tutto e per tutto un discepolo dei decenni del materialismo. Ciò che lo attrasse appassionatamente verso Schopenhauer, senza che né lui né alcun altro se ne rendesse conto, fu quell'elemento della filosofia schopenhaueriana per cui questa distrugge la metafisica in grande stile, e col quale Schopenhauer ha involontariamente parodiato il suo maestro, Kant: il trapasso da ogni più alto concetto del Barocco a ciò che è tangibile e meccanicistico. Con parole inaccessibili, dietro alle quali si cela

una intuizione possente e non facile ad afferrare, Kant parla del mondo come rappresentazione; in Schopenhauer ciò diviene il mondo come fenomeno del cervello. Con lui si compie il passaggio dalla filosofia tragica al plebeismo filosofico. Basterà citare un solo passo. Nel *Mondo come volontà e rappresentazione* (II, c. XIX) è detto: « La volontà, quale cosa in sé, costituisce l'essenza interna, vera e indistruttibile dell'uomo: ma in sé stessa è inconscia. Infatti, la coscienza è condizionata dall'intelletto, e questo è un mero accidente del nostro essere; in effetti esso è una funzione del cervello il quale, unitamente ai nervi e al midollo spinale che vi si riconnettono, è un semplice frutto, un prodotto ed anzi un parassita del resto dell'organismo, inquantoché non partecipa direttamente alle funzioni interne di esso, ma serve allo scopo della autoconservazione soltanto col regolare i rapporti dell'organismo stesso col mondo esterno ». Non diversa la concezione fondamentale del materialismo più superficiale. Non per nulla Schopenhauer, come già Rousseau, era stato alla scuola dei sensualisti inglesi. Da essi egli apprese a falsare Kant secondo lo spirito della modernità da grande città, rivolta all'utile. L'intelletto quale strumento della volontà di vivere,⁶⁸ quale arma nella lotta per l'esistenza: fu questa concezione del mondo, che Shaw doveva poi presentare in una forma drammatico-grottesca,⁶⁹ a far d'un tratto di Schopenhauer il filosofo alla moda, contemporaneamente alla pubblicazione dell'opera principale di Darwin (1859). In opposto a Schelling, a Hegel e a Fichte, Schopenhauer fu l'unico pensatore le cui formule metafisiche trovarono facile accesso nel ceto medio intellettuale. Quella sua chiarezza, di cui andava fiero, a ogni momento corre il pericolo di rivelarsi come trivialità. Senza dover rinunciare a formule tali da creare una atmosfera di profondità e di esclusività, per suo mezzo si poteva as-

similare tutta la visione del mondo della civilizzazione. Il suo sistema è una *anticipazione del darwinismo*, alla quale la lingua di Kant e le idee degli Indù servono solo da veste. Nel suo libro *Sulla volontà nella natura* (1835) si trovano già le idee della lotta per l'esistenza nella natura, dell'intelletto umano inteso come l'arma più efficace in tale lotta, dell'amore sessuale come scelta inconscia⁷⁰ obbediente a finalità biologiche.

È questa la concezione che Darwin, per la via che passa per Malthus, introdusse nella interpretazione dell'immagine del mondo animale, riscuotendo un successo irresistibile. La derivazione del darwinismo dall'economia politica è dimostrata dal fatto che questo sistema, concepito basandosi sulla somiglianza degli animali superiori all'uomo, già non calza più per il mondo vegetale e finisce in sciocchezze quando lo si applichi con la sua tendenza volontarista (la selezione naturale, *the mimicry*) alle forme organiche primitive.⁷¹ Il darwinista chiama dimostrare l'ordinare una certa scelta di fatti e spiegarli in base a immagini tali da farli corrispondere al proprio sentimento fondamentale storico-dinamico di «evoluzione». Il «darwinismo», cioè quella somma di vedute assai varie e fra loro contraddittorie che di comune hanno soltanto l'applicazione del principio di causalità alla realtà vivente, per cui esso *non è un risultato, ma un metodo*, era già conosciuto in ogni suo dettaglio del diciottesimo secolo. La teoria della derivazione dalla scimmia fu già difesa da Rousseau nel 1754. Ciò che Darwin aggiunse in proprio fu il sistema manchesteriano *la cui popolarità va spiegata col suo latente contenuto politico*.

Qui ci si rivela l'unità spirituale del secolo. Senza sospettarlo, da Schopenhauer a Shaw tutti hanno formulato lo stesso principio. Tutti sono stati guidati dal-

l'idea dell'evoluzione, anche coloro che, come Hebbel, nulla sapevano di Darwin: dall'idea di evoluzione non nel suo senso profondo goethiano, ma in quello piatto da civilizzazione, che resta tale sia nelle formulazioni di economia politica che in quelle biologistiche. Il trapasso dalla civiltà alla civilizzazione è avvenuto anche nell'idea di evoluzione. Questa idea è assolutamente faustiana, in opposto all'entelechia atemporale aristotelica, essa esprime un impulso appassionato verso il futuro infinito, una *volontà*, uno *scopo*, e rappresenta a priori la *forma* della nostra intuizione della natura; come principio essa non aveva bisogno di essere scoperta, perché è immanente allo spirito faustiano, e a esso soltanto. In Goethe una tale idea è sublime, in Darwin è banale; in Goethe è organica, in Darwin è meccanica; nell'uno è esperienza vissuta e simbolo, nell'altro è conoscenza e legge. Là significa compimento interiore, qui « progresso ». La lotta per l'esistenza che Darwin non lesse nella natura, ma introdusse nella natura, è la formulazione plebea di quel sentimento elementare, che nelle tragedie shakespeariane muove le une contro le altre le grandi realtà. Ciò che là era destino internamente intuito, sentito e realizzato in figure, qui viene concepito come un nesso causale e viene ridotto a un sistema superficiale di finalismi. E non quel sentimento elementare, bensì questo sistema sta alla base dei discorsi di Zarathustra, della tragedia de *Gli spettri*, dei problemi dell'*Anello dei Nibelunghi*. Solo che Schopenhauer, a cui Wagner si rifece, per esser il primo della serie, sentì l'orrore della sua verità (questa è la radice del suo pessimismo che doveva avere la sua suprema espressione nella musica del *Tristano*), mentre i pensatori successivi, con Nietzsche in testa, se ne entusiasmarono, anche se talvolta usando su sé stessi una certa violenza.

Nella rottura fra Nietzsche e Wagner, ultimo avven-

nimento dello spirito tedesco avente una certa grandezza, si nasconde un cambiar di maestro da parte dello stesso Nietzsche, il suo passare inconscio da Schopenhauer a Darwin, dalla formulazione metafisica a quella fisiologica dello stesso sentimento del mondo, dalla negazione all'affermazione di quell'aspetto di esso che *entrambi* riconoscono, cioè della volontà di vivere, identica alla lotta per l'esistenza. Nel libro *Schopenhauer quale educatore* l'evoluzione significa ancora una maturazione interiore; invece il superuomo è il prodotto di una « evoluzione » meccanica. Così lo *Zarathustra* dal punto di vista etico è nato da una rivolta inconscia contro il *Parsifal*, dal punto di vista artistico resta invece completamente dominato da questo, ed è sorto dalla gelosia nutrita dall'un profeta per l'altro.

Ma Nietzsche, senza saperlo, era anche socialista. Non le sue parole d'ordine, ma i suoi istinti erano socialistici, erano pratici, rivolti alla « salute dell'umanità » in un senso fisiologico al quale né Kant né Goethe avevano mai pensato. Materialismo, socialismo e darwinismo sono separabili solo artificialmente e superficialmente. Così a Shaw bastò apportare una piccola modificazione, che appare perfino logica, alle tendenze della morale da signori e della formazione del superuomo per venire alla massima propria al suo socialismo nel terzo atto di *Uomo e superuomo*, una delle opere più importanti e più significative della fine di un'epoca. Qui Shaw ha solo espresso senza scrupoli, in modo chiaro e con la perfetta coscienza di una trivialità, ciò che nelle parti non scritte dello *Zarathustra* sarebbe stato detto con tutta una teatralità wagneriana e in una nebulosità romantica. Occorre soltanto saper scoprire le premesse e le conseguenze *pratiche* delle idee di Nietzsche nella struttura della vita pubblica contemporanea. Nietzsche si serve sempre di espressioni vaghe come « nuovi valori », super-

uomo », « senso della terra », evitando o temendo di esprimersi più esattamente. È quel che invece Shaw fa. Nietzsche rileva che l'idea darwiniana del superuomo implica il concetto di un corrispondente « allevamento », ma si ferma alla parola. Shaw, riconoscendo che non ha senso parlare quando non si vuol fare, si chiede, di là da ciò, come si debba procedere e finisce con l'auspicare la trasformazione dell'umanità mediante un regime da allevamento. È un semplice trarre le conseguenze dallo *Zarathustra*; di ciò Shaw ebbe il coraggio, anche se questo è un coraggio della mancanza di gusto. Quando si parla di un allevamento sistematico, concetto completamente materialistico e utilitario, resta pur sempre da dire chi si debba allevare, dove e in che maniera. Solo la ripugnanza romantica di Nietzsche a venire a conseguenze sociali assai prosaiche, il suo timore di sottoporre delle concezioni poetiche a una prova di carico misurandole con dei fatti crudi, non gli fece confessare che tutta la sua dottrina, come scaturisce dal darwinismo, così presuppone anche il socialismo quale *mezzo*, il socialismo inteso come *imposizione*; che ogni allevamento sistematico di una classe di uomini superiori deve essere preceduta da un ordinamento sociale rigorosamente socialista e che questa idea « dionisiaca », poiché si tratta di un'azione *comune* e non di una faccenda privata di filosofi appartati, è democratica, a onta di ogni obiezione. Così il dinamismo etico del « tu devi » giunge al suo parossismo: per imporre al mondo la forma della sua volontà, l'uomo faustiano sacrifica anche sé stesso.

L'allevamento del superuomo deriva dal concetto della *selezione naturale*. Da quando scrisse i suoi aforismi, Nietzsche divenne un discepolo inconsapevole di Darwin; e Darwin aveva modificato il concetto di evoluzione del diciottesimo secolo in base alle ten-

denze economiche che egli aveva riprese dal suo maestro Malthus e che ora venivano proiettate nel regno degli animali superiori. Malthus aveva studiato l'industria delle fabbriche di Lancaster, e tutto questo sistema lo si può trovare già nella storia della civiltà inglese di Buckle (1857), applicato all'uomo anziché all'animale.

Così, per una via curiosa, ma caratteristica come segno dei tempi, la « morale dei signori » di quest'ultimo romantico proviene dalla sorgente di tutto il modernismo spirituale, dal clima dell'industria meccanica inglese. Il machiavellismo, che Nietzsche esaltò come un fenomeno della Rinascenza e di cui non avrebbe dovuto ignorare la somiglianza col concetto darwiniano della *mimicry*, fu effettivamente considerato ne *Il capitale* di Marx (altro famoso discepolo di Malthus); e il libro che già nel 1867 aveva anticipato le idee di questa opera fondamentale per il socialismo politico (non per quello etico), la *Critica dell'economia politica*, apparve simultaneamente all'opera principale di Darwin. Tale è la genealogia della « morale dei signori ». La « volontà di potenza » tradotta in termini realistici, politici ed economici ha la sua espressione più energica ne *Il maggiore Barbara* di Shaw. Nietzsche si trova certo al vertice di questo gruppo di moralisti, ma Shaw, uomo politico di partito, come pensatore qui lo raggiunge. Dai due poli della vita pubblica odierna, dalla classe operaia e dai grandi uomini del danaro e dell'intelligenza, la volontà di potenza è assai meglio rappresentata di quel che non lo sia mai stato da un Borgia. Il milionario Undershaft in questa, che è la migliore commedia di Shaw, è effettivamente il superuomo. Solo Nietzsche, da quel romantico che era, in lui non avrebbe saputo riconoscere il suo ideale. Egli parlò continuamente di una trasformazione di tutti i valori,

di una filosofia del futuro, considerando di certo essenzialmente il futuro dell'Europa occidentale e non già della Cina o dell'Africa; ma quando i suoi pensieri, che sempre si perdono in lontananze dionisiache, si concretano in qualcosa di tangibile, la volontà di potenza gli appare in funzione di pugnale e di veleno, non di sciopero e di onnipotenza dell'oro. Tuttavia egli riferisce che l'idea gli venne per la prima volta durante la guerra del 1870 alla vista di reggimenti prussiani che si avviavano verso la battaglia.

Il dramma in quest'epoca non è più la poesia nel senso antico, proprio a una civiltà, ma una forma di agitazione, di polemica e di dimostrazione: il teatro vi viene assolutamente considerato come una « istituzione morale ». Lo stesso Nietzsche si sentì spesso invogliato a dare una espressione drammatica ai suoi pensieri. Nella sua epopea dei Nibelunghi, soprattutto nella primissima redazione del 1850, Riccardo Wagner aveva esposto idee sociali rivoluzionarie, e ancor nella forma definitiva dell'*Anello* Sigfrido, indirettamente, attraverso influenze artistiche ed extrartistiche, è rimasto un simbolo del Quarto Stato, il tesoro di Fafnir un simbolo del capitalismo, Brunilde quello della « donna libera ». La musica della selezione sessuale, la cui teoria, l'*Origine delle specie*, apparve nel 1859, si trova appunto nel terzo atto del *Sigfrido* e nel *Tristano*. Non è un caso che Wagner, Hebbel e Ibsen si dessero quasi simultaneamente alla drammatizzazione della materia dell'epopea dei Nibelunghi. Quando venne a conoscere a Parigi gli scritti di F. Engels, Hebbel fu sorpreso vedendo che il principio sociale del secolo che egli aveva voluto esprimere nel dramma *In un qualche tempo*, era stato concepito proprio allo stesso modo dall'autore del Manifesto Comunista (lettera del 2 aprile 1844); conosciute le opere di Schopenhauer, egli non fu meno stupito nel constatare

l'affinità del *Mondo come volontà e rappresentazione* con tesi importanti che aveva inteso porre alla base del suo *Oloferne* e dell'*Erode e Marianna* (lettera del 29 marzo 1857). I diari di Hebbel, la parte più importante dei quali fu scritta fra il 1835 e il 1845, sono una delle produzioni filosofiche più profonde del secolo, senza che l'autore ne avesse coscienza. Non ci si stupirà di ritrovare letteralmente intere sue frasi in Nietzsche, che non lo ha conosciuto e non ha mai raggiunto la sua altezza.

Voglio dar qui un prospetto della *vera* filosofia del diciannovesimo secolo, il cui tema unico e precipuo è la volontà di potenza concepita in una forma intellettualistica da civilizzazione, etica o sociale, come volontà di vivere, come forza vitale, come principio pratico dinamico, come concetto o come figura drammatica. Il periodo che si è *conchiuso* con Shaw corrisponde, nel mondo antico, a quello che va dal 350 al 250. Per dirla con Schopenhauer, tutto il resto non è che una filosofia professorale da professori di filosofia.

- 1819 Schopenhauer, *Il mondo come volontà e come rappresentazione*: per la prima volta la volontà di vivere viene considerata come l'unica realtà (come la « forza primordiale ») e messa al centro, ma per influenza del precedente idealismo se ne chiede la negazione.
- 1836 Schopenhauer, *Sulla volontà della natura*: anticipazione del darwinismo in un travestimento metafisico.
- 1840 Proudhon, *Che cosa è la proprietà?*, fondamento dell'anarchismo; Comte, *Corso di filosofia positiva*, con la formula *ordre et progrès*.
- 1841 Hebbel, *Giuditta*, la prima concezione drammatica della « donna nuova » e del superuomo (*Oloferne*). Feuerbach, *Essenza del cristianesimo*.
- 1844 Engels, *Lineamenti di una critica dell'economia politica*: è la base della concezione materialistica della storia. Hebbel, *Maria Maddalena*: il primo dramma sociale.
- 1847 Marx, *Miseria della filosofia* (sintesi di Hegel e di Mal-

- thus). Con quest'anno s'inizia l'epoca in cui l'economia va a dominare decisamente l'etica sociale e la biologia.
- 1848 Wagner, *La morte di Sigfrido*: Sigfrido quale rivoluzionario etico-sociale, il tesoro di Fafnir come simbolo del capitalismo.
- 1850 Wagner, *Arte e clima*: il problema sessuale.
- 1850-1858 I poemi di Wagner, di Hebbel e di Ibsen sui Nibelunghi.
- 1859 Un incontro simbolico: Darwin, *Origine delle specie per selezione naturale* (applicazione dell'economia alla biologia) e *Tristano e Isotta*. Marx, *Critica dell'economia politica*.
- 1863 J. St. Mill, *Utilitarismo*.
- 1865 Dühring. *Il valore della vita*: opera poco citata, ma che ebbe una grande influenza sulla generazione successiva.
- 1867 Ibsen, *Brand* e Marx, *Il capitale*.
- 1878 Wagner, *Parsifal*: prima dissoluzione del materialismo in misticismo.
- 1879 Ibsen, *Nora*.
- 1881 Nietzsche, *Aurora*: passaggio da Schopenhauer a Darwin, la morale come fenomeno biologico.
- 1883 Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, la volontà di potenza, ma in un travestimento romantico.
- 1886 Ibsen, *Rosmersholm* (i Nobili) e Nietzsche, *Al di là del bene e del male*.
- 1887-1888 Strindberg. *Padre e Signorina Giulia*.
- 1890 Ci si avvicina alla fine dell'epoca: le opere religiose di Strindberg e quelle simboliche di Ibsen.
- 1896 Ibsen, *John Gabriel Borkman*: il superuomo.
- 1898 Strindberg. *La via di Damasco*.

Dopo il 1900 le ultime pubblicazioni:

- 1903 Weininger, *Sesso e carattere*: l'unico tentativo serio di rivivificare Kant in questa epoca, attraverso Wagner e Ibsen.
- 1903 Shaw, *Uomo e superuomo*: ultima sintesi di Darwin e di Nietzsche.
- 1905 Shaw, *Il maggiore Barbara*: il tipo del superuomo riportato alle sue origini politico-economiche.

Con il che, dopo quello metafisico, anche il periodo etico della filosofia si è esaurito. Il socialismo etico, preparato da Fichte, da Hegel e da Humboldt, ha avuto l'epoca della sua appassionata grandezza verso la metà del diciannovesimo secolo. Alla fine di questo secolo, esso si era già ridotto a semplici ripetizioni, e il ventesimo secolo, pur tenendosi alla *parola* socialismo, a una filosofia etica che solo agli epigoni può apparire incompleta, ha sostituito una prassi fatta coi problemi economici del giorno. Il clima etico dell'Occidente resterà « socialista », ma la sua teoria ha ormai cessato di costituire un problema. Sussiste la possibilità di un terzo e ultimo stadio della filosofia euro-occidentale: quello di uno scetticismo fisiognomico. Il mistero del mondo appare successivamente come problema del conoscere, come problema dei valori, come problema della forma. Kant considerò l'etica come un oggetto della conoscenza, il diciannovesimo secolo considerò la conoscenza come un oggetto delle valutazioni. Lo scettico considererà sia la conoscenza che l'etica come semplici espressioni storiche di una data civiltà.

CONOSCENZA FAUSTIANA
E APOLLINEA DELLA NATURA

1

IN un suo discorso divenuto celebre Helmholtz disse, nel 1869: « Lo scopo finale della scienza naturale è di scoprire i movimenti e gli impulsi che sono alla base di ogni mutamento e quindi risolverli in meccanica ». Risolvere in meccanica significa ricondurre tutte le impressioni qualitative a valori fondamentali quantitativi invariabili, quindi all'*esteso* e ai suoi *mutamenti locali*; significa inoltre (se ci si rifà all'antitesi fra divenire e divenuto, fra vissuto e conosciuto, fra figura e legge, fra immagine e concetto) ricondurre l'*immagine* vista della natura all'immagine rappresentata di un ordine numerico unitario avente una struttura misurabile. La tendenza propria alla meccanica occidentale è quella di una *presa spirituale di possesso a mezzo della misura*; tale meccanica è, dunque, costretta a cercare l'essenza dei fenomeni in un sistema di elementi costanti e completamente misurabili, il più importante dei quali, secondo la definizione di Helmholtz, è designato dalla parola *movimento*, parola tratta dalla nostra esperienza quotidiana della *vita*.

Al fisico quella definizione sembra evidente ed esauriente; proprio l'impressione contraria ha invece lo scettico, che rintraccia la psicologia di tale convinzione scientifica. Per l'uno la meccanica attuale è un sistema coerente di concetti chiari e univoci e di relazioni non meno semplici e necessarie; per l'altro essa è una *immagine* che caratterizza la struttura dello spirito euro-occidentale, immagine che tuttavia presen-

ta una grande logica nella sua architettura e un'alta forza persuasiva. Si può facilmente capire che i successi *pratici* e le scoperte non provano nulla circa la *verità della teoria, dell'immagine*.¹ Ai più « la » meccanica appare, sì, come una formulazione evidente di impressioni naturali, ma, appunto, non si tratta di nulla più di un'apparenza. Infatti, che cosa è il movimento? L'idea che tutto quanto è qualitativo sia riconducibile al movimento di punti-massa omogenei e invariabili non è, forse, un postulato puramente faustiano e per nulla universalmente umano? Per esempio, Archimede non sentì affatto il bisogno di tradurre in termini meccanici la rappresentazione dei movimenti. È, in genere, il movimento una grandezza puramente meccanica? « Movimento » è la parola che designa una esperienza dell'occhio oppure un concetto desunto da essa? Esprime un numero ottenuto con la misura di fatti provocati sperimentalmente oppure una immagine che in essi viene introdotta? E se un giorno la fisica riuscisse davvero a raggiungere il suo fine presunto, organizzando tutto ciò che è percepibile sensibilmente in un perfetto sistema di « movimenti » definiti da leggi, e delle forze che ci si immagina agire dietro di esse, forse che si sarebbe andati avanti di un sol passo quanto alla « conoscenza » di ciò che avviene? La lingua delle forme della meccanica sarebbe forse, per questo, meno dogmatica? Essa non contiene forse il mito delle parole elementari, che danno forma all'esperienza invece che derivare da essa, e ciò proprio nelle formulazioni più rigorose? Che cosa è la forza? Che cosa è una causa? Che cosa è un processo? Sì, la fisica in genere, anche a volersi riferire alle sue stesse definizioni, ha un compito proprio? Ha uno scopo ultimo valevole per tutti i secoli? Per esprimere i suoi risultati ha, per lo meno, uno strumento intellettuale inattaccabile?

Si può anticipare la risposta. La fisica attuale, che come scienza è un immenso sistema di *segni* sotto forma di nomi e di numeri, il quale permette di lavorare con la natura così come si lavora con una macchina,² può anche avere un fine ben determinabile; ma, intesa come un frammento di *storia* con tutti i destini e i casi propri alla vita di coloro che l'hanno costruita e al corso della stessa ricerca, la fisica è, nel suo compito, nei suoi metodi e nei suoi risultati, l'espressione e la realizzazione di una civiltà, un aspetto, sviluppatosi organicamente, dell'essenza di questa, e ognuna delle sue conquiste ha il significato di un simbolo. Ciò che la fisica, la quale esiste esclusivamente nell'esistenza desta di uomini viventi di una civiltà, ritiene di aver accertato con tali conquiste, preesisteva già nel modo della sua ricerca. Perfino nel pensiero di ricercatori prudenti come J. R. M. Mayer, Faraday e Hertz, le sue scoperte, in quel che in esse è immagine al di là delle formule, hanno una natura puramente mitica. Nell'esattezza propria a ogni fisica, in ogni legge naturale i numeri innominati sono distinti dalla loro denominazione, così come la semplice posizione di un limite³ resta distinta dalla sua interpretazione teoretica. Le formule rappresentano dei valori logici generali, dei puri numeri, quindi elementi spaziali e liminali; ma le formule, in sé stesse, sono mute. L'espressione $s = \frac{1}{2} gt^2$ non significa nulla finché i segni non fanno pensare a determinate parole e a un corrispondente senso figurato. Ma se io rivesto i segni morti con siffatte parole, se io do a essi carne, corpo, vita e, in genere, un significato cosmico sensibile, vado di là dai limiti di un *semplice ordinamento*. *θεωρία* vuol dire immagine, visione. Soltanto essa trasforma una formula matematica in una vera legge naturale. Tutto ciò che è esatto matematicamente non ha, in sé, un senso; ogni osservazione fisica è tale che il suo risultato va a *provare* qualcosa solo nel presup-

posto di un certo numero di ipotesi legate a immagini, che grazie a essa appariranno più convincenti. Prescindendo da tali ipotesi, il risultato si ridurrà a cifre vuote. Ma noi non possiamo prescindere da ipotesi del genere. Anche se un ricercatore si desse a bandire queste ipotesi coscienti, egli, se lo fa *pensando*, non potrebbe dominare la forma inconscia del pensare; sarebbe invece questa forma a dominarlo, perché egli vive e agisce sempre come uomo di una data civiltà, di una data epoca, di una data scuola e tradizione. La fede e la « conoscenza » sono solo due diverse forme di una stessa certezza interna, ma la fede è la più antica delle due e controlla tutte le condizioni del sapere, per « esatto » che esso sia. E appunto sulle teorie, non sui numeri puri, poggia ogni conoscenza della natura. L'inconscia nostalgia di ogni vera scienza, la quale, ripetiamolo, esiste solo nello spirito degli uomini di una civiltà, è di comprendere, penetrare e abbracciare l'immagine cosmica della natura, non è il misurare per sé stesso. I numeri dovrebbero essere sempre e soltanto le chiavi del mistero. Ma per il contare in sé stesso nessun uomo di un qualche valore ha mai sacrificato qualcosa.

È vero che Kant, in un noto passo, dice: « Affermo che in ogni particolare teoria della natura si può giungere a tanta scienza in senso proprio per quanta matematica vi si trova ». Con ciò ci si riferiva alla pura posizione di un limite nella sfera del divenuto, in quanto esso si manifesta come legge, formula, numero, sistema, ma una legge senza parole, una serie di numeri come semplice lettura delle indicazioni date da strumenti di misura, una legge, dunque, come atto mentale di assoluta purità non è nemmeno immaginabile. Ogni esperimento, ogni metodo, ogni osservazione deriva da una intuizione complessiva, che va di là dalla semplice matematica. Ogni esperienza scien-

tifica, oltre a tutto ciò che può anche essere, è altresì testimonianza di dati *modi* di rappresentazione simbolica. Ogni legge formulata con parole è un ordinamento animato, vivificato, compenetrato dal contenuto più intimo di una civiltà. Se si vuol parlare di necessità, questa essendo l'esigenza di ogni ricerca esatta, bisogna che ci si renda conto che vi è una doppia specie di necessità: una necessità immanente nello psichico e nel vivente, perché è destino che una particolare ricerca sia intrapresa o no, quando e dove sia intrapresa; e una necessità del dominio del conosciuto, chiamata correntemente, da noi Euro-occidentali, *causalità*. Se i numeri puri di una formula fisica rappresentano una necessità causale, l'esistenza, la genesi e la durata di una teoria costituiscono un destino.

Ogni fatto, il più semplice dei fatti, contiene già una teoria. Un fatto è una impressione originale ricevuta da un essere desto, e tutto dipende dal fatto che a riceverla sia un uomo dell'antichità o dell'Occidente, del Gotico o del Barocco. Si pensi al diverso effetto che un lampo fa su di un passero e su di un naturalista in osservazione e a ciò che nel « fatto » del secondo vi è in più rispetto al « fatto » del primo. I fisici di oggi dimenticano troppo facilmente che già parole, come grandezza, posizione, processo, mutamento di stato, corpo, sono immagini specificamente occidentali, aventi un significato al livello del sentire che non si può rendere esso stesso con parole, che era del tutto estraneo al pensiero e al sentimento arabo e che condiziona completamente il carattere dei fatti scientifici in quanto tali: a tacer poi di concetti complessi come quelli di lavoro, di tensione, di quantità d'azione, di quantità di calore, di probabilità,⁴ ciascuno dei quali implica un vero *mito* della natura. Tali costruzioni mentali noi le consideriamo come risultati di una indagine neutra, talvolta come risultati definitivi. Ma una mente acuta del tem-

po di Archimede dopo uno studio approfondito della nostra fisica teoretica avrebbe certamente dichiarato esser per lui incomprendibile come qualcuno possa presentare come scienza e come deduzioni necessarie dai dati di fatto rappresentazioni così arbitrarie, così grottesche e confuse. Per lui le deduzioni scientificamente legittime sarebbero state ben diverse; partendo dagli stessi « fatti » visti coi suoi occhi e formulati secondo il suo spirito, egli avrebbe costruito teorie che nei nostri fisici desterebbero stupore e ironia.

Quali sono dunque le rappresentazioni fondamentali sviluppatasi secondo una logica interna nell'immagine complessiva della fisica attuale? I raggi della luce polarizzata, gli ioni vaganti, i corpuscoli volanti o martellanti della teoria cinetica dei gas, i campi magnetici, le correnti e le onde elettriche — forse che queste non sono tutte visioni faustiane, simboli faustiani strettamente apparentati all'ornamentistica romanica, all'impulso ascendente degli edifici gotici, alle navigazioni vichinghe in mari sconosciuti e alla nostalgia di un Colombo e di un Copernico? Questo mondo di forme e di immagini non è forse cresciuto in perfetta armonia con le arti dello stesso tempo, con la pittura a olio prospettica e con la musica strumentale? Non è la nostra passione per la direzione, il *pathos* della terza dimensione a esprimersi simbolicamente in ugual misura sia nell'immagine dell'anima che nella rappresentazione della natura?

2

Da ciò deriva che ogni « conoscenza » della natura, anche la più positiva, ha per base una fede religiosa. La fisica occidentale considera il ricondurre la natura alla meccanica pura come suo scopo finale e a tanto

si serve della lingua delle accennate immagini; ebbene, questa meccanica presuppone un *dogma*, cioè l'immagine religiosa del mondo dei secoli gotici, e ciò fa sì che essa sia una proprietà spirituale esclusiva dell'umanità della civiltà occidentale. Non esiste scienza che non abbia presupposti inconsci di tal genere, sui quali lo scienziato non può nulla, presupposti riconducibili ai primissimi giorni della civiltà che si desta. *Non esiste una scienza naturale senza una precedente religione.* A tale stregua, non v'è differenza fra la concezione cattolica e la concezione materialistica della natura; entrambe dicono la stessa cosa con parole diverse. Anche l'indagine ateistica della natura ha una sua religione; la moderna meccanica è in ogni sua parte l'immagine trasposta di una contemplazione credente.

Il pregiudizio dell'uomo *delle città*, che con Talete e con Bacone dominò, rispettivamente, al vertice della civiltà ionica e di quella barocca, contrappose altezzosamente la scienza critica alla precedente religione di un paese ancor senza città, le attribuì un tipo superiore di rapporto con le cose e il possesso esclusivo dei metodi della vera conoscenza, tanto da autorizzarla a considerare la stessa religione come cosa empirica e psicologica da « superare ». Ora, la storia delle civiltà superiori ci mostra che la « scienza » è un fenomeno tardo e passeggero,⁵ pertinente all'autunno e all'inverno di questi grandi organismi viventi, spettacolo che nel pensiero antico e indù, cinese e arabo è durato pochi secoli, coi quali essa ha esaurito le sue possibilità. La scienza antica si è spenta nel periodo fra le battaglie di Canne e di Azio per cedere nuovamente il posto all'immagine del mondo della « seconda religione ».⁶ Così è anche possibile prevedere quando il pensiero naturalista occidentale raggiungerà il limite del suo sviluppo.

Nulla autorizza a riconoscere a questo mondo intel-

lettuale di forme un primato di fronte ad altri mondi consimili. Come tutti i miti e tutte le fedi religiose in genere, ogni scienza critica si basa su una certezza interna; le sue costruzioni hanno un'architettura e una tonalità diversa, senza esser però differenti. Tutte le obiezioni che la scienza naturale muove contro la religione si ritorcono anche contro di essa. È una grave illusione quella di poter sostituire « la verità » alle rappresentazioni « antropomorfe ». Non esistono rappresentazioni che non siano antropomorfe. In ogni rappresentazione possibile si riflette sempre l'essere del suo autore. « L'uomo creò Dio a sua imagine » — questo detto vale tanto per ogni religione storica quanto per ogni teoria fisica, anche per quelle che si credono meglio fondate. Gli antichi scienziati si sono immaginati la luce come una sostanza costituita da riproduzioni dei corpi proiettate dalla sorgente luminosa e colpenti l'occhio. Per il pensiero arabo, di certo già nelle università di Edessa, Resain e Pumbadita, come pure nella testimonianza diretta di Porfirio, i colori e le forme delle cose sarebbero addotti in un modo magico — (« spirituale ») — verso la forza visiva, concepita sostanzialmente, che risiede nel globo dell'occhio. Ciò insegnavano Ibn al Haitam, Avicenna e i « Puri Fratelli ». ⁷ Che la luce sia una forza — *impetus* — già verso il 1300 fu l'idea degli ambienti occamisti parigini facenti capo a Buridano, ad Alberto di Sassonia e all'inventore delle coordinate geometriche, Nicola di Oresme. ⁸ Ogni civiltà si è creata un proprio gruppo di immagini dei processi, che è vero solo per essa e che dura soltanto fino a che quella civiltà è viva e in via di realizzare le sue possibilità interne. Dopo che una civiltà è giunta alla sua fine e che il suo elemento creativo, la sua capacità figurativa e il suo simbolismo si sono estinti, restano le « vuote » formule, scheletri di sistemi morti che gli uomini di altre civiltà conside-

reranno letteralmente privi di senso e di valore, o conserveranno meccanicamente o disprezzeranno e dimenticheranno. I numeri, le formule, le leggi non *significano* nulla e non *sono* nulla. Essi devono avere un corpo, che a essi può esser soltanto dato da una umanità esistente in quanto essa vive in essi e mediante di essi, in quanto li esprime e se ne impossessa internamente. Per questo non vi è una fisica assoluta, ma vi sono soltanto singole fisiche che appaiono e scompaiono in relazione alle singole civiltà.

La « natura » dell'uomo antico ebbe il suo massimo simbolo artistico nella statua nuda; da essa si sviluppò coerentemente una *statica dei corpi*, una *fisica del vicino*. Alla civiltà araba appartiene l'arabesco e la volta a cripta della moschea, e da tale sentimento del mondo nacque l'*alchimia* con la rappresentazione di sostanze dall'azione misteriosa, quale il « mercurio filosofale », che non è né una materia né una qualità, ma qualcosa che sta in modo magico a base dell'esistenza colorata dei metalli e che può produrre la trasformazione dell'uno nell'altro.⁹ Infine la « natura » dell'uomo faustiano ha prodotto una *dinamica dello spazio illimitato*, una *fisica del lontano*. Appartengono alla prima di tali nature le rappresentazioni di *materia e forma*, alla seconda, spinozianamente, quelle della *sostanza* e dei suoi attributi, visibili o occulti,¹⁰ alla terza le rappresentazioni di *forza* e di *massa*. La teoria apollinea si lega a una calma osservazione; quella magica a un sapore riposto riguardante (ancor qui si può riconoscere l'origine religiosa della meccanica) i « sacramenti » dell'alchimia; quella faustiana, fin dal principio, a *ipotesi di lavoro*.¹¹ Il Greco studiò la natura dell'essere visibile; noi studiamo il modo di impadronirci delle forze invisibili del divenire. Quel che per il primo era un amichevole immedesimarsi con l'apparenza sensibile, per noi, invece, è uno spietato interrogare la natura, è l'esperimento metodico.

Come l'impostazione dei problemi e dei metodi, così anche i concetti fondamentali della fisica sono simboli specifici della civiltà cui corrispondono. Le parole greche primordiali, *ἄπειρον*, *ἀρχή*, *μορφή*, *ὕλη*, sono intraducibili nelle nostre lingue; tradurre *ἀρχή* con materia prima vuol dire privarla del contenuto apollineo e dotare la spoglia, cioè la semplice parola, di un senso estraneo. Ciò che l'uomo antico vedeva come « movimento » nello spazio, lo intese come *ἄλλοίωσις*, cioè come mutamento della posizione dei corpi. Dal modo con cui noi viviamo i movimenti che vediamo abbiamo tratto il concetto di « processo », da *procedere*, cioè andar avanti, il che esprime tutta l'energia di direzione, senza la quale non ci è dato di concepire i fenomeni naturali. L'antica indagine critica della natura pose come differenziazione elementare quella degli stati visibili di aggregazione, cioè i famosi quattro elementi di Empedocle, la corporeità solida, la corporeità fluida e il non-corporeo.¹² Gli « elementi » arabi corrispondono invece alle costituzioni e alle costellazioni occulte che determinano il modo con cui le cose appaiono alla vista. Se si cerca di approfondire questi modi di sentire, si troverà che l'opposizione fra solido e liquido per un discepolo di Aristotile e per un Siriaco significa due cose affatto diverse, cioè nell'un caso due gradi della corporeità e nell'altro degli attributi magici. Nasce così l'*immagine dell'elemento chimico*, quella specie di sostanze magiche che mediante una causalità misteriosa si manifestano nelle cose e poi in esse di nuovo scompaiono, obbedendo perfino all'influenza degli astri. L'alchimia implica un profondo dubbio scientifico nella realtà plastica delle cose, dei *somata* dei matematici, dei fisici e dei poeti greci, che essa dissolve e distrugge per scoprire il mistero dell'essere loro. È una vera iconoclastia, simile a quella dell'Islam e dei Bogomili bizantini. Qui

si manifesta una profonda diffidenza per la forma tangibile nella quale la natura appare, nella forma che per i Greci era sacra. La controversia circa la persona del Cristo accesasi in tutti i primi concilii che condusse alla scisma nestoriano e a quello monofisista, è un *problema alchemico*.¹³ A nessun fisico antico sarebbe venuto in mente di indagare le cose prescindendo dalla loro forma visibile o distruggendo tale forma. Per questo non è esistita una chimica antica, tanto poco, quanto una teoria antica circa la sostanza di Apollo invece che circa i suoi modi di apparire.

Il metodo chimico di stile arabo è indice di una nuova coscienza del mondo. La scoperta di esso si lega al nome di quel misterioso Ermete Trismegisto, che sarebbe vissuto in Alessandria *nello stesso periodo di Plotino e di Diofante*, il creatore dell'algebra. D'un tratto la scienza apollinea della natura, la statica meccanica, ha fine. A sua volta, nel punto del definitivo emanciparsi della matematica faustiana a opera di Newton e di Leibniz anche la chimica occidentale¹⁴ si libera dalle sue forme arabe per opera di Stahl e della sua teoria del flogisto (1660-1834). Sia l'una che l'altra divengono analisi pura. Già Paracelso (1493-1541) aveva trasformato la tendenza magica a fabbricare l'oro nel senso di una scienza medica: nel che già si avverte il mutarsi del sentimento del mondo. In seguito Robert Boyle (1626-1691) creava il *metodo analitico*, e però il *concetto euro-occidentale degli elementi*. Ma che a tale riguardo non ci si inganni: la cosiddetta creazione della chimica moderna, le cui epoche sono contrassegnate dai nomi di Stahl e di Lavoisier, è tutt'altro che l'elaborazione di vedute « chimiche », se con queste s'intendono delle concezioni alchemiche della natura. Essa costituisce la *fine* della chimica in senso proprio, il suo dissolversi nel sistema complessivo della dinamica pura, il suo inserirsi in quella vi-

sione meccanica della natura che il periodo del Barocco aveva inaugurato con Galilei e Newton. Gli elementi di Empedocle designano delle modalità corporee, quelli della storia della combustione di Lavoisier (1771), alla quale seguì la scoperta dell'ossigeno (1777), designano un sistema energetico *accessibile alla volontà umana*. Solido e fluido divengono termini riferentisi a vari rapporti di tensione fra molecole. Con le nostre analisi e le nostre sintesi la natura non viene soltanto interrogata, ma anche costretta. La chimica moderna è un capitolo della *fisica moderna dell'azione*.

Ciò che noi chiamiamo statica, chimica e dinamica, designazioni storiche prive di un senso profondo per la scienza attuale della natura, sono *tre sistemi di fisica, che corrispondono, rispettivamente, all'anima apollinea, all'anima magica e a quella faustiana*; e ognuno di essi è cresciuto nella sua civiltà, con una validità ristretta a essa. Al che corrispondono le matematiche della geometria euclidea, dell'algebra e dell'analisi superiore, e le arti della statua, dell'arabesco e della fuga. Volendo distinguere le tre specie di fisica — a fianco delle quali si potrebbero e si dovrebbero mettere quelle di altre civiltà — in base alla loro concezione del problema del movimento, ci si può riferire a un ordinamento di stati per la prima, di forze occulte per la seconda, di processi per la terza.

3

Ora, la tendenza del pensiero umano, che è sempre orientato causalmente, a riportare l'immagine della natura a unità formali quantitative semplici il più possibile, tali da permettere una rappresentazione causale, un misurare, un contare e delle distinzioni meccaniche, ha necessariamente condotto a una teoria del-

l'atomo sia nella fisica antica che in quella occidentale e, in genere, in ogni altra specie di fisica. Per quel che riguarda l'India e la Cina, non sappiamo altro che esse già conobbero teorie del genere; quanto alla teoria araba, essa è talmente complicata, che ancor oggi sembra assolutamente impossibile esporla. Ma fra la teoria apollinea e quella faustiana dell'atomo esiste una profonda antitesi simbolica.

Gli atomi antichi erano delle *forme in miniatura*, quelli occidentali sono *quantità minime*, e quantità di energia; nell'un caso la rappresentabilità, la vicinanza sensibile era condizione fondamentale dell'immagine, nell'altro tale condizione è l'astrazione. Le concezioni atomistiche della fisica moderna, fra le quali rientra anche¹⁵ la teoria elettronica e la teoria termodinamica dei *quanta*, presuppongono sempre più quella intuizione *interna*, schiettamente faustiana, che viene richiesta anche in certi domini della matematica superiore, quali le geometrie non-euclidee o la teoria dei gruppi, e che al profano è ignota. Un *quantum* dinamico è qualcosa di esteso in cui si astrae da ogni qualità sensibile, da ogni relazione con la vista o il tatto: è qualcosa rispetto al quale il termine « forma » non ha senso e che per il fisico antico sarebbe dunque stato assolutamente irrepresentabile. Ciò vale già per le monadi di Leibniz, poi, in massimo grado, per l'immagine di Rutherford della struttura sottile dell'atomo — con un nucleo di elettricità positiva e un sistema planetario di elettroni negativi — e per quella che Niels Bohr ne ricavò associandovi l'idea planckiana dei *quanta* di azione.¹⁶ Gli atomi di Leucippo e di Democrito differivano per forma e grandezza, erano dunque unità puramente *plastiche* e solo a tale stregua — come il termine lo dice — erano « indivisibili ». Gli atomi della fisica occidentale, nei quali l'« indivisibilità » ha tutt'un altro senso, rassomigliano alle figure e ai temi

della musica. La loro « essenza » consiste in vibrazioni e in radiazioni; il loro rapporto coi processi naturali è quello del motivo con la frase musicale.¹⁷ Il fisico antico studiava l'aspetto di questi elementi figurati ultimi del divenuto, quello occidentale ne studia, invece, l'azione. È quel che significano nell'un caso i concetti fondamentali di materia e forma, nell'altro quelli di capacità e intensità.

Vi è uno stoicismo e un socialismo degli atomi. Si può definire così, rispettivamente, la concezione statico-plastica e quella dinamico-contrappuntistica dell'atomo, per far risaltare in ogni legge e in ogni definizione la loro affinità rispetto alle forme delle relative etiche. L'insieme caotico degli atomi di Democrito, obbedienti al cieco caso che egli, come Sofocle, chiamava ἀνάγκη, si agglomerano, vengono cacciati e respinti — come Edipo; in opposto a ciò, il sistema unitario dei centri di forza astratti, aggressivi, che dominano energicamente lo spazio (inteso come « campo ») e superano le resistenze — come Macbeth; partendo da questo sentimento fondamentale si sono sviluppate le due immagini meccaniche della natura. Secondo Leucippo gli atomi volano « da sé » per lo spazio vuoto; Democrito ammette soltanto l'urto e la reazione quali modi di cambiamento di luogo; Aristotile dichiara casuali i movimenti singoli; in Empedocle si trovano i termini di amore e di odio, in Anassagora quelli di incontro e di separazione, sempre in rapporto alle relazioni fra gli atomi. E questi sono anche gli elementi della tragedia antica: in non diversi termini ci si presentano i personaggi sulle scene del teatro attico. *Quindi* queste *dovevano* anche essere le forme della vita politica antica. Abbiamo queste cittadine, quasi atomi politici, sparse in lunghe file su isole e coste, ognuna tenentesi gelosamente a sé eppure eternamente bisognosa di appoggio, conchiusa e ca-

pricciosa fino alla caricatura, portata qua e là dagli avvenimenti disordinati della storia antica, oggi all'apogeo, domani schiantata; e, come contrapposto, gli Stati dinastici del diciassettesimo e del diciottesimo secolo, campi politici di forza diretti e controllati dai centri energetici dei gabinetti e delle grandi diplomazie secondo piani lungimiranti. Lo spirito della storia antica e quello della storia occidentale possono essere compresi solo partendo da questa antitesi fra due anime, che ci fa parimenti intendere l'immagine fondamentale dell'atomo propria alle due fisiche. Galilei, che creò il concetto di forza, e i Milesi, che crearono quello di ἀρχή, Democrito e Leibniz, Archimede ed Helmholtz sono fenomeni « sincronici », esprimono uno stesso stadio spirituale di due civiltà affatto diverse.

Ma l'intima analogia fra teoria atomica ed etica va più oltre. Abbiamo mostrato che l'anima faustiana, il cui essere è il superamento delle apparenze sensibili, il cui sentimento fondamentale è la solitudine, la cui nostalgia è l'infinità, ha posto questo bisogno di isolamento, di lontananza, di differenziazione in tutte le sue realtà, nelle forme sia della vita pubblica sia dell'intellettualità e dell'arte. Proprio questo « *pathos* della distanza », per usare l'espressione nietzschiana, è estraneo al mondo antico, nel quale tutto ciò che è umano abbisognò della vicinanza, dell'appoggio, della comunità. È per esso che lo spirito del Barocco si distingue da quello dello Ionico, la civiltà dell'*ancien régime* da quella dell'Atene di Pericle. E questo *pathos*, che caratterizza l'Io attivamente eroico di fronte all'Io che eroicamente patisce, appare sotto specie di *tensione* nell'immagine della fisica occidentale. Ecco ciò che nella concezione di Democrito non poteva trovarsi. Il principio dell'urto e della reazione all'urto implica la negazione di una forza che domina lo spazio e che con lo spazio si identifica. Nell'immagine dell'anima antica man-

ca, in corrispondenza con ciò, l'elemento della volontà. Fra uomini, Stati, visioni del mondo antichi non esiste una tensione interna malgrado ogni contesa, ogni invidia e ogni odio, non esiste un bisogno profondo di distanza, di isolatezza, di superiorità — ed è così che una tensione non la si ritrova nemmeno fra gli atomi del *cosmos* antico. Il principio della tensione — che si svilupperà nella teoria dell'energia potenziale — assolutamente intraducibile nelle lingue antiche e quindi anche in pensieri antichi, è divenuto fondamentale per la fisica moderna. Esso è conseguenza del concetto dell'energia, *cioè della volontà di potenza nella natura*, per cui a noi è tanto necessario, quanto esso per gli uomini antichi era impossibile.

4

Così ogni teoria atomica non è un'esperienza, ma un mito. Grazie alla forza creatrice di teorie dei suoi grandi fisici, in tale mito una civiltà rivela la sua natura più profonda, rivela sé stessa. È un pregiudizio del pensiero critico che esista una estensione in sé, indipendente dal sentimento della forma e del mondo del soggetto conoscente. Si crede di poter escudere la vita; si dimentica però che il conoscere sta al conosciuto come la direzione sta all'estensione, e che è soltanto la direzione vivente a estendere il percepito nel senso di una profondità, facendone lo spazio. La struttura « conosciuta » dell'esteso è un simbolo del soggetto conoscente.

Il significato decisivo dell'*esperienza della profondità* identica al destarsi di un'anima e quindi alla creazione del mondo esterno a essa correlativo, è stato da noi già indicato in precedenza.¹⁸ Abbiamo detto che nelle mere percezioni sensibili si trova soltanto la

lunghezza e la larghezza; mediante l'atto vivente dell'interpretazione, il quale obbedisce a una profonda necessità e che, come tutto quanto è vivente, possiede una direzione, un moto, una irriveribilità (è la coscienza di tutto questo che dà alla parola tempo il suo precipuo contenuto), si *aggiunge* la *profondità*, ed è così che nasce la realtà, il mondo. La vita stessa penetra come terza dimensione nel vissuto. Il doppio senso della parola lontananza, che può essere sia quella di un orizzonte, sia quella di un futuro, tradisce il significato più profondo di tale dimensione, che essa sola evoca, genera l'estensione come tale. Il divenire fissato, appena decorso, è il divenuto, la vita fissata, appena decorsa, è la profondità spaziale del conosciuto. Descartes e Parmenide concordano nel riconoscere l'identità di pensare ed essere, cioè del rappresentato e dell'esteso. *Cogito, ergo sum* è una semplice formulazione dell'esperienza della profondità: io conosco, quindi sono nello spazio. Ma nello stile di questo conoscere e quindi del conosciuto si afferma anche il simbolo elementare di una data civiltà. Nella coscienza antica l'estensione perfetta è una presenza sensibile corporea, in quella occidentale è una trascendenza spaziale crescente, ed è così che a poco a poco la dualità, tutta astratta, di polarità e di intensità si è differenziata da quella antica e ottica di materia e forma.

Ma da ciò segue che all'interno del conosciuto il tempo vivente non può figurare una seconda volta. Nel conosciuto, nell'« essere », esso è già entrato sotto specie di profondità, per cui durata, cioè atemporalità, e estensione sono identici. Solo l'atto del conoscere possiede la caratteristica della direzione. Il tempo pensato e misurabile della fisica, il tempo mera dimensione, è un errore. Ci si può domandare se l'introdurlo sia inevitabile. Se in una qualche legge fisica al posto di « tempo » si mette la parola destino, si sentirà che al-

l'interno della pura « natura » non può parlarsi di tempo. Il mondo delle forme della fisica non va più in là del mondo, a esso affine, del numero e del concetto, e noi abbiamo visto che, malgrado Kant, fra numero matematico e tempo non esiste la minima relazione. Ma a ciò sembra opporsi *il fatto dell'esistenza del movimento* nell'immagine del mondo circostante. Questo è il problema, irrisolto e irrisolvibile, degli Eleati. Essere — o pensare — e movimento non si conciliano. Per cui il movimento « non è » (è « apparenza »).

A questo punto la scienza naturale si fa di nuovo dogmatica e mitologica. Per chi le usa istintivamente, le parole tempo e destino toccano la stessa vita nelle sue più intime profondità, *tutta* la vita, inseparabile da ogni realtà vissuta. Ma la fisica, l'intelletto che osserva, *deve* separare l'una cosa dall'altra. Il vissuto « in sé », pensato come distaccato dall'atto vivente dell'osservatore, divenuto oggetto, morto, anorganico, fissato — ecco ciò che ora è « la natura »: qualcosa, che si può esaurire matematicamente. A tale stregua la conoscenza della natura è un *misurare*. Senonché noi viviamo anche quando osserviamo, per cui ciò che viene osservato *vive insieme con noi*. L'aspetto nell'immagine della natura per cui essa non soltanto « è » momento per momento, ma anche « *diviene* » intorno a noi in un fluire incessante, è il segno della solidarietà esistente fra un essere desto e il suo mondo. Questo aspetto *si chiama* movimento e si contrappone alla natura intesa come un quadro statico. Esso rappresenta *la storia* di tale quadro, e da ciò segue che proprio come il nostro intendere è tratto mediante la lingua verbale dalle sensazioni, e come lo spazio matematico è tratto dalle resistenze opposte alla luce, cioè dalle « cose », ¹⁹ del pari il tempo fisico è tratto mediante un analogo processo astrattivo dall'impressione

del movimento.

« La fisica » studia « la natura ». Così essa non conosce il tempo se non come linea. Ma « il » fisico *viuc* in mezzo alla *storia* di questa natura. Egli è dunque costretto a concepire il movimento come una grandezza matematicamente determinabile, come la denominazione dei semplici numeri forniti dagli esperimenti e fissati dalle formule. « La fisica è la descrizione semplice e completa dei movimenti » (Kirchhoff). Tale è stata sempre la sua intenzione. Ma non si tratta di un movimento nell'immagine, bensì di un movimento dell'immagine. Il movimento in seno alla natura conosciuta dalla fisica non è altro che quell'*elemento metafisico*, soltanto mediante il quale nasce la coscienza di una *successione*. Il conosciuto è atemporale ed estraneo al movimento. Esso è l'« esser divenuto ». Ma dalla *successione organica* del conosciuto risulta l'impressione di un movimento, parola, questa, che ha un senso per il fisico non in quanto è « intelletto », bensì come quell'uomo *intero* la cui funzione costante è *tutto* il mondo e non la « natura ». Ma questo è il *mondo considerato come storia*. La « natura » è espressione, volta per volta, di una data civiltà.²⁰ Ogni fisica tratta del problema del movimento, che contiene lo stesso problema della vita, non in quanto esso potrà un giorno esser risolto, ma *a onta* della sua irrisolvibilità, *per via* della sua irrisolvibilità. Il mistero del movimento desta nell'uomo l'angoscia per la morte.²¹

Ammettendo che conoscere la natura sia una forma sottile di conoscere sé stessi — la natura intesa come immagine, come specchio dell'uomo — il tentativo di risolvere il problema del movimento rappresenterà il tentativo della coscienza di penetrare il proprio mistero, il proprio destino.

A ciò potrà pervenire soltanto la sensibilità fisiognomica, ove si faccia creatrice, come ne è stato sempre il caso nell'arte e soprattutto nella poesia drammatica. Solo l'uomo *pensante* si trova in imbarazzo dinanzi al movimento, mentre esso appare cosa evidente all'uomo *contemplativo*. Ma il sistema completo di una concezione meccanicistica della natura non è una fisiognomica, bensì appunto un *sistema*, cioè estensione pura, logicamente e matematicamente ordinata: non qualcosa di vivo, ma qualcosa di divenuto e di morto.

Così Goethe, che non fu un calcolatore, ma un poeta, disse: « La natura non ha un sistema; essa ha la vita ed essa è vita; procedendo da un centro sconosciuto va verso un limite inconoscibile ». Invece per chi non la vive, ma la conosce, la natura *ha* un sistema; essa è sistema, e niente altro, per cui in essa il movimento costituisce una contraddizione. Questa contraddizione la si può nascondere con una formulazione artificiale, ma essa *continua a esistere nei concetti fondamentali*. L'urto e la corrispondente reazione di Democrito, l'entelecia di Aristotile, il concetto dinamico di *impetus* degli Occamisti del 1300 fino ai quanti elementari di energia della teoria delle radiazioni del 1900: tutte queste nozioni contengono l'accennata contraddizione. Ma se noi consideriamo il movimento all'*interno* di un sistema di fisica come il suo *invecchiarsi* — in quanto esperienza dell'osservatore, un sistema effettivamente invecchia — sentiremo distintamente ciò che di misterioso vi è nella parola movimento e in tutte le nozioni da esso derivate nel loro contenuto incontestabilmente *organico*. La meccanica non dovrebbe aver nulla a che fare con l'invecchiamento e quindi col movimento. Senza il problema del movimento non essendo però concepibile alcuna scienza della natura, non potrà mai

esservi una meccanica conchiusa e priva di lacune; in essa si scoprirà sempre il punto di partenza organico del sistema, quello dove la vita immediata s'innesta — il cordone ombelicale mediante il quale il figlio spirituale è connesso alla vita materna, e il pensato al soggetto pensante.

Qui veniamo a conoscere da tutt'un altro lato il fondamento della conoscenza faustiana della natura e di quella apollinea. Non esiste una *pura* natura. Qualcosa di storico è contenuto in ogni natura. Se l'uomo è astorico, come il Greco, nel quale tutte le impressioni cosmiche si riassorbivano in un presente puro e puntiforme, l'immagine della natura risulterà *statica*, conchiusa a ogni istante in sé stessa, di contro a futuro e a passato. Nella fisica greca il tempo figura così poco come nel concetto aristotelico di entelechia. Ma se l'uomo è invece orientato storicamente, sorgerà una immagine *dinamica*. Il numero, valore-limite del divenuto, per l'uomo astorico diviene la *proporzione* e la *grandezza*, per l'uomo storico la *funzione*. Si misura solo ciò che è presente, mentre si *segue* nel suo decorso solo ciò che ha un passato e un avvenire. Questa differenza fa sì che la contraddizione, insita nel problema del movimento, nel pensiero antico resti nascosta, in quello occidentale venga invece in evidenza.

La storia è un eterno divenire, quindi un *eterno futuro*; la natura è divenuta, quindi è *eterno passato*.²² Donde una curiosa inversione: la priorità del divenire rispetto al divenuto sembra abolita. Lo spirito che si è spostato nella sfera del divenuto guardando retrospettivamente l'elemento vita vi opera un capovolgimento: l'*idea di destino*, che comprende quella di fine e di futuro, dà luogo al principio meccanico di *causa ed effetto* il cui centro di gravità cade nel dominio del divenuto. Lo spirito muta il luogo gerarchico proprio alla vita nel tempo e al vissuto spaziale ponendo

il tempo concepito come linea in un sistema spaziale dell'universo. Mentre è dalla direzione che procede l'estensione, mentre è dalla vita che procede l'elemento spaziale come esperienza cosmogona, l'intelligenza umana pone la vita come *un processo nello spazio fisso che esso si rappresenta*. Per la vita lo spazio è una funzione della stessa vita, per l'intelletto essa è qualcosa che si trova nello spazio. Il destino ci dice dove si va, la causalità ci dice donde si viene. Spiegare scientificamente vuol dire cercare dei « fondamenti » seguendo a ritroso la via meccanicisticamente concepita — la via del divenire ridotto a una mera linea. Ma se questo processo indietro può essere pensato, esso non può essere vissuto. Reversibile non è il tempo né il destino, ma solo ciò che il fisico chiamata tempo, ciò che egli introduce nelle sue formule come una « grandezza » divisibile, eventualmente negativa o imaginaria.

Un disagio di fronte a ciò lo si è sempre sentito anche se solo di rado è stato compreso nella sua origine e nella sua necessità. Nell'antica fisica gli Eleati alla necessità di concepire la natura in movimento opposero il principio logico secondo cui il pensare essendo essere, il conosciuto è identico all'esteso e conoscenza e divenire sono inconciliabili. Le loro obiezioni contro il movimento non sono state superate né sono superabili; ma esse non ostacolarono lo sviluppo della fisica antica, che per essere indispensabile come espressione dell'anima apollinea non si curò delle contraddizioni logiche. Nella meccanica classica del Barocco creata da Galilei e da Newton si cercò sempre di nuovo una soluzione ineccepibile, in senso dinamico, del problema del movimento. La storia del concetto di forza, le infinite definizioni della quale ci dicono della passione di un pensiero che a causa di tale difficoltà si vedeva reso problematico, altro non è se non la storia dei tentativi di fissare matematicamente e con-

cettualmente il movimento in modo definitivo. L'ultimo di tali tentativi, necessariamente fallito come tutti i precedenti, si è avuto con la meccanica di Hertz.

Senza scoprire la vera sorgente di tutta la difficoltà — nessun fisico ha saputo venire a tanto — Hertz ha cercato di escludere interamente il concetto di forza, avendo il giusto senso che l'errore di tutti i sistemi meccanicistici era da cercarsi in uno dei loro concetti fondamentali. Egli ha voluto costruire l'immagine della fisica basandosi unicamente sulle grandezze rappresentate dal tempo, dallo spazio e dalla massa, senza notare che proprio il tempo, entrato quale fattore di direzione nel concetto di forza, è l'elemento *organico* senza il quale una teoria dinamica non può essere enunciata, ma, in pari tempo, introducendo il quale è impossibile venire a una reale soluzione. Prescindendo da ciò, i concetti di forza, massa e movimento costituiscono una unità dogmatica. Essi si intercondizionano in tal guisa, che l'uso dell'uno implica già l'uso degli altri. Nella parola primordiale greca ἀρχή è compresa tutta la formulazione apollinea e in quella di forza tutta la formulazione occidentale del problema del movimento. Il concetto di massa è solo un complemento di quello di forza. Newton, natura profondamente religiosa, espresse semplicemente il sentimento faustiano del mondo quando, per rendere intelligibili i termini forza e movimento, parlò delle masse come punti di presa della forza e sostegni del movimento. È così che i mistici del tredicesimo secolo avevano concepito il rapporto di Dio col mondo. Col suo famoso *hypotheses non fingo*, Newton aveva negato l'elemento metafisico, ma la base della sua meccanica è in tutto e per tutto metafisica. *Nell'immagine meccanicistica della natura dell'uomo occidentale la forza equivale a ciò che nella sua immagine dell'anima è la volontà e a ciò che nella sua immagine dell'universo è la divinità infinita.* Le idee

fondamentali di tale fisica erano già state fissate assai prima che i primi fisici fossero nati; esse erano comprese nella primissima coscienza cosmica religiosa della nostra civiltà.

6

Con il che ci si rivela anche l'origine religiosa del concetto di *necessità* in fisica. È la necessità meccanica propria a quella natura che l'intelletto domina, e non si deve mai dimenticare che a base di essa sta un'altra necessità, organica, legata al destino. La seconda necessità è creativa, la prima crea dei limiti; l'una procede da una intima certezza, l'altra dalla dimostrazione: è la stessa differenza che intercorre fra la logica tragica e quella tecnica, fra la logica storica e quella fisica.

La necessità desiderata e presupposta dalla scienza naturale, quella propria al *determinismo causale*, presenta però differenze finora non osservate. Nel riguardo, bisogna rifarsi a idee difficili ma di grande significato. La conoscenza della natura è funzione di un conoscere avente uno stile determinato; nesso, questo, descritto in modo vario dalla filosofia. Per cui una necessità naturale avrà lo stile dello spirito al quale essa *corrisponde*, e in essa si riaffermeranno delle differenze di carattere storico e morfologico. Nella natura si può riconoscere una rigida necessità senza che la si possa esprimere in leggi naturali. La necessità espressa in leggi naturali per noi è evidente, ma per uomini di altre civiltà non lo fu affatto, essa presuppone una forma dell'intelligere in genere tutta speciale, caratteristica per lo spirito faustiano, epperò anche una corrispondente forma della conoscenza della natura. In sé, non è impossibile dare alla necessità meccanica una

formulazione tale, che ogni caso particolare morfologicamente resti a sé, che esso non si ripeta mai esattamente, tanto da escludere formule valide una volta per tutte. Allora la natura apparirebbe secondo una imagine che potremmo concepire in analogia con le frazioni decimali indefinite, ma non periodiche, in opposto a quelle puramente periodiche. Il mondo antico sentì certamente così: quel modo di vedere lo ritroviamo distintamente nei concetti primordiali della sua fisica. Per esempio il moto proprio degli atomi in Democrito è tale da escludere ogni prevedibilità.

Le leggi naturali sono forme del conosciuto, nelle quali un insieme di casi particolari viene raccolto in una unità d'ordine superiore. In ciò si prescinde dal tempo vivente, cioè si considera indifferente se un dato caso si verificherà, quando e come si verificherà e non si considera una successione cronologica di avvenimenti bensì una differenziazione matematica di essi.²³ La nostra volontà di dominio sulla natura si esprime nella persuasione che nessuna potenza al mondo potrà infirmare i nostri calcoli. Ciò è faustiano. Solo da tale punto di vista il miracolo appare come una infrazione della legge di natura. L'uomo magico nel miracolo vede invece la manifestazione di un potere che non tutti hanno e che non contraddice la « natura ». E l'uomo antico, secondo Protagora, non è il creatore, ma soltanto la misura delle cose. Con il che si rinuncia inconsciamente a dominare la natura per mezzo della scoperta e dell'applicazione di leggi.

Qui si vede che il principio di causalità nella forma per noi evidente e necessaria, nella forma secondo cui esso dalla matematica, dalla fisica e dalla gnoseologia viene considerato concordemente come una verità fondamentale, è un fenomeno occidentale, più esattamente: un fenomeno del Barocco. Esso non può essere dimostrato, perché ogni dimostrazione in una lingua oc-

cidentale e ogni esperienza di uno spirito occidentale già lo presuppone. Ogni *posizione* di problemi contiene già la corrispondente soluzione. Il metodo di una scienza è quella stessa scienza. Non v'ha dubbio che nel concetto di *legge* naturale e nella concezione della fisica quale *scientia experimentalis*.²⁴ affermatasi a partir da Ruggero Bacone è già contenuta questa particolare specie di necessità. Ma il modo antico di considerare la natura — *alter ego* del modo d'essere antico — *non* la contiene, senza che da ciò sia derivato un qualsiasi difetto logico delle sue constatazioni scientifiche. Si vagolino le affermazioni di Democrito, di Anassagora e di Aristotile, che rappresentano la somma della concezione antica della natura, si esamini soprattutto il contenuto di concetti così decisivi come quelli di ἀλλοίωσις, di ἀνάγκη e di ἐντελέχεια, e si troverà, stupefatti, un sistema completamente diverso dal nostro, in sé conchiuso e assolutamente vero per un dato tipo umano, nel quale la causalità nel nostro senso non figura in alcun modo.

L'alchimista e il filosofo della civiltà araba presuppongono come noi il vigere di una profonda necessità all'interno della cripta cosmica; necessità che tuttavia è assolutamente diversa dalla causalità dinamica. Per essi non esiste un nesso causale in forma di legge, bensì un'unica causa, Dio, che sta *direttamente* alla base di ogni effetto. Credere in leggi della natura vorrebbe dire dubitare dell'onnipotenza divina. Se nasce l'apparenza di una regola, si è che così è piaciuto a Dio; ma chi ritiene che tali regole abbiano una necessità propria, è stato indotto in tentazione dal Maligno. Proprio in tal modo sentirono Carneade, Plotino e i neoplatonici,²⁵ e è *questa* la necessità che si può anche ritrovare nei Vangeli, non meno che nel Talmud e nell'Avesta. Su essa poggia la tecnica dell'alchimia.

Il numero concepito come funzione sta in relazione col principio *dinamico* di causa ed effetto. Entrambi sono creazioni dello stesso spirito, forme espressive di una stessa animità, fondamenti creativi di una stessa natura oggettivatasi. Infatti, la fisica di Democrito si distingue da quella di Newton in quanto la prima sceglie per punto di partenza il dato ottico, l'altra le relazioni astratte che da esso si sviluppano. I « fatti » della conoscenza apollinea della natura sono *cose* e si trovano alla superficie del conosciuto; i « fatti » della conoscenza faustiana della natura sono *relazioni* che, affatto irraggiungibili per l'occhio del profano, vogliono esser conquistate e per esser trasmesse abbisognano di un gergo segreto interamente intelligibile solo per gli specialisti della scienza naturale. La necessità statica antica appare direttamente nel trasmutare dei fenomeni; la causalità dinamica vige di là dalle cose e riduce o nega l'oggettività sensibile di esse. Ci si domandi quale significato si leghi all'espressione « un magnete » in base a tutte le teorie contemporanee.

Il principio della conservazione dell'energia, che da quando J.R. Mayer lo formulò viene considerato come una necessità logica, è di fatto una trascrizione del principio causale *dinamico* basata sul concetto fisico di forza. Riferirsi all'« esperienza » e discutere se una data verità è logicamente necessaria o empirica, cioè, secondo la terminologia di Kant — che poco si rese conto della fluidità della frontiera fra le verità delle due specie — se è certa a priori o a posteriori, è una caratteristica del pensiero occidentale. A noi nulla appare più evidente di ciò, che l'« esperienza » sia la fonte della scienza positiva. L'esperimento faustiano, che si basa su ipotesi di lavoro e si serve di misure, non è altro che la manipolazione sistematica ed esaustiva di questa esperienza. Ora, non è stato mai rilevato che un tale concetto dell'esperienza col suo contenuto dinami-

co e aggressivo implica tutta una speciale visione del mondo e che una esperienza in questo senso precipuo non esiste né può esistere per uomini di altre civiltà. Se noi ci rifiutiamo di riconoscere che i risultati scientifici di Anassagora o di Democrito si fondano su una vera esperienza, ciò non vuol dire che questi uomini antichi non compresero l'interpretazione delle loro visioni e che essi abbiano fatto soltanto della fantasia; vuole invece dire che nelle loro generalizzazioni troviamo mancante quell'elemento causale che, solo, *per noi* dà alla parola esperienza un senso. Evidentemente non si è abbastanza riflettuto sulla peculiarità di questo concetto puramente faustiano. Ciò che lo caratterizza, non è la sua antitesi esteriore con la fede. Secondo la sua struttura, l'esperienza esatta sensibile e razionale si accorda anzi perfettamente con la fede, cosa che ebbero a riconoscere, in momenti decisivi della loro esistenza in una specie di illuminazione e come esperienza del cuore, delle nature profondamente religiose d'Occidente, per esempio Pascal, che fu matematico e, *in pari tempo*, per la stessa necessità interiore, giansenista. L'esperienza per noi si lega a una *attività* dello spirito che non si restringe a impressioni momentanee e puramente presenti per constatarle e ordinarle quali sono, ma che le cerca e le provoca per superare la loro immediatezza sensibile e ricondurle a una grande unità, nella quale la loro isolatezza tangibile è rimossa. Ciò che chiamiamo esperienza contiene la tendenza a passare *dal particolare dell'infinito*. Appunto per questo essa contraddice il sentimento antico della natura. Il nostro modo di raccogliere e di assicurarci delle esperienze sarebbe stato, per il Greco, quello di perderle. Per questo egli si tenne lontano dalla tecnica violenta dell'esperimento. Per questo come fisica egli non possedette un grandioso sistema di leggi e di formule astratte che violentano e assoggetta-

no il dato sensibile — solo questo sapere essendo potenza — ma invece una somma di impressioni ben classificate, rafforzate da immagini sensibili, la quale lasciava intatta la natura come esistenza in sé compiuta. La nostra scienza positiva della natura è imperativa, quella antica fu una *θεωγία* in senso letterale, fu il risultato di un passivo contemplare.

7

Così non può esservi più alcun dubbio che il mondo delle forme di una scienza della natura corrisponda perfettamente a quello della matematica, della religione e dell'arte figurativa corrispondente. Ogni matematico profondo (vogliamo dire: non un esperto del calcolo, ma qualcuno che sente in modo vivente lo spirito dei numeri) comprende che con la sua scienza egli « conosce Dio ». Pitagora e Platone lo capirono non meno di Pascal e di Leibniz. Terenzio Varrone, nelle sue ricerche sull'antica religione romana dedicate a Cesare distingue, con pregnanza romana, la *theologia civilis*, somma dei culti pubblicamente riconosciuti, la *theologia mythica*, che è il mondo delle rappresentazioni dei poeti e degli artisti, e la *theologia physica* corrispondente alla speculazione filosofica. Applicando tale distinzione alla civiltà faustiana, alla prima teologia corrisponde ciò che Tommaso d'Aquino e Lutero, Calvino e Ignazio di Loyola insegnarono, alla seconda corrispondono Dante e Goethe, alla terza corrisponde la fisica scientifica in quanto pone delle immagini a base delle sue formule.

Non solo il primitivo e il bambino, ma anche gli animali superiori traggono dalle piccole esperienze di tutti i giorni una immagine della natura abbracciante la somma di caratteristiche tecniche di cui essi hanno

constatato il costante ripetersi. L'aquila « sa » in che momento deve precipitarsi sulla preda, l'uccello cante-rino che cosa « sente » la vicinanza della martora; la selvaggina « trova » la pastura. Nell'uomo questa espe-rienza di tutti i sensi si è ristretta e approfondita in termini di esperienza visuale. Ma poiché qui si ag-giunge l'abitudine del linguaggio verbale, il compren-dere si dissocia dal vedere e si sviluppa a sé come pen-siero; alla *tecnica* della comprensione immediata si ag-giunge la *teoria*, la quale rappresenta una ri-flessione. La tecnica è rivolta alla realtà visibile vicina obbeden-do a necessità pratiche; invece la teoria mira a quel che è lontano e ai brividi dell'*invisibile*. Al piccolo sapere della vita ordinaria essa associa la fede, che a sua volta sviluppa un sapere nuovo e una tecnica d'ordine superiore: ecco che al mito si aggiunge il culto. Il primo insegna a *conoscere i numina*, il se-condo a *evocarli*. Infatti, ogni teoria in senso superiore è in tutto e per tutto religiosa. Solo in epoche assai tarde dalla teoria religiosa si sviluppa una teoria scien-tifica *in quanto si prende coscienza dei metodi*. A pre-scindere da ciò si cambia poco. Ora, il mondo delle immagini della fisica resta un mito, i procedimenti di essa restano un culto che evoca le potenze nelle cose, sia le immagini che i procedimenti rimanendo dipenden-ti da quelli della corrispondente religione.²⁶

A partire dai giorni della tarda Rinascenza, nello spirito di tutti gli uomini superiori la rappresen-tazione di Dio si è avvicinata sempre più all'idea dello spazio puro e infinito. Il Dio degli *exercitia spiritua-lia* di Ignazio di Loyola è anche quello del canto lu-terano *Una salda fortezza*, degli *Improperia* di Pale-strina e delle cantate di Bach. Non è più il *padre* di san Francesco d'Assisi e delle cattedrali dalle volte slanciate quale lo sentirono i pittori del Gotico, Giot-to e Stephan Lochner, il padre personale e presente,

premuroso e benevolo, ma è un principio impersonale irrappresentabile, inafferrabile, agente misteriosamente nell'infinito. Ogni resto di personalità si dissolve in un'astrattezza non-percepibile, restando una idea di Dio che alla fine può essere solo espressa dalla musica strumentale, la pittura del diciottesimo secolo mostrandosi a ciò impotente e passando in secondo piano. È questo *sentimento di Dio* che ha dato forma all'immagine fisica del mondo dell'Occidente, alla nostra natura, alla nostra « esperienza », epperò alle nostre teorie e ai nostri metodi in opposto a quelli dell'uomo antico. La forza che muove la massa: ecco ciò che Michelangelo ha dipinto sul soffitto della Cappella Sistina; ecco ciò che, prendendo per modello la chiesa del Gesù ha dato alle facciate delle chiese l'espressione violenta caratteristica in Della Porta e in Maderna e che, partendo da Heinrich Schütz, ha condotto al mondo sonoro trasfigurato della musica religiosa del diciottesimo secolo; ecco ciò che, come accadere cosmico, nelle tragedie di Shakespeare riempie scene dilatantisi nell'infinito e che, infine, Galilei e Newton hanno incatenato nelle loro formule.

La parola Dio sotto le volte delle cattedrali gotiche e nei cortili dei conventi di Maulbronn e di San Gallo hanno una risonanza diversa che nelle basiliche della Siria e nei templi della Roma repubblicana. Ciò che nel duomo ha qualcosa della *selva*, il possente innalzarsi della navata centrale al disopra di quelle laterali di contro alla basilica a soffitto piatto; il trasformarsi delle colonne, che con le loro basi e i loro capitelli erano state come cose a sé poste nello spazio, nei pilastri e nei fasci di pilastri nascenti dal suolo che con le loro ramificazioni e le loro linee si ripartiscono e s'intrecciano all'infinito, portandosi verso l'alto, mentre dalle finestre gigantesche che hanno riassorbito le pareti una luce incerta inonda l'interno — in tutto

ciò abbiamo la realizzazione architettonica di un sentimento del mondo che ha avuto il suo simbolo più originario nell'*Hochwald*, il bosco ad alto fusto delle pianure nordiche: intreccio misterioso e sussurrante di rami e di fogliame eternamente in movimento alto sull'osservatore, alto sul suolo dal quale le cime sembrano volersi liberare attraverso i lunghi, nudi tronchi. Si pensi nuovamente all'ornamentistica romanica e al suo rapporto intimo col senso della foresta. La foresta infinita, solitaria, crepuscolare è rimasta la nostalgia segreta di tutte le forme architettoniche occidentali. Perciò non appena l'energia formale dello stile s'indebolisce, sia nel tardo Gotico che alla fine del Barocco, la lingua astratta delle linee, già padroneggiata, si dissolve di nuovo in un naturalismo di tralici, viticci, rami e pampini.

Il cipresso e il pino danno un'impressione di corporeità euclidea; non avrebbero potuto divenir mai simboli dello spazio infinito. Invece la quercia, il faggio e il tiglio con le loro macchie mobili di luce in mezzo al volume ombroso del loro fogliame danno una impressione incorporea, illimitata, spirituale. Il tronco di un cipresso trova nella chiara colonna della sua massa aghiforme il termine perfetto della sua tendenza verticale; quello di una quercia dà l'impressione di uno sforzo incessante e insoddisfatto ad andar di là dalla cima. Nel frassino si direbbe che i rami che tendono verso l'alto riescano appunto a trionfare sulla massa del fogliame. Il suo aspetto ha qualcosa di disciolto, come un libero espandersi nello spazio, e forse è per questo che il frassino cosmico fu un simbolo della mitologia nordica. Il sussurro dei boschi, il cui fascino non fu sentito da alcun poeta antico perché cadeva fuori dalle possibilità del sentimento apollineo della natura, col suo muto chiedere circa l'origine e la fine, circa il perdersi del momento nell'eterno, ha una re-

lazione profonda col destino, col senso per la storia e la durata, con l'orientamento melanconico e pensoso dell'anima verso un futuro infinitamente lontano. Per questo l'organo, che col suo rombo chiaro e profondo riempie le nostre chiese, che nel suo timbro ha qualcosa di illimitato e di incommensurabile di contro al tono limpido e pastoso della lira e del flauto antico — per questo l'organo è lo strumento della religiosità occidentale. Il duomo e l'organo costituiscono una unità simbolica quanto, per altro verso, il tempio e la statua. La storia della costruzione degli organi — capitolo fra i più profondi e commoventi della nostra storia della musica — è una storia della nostalgia per la foresta, per la lingua di questo vero tempio dell'adorazione occidentale di Dio. Dal ritmo metrico di Wolfram von Eschenbach fino alla musica del *Tristano*, questa nostalgia è stata sempre fruttifera. La tendenza degli effetti orchestrali nel diciottesimo secolo fu incessantemente quella di avvicinarsi al suono dell'organo. Ciò che esprime il termine « libratò nell'aria », privo di senso nei riguardi delle cose antiche, è essenziale nella teoria della musica non meno che nella pittura a olio, nell'architettura e nella fisica dinamica del Barocco. Quando, trovandoci in una grande foresta dai tronchi possenti si sente imperversare sopra di sé la tempesta, si comprende immediatamente il senso dell'idea della forza che muove la massa.

Dal sentimento primitivo dell'essere divenuto riflessivo nasce una rappresentazione sempre più precisa del divino immanente nel mondo d'intorno. Il soggetto cosciente ha la sensazione di un movimento nella natura esterna. Sente intorno a sé un *vivere estraneo*, difficilmente descrivibile di potenze sconosciute. L'origine di tali sue impressioni egli la riconduce a dei *numina*, all'« altro » inteso ora anch'esso come vivente. Dallo stupore che desta il *movimento estraneo* nascono

la religione e la fisica. Esse danno una interpretazione della natura o dell'immagine dell'ambiente l'una in funzione di anima, l'altra in funzione di intelletto. Le « potenze » sono il primo oggetto di una venerazione paurosa e amorosa e, a un tempo, della ricerca critica. Vi è una esperienza religiosa e una esperienza scientifica.

Consideriamo ora in che modo la coscienza delle varie civiltà ha solidificato intellettualmente i *numina* originari. Essa li ha associati a parole espressive, a *nomi*, e per tale mezzo li evoca — li comprende, li delimita. Così essi restano assoggettati alla potenza spirituale dell'uomo, a cui i nomi obbediscono. E si è già detto che tutta la filosofia, tutta la scienza naturale, tutto ciò che ha una qualsiasi relazione col « conoscere », in ultima analisi altro non è che un modo estremamente affinato di *esercitare sull'« estraneo » la magia dei nomi dell'uomo primitivo*. Pronunciare il nome giusto (in fisica: il concetto giusto) è un rito evocatorio. Così nascono delle divinità e delle nozioni scientifiche fondamentali, dapprima come *nomi* che si evocano e ai quali si lega una rappresentazione sensibile sempre più determinata. Il *numen* dà luogo al *deus*, il concetto a una rappresentazione. Quale potenza magica liberatrice ha per la gran parte degli uomini colti il semplice pronunciare parole come « cosa in sé », « atomo », « energia », « forza di gravità », « causa », « evoluzione »! È lo stesso fascino che già ebbero le parole Cerere, Consus, Giano, Vesta per il contadino latino.²⁷

In base all'esperienza apollinea della profondità e al suo simbolismo, per il sentimento antico del mondo il corpo singolo era l'essere. Coerente, esso considerò la *forma dei corpi manifestantesi nella luce* come la realtà essenziale, come il contenuto precipuo della parola « essere ». Ciò che non ha forma, che non è forma,

non esiste. Partendo da tale sentire, che non ci si potrà mai rappresentare abbastanza vivamente, lo spirito antico creò come *concetto opposto*²⁸ a forma « l'altro », la non-forma, la materia, l'ἀρχή o ὕλη, ciò che in sé è privo di essere e che soltanto come complemento dell'essere vero ha una sua subordinata necessità. Si comprende così che figura dovesse rivestire l'antico mondo degli dèi. Rispetto all'uomo, esso rappresenta una umanità superiore; gli dèi sono corpi perfetti, possibilità sublimi della forma corporea presente — per il resto, per quel che riguarda la loro sostanza, non sono diversi dagli altri corpi e soggiacciono alla stessa necessità cosmica e tragica.

Ma il sentimento faustiano del mondo visse in modo diverso la profondità. Come essenza del vero essere qui appare il puro spazio attivo. È esso l'essere come tale. Per cui ciò che viene percepito dai sensi, ciò che, con un termine significativo quanto al valore che gli si attribuisce, si chiama quel che riempie lo spazio, dà l'impressione di una realtà di second'ordine e, in rapporto all'atto della conoscenza della natura, come qualcosa di problematico, come una apparenza e una resistenza da superarsi se, come filosofo o come fisico, si vuol penetrare il vero contenuto dell'essere. La scempi occi- dentale si è portata sulle cose tangibili, non si è portata mai sullo spazio. Lo spazio è il concetto *superiore*; « forza » non è che una espressione meno astratta per esso — e la massa, ciò che è *nello* spazio, appare solo come l'opposto concettuale dello spazio. Sia logicamente, sia fisicamente dipende da esso. All'ipotesi di un movimento ondulatorio della luce, basato sulla concezione della luce come una forma di energia, seguì necessariamente quella di una massa corrispondente, dell'etere luminoso. La definizione della massa con tutte le sue qualità deriva da quella della forza, e non viceversa — ciò, per una necessità simbolica. Per diversi

che fossero, i concetti antichi della sostanza, sia idealistici, sia realistici, designarono tutti *ciò che deve essere formato*, dunque qualcosa di negativo, qualcosa che in ogni caso trae le sue determinazioni dal principio fondamentale della forma. Invece i concetti occidentali della sostanza designano tutti *ciò che deve essere mosso*, che è parimenti una negatività, ma di ordine diverso. *Forma e informe, forza e non-forza* — è in tal guisa che si può indicare nel modo più chiaro la polarità che sta alla base dell'impressione del mondo delle due civiltà e che rende completamente conto delle loro forme specifiche. Ciò che la filosofia comparata ha finora designato col termine impreciso e confuso di materia, nell'un caso significa il substrato della forma, nell'altro quello della forza. Non può concepirsi nulla di più diverso. Ciò che qui ci parla è il sentimento di Dio, un *sentimento di valore*. La divinità antica è la forma suprema, quella faustiana la forza suprema. L'« altro » è il non-divino al quale lo spirito non può riconoscere la dignità dell'essere. Per il sentimento apollineo del mondo il non-divino è la sostanza senza forma, per quello faustiano è la sostanza senza forza.

8

È un pregiudizio scientifico quello di credere che i miti e le rappresentazioni degli dèi siano una creazione dell'uomo primitivo e che con il « progresso della civiltà » la forza spirituale formatrice di miti vada perduta. È vero l'opposto. Se la morfologia della storia non fosse rimasta un mondo quasi inesplorato di problemi, si sarebbe da tempo riconosciuto che la forza formatrice dei miti non esiste dovunque, ma è limitata a determinati periodi, e si sarebbe finalmente capito che questa forza, con cui l'anima popola il suo mondo

di figure, di segni e di simboli aventi tutti *un carattere unitario*, non appartiene affatto all'età primitiva bensì alla fase iniziale di ogni *grande* civiltà.²⁹ Un mito in grande stile sta all'inizio del destarsi dell'animità di ogni civiltà. È la prima azione creatrice di essa. Lo si trova là e in nessun altro punto — e là secondo necessità.

Io ritengo che ciò che popoli originari come gli Egiziani del periodo dei Tiniti, gli Ebrei e i Persiani prima di Ciro,³⁰ gli eroi delle cittadelle miceniche e i Germani del periodo delle invasioni³¹ possedevano in fatto di rappresentazioni religiose non era ancora mito in senso superiore, era una somma di elementi sparsi e varianti senza regola, culti legati a semplici nomi e saghe frammentarie, non ancora un *ordine* divino, non ancora un *organismo* mitico, una immagine conchiusa del mondo con una sua fisiognomica unitaria. Allo stesso modo, l'ornamentistica propria a questo stadio non può chiamarsi ancora arte. Del resto, è sempre bene diffidare dai simboli e dalle leggende esistenti oggi o anche già da secoli fra popoli apparentemente primitivi, dato che da millenni nessuna parte del mondo è stata risparmiata del tutto dalle influenze di civiltà superiori straniere.

Perciò vi sono tanti mondi formali del grande mito quante sono le civiltà, quante sono le architetture arcaiche. Partendo da questi presupposti, quel che temporalmente precedette tali mondi, il caos di forme incompiute nel quale la moderna scienza del mito si perde perché manca di un filo conduttore, qui non può entrare in considerazione; a quella fase appartengono tuttavia forme da nessuno ancora sospettate. Nel periodo omerico (1100-1800)³² e in quello cavalleresco e germanico a esso corrispondente (900-1200),³³ in questi due periodi *epici*, né prima, né dopo, è nata la grande immagine del mondo di una nuova religione. A tali

periodi corrisponde in India l'epoca vedica e in Egitto l'epoca delle Piramidi; un giorno si scoprirà che la mitologia egiziana si è effettivamente maturata *in profondità* proprio fra la terza e la quarta dinastia.

È in tali termini che va compresa la sconfinata ricchezza delle creazioni religiose intuitive che riempiono i tre secoli dell'impero medioevale germanico. È qui che nasce la *mitologia faustiana*. Finora la portata e l'unitarietà di questo mondo delle forme non sono state riconosciute, perché dei pregiudizi religiosi o scientifici hanno condotto a una trattazione separata degli elementi cattolici e di quelli nordico-pagani. Ma fra gli uni e gli altri non c'è differenza alcuna. Il profondo mutamento di significato all'interno del dominio delle rappresentazioni cristiane è, come atto creativo, identico alla sintesi che degli antichi culti pagani del periodo delle invasioni fece un tutto. Della mitologia faustiana fan parte tutte le saghe popolari euro-occidentali, che in quel tempo subirono una rielaborazione simbolica: non importa che, come contenuto, esse fossero nate assai prima e che, in seguito, a esse venissero collegati nuovi avvenimenti esteriori e fossero arricchite di apporti coscienti. Rientrano in questo mondo anche le grandi saghe degli dèi conservateci dall'Edda e una quantità di motivi di poemi a base evangelica composti da dotti monaci. A ciò si aggiunge la leggenda eroica tedesca incentrata nelle figure di Sigfrido, di Gudrun, di Dietrich e di Wieland, avente il suo culmine nel *Nibelungenlied* e, insieme a essa, la letteratura cavalleresca enormemente ricca, derivata da antichi motivi celtici e proprio allora formatasi su suolo francese: la leggenda di re Artur e della Tavola Rotonda, del Graal, di Tristano, di Parsifal e di Orlando. Infine, oltre a una parafrasi della storia della passione di Cristo che andò involontariamente a mutare il significato di ogni tratto di essa, va conside-

rato tutto il tesoro delle leggende cattoliche dei santi, la cui fioritura riempie il decimo e l'undicesimo secolo. Fu allora che nacquero le vite di Maria, le storie di san Rocco, di san Tebaldo, di san Severino, di san Francesco, di san Bernardo e di santa Odilia. Verso il 1250 fu composta la *Legenda aurea*: era il tempo della fioritura dell'epica di corte e della poesia islandese degli Scaldi. Ai grandi dèi nordici della Walhalla corrispondono i « quattordici soccorritori » che, nello stesso periodo, nella Germania meridionale furono concepiti come un gruppo mitico. Alla descrizione del *ragnarök*, del « crepuscolo degli dèi », contenuta nel *Wäluspa*, fa da riscontro la redazione cristiana di esso del *Muspilli* della Germania del sud. Questo grande mito si sviluppa come poema eroico fra le altezze della prima umanità. Entrambe le forme appartengono alle caste originarie, alla nobiltà o alla sacerdotalità. Il loro ambiente naturale non è il villaggio, ma il castello o il duomo. Fra il popolo circolava invece, da secoli, un semplice mondo di leggende, motivi che vengono chiamati fiaba, folklore o superstizione, ma che non possono essere separati dai mondi dell'alta contemplazione.³⁴

Quanto al senso ultimo di tali creazioni religiose, nulla è più significativo del fatto che la Walhalla non è di origine germanica; ancora ignota ai ceppi del periodo delle invasioni, essa solo ora, d'un tratto e per un'intima necessità si presenta alla coscienza dei popoli rinati sul suolo dell'Occidente, come un fenomeno « sincronico » rispetto all'Olimpo, il quale ci è noto attraverso l'epica omerica e che non ha affatto un'origine micenica. In effetti la Walhalla si è affermata solo nell'immagine del mondo delle due caste superiori, sviluppandosi dalla rappresentazione dello Hel; nelle credenze popolari lo Hel restò invece il regno dei morti.³⁵

Finora l'unità interna e profonda di questo mondo faustiano di miti e di saghe e il simbolismo assolutamente unitario della sua lingua delle forme non sono stati riconosciuti. Ma Sigfrido, Baldur, Orlando, l'Heliant non sono che nomi diversi per una sola e medesima figura. La Walhalla e Avalun, la pianura dei beati, la Tavola Rotonda di re Artur e il banchetto dei cavalieri erranti, Maria, Frigga e Frau Holle esprimono una stessa cosa. Rispetto a questo contenuto comune la derivazione esteriore dei motivi e degli elementi, ricercata dalla scienza del mito con uno zelo eccessivo, riguarda la semplice superficie della storia ed è priva di ogni significato profondo. L'origine di un mito non dimostra nulla circa il *sensu* di esso, Il *numen*, forma primordiale del sentimento del mondo, è in sé una creazione pura, inconscia, necessaria e intrasmissibile. Ciò che un popolo riceve da un altro attraverso una conversione o un'imitazione dettata da ammirazione, non è che nome, veste, maschera per un suo proprio sentire, non è mai questo stesso sentire. Gli antichi motivi mitici celtici e germanici e, con essi, l'insieme delle credenze antiche conservate da monaci dotti e di quelle della religione cristiano-orientale completamente riprese dalla Chiesa d'Occidente, vanno considerati come una semplice materia con cui in quei secoli l'anima faustiana si creò una propria architettura mitica. In questo stadio di un'animità appena destatasi non ha importanza che coloro che col loro spirito e con la loro lingua dettero vita a tale mito siano stati dei singoli individui, scaldi, missionari o sacerdoti, o sia invece stato « il popolo ». Per quel che riguarda l'interna autonomia di ciò che così nacque è parimenti privo d'importanza che le rappresentazioni cristiane abbiano esercitato una influenza decisiva sul processo formativo.

Nel periodo primo della civiltà antica così come di

quella araba e occidentale noi ci troviamo sempre di fronte a un mito: mito che ha avuto, rispettivamente, uno stile o statico o magico o dinamico. Si consideri ogni particolare della forma: come essa nell'un caso si basi su di un atteggiamento, nell'altro su di un'azione, nell'un caso sull'essere, nell'altro sulla volontà; come nell'antichità prevalga l'elemento corporeamente tangibile, sensibile, compatto, donde, per quel che riguarda la forma dell'adorazione, un *culto* impressionante i sensi come centro, mentre nel Nord predomina lo spazio, la forza, epperò una religiosità di intonazione prevalentemente *dogmatica*. Proprio presso a queste primissime creazioni dell'anima giovane viene bene in risalto l'affinità esistente fra le figure olimpiche, la statua attica e la corporeità del tempio dorico da un lato, fra la basilica a cupola, lo « spirito di Dio » e l'arabesco dall'altro e, infine, fra la Walhalla e il mito mariano, la navata centrale delle cattedrali con la sua tendenza verticale ascendente e la musica strumentale.

Nei secoli compresi fra Cesare e Costantino l'anima araba elaborò il suo mito: una massa fantastica di culti, di visioni e di leggende che ancor oggi non è possibile abbracciare in uno sguardo d'insieme,³⁶ i culti sincretistici, il culto siriano di Baal, quello di Iside e quello di Mithra che su suolo siriano cambiò completamente di significato: Evangelii, Storie degli Apostoli e Apocalissi in enorme quantità, leggende cristiane, persiane, ebraiche, neoplatoniche, manichee, le gerarchie celesti di angeli e di spiriti dei Padri della Chiesa e degli Gnostici. Nella storia evangelica della passione, che è l'*epopea specifica della nazione cristiana*, completata dalla *Storia dell'infanzia di Gesù* e dai *Fatti degli Apostoli*, e nella leggenda di Zarathustra, definitasi nello stesso periodo, noi vediamo le prime figure di eroi della prima epica araba, equivalenti a Achille, a Sigfrido e a Parsifal. Le scene di Getsemani e del Golgota possono stare a fianco

di quelle più sublimi della saga ellenica e germanica. Coteste visioni magiche nacquero quasi tutte sotto l'impressione dell'antichità agonizzante, dalla quale esse ricevertero frequentissimamente la forma, ma mai il contenuto. Non si potranno mai sufficientemente valutare le trasformazioni che dovette subire un elemento apollineo prima che l'antico mito cristiano potesse assumere la salda forma che presentò al tempo di Agostino.

9

Pertanto, il politeismo antico possedette uno stile che lo distingue da ogni altra espressione di un sentimento del mondo, anche se esteriormente affine. Questo modo di aver degli dèi, ma non una divinità, esistette una sola volta, appunto nell'unica civiltà che sentì la statua dell'uomo nudo come la quintessenza di ogni arte.

Come l'uomo antico la viveva e la conosceva intorno a sé, cioè come una somma di realtà corporee ben formate, la natura non avrebbe potuto essere divinizzata in modo diverso. I Romani videro qualcosa di ateistico nella pretesa di Jahve di essere riconosciuto lui solo come Dio. Un *unico* dio, per essi non era un dio. Da qui la forte avversione di tutta la coscienza popolare greco-romana per i filosofi, in quanto panteistici e quindi senza Dio. Gli dèi sono corpi, *somata* di una specie più perfetta, e al *soma* nella lingua matematica e fisica, giuridica e poetica si addice il plurale. Il concetto di ζῶον πολιτικόν vale anche per gli dèi; a essi nulla è più lontano della solitudine, dell'esser soli e per sé. La loro esistenza ha la caratteristica decisa di una continua *prossimità*. È cosa assai significativa che proprio nell'Ellade manchino i *numina* della lontananza. Helios ebbe un culto solo nell'isola semiorien-

tale di Rodi e Selene non ebbe alcun culto. Già nella poesia di corte di Omero, l'uno e l'altra sono semplicemente mezzi di espressione artistica — secondo la terminologia romana: entità del *genus mythicum* e non del *genus civile*. L'antica religione romana, in cui il sentimento antico del mondo ebbe una espressione particolarmente pura, non conosce né il sole né la luna né la tempesta né le nubi come divinità. Il fruscio e la solitudine delle foreste, le tempeste e il rugginire delle onde, che dominano completamente il sentimento della natura dell'uomo faustiano e già quello dei Celti e dei Germani dando alle loro creazioni mitiche un carattere specifico, lasciano indifferente l'uomo antico. Per lui solo le cose concrete, il focolare e la porta, il *singolo* bosco e il *singolo* campo, questo fiume e quel monte, si sostanzializzano in enti. Si può notare che tutto ciò che ha una lontananza, tutto ciò che dà una impressione di illimitatezza e di incorporeità, e che quindi introdurrebbe lo spazio come una realtà esistente e divina nella natura sentita, viene escluso dal mito antico — allo stesso modo che nell'antico affresco senza sfondo mancano completamente quelle nuvole e quegli orizzonti, che essi soli daranno invece senso e anima ai paesaggi del Barocco. La gran folla degli dèi antichi — ogni albero, ogni sorgente, ogni casa, perfino ogni parte della casa era un dio — sta a significare che ogni cosa tangibile è un ente sussistente *per sé*, che quindi nessuna di esse è subordinata funzionalmente all'altra.

A base dell'immagine della natura apollinea e di quella faustiana si ritrovano dappertutto i due opposti simboli della cosa singola e dell'*unico spazio*. L'Olimpo e gli Inferi sono di una rigorosa determinatezza sensibile; il regno degli gnomi, degli elfi, dei coboldi, la Walhalla e il Niflheim — tutto ciò è perduto non si sa dove nello spazio cosmico. Nell'antica religione ro-

mana *Tellus Mater* non è la « Madre primordiale », ma lo stesso campo tangibile. Faunus è *il bosco*, Volturnus è *il fiume*; la semenza *si chiama Cerere*, il raccolto Consus. *Sub Jove frigido* in Orazio vuol dire, romanamente: sotto un cielo freddo. Non si tentò nemmeno di rappresentare un dio nel luogo del suo culto con una immagine, perché ciò avrebbe significato raddoppiarlo. Fino a un periodo tardo, non solo l'istinto romano, ma anche quello greco si oppose a ogni figurazione del divino; lo prova il fatto che l'arte plastica si fece sempre più profana, in opposto alle credenze popolari e alla filosofia *religiosa*.³⁷ Nella casa Giano è la porta quale dio, Vesta è il focolare quale dea; le due funzioni della casa sono divenute entità, divinità, nel loro oggetto. Divinità fluviali ellenistiche, quali Acheloo, che si manifesta in forma di toro, vengono chiaramente dette esser i fiumi corrispondenti e non forze che in esse risiedono. I Pan e i satiri sono i campi e i prati nel meriggio, ben delimitati e sentiti come esseri. Le driadi e le amadriadi *sono alberi*. In molti luoghi furono adorati singoli alberi particolarmente ben cresciuti, per sé stessi, senza un nome, adornandoli con nastri e recando loro delle offerte. Invece nella mitologia nordica gli spiriti maliziosi, gli gnomi, i nani, le streghe, le valchirie e gli stormi, a esse affini, delle anime dei morti vaganti di notte non hanno nulla di questa materialità legata a dei luoghi. Le naiadi *sono* delle sorgenti, le ondine e le mandragore, gli spiriti dei boschi e gli elfi sono invece anime che solo per incantamento sono legate a sorgenti, ad alberi, a case e che vogliono essere liberate, vogliono tornare a vagare liberamente. È la completa antitesi di ogni sensazione plastica della natura. Qui le cose non sono vissute che come spazi di un altro genere. Una ninfa, cioè una sorgente, può sì assumere forma umana, se vuol far visita a un bel pastore; ma una ondina è una princi-

pessa maledetta, che con dei nenufari fra i capelli emerge, a mezzanotte, dal lago nelle cui profondità risiede. Barbarossa sta nel Kyffhäuser e monna Venera nel Hörselberg. È come se nell'universo faustiano non vi fosse nulla di materiale, di solido. Nelle cose altri mondi vengono presentiti; la loro densità, la loro durezza è solo apparenza e — tratto che nel mito antico non poteva figurare perché lo avrebbe dissolto — a dei mortali privilegiati è concessa la facoltà di una visione del profondo attraverso rocce e montagne. Ma questa non è forse anche l'aspirazione segreta delle nostre teorie fisiche? Ogni nuova ipotesi non è forse della stessa specie di quelle sostanze magiche che conferiscono l'anzidetto potere? Nessun'altra civiltà conosce tante leggende di tesori nascosti in monti e in laghi, di misteriosi regni sotterranei, di palazzi e di giardini nei quali abitano esseri non umani. Tutta la sostanza del mondo visibile viene negata dal sentimento faustiano della natura. Non esiste più nulla di terrestre; solo lo spazio è reale. La fiaba dissolve la materia della natura, come lo stile gotico la massa di pietra delle sue cattedrali, la quale si risolve in una trasfigurata ricchezza di forme e di linee che non hanno più peso, che non conoscono più limiti.

Il politeismo antico, che sempre più si orientò verso una isolatezza somatica degli dèi, appare forse caratterizzato nel miglior modo dalla sua attitudine rispetto agli « dèi stranieri ». Per l'uomo antico, gli dèi degli Egiziani, dei Fenici, dei Germani, nella misura in cui a essi poteva connettersi una rappresentazione figurata, erano parimenti degli dèi reali. Dire che « non esistevano », seguendo un tale sentimento del mondo non aveva senso. Il Greco li venera quando entra in contatto col rispettivo paese. Come una statua, una *polis*, un corpo euclideo, gli dèi sono legati al luogo. Essi sono enti del vicino, non dello spazio

universale. Quando per esempio un Greco si recava a Babiloniâ, Zeus e Apollo passavano in second'ordine e egli si sentiva tenuto a rispettare *specialmente* gli dèi indigeni. È questo il significato che avevano gli altari con la scritta: « Agli dèi sconosciuti », che Paolo nella Storia degli Apostoli interpretò in modo magico-mono-teistico tanto errato quanto significativo. Sono gli dèi che il Greco non conosce per nome, ma che per essere adorati dagli stranieri nei grandi porti, nel Pireo o a Corinto bisogna rispettare. L'idea si trova espressa, con chiarezza classica, nel diritto sacrale romano e nelle formule invocatorie da esso rigorosamente conservate, per esempio in quella della *generalis invocatio*.³⁸ Poiché l'universo è l'insieme delle cose e gli dèi sono delle cose, così vengono riconosciuti come dèi anche quelli coi quali il Romano non è ancora entrato praticamente e storicamente in rapporto. Egli non li conosce, oppure essi sono gli dèi dei suoi nemici; in ogni caso, per lui *sono* dèi, perché l'opposto è inconcepibile. Questo è il senso della formula sacrale riferita da Livio (VIII 9, 6): *di quibus est potestas nostrorum hostiumque*. Il popolo romano riconosce che la cerchia dei *suoi* dèi è conchiusa solo provvisoriamente e con questa formula detta alla fine delle preghiere, dopo l'enumerazione dei propri dèi coi loro nomi, vuol prendere in certo modo in considerazione anche i rimanenti dèi. Secondo il diritto sacrale, quando un territorio straniero veniva conquistato l'intera somma degli obblighi religiosi relativi a esso e alle sue divinità passava alla città di Roma — è la conseguenza logica del concetto antico *addittivo* di Dio. Il riconoscimento di una divinità non equivaleva affatto a quella delle forme del suo culto: ce lo prova il caso della *Magna Mater* di Pessinunte, che in base a un oracolo sibillino fu accolta in Roma, al tempo della seconda guerra punica, mentre il suo culto, d'intona-

zione assolutamente non-antica, celebrato da sacerdoti emigrati con lei dalla sua patria, fu messo sotto stretto controllo della polizia e il far parte di quel collegio sacerdotale fu punito con pene severe e proibito non solo ai cittadini romani, ma perfino ai loro schiavi. Con l'adottare la dea si era data soddisfazione al sentimento antico del mondo, ma la pratica personale del suo culto, ripugnante ai Romani, avrebbe ferito. In tali casi, importa considerare l'attitudine che ebbe il Senato; quanto al popolo, data la sua crescente mescolanza con popolazioni orientali, esso prendeva gusto a tali culti e gli eserciti romani del periodo imperiale, per via della loro composizione spuria, dovevano perfino fornire una delle principali basi al sentimento magico del mondo.

Per tal via si può capire il culto di uomini divinizzati, da concepirsi come un elemento *necessario* di questo mondo religioso delle forme. Ma bisogna distinguere nettamente il fenomeno antico da quello orientale, che solo superficialmente gli è simile. Il culto imperiale romano, cioè l'adorazione del *genius* del sovrano vivente e di quelli dei suoi predecessori come *divi*, è stato finora confuso con la venerazione cerimoniale dei capi degli imperi dell'Asia Minore, soprattutto della Persia,³⁹ poi, e ancor più, con la divinizzazione dei califfi, la quale ebbe tutto un altro senso, e che già con Diocleziano e con Costantino ci appare in pieno sviluppo. Di fatto, qui si tratta di cose molto diverse. Se in Oriente la mescolanza di queste forme simboliche di tre civiltà può anche aver raggiunto un alto grado, in Roma fu però realizzato soltanto il tipo antico, in modo puro e inequivocabile. Già alcuni Greci, come Sofocle e Lisandro, e soprattutto Alessandro erano stati acclamati come dèi non solo da adulatori, ma dallo stesso popolo e furono sentiti tali in un senso tutto speciale. Dalla divinità

di una cosa, di un bosco, di una sorgente e, infine, di una statua raffiguranti un dio, a quella di un uomo superiore che prima diviene « eroe » e poi dio, il passo è breve. Nell'uno come nell'altro caso si venerava una forma perfetta, nella quale la sostanza cosmica, in sé non divina, si era realizzata. Un grado preliminare fu costituito dal console nel giorno del suo trionfo. Egli in quel giorno indossava l'armatura di Giove capitolino e in origine si dipingeva in rosso il volto e le braccia per accentuare la rassomiglianza con la statua di terracotta del dio, il cui *numen*, in quel momento, si manifestava in lui.

10

Nelle prime generazioni del periodo imperiale il politeismo antico dà luogo al monoteismo magico senza che, in molti casi, nulla muti nelle forme esterne del culto e del mito.⁴⁰ Un'anima nuova era apparsa ed essa trasfusa una diversa vita nelle forme invecchiate. I nomi antichi sussistettero, ma essi celavano ormai altri *numina*.

Tutti i culti della tarda antichità, quelli di Iside e Cibele, di Mithra, di Sol e di Serapide, non si riferiscono più a entità sentite plasticamente e vincolate a un luogo. All'ingresso dell'Acropoli si era adorato un Hermes, Hermes Propylaios. Pochi passi più lontano si trovava il luogo del culto di Ermete sposo di Aglauros, e in quel punto più tardi fu costruito l'Eretteo. Nell'angolo sud del Campidoglio, vicinissimo al tempio di Juppiter Feretrius dove invece di una statua si trovava una pietra sacra (*silex*), si ergeva il sacrario di Juppiter Optimus Maximus, e Augusto, quando volle costruire per lui un tempio gigantesco, dovette rispettare scrupolosamente il luogo al quale era legato il

numen del primo. Ma ecco che nel primo periodo cristiano Juppiter Dolichenus o Sol potevano essere adorati dovunque « due o tre si riunivano nel suo nome », e tutte queste divinità furono sentite più o meno come un *numen* unico anche se i seguaci dei singoli culti erano convinti di conoscerlo essi soli nella sua vera forma. In tal senso si parlò di « Iside dal milione di nomi ». Prima di allora, i nomi erano stati le designazioni di tanti dèi diversi corporalmente e localmente; ora sono tanti *titoli* dell'un Dio che ciascuno intende.

Questo monoteismo magico si manifesta in tutte le creazioni religiose che, partendo dall'Oriente, invasero l'*Imperium*, nell'Iside alessandrina, nel dio solare (il Baal di Palmira) prediletto da Aureliano, in Mithra protetto da Diocleziano, la cui forma persiana in Siria si era completamente trasformata, nella Baalath cartaginese (Tanit, *dea coelestis*) venerata da Settimio Severo: sono divinità che non vanno più ad accrescere alla maniera antica il numero delle divinità concrete, ma anzi le riassorbono in un modo che sempre più si sottrae a ogni rappresentazione figurata. È una alchimia, invece di una statica. In corrispondenza con ciò, invece di immagini vengono in primo piano certi simboli, il toro, l'agnello, il pesce, il triangolo, la croce. *In hoc signo vinces* ha un suono che non è più antico. Qui si prepara quel distacco da un'arte basata sulla rappresentazione della figura umana, che più tardi doveva condurre all'interdizione delle immagini propria dell'Islam e a Bisanzio.

Fino a Traiano, quando su terra greca già da tempo era svanita l'ultima eco del sentimento apollineo del mondo, il culto di Stato romano seppe conservare la tendenza euclidea a un continuo *accrescimento* del mondo degli dèi. Le divinità dei paesi e dei popoli assoggettati ebbero a Roma luoghi riconosciuti di culto con i loro sacerdoti e i loro rituali, ed esse stesse, quali

individualità ben definite, si aggregarono gli dèi del passato. Ma dall'accennato momento in poi lo spirito magico trionfa anche a tal riguardo, malgrado la resistenza onorevole opposta da un piccolo numero di antiche famiglie patrizie;⁴¹ le figure degli dèi spariscono come tali, cioè come corpi, dalla coscienza; esse danno luogo a un sentimento trascendente di Dio che non si basa più sulla testimonianza diretta dei sensi, e si viene alla fusione di usanze, feste e leggende. Quando Caracalla nel 217 abolì nel diritto sacrale la distinzione fra divinità romane e divinità straniere (con il che Iside divenne di fatto la prima divinità di Roma riasorbente in sé tutti i più antichi numina femminili⁴² epperò la nemica più pericolosa del cristianesimo, odiata a morte dai Padri della Chiesa), Roma era divenuta una parte dell'Oriente, una provincia religiosa della Siria. Allora i Baal di Doliche, di Petra, di Palmira, di Emesa cominciarono a fondersi nel monoteismo del dio Sol, che, come Dio dell'Impero, doveva esser poi vinto da Costantino nella persona del suo rappresentante, Licinio. E ormai non si trattò più dell'alternativa fra antico e magico — il cristianesimo poteva anche nutrire una certa, non pericolosa simpatia per gli dèi ellenici — ma si trattò di decidere circa la particolare religione magica universalistica che doveva dare all'*imperium* antico la sua forma religiosa. Questo indebolirsi del sentimento plastico lo si sente assai distintamente nello sviluppo delle varie fasi del culto imperiale: dapprima, per decisione del Senato, l'imperatore morto viene assunto come *divus* nel novero degli dèi dello Stato — il primo fu *divus* Julius nel 42 a.C. — e gli viene assegnato un proprio corpo sacerdotale; e da allora in poi nelle feste familiari la sua immagine non è più preposta a quella degli antenati; poi, partendo da Marco Aurelio, non si costituisce più uno speciale sacerdozio per il culto dell'imperatore divinizzato; poco

dopo non si costruiscono nemmeno templi in suo onore, perché un *templum divorum* complessivo sembra sufficiente al sentimento religioso — finché la designazione *divus* si trasforma nel *titolo* dei membri della casa imperiale. Questo rivolgimento contrassegna la vittoria del sentimento magico. Si può constatare che il cumulo dei nomi nelle iscrizioni sacre (come Isis-Magna Mater-Juno-Astarte-Bellona o Mithra-Sol invictus-Helios) assunse già per tempo il significato del titolo dell'unico Dio esistente.⁴³

11

Sia dallo psicologo che dal cultore di storia delle religioni l'ateismo finora non è stato considerato degno di attenta considerazione. Malgrado tutto quel che su di esso è stato scritto e discusso nello stile sia dei martiri del libero pensiero sia degli zelanti devoti, nulla è stato detto ancora circa le *varietà* dell'ateismo, nessuna analisi è stata fatta delle sue singole, *determinate* forme di manifestazione nella loro pienezza e necessità, del loro potente simbolismo, del loro luogo storico.

« L'ateismo » è la struttura a priori di una certa coscienza del mondo o è una libera convinzione? Si nasce ateisti o lo si diviene? Il sentimento inconscio di un *cosmos* sdivinizzato porta con sé anche il sapere che « il gran Pan è morto »? Vi furono degli ateisti nelle origini, per esempio nel periodo dorico o in quello gotico? E vi è chi si proclama ateista con entusiasmo, ma a torto? Infine: possono esistere uomini di una civiltazione che, almeno in parte, siano ateisti?

Come la parola stessa in tutte le lingue lo dice, l'essenza dell'ateismo è certo una negazione, la rinuncia a un preesistente orientamento spirituale, non l'atto creativo di una forza formatrice non spezzata. Ma

che cosa nega l'ateismo? E in che modo nega? E chi è che nega?

Rettamente inteso, l'ateismo è la espressione necessaria di un'animità in sé finita, di un'animità che ha esaurite le sue possibilità religiose e che soggiace al potere dell'inorganico. Ma esso non esclude un bisogno vivo e nostalgico di vera religiosità;⁴⁴ nel che è affine al romanticismo, che vorrebbe parimenti riesumare qualcosa di irreparabilmente perduto, cioè la civiltà. Solo che nell'ateista quella nostalgia può essere incosciente, può essere una forma del sentire che non interviene nelle norme convenute del suo pensiero e che può perfino contraddire le sue convinzioni. Si può capire tutto ciò se si intuisce la ragione per cui il pio Haydn chiamò ateista Beethoven dopo aver sentito la sua musica.

L'ateismo appartiene all'uomo non dell'illuminismo, ma dell'incipiente civilizzazione. Appartiene alla grande città, agli « uomini colti » delle grandi città che si sono appropriati meccanicamente di quel che i loro predecessori, creatori della loro civiltà, avevano già vissuto organicamente. Dal punto di vista dell'antico sentimento di Dio Aristotile fu un ateista senza saperlo. Ed è ateistico sia lo stoicismo ellenistico-romano, sia il socialismo della modernità euro-occidentale, sia il buddhismo del tardo induismo — spesso malgrado l'uso più sincero della parola « Dio ».

Se questa forma tarda sia del *sentimento* che dell'*immagine* del mondo, la quale conduce alla « seconda religiosità », è una negazione di ciò che in noi vi è di religioso, pure essa in ogni civilizzazione presenta una diversa struttura. Non vi è religiosità senza una corrispondente rivolta ateistica, propria solo a essa, rivolta solo contro di essa. Si continua a vivere il mondo che ci si stende d'intorno come un *cosmos* di corpi bene ordinati, come cripta cosmica o come spazio infinito attivo, ma in esso non si sente più la *causalità*

sacra e, quando si considera l'immagine di un tale mondo, si *conosce* solo una causalità profana che si esaurisce nel meccanicismo: oppure si desidera e si crede che così sia.⁴⁵ Vi è un ateismo antico, uno arabo, uno occidentale; ateismi, che per senso e contenuto sono del tutto differenti. Nietzsche ha formulato l'ateismo dinamico dicendo che « Dio è morto ». Un filosofo antico avrebbe caratterizzato l'ateismo statico-euclideo dicendo che « gli dèi risidenti nei luoghi sacri sono morti ». L'un ateismo significa la « sdivinizzazione » dello spazio infinito, l'altro quella delle innumerevoli cose. Ma lo spazio *morto* e le cose *morte* sono i « fatti » della fisica. L'ateista è incapace di sentire una differenza fra l'immagine della natura della fisica e quella della religione. Nella lingua corrente un giusto sentimento fa distinguere sapienza da intelligenza, corrispondenti l'una alla fase originaria e naturale, l'altra alla fase da grande città dello spirito. « Intelligenza » ha qualcosa di ateistico. Nessuno chiamerà Eraclito e Meister Eckart delle intelligenze, mentre si può dire che Socrate e Rousseau erano intelligenti, non « sapienti ». Nella parola « intelligenza » si sente alquanto di privo di radici. Solo dal punto di vista degli Stoici e dei socialisti, uomini tipicamente irreligiosi, la mancanza di intelligenza è qualcosa di spregevole.

L'elemento psichico di ogni civiltà vivente è religioso, ha una religione, ne sia o no cosciente. Il fatto stesso del suo esistere, del suo divenire, del suo svilupparsi, del suo compiersi è la sua religione. Essa non ha la libertà di essere irreligiosa. A essa è solo possibile giocare con l'irreligiosità, come fu il caso nella Firenze dei Medici. Invece l'uomo cosmopolita è irreligioso. Ciò deriva dalla sua stessa essenza: contrassegna il luogo storico del suo apparire. Per via del senso doloroso di un vuoto e di una povertà interiore egli può anche seriamente desiderare di essere religioso: eppure non lo è.

Ogni religiosità da grande città è una auto-illusione. Il grado di religiosità di cui un'epoca è capace si manifesta nel tipo della sua tolleranza. Si può tollerare qualcosa perché essa, quanto a lingua delle forme, ci parla del divino così come noi stessi lo sentiamo, oppure la si può tollerare perché non si vive più *nulla* di veramente divino.

Ciò che oggi viene chiamato la tolleranza antica ⁴⁶ esprime il contrario dell'ateismo. Nel concetto della religione antica era insita la *pluralità* dei *numina* e dei culti. Riconoscere a essi tutti un valore non significava essere tolleranti, ma era la naturale conseguenza dell'antica religiosità. Anzitutto ciò che pretendeva a una posizione di privilegio per ciò stesso appariva empio. Per questo i cristiani e gli ebrei furono considerati ateisti: non potevano non esserlo per tutti coloro la cui imagine del mondo era quella di un insieme di singoli corpi. Quando nel periodo imperiale si cessò di sentire in tal modo anche l'antico sentimento di Dio tramontò. Certo, vigeva il principio del rispetto per le forme locali di culto, per le immagini divine, per i Misteri, per i sacrifici e per le feste tradizionali, e chi derideva o profanava tutto ciò imparava a sue spese a conoscere i limiti della tolleranza antica. Si ricordino il sacrilegio di Ermacopide ad Atene e i vari processi per profanazione dei Misteri eleusini, cioè per una imitazione profanatoria dell'elemento sensibile di essi. Invece per l'anima faustiana è essenziale il *dogma*, non il culto visibile. Ricorre qui l'antitesi fra spazio e corpo, fra superamento e riconoscimento delle apparenze sensibili. Empia è per noi la rivolta contro una *dottrina*. Da qui il concetto spaziale-spirituale dell'eresia. Per via della sua natura, una religione faustiana non può ammettere la *libertà di coscienza*: essa contraddirebbe la sua dinamica penetrante lo spazio. Nel che lo stesso libero pensiero non fa ec-

cezione. Ai roghi è seguita la ghigliottina, all'arsione dei libri il passarli sotto silenzio, alla potenza della predica quella della stampa. Non esiste fra noi una fede che, in una qualche forma, non abbia una certa tendenza all'Inquisizione. Per esprimerci con una *corrispondente* imagine della elettrodinamica: il campo di forza di una persuasione inserisce nella sua tensione tutti gli spiriti in esso compresi. Chi non ispira a tanto, non ha una forte convinzione. In termini ecclesiastici: è empio, ateo. Per l'antichità, l'empietà consisteva invece nel disprezzo del culto — nell'ἄσέβεια in senso letterale — e a tal riguardo la religione apollinea non ammetteva un libero *comportamento*. Così in entrambi i casi si vede il limite che separa la tolleranza che implica il sentimento di Dio e la tolleranza che invece lo esclude.

Circa questo punto, la tarda filosofia antica, la dottrina sofistica e stoica — non la sensazione stoica del mondo — era in opposizione col sentimento religioso; ma a tale riguardo il popolo di Atene — di Atene, che aveva costruito templi agli stessi « dèi sconosciuti » — si dimostrò inesorabile quanto l'Inquisizione spagnola: basta passare in rassegna la serie degli antichi pensatori e delle personalità storiche che furono perseguitati a difesa dell'integrità dei culti. Socrate e Diagora furono giustiziati per il delitto di *asebeia*; Anasagora, Protagora, Aristotile, Alcibiade poterono salvarsi solo con la fuga. Il numero delle persone condannate a morte nella sola Atene per sacrilegio nella decade della guerra del Peloponneso sale a centinaia. Dopo la condanna di Protagora, i suoi scritti furono cercati in ogni casa e bruciati. A Roma azioni storicamente accertate di tal genere cominciarono nel 181 con l'arsione pubblica, decretata dal Senato, dei pitagorici « Libri di Numa » e da allora in poi si succedettero ininterrottamente bandi di singoli filosofi e

di intere scuole, più tardi esecuzioni e arsioni solenni di scritti nocivi per la religione. Non senza relazione con ciò, sotto il solo regno di Cesare la sede del culto di Iside fu fatta distruggere cinque volte dai consoli e Tiberio fece gettare nel Tevere l'immagine della dea. Chi rifiutava di sacrificare all'immagine dell'imperatore veniva punito. In tutti questi casi si trattava dell'« ateismo » quale poteva risultare dal sentimento *antico* del divino, di quello che si manifestava nel disprezzo teorico o pratico del culto visibile. Chi nel considerare questi fatti non mette da parte il suo modo proprio, occidentale, di sentire, non potrà penetrare l'essenza dell'immagine del mondo che di essi costituiva la base. I poeti e i filosofi potevano anche inventare dei miti e trasformare le figure divine come volevano. L'interpretazione dogmatica di ciò che era sensibilmente dato era al beneplacito di ciascuno. Si potevano deridere in satire e in commedie le *storie* degli dèi perché esse non incidavano sull'essere euclideo di questi, ma non era permesso toccare l'*immagine* degli dèi, il culto, la forma plastica della loro venerazione. Non si capiscono gli spiriti raffinati del primo periodo imperiale se si considera come ipocrisia il fatto che essi, senza prendere sul serio mito alcuno, seguivano tutti gli obblighi del culto di Stato e soprattutto del culto dell'Imperatore, dovunque profondamente sentito. Per contro, i poeti e i pensatori della civiltà faustiana matura erano liberi di « non andare in chiesa », di non confessarsi, di non prendere parte alle processioni e, nell'area protestante, di vivere senza il vincolo dei costumi cattolici; non erano però liberi di toccare nemmeno i dettagli dei dogmi. In tutte le confessioni e in tutte le sette — fra le quali occorre di nuovo includere espressamente quella dei liberi pensatori — ciò era pericoloso. Lo Stoico romano che senza credere nella mitologia osserva devotamente le forme sacrali, ha il

suo corrispettivo in uomini del periodo dell'illuminismo, come Lessing e Goethe, che, pur senza seguire i riti della Chiesa, mai dubitarono delle « verità fondamentali della fede ».

12

Dal sentimento della natura divenuto figura torniamo ora alla conoscenza della natura divenuta sistema. Noi possiamo considerare Dio o gli dèi come l'origine delle forme con le quali lo spirito delle civiltà mature cerca di dominare concettualmente il mondo circostante. Goethe fece una volta questo rilievo su Riemer: « L'intelletto è vecchio quanto il mondo, anche il bambino ha intelletto: ma esso non viene usato allo stesso modo e per gli stessi oggetti nelle varie epoche. I primi secoli possedettero le loro idee in visioni dell'immaginazione; il nostro le traduce in concetti. *Le grandi concezioni della vita allora erano date in figure, in dèi; oggi le si danno in concetti.* Vi era, allora, una maggior forza produttiva; oggi vi è una maggior forza distruttiva o analitica ». La viva religiosità della meccanica di Newton⁴⁷ e la moderna dinamica nella sua formulazione quasi completamente ateistica hanno uno stesso colore, poggiano sullo stesso sentimento elementare che l'una afferma, l'altra nega. Un sistema di fisica presenta necessariamente tutti i tratti dell'anima del mondo delle forme al quale esso appartiene. La dinamica e la geometria analitica hanno relazione col deismo del Barocco. I tre principi fondamentali di questo — Dio, libertà e immortalità — nella lingua della meccanica si chiamano: principio d'inerzia (Galilei), principio della minima azione (d'Alembert) e principio della conservazione dell'energia (R. J. Mayer).

Ciò che noi oggi chiamiamo, in genere, fisica è ef-

fettivamente un'opera d'arte del Barocco. Non sembrerà più un paradosso se, riferendomi allo stile architettonico gesuita creato dal Vignola, chiamo in particolare stile gesuita della fisica quel modo di rappresentazione, che si basa sull'ipotesi di forze e di azioni a distanza affatto estranee alla concezione ingenua antica, sull'attrazione e la repulsione delle masse: allo stesso modo che il calcolo infinitesimale, nato solo in Occidente e solo in quel periodo, mi sembra rappresentare lo stile gesuita in matematica. « Giusta » è all'interno di tale stile quell'ipotesi di lavoro che conduce ad approfondire la tecnica dell'esperimentazione. Sia per Ignazio di Loyola che per Newton non si tratta di una semplice descrizione della natura, bensì di un *metodo*.

Nella sua forma interna la fisica occidentale è dogmatica, non culturale. Il suo contenuto è il *dogma della forza*, identica allo spazio, alla distanza; è la teoria dell'azione meccanica, non dell'aspetto meccanico nell'universo. Così la sua tendenza è quella di un superamento continuo delle apparenze sensibili. Partita dalla divisione della fisica, ancora assai « antica », in fisica dell'occhio (ottica), dell'orecchio (acustica), e del tatto (teoria termica), essa a poco a poco ha eliminato del tutto le impressioni sensibili e a esse ha sostituito dei sistemi astratti di relazioni, così che, per esempio, oggi le radiazioni caloriche, in base alle rappresentazioni dei dinamismi dell'etere, vengono studiate dall'ottica, e l'ottica non ha più nulla a che fare con l'occhio.

« La forza » è una grandezza mitica che non proviene dall'esperienza scientifica, ma che invece di questa predetermina la struttura. Solo nella concezione della natura dell'uomo faustiano invece di un magnete si parla di un magnetismo, nel campo di *forza* del quale si trova un dato pezzo di ferro; solo in essa invece di corpi luminosi si parla di una energia ra-

dianete e si incontrano delle vere personificazioni, come « la » elettricità, « la » temperatura, « la » radioattività.⁴⁸

Che questa forza o energia in realtà sia un *numen* materializzatosi in un concetto e nemmeno alla lontana il risultato di una sperimentazione scientifica, di ciò è prova il fatto spesso dimenticato che il principio fondamentale della dinamica, il ben noto primo principio della termodinamica, non dice assolutamente nulla sulla natura dell'energia. Quando si afferma che quel principio statuisce la « conservazione dell'energia » ci si esprime in un modo falso, ma, dal punto di vista psicologico, assai significativo. Per via della sua natura, la misura sperimentale può solo indicare un *numero*, numero che — e anche questo è assai significativo — è stato chiamato *lavoro*. Ma lo stile dinamico del nostro pensiero esige che lo si concepisse come una *differenza* di energia, benché la quantità assoluta dell'energia sia solo una imagine e non potrà mai essere indicata da un dato numero. Il termine usato lascia dunque indeterminata, in qualsiasi caso, una costante additiva; si cerca cioè di conservare l'immagine di una energia concepita dall'occhio interiore benché la prassi scientifica con ciò nulla abbia a che fare.

A causa di questa sua origine il concetto di forza è così poco definibile quanto quelli di volontà e di spazio, anch'essi mancanti nelle lingue antiche. In essi tutti sussiste sempre un residuo di sentimento e di intuizione che di ogni definizione personale *fa quasi una professione di fede del suo autore*. Ogni fisico del Barocco ebbe, a tal riguardo, una sua esperienza interiore che rivestì di parole. Si pensi a Goethe, che non poté e non volle definire il suo concetto di una forza cosmica, di cui pur aveva la certezza. Kant chiamò la forza la manifestazione di qualcosa che esiste in sé: « La sostanza nello spazio, il corpo, noi lo conosciamo

soltanto attraverso le forze ». Laplace la chiamò un'incognita di cui noi conosciamo soltanto gli effetti; Newton aveva pensato a forze lontane, immateriali. Leibniz parlò della *vis viva* come di un *quantum* che insieme alla materia costituisce l'unità della monade. Descartes non era più propenso a separare radicalmente il movimento dalla cosa mossa, che vari pensatori del diciottesimo secolo (Lagrange). Già nel periodo gotico con *potentia impetus*, *virtus* si trovano le designazioni di *conatus* e *nisus*, nelle quali è visibile che la forza non viene distinta dalla causa che la promana. Si può ben parlare di un concetto cattolico, protestante o ateistico della forza. Come ebreo, e quindi appartenente spiritualmente alla civiltà magica, Spinoza non poté accettare il concetto faustiano di forza, che effettivamente manca nel suo sistema.⁴⁹ Segno sorprendente del potere segreto dei concetti elementari, H. Hertz, che fra i grandi fisici del passato più recente è l'unico ebreo, fu anche l'unico che tentò di risolvere il dilemma della meccanica mediante l'*esclusione* del concetto di forza.

Il dogma della forza è l'*unico* tema della fisica faustiana. Quella parte della fisica che, nei vari sistemi e nei vari secoli, è stata chiamata la « statica » non è che una finzione. Con la « statica moderna » le cose non stanno altrimenti che con l'« aritmetica » e la « geometria », le quali letteralmente sarebbero le teorie del contare e del misurare: queste discipline nell'ambito della moderna analisi non conservano nulla del senso originario legato alle designazioni, queste non sono che vuoti nomi, resti letterari della scienza antica, che solo il rispetto per tutto ciò che è antico ci ha impedito di eliminare o anche soltanto di riconoscere come mere immagini. Non esiste una statica occidentale, cioè un modo di interpretazione, naturale per lo spirito occidentale, che a base dei fatti meccanici ponga i

concetti di forma e di sostanza (o comunque di spazio e di massa) invece che di spazio, tempo, massa e forza. Ciò lo si può constatare in ogni singolo dominio. Perfino la « temperatura », che più di ogni altro elemento dà l'impressione antica, statica di una grandezza passiva, non può rientrare in questo sistema che sotto la specie di una forza: la quantità di calore intesa come la risultante dei movimenti rapidi, sottili e irregolari degli atomi di un corpo, la temperatura di esso come la forza viva media di tali atomi.

La tarda Rinascenza credette di ridestare la statica archimeditica così come credette di riprendere l'arte plastica ellenica. In entrambi i casi essa è solo andata a preparare le forme espressive definitive del Barocco e, a dir il vero, nello spirito del gotico. Mantegna appartiene alla statica dei motivi, così pure Signorelli, i disegni e lo stile del quale dovevano in seguito essere trovati rigidi e freddi; con Leonardo comincia la dinamica, e Rubens rappresenta già un massimo di movimento di corpi esuberanti.

Ancor nel 1629 il gesuita Nicolaus Cabeo formulava una teoria del magnetismo nello stile della concezione aristotelica del mondo e nello spirito della fisica della Rinascenza, teoria che ebbe così poco seguito quanto l'opera di Palladio (1578) nel dominio dell'architettura, non perché fosse « falsa », ma perché contraddiceva il sentimento faustiano della natura che coi pensatori e con gli scienziati del quattordicesimo secolo si era emancipato dalla tutela magico-araba e ora abbisognava di forme proprie per l'espressione della sua conoscenza del mondo. Cabeo rinuncia ai concetti di forza e di massa e si limita a quelli classici di materia e forma; cioè egli ritorna dallo spirito dell'architettura dell'ultimo Michelangelo e del Vignola a quello di Michelozzo e di Raffaello, costruendo un sistema perfettamente conchiuso, ma privo di importanza per il

futuro. La concezione del magnetismo quale stato di singoli corpi e non come forza nello spazio illimitato non poteva appagare, come simbolo, l'occhio interno dell'uomo faustiano. Noi abbiamo bisogno di una teoria del lontano, non del vicino. Un altro gesuita, Bosovich, doveva poi sviluppare per primo i principi matematico-meccanici di Newton in una vera e propria, vasta dinamica (1758).

Lo stesso Galilei aveva risentito di forti reminiscenze dello spirito della Rinascenza, al quale l'opposizione fra forza e massa (dove deriva, nello stile architettonico, pittorico e musicale, l'elemento del *grande movimento*) appariva estranea e incomoda. Egli continuò a restringere la nozione di forza a quella di azioni di contatto (urti) formulando semplicemente il principio della conservazione della quantità di movimento. Così egli si arrestò al semplice esser mossi dei corpi, escludendo ogni *pathos* spaziale; solo Leibniz, polemizzando con lui, doveva formulare l'idea di vere e proprie forze agenti nello spazio infinito, *libere e aventi una direzione* (la forza viva, *activum thema*), sviluppandola poi a fondo in base alle sue scoperte matematiche. Alla conservazione della quantità di movimento subentrò allora la conservazione della forza viva. Il che corrisponde al numero come funzione che subentra al numero come grandezza.

Il concetto di massa fu formulato chiaramente solo un po' più tardi. Al suo posto, in Galilei e in Keplero abbiamo il volume. Solo Newton lo ha concepito con precisione in modo *funzionale*: il mondo, come funzione di Dio. L'idea che la massa — oggi definita come il rapporto costante fra forza e velocità con riferimento a un sistema di punti materiali — possa anche non essere affatto proporzionale al volume, come secondo l'esempio importante che ci offrono le stelle, una tale idea avrebbe urtato il sentire della

Rinascenza.

Ma Galilei dovette pur porsi il problema delle *cause* del movimento. Un tale problema nel quadro di una statica propriamente detta, limitata ai concetti di forma e di materia, non aveva alcun senso. Per Archimede la forma era l'essenza reale di tutte le cose corporee e di fronte a essa il mutamento di luogo non aveva importanza; che cosa avrebbe dovuto agire sui corpi — dall'esterno — dato che lo spazio « non è »? Le cose si muovono, non sono funzioni di un movimento. Solo Newton, resosi completamente indipendente dal modo di sentire della Rinascenza, forgiò il concetto delle *azioni a distanza*, dell'attrazione e della repulsione delle masse nello spazio. Per lui, *la distanza è già una forza*. Questa nozione non ha più nulla di sensibilmente concreto e lo stesso Newton sentì, di fronte a essa, un certo disagio. Essa lo aveva posseduto, più che egli non la possedesse. È lo stesso spirito del Barocco, orientato verso lo spazio infinito, che ha fatto nascere questa concezione *contrappuntistica, completamente aplastica* e, a dire il vero, presso a una interna contraddizione. L'azione a distanza non la si è mai potuta definire adeguatamente. Nessuno ha mai capito che cosa propriamente sia la forza centrifuga. La causa di quel moto è la forza della terra, che gira intorno al suo asse, o viceversa? O l'una cosa è identica all'altra? Una tale causa, pensata per sé, è una forza o un altro movimento? Come si distinguono forza e movimento? Le mutazioni nel sistema planetario sarebbero effetti della forza centrifuga. Ma allora i corpi dovrebbero essere proiettati fuori delle loro orbite; e poiché questo non succede, si suppone l'esistenza di un'altra forza, della forza centripeta. Ma che significano queste parole? Appunto l'impossibilità di venire, qui, a qualcosa di chiaro e di ordinato, indusse Heinrich Hertz a rinunciare del tutto al concetto di forza e a ricondurre il

suo sistema della meccanica al principio del contatto (dell'urto) per mezzo dell'ipotesi affatto artificiale di corrispondenze fisse fra posizioni e velocità. Ma con ciò la difficoltà era soltanto girata, non superata. Essa ha un carattere specificamente faustiano e trae origine dalla natura più profonda della meccanica. « Ci è lecito parlare di forze quando queste si generano solo attraverso il movimento? » No di certo. Ma possiamo noi rinunciare a *concetti elementari innati* dello spirito occidentale per il fatto che sono indefinibili? Lo stesso Hertz non tentò alcuna applicazione pratica del suo sistema.

Questa difficoltà *simbolica* della moderna meccanica non è stata per nulla superata dalla teoria del potenziale formulata da Faraday dopo che il centro di gravità del pensiero fisico si era spostato dalla dinamica della materia all'elettrodinamica dell'etere. Il famoso sperimentatore, che pensava assolutamente per visioni e, unico fra i maestri della fisica moderna, non era un matematico, notava nel 1846: « In una qualsiasi parte dello spazio, sia esso, nel senso corrente del linguaggio, vuoto o riempito di materia, io altro non percepisco che delle forze e le linee lungo le quali esse agiscono ». In queste parole viene bene in evidenza la tendenza alla direzione che contrassegna l'esperienza vissuta del soggetto conoscente, tendenza che, nel suo contenuto, è segretamente organica e storica; qui Faraday va a riconnettersi metafisicamente a Newton, la cui nozione delle forze che agiscono a distanza rimanda a uno sfondo mitico, che questo pio fisico rifiutò espressamente. L'altra via ancora possibile per giungere a un concetto preciso della forza — partendo dal « mondo » e non da « Dio », dall'oggetto e non dal soggetto del movimento naturale — condusse proprio allora all'enunciazione del concetto di *energia*, la quale, a differenza della forza, rappresenta un *quantum* di

direzione attiva, ma nessuna direzione, ricollegandosi così a Leibniz e alla sua idea della forza viva e della quantità costante di essa; si vede che è da Leibniz che sono stati ripresi i caratteri essenziali del concetto di massa, ed è in tal guisa che si è potuta considerare perfino la nozione bizzarra di una struttura atomistica dell'energia.

Senonché, malgrado questa revisione dei termini fondamentali, il sentimento dell'esistenza di una forza cosmica e di un suo substrato è rimasto immutato, e però il problema del movimento è rimasto insoluto quanto prima. Ciò che è avvenuto nello sviluppo che va da Newton a Faraday — o da Berkeley a Stuart Mill — è la sostituzione del concetto religioso di azione mediante quello irreligioso di lavoro.⁵⁰ Nell'immagine della natura di Giordano Bruno, di Newton, di Goethe qualcosa di divino si manifesta in azioni: nell'immagine della moderna fisica abbiamo *una natura che produce lavoro*. Tale è il significato della veduta secondo cui, conformemente alla prima legge della termodinamica, ogni « processo » può essere misurato in base al consumo di energia, cui corrisponde una certa quantità di lavoro prodotto, in forma di energia vincolata.

Per questo la scoperta decisiva di J. R. Mayer coincide con la nascita della teoria socialista. Anche i sistemi di economia procedono con non diversi concetti; a partire da Adam Smith, il problema del valore è stato messo in relazione con il *quantum di lavoro*;⁵¹ di contro a un Quesney e a un Turgot ciò rappresenta il passaggio, nell'immagine dell'economia, da una struttura organica a una struttura meccanica. Il « lavoro », che qui costituisce la base della teoria economica, viene concepito dinamicamente e nell'economia politica si potrebbero ritrovare principi che corrispondono esattamente a quelli fisici della conservazione dell'energia,

dell'entropia e della minima azione.

Così le fasi attraverso cui è passato il concetto centrale di forza dopo la sua nascita nel primo Barocco, in stretto parallelismo col mondo delle forme delle grandi arti e della matematica, sono tre: nel diciassettesimo secolo (Galilei, Newton, Leibniz), esso apparve in una formulazione figurata vicino alla grande pittura a olio che si estinse verso il 1680; nel diciottesimo secolo, che è quello della meccanica classica (Laplace, Lagrange), esso apparve vicino alla musica di Bach ed ebbe il carattere astratto dello stile della fuga; nel diciannovesimo secolo, ove l'arte finisce e l'intelligenza da civilizzazione sopraffà tutto quanto ha riferimento con l'anima, esso si definisce nella sfera della pura analisi matematica e specialmente della teoria delle funzioni con variabili complesse multiple, senza riferirsi alla quale il suo più moderno senso resta pressoché inintelligibile.

13

Ma allora non ci si deve nascondere il fatto che per tal via la fisica euro-occidentale ha raggiunto il limite delle sue possibilità interne. Il senso ultimo del suo apparire nella storia è stato quello di trasformare il sentimento faustiano della natura in conoscenza concettuale, e le figure di una fede originaria nelle forme meccaniche di una scienza esatta. Per intanto, stanno sempre più accumulandosi le conquiste nel campo pratico e anche in quello intellettuale; ma tutto ciò, in sé, rientra nella storia superficiale di una scienza, il lato profondo di essa riguardando soltanto la storia del suo simbolismo e del suo stile e non avendo nemmeno a che fare con la parallela dissoluzione del suo nucleo essenziale. Fino alla fine del diciannovesimo se-

colo, tutti i progressi della scienza occidentale si sono realizzati sulla direzione di una perfezione interna, di una crescente purità, precisione e ricchezza dell'immagine dinamica della natura; dopo quel punto, in cui è stato raggiunto un *optimum* di chiarezza nell'ordine teoretico, quei progressi hanno improvvisamente cominciato ad agire in un senso dissolutivo. Ciò non è avvenuto intenzionalmente, e nemmeno le migliori menti della fisica moderna se ne son rese conto. È una necessità storica ineluttabile che qui agisce. Nello stesso stadio, verso il 200 a.C., la fisica antica era interiormente finita. L'analisi matematica con Gauss, Cauchy e Riemann ha raggiunto la sua mèta e oggi non fa più che colmare le lacune del suo edificio.

Perciò sorgono d'un tratto dubbi pericolosi circa idee che ancora ieri avevano costituito il fondamento indiscusso della teoria fisica, dubbi circa il significato del principio dell'energia, del concetto di massa, di spazio, di tempo assoluto, di legge causale naturale in genere. E non è più il dubbio creativo del primò Barocco, quello che avvia verso il fine della conoscenza; questo dubbio concerne invece la possibilità stessa di una scienza naturale in genere. Quale scepsti profonda, non riconosciuta evidentemente nemmeno dai suoi autori, si tradisce già nella crescente utilizzazione dei metodi numerici, statistici, che mirano solo a una probabilità dei risultati e prescindono del tutto dalla esattezza assoluta delle leggi naturali, nella quale prima si credeva con tanta speranza!

Ci avviciniamo al punto in cui si rinuncerà definitivamente all'idea di organizzare un sistema in sé chiuso e privo di contraddizione della meccanica. Ho mostrato che ogni fisica sempre si scontrerà col problema insolubile del movimento, col quale la persona vivente, il soggetto conoscente penetra nel mondo anorganico, delle forme del conosciuto. Ora, tutte le più

recenti ipotesi risentono di questa difficoltà, in un modo esasperato dal travaglio intellettuale di tre secoli e tale da non permettere più illusioni di sorta. La teoria della gravitazione, che a partir da Newton era valsa come una verità incrollabile, è stata riconosciuta essere una ipotesi vacillante legata ai tempi. Il principio della conservazione dell'energia perde ogni senso se l'energia è infinita e viene pensata esistente in uno spazio infinito. Un tale principio non lo si può accordare con nessuna struttura tridimensionale dello spazio cosmico, né con lo spazio euclideo infinito, né — includendo le geometrie non-euclidee — con uno spazio sferico di volume illimitato, ma finito. Così la sua validità è ristretta « a un sistema di corpi chiuso all'esterno », limitazione artificiale che nella realtà non esiste e non può esistere. Ma il sentimento del mondo dell'uomo faustiano dal quale è derivata questa rappresentazione fondamentale — *l'immortalità dell'anima cosmica tradotta intellettualmente in termini meccanici ed estensivi* — aveva voluto esprimere proprio una tale simbolica infinità. Si sentiva così, ma rifacendosi a un tale sentimento la conoscenza non ha saputo costruirvi su un sistema puro. Inoltre, l'etere luminoso era un postulato ideale della dinamica moderna, che per ogni modo richiedeva l'immagine di qualcosa che venisse mosso. Ma ogni possibile ipotesi sulla natura di questo etere è apparsa pregiudicata da una contraddizione interna. In particolare Lord Kelvin ha dimostrato matematicamente che una struttura inconfutabile di questo sostegno della luce *non può* esistere. Poiché, secondo l'interpretazione degli esperimenti di Fresnel, le onde luminose sono trasversali, l'etere dovrebbe essere un corpo solido (con attributi davvero grotteschi), ma in tal caso per esso varrebbero le leggi dell'elasticità, che renderebbero invece longitudinali quelle onde. Le equazioni di Maxwell-Hertz della teo-

ria elettromagnetica della luce, che di fatto sono incognite numeriche pure di indiscutibile validità, escludono ogni interpretazione meccanica dell'etere. Specie per via delle conseguenze della teoria della relatività, l'etere viene ora definito come il vuoto puro, il che equivale più o meno a distruggere l'immagine elementare della dinamica.

A partire da Newton, l'ipotesi della massa costante — controparte della forza costante — ha goduto di una inconcussa validità. La teoria dei quanti di Planck e le conseguenze che ne ha tratto Niels Bohr circa la struttura sottile dell'atomo, conseguenze che gli esperimenti hanno convalidate, hanno distrutto quell'ipotesi. Insieme all'energia cinetica, ogni sistema chiuso possiede l'energia del calore radiante, da essa inseparabile, per cui una rappresentazione della massa pura appare impossibile. Infatti, se la massa è definita dall'energia viva, essa, considerando lo stato termodinamico, non è più costante. Pertanto, non sembra possibile accordare i quanti elementari di azione con le ipotesi della fisica classica del Barocco; insieme al principio della costanza di tutti i nessi causali la stessa base del calcolo infinitesimale creata da Newton e da Leibniz ne risulta pregiudicata.⁵² Ma con la teoria della relatività, ipotesi di lavoro di una cinica spregiudicatezza, il dubbio si porta ancor più nel profondo, investe il nucleo essenziale della dinamica. Basata sulle esperienze di Michelson, secondo cui la velocità della luce sarebbe indipendente dal moto del corpo luminoso, la sua tendenza precipua è quella di distruggere *il concetto di tempo assoluto*. Ciò su cui oggi ancora ci si illude in modo preoccupante, è che tale teoria non può essere né confermata né confutata da constatazioni astronomiche. Non è coi concetti di vero e di falso che si debbono giudicare siffatte ipotesi; si tratta piuttosto di vedere se la teoria della relatività può imporsi e

dimostrarsi *utilizzabile* nel caos delle rappresentazioni complesse e artificiali formatesi in base alle innumerevoli ipotesi usate dalla ricerca nel campo della radioattività e della termodinamica. Comunque, essa *ha dissolto la costanza di tutte le grandezze fisiche nella cui definizione figurò il tempo*: e, in opposto alla statica antica, la dinamica occidentale non conosceva che grandezze di tal genere. Unità di lunghezza assolute e corpi fissi non esistono più. Così viene meno la stessa possibilità di determinazioni quantitative assolute e cade il concetto classico di massa definito dal rapporto costante fra forza e velocità — il *quantum* elementare di azione, prodotto dell'energia e del tempo, essendo divenuto la nuova costante.

Se ci rende conto che le rappresentazioni di Rutherford e di Bohr circa l'atomo⁵³ non significano più nulla, se non che ai risultati matematici delle osservazioni è stata associata d'un tratto una immagine che ci presenta l'interno dell'atomo come un sistema planetario, mentre finora si era preferita la rappresentazione di sciami di atomi; se si osserva con quale facilità oggi si costruiscono dei castelli di carte con serie di ipotesi, in tal guisa che non appena una di esse è contraddetta dall'esperienza un'altra vien messa su alla svelta a sostituirla; se si pensa a quanto poco ci si preoccupa che questi insiemi di immagini si contraddicano a vicenda e contraddicano l'immagine rigorosa della dinamica del Barocco — si finisce col convincersi che *il grande stile della rappresentazione* è finito e che esso, come in architettura e nelle arti figurative, ha dato luogo al *mestiere dei fabbricatori di ipotesi*; soltanto l'estrema maestria della tecnica sperimentalistica, che corrisponde al secolo, può nasconderci la decadenza del simbolismo.

Fra questi simboli della decadenza rientra, anche e soprattutto, l'entropia, che, come si sa, è il tema del secondo principio della termodinamica. Il primo principio, quello della conservazione dell'energia, fissa semplicemente l'essenza della dinamica, per non dire la struttura dello spirito euro-occidentale, soltanto al quale la natura appare necessariamente sotto forma di una causalità dinamico-contrappuntistica in opposto a quella statico-plastica di Aristotile. L'elemento fondamentale dell'immagine faustiana del mondo non è l'*attitudine*, ma l'*azione* — in termini meccanici: il *processo* — e quel principio fissa semplicemente il carattere matematico di tali processi nella forma di variabili e di costanti. Invece il secondo principio va più nel profondo e constata *una tendenza unilaterale nel divenire della natura*, a tutta prima non derivante affatto dai fondamenti concettuali della dinamica.

L'entropia è matematicamente rappresentata da una grandezza determinata dallo stato momentaneo di un sistema chiuso di corpi, grandezza che presso a ogni possibile mutamento d'ordine fisico o chimico può solo aumentare, mai diminuire. Nel caso più favorevole essa resta invariata. Come la forza e la volontà, l'entropia è qualcosa che per chiunque è capace di penetrare nell'essenza di questo mondo delle forme è internamente chiara e distinta, ma che ciascuno formula in un modo diverso e visibilmente difettoso. Anche in questo caso l'intelletto non si mostra all'altezza del bisogno di espressione del sentimento del mondo.

Tutti i processi naturali sono stati divisi in irreversibili e reversibili secondo che con essi l'entropia aumenta o no. In ogni processo della prima specie l'energia libera si trasforma in energia vincolata; se si vuol ritrasformare questa energia morta in energia viva

bisogna provocare un altro processo col quale un ulteriore *quantum* di energia viva diviene vincolata. L'esempio più noto è quello della combustione del carbone, cioè della trasformazione dell'energia viva in essa accumulata in calore, che si lega alla forma gassosa dell'acido carbonico, se si vuole che l'energia latente dell'acqua si traduca nella tensione del vapore e quindi in movimento. Ne segue che l'entropia dell'universo aumenta costantemente, epperò che il sistema dinamico si avvia verso uno stadio finale, quale esso pur sia. Fra i processi irreversibili rientrano la trasmissione del calore, i processi di diffusione, di attrito, di emissione della luce, le reazioni chimiche; fra quelli reversibili rientrano la gravitazione, le vibrazioni elettriche, le onde elettromagnetiche e soniche.

Ciò che finora non è stato mai rilevato e per cui io nel principio dell'entropia (1850) scorgo l'inizio della distruzione di quel capolavoro dell'intelligenza euro-occidentale che è la fisica di stile dinamico, è la profonda antitesi fra teoria e realtà, che qui per la prima volta figura espressamente all'interno della stessa teoria. Dopo che il primo principio della termodinamica ha fissato l'immagine rigorosa del divenire causale della natura, il secondo, introducendo l'irreversibilità, fa apparire una tendenza che, per appartenere al vivere immediato, contraddice fondamentalmente la natura di tutto quanto è meccanico e logico.

Traendo le conseguenze dalla teoria dell'entropia, appare che da un lato, teoreticamente, tutti i processi *debbono* essere irreversibili. Ciò risponde ai postulati fondamentali della dinamica; è quel che richiede, espressamente, il primo principio della termodinamica. Dall'altro lato risulta però che nella *realtà* tutti i processi naturali non *sono* irreversibili. Nemmeno nelle condizioni artificiali di un procedimento

sperimentale si può invertire il più semplice processo, non si può cioè tornare allo stato da cui si è partiti. A caratterizzare la situazione dell'attuale sistema della fisica nulla è più significativo dell'introduzione del « disordine elementare », che dovrebbe sanare il contrasto fra il postulato teorico e l'esperienza reale: le « particelle minime » dei corpi — e anche questa altro non è che una imagine — darebbero luogo a processi pressoché reversibili; ma nelle cose reali queste particelle sono in disordine e si disturbano a vicenda; così al processo naturale irreversibile, quale l'osservatore lo constata, si unisce, secondo una probabilità media, un aumento dell'entropia. Con il che la corrispondente teoria diviene un capitolo del calcolo delle probabilità e invece di metodi esatti entrano in azione metodi statistici.

Non si è evidentemente notato che cosa significhi tutto ciò. Come la cronologia, la statistica appartiene al regno dell'organico, del movimento vario della vita, del destino e del caso e non al mondo delle leggi e della causalità atemporale. È noto come essa serva essenzialmente a fissare sviluppi politici ed economici, cioè sviluppi storici. Nella meccanica classica di Galilei e di Newton essa non avrebbe trovato alcun posto. Ciò che ora, d'un tratto, appare determinabile statisticamente, in base a una probabilità invece che a quella esattezza aprioristica reclamata unanimemente da tutti i pensatori del Barocco, è l'uomo stesso che conoscendo vive questa natura, che in questa natura vive sé stesso; ciò che la *teoria* pone con interna necessità, quei processi reversibili che nella realtà sono del tutto inesistenti, rappresenta il resto di una forma rigorosamente razionale, il resto della grande tradizione del Barocco che fu sorella dello stile del contrappunto. Il rifugiarsi nella statistica rivela l'esaurirsi della forza organizzatrice già in atto in quella

tradizione. Divenire e divenuto, destino e causalità, elementi storici ed elementi naturalistici cominciano a confondersi fra di loro. Gli elementi formali della vita: la crescita, l'invecchiare, la durata di una vita, la direzione, la morte tornano a imporsi.

Da tale punto di vista, ecco ciò che significa l'irreversibilità dei processi nell'universo. In opposto al tempo fisico *t*, essa esprime il tempo vero, *storico*, internamente vissuto, il tempo identico al *destino*.

La fisica del Barocco è stata in tutto e per tutto una *sistematica rigorosa* finché a teorie di tal genere non fu dato di pregiudicare la sua struttura, finché nella sua immagine nulla poteva incontrarsi che esprimesse il caso e la mera probabilità. Ma con la nuova teoria la fisica è divenuta una *fisiognomica*. Si studia il « decorso del mondo ». Rivestita di formule, che in fondo non sono più formule, ecco che si presenta *l'idea della fine del mondo*. Così nella fisica penetra qualcosa di goethiano, e si può misurare tutta la portata di tal fatto se ci si rende conto di quel che, in fondo, significò tutta la polemica appassionata di Goethe contro Newton circa la teoria dei colori. In essa la visione argomentava contro l'intelletto, la vita contro la morte, la figura creatrice contro la legge ordinatrice. Il mondo critico delle forme della *conoscenza* della natura è sorto in contraddizione col *sentimento* della natura e di Dio. Ma ora, alla fine dell'epoca tarda, esso ha percorso il suo ciclo e torna all'origine.

Per cui l'immaginazione in atto nella dinamica rievoca di nuovo i grandi simboli della passione storica dell'uomo faustiano, la preoccupazione eterna, l'amore per le grandi distanze del passato e del futuro, la ricerca storica retrospettiva, lo Stato come cura per il futuro, la confessione e l'esame di coscienza, il suono delle campane riecheggiante su tutti i popoli e misurante il ritmo della vita. L'*ethos* della parola tempo,

quale solo noi lo sentiamo e che compenetra la musica strumentale in opposto alla statuaria, si lega a un fine. In tutte le immagini della vita dell'Occidente tale fine è stato simboleggiato come il Terzo Regno, come l'era nuova, come il compito dell'umanità, come il termine di una evoluzione. Ed è questo che, con riferimento all'esistenza complessiva e al destino del mondo faustiano considerato come natura, sta a significare l'entropia.

Già nel concetto mitico di forza, premessa di tutto questo mondo dogmatico di forme, è contenuto tacitamente un sentimento di direzione, un riferimento a passato e a futuro; e ciò risulta ancor più distintamente nella designazione di « processo » per i fenomeni naturali. Si può dunque dire che l'entropia, concepita come la forma intellettuale nella quale la somma infinita di tutti gli accadimenti naturali è raccolta in *una unità storica e fisiognomica*, già in partenza stava impercettibilmente alla base di tutti i concetti della fisica, per cui un bel giorno doveva apparire come una « scoperta » della induzione scientifica e venire « assolutamente confermata » da tutti gli altri elementi teorici del sistema della fisica. Quanto più la dinamica, esaurendo le sue possibilità, si approssima al fine, tanto più decisamente si fanno valere i tratti storici dell'immagine, tanto più fortemente la necessità organica del destino si riafferma presso a quella anorganica della causalità e i fattori della direzione si contrappongono a quelli della pura estensione, a capacità e intensità. E ciò si compie in una serie di ipotesi ardite di struttura identica, solo in apparenza dettate da nuovi accertamenti sperimentali, perché, in realtà, erano state già tutte anticipate dal sentimento del mondo e dalla mitologia del gotico.

Tale è anche la bizzarra ipotesi della disgregazione atomica che spiegherebbe i fenomeni della radioatti-

vità, ipotesi secondo cui atomi di uranio che malgrado ogni azione esterna per milioni di anni avevano conservato immutata la loro natura, d'un tratto e senza una causa accertabile esploderebbero proiettando le loro particelle nello spazio cosmico con una velocità di migliaia di chilometri al secondo. Di una quantità di atomi radioattivi soggiacciono a questo *destino* soltanto alcuni di essi, mentre i loro vicini non ne restano tocchi. Anche questa imagine è storia e non natura, e se qui appare necessario applicare la statistica, si può quasi dire che al numero matematico è andato già a sostituirsi il numero cronologico.⁵⁴

Con tali rappresentazioni, la forza mitica formatrice dell'anima faustiana torna al suo punto di partenza. Proprio quando all'inizio del gotico furono costruiti i primi orologi meccanici, simboli di un sentimento storico del mondo, nacque il mito del *ragnarök*, della fine del mondo, del crepuscolo degli dèi. Anche se questa rappresentazione quale la troviamo nel *Völuspá* e, in una parafrasi cristiana, nel *Muspilli*, come tutti i presunti miti primordiali germanici può esser nata non senza relazione con modelli antichi e soprattutto cristiano-apocalittici, pure, in cotesta sua forma, è espressione e simbolo dell'anima faustiana e di nessun'altra. Il mondo olimpico degli dèi è senza storia. Non conosce un divenire, non conosce epoche, non conosce un fine. Lo slancio appassionato verso il lontano è invece faustiano. La forza, la volontà ha un fine; e dove vi è un fine, chi indaga vedrà anche una fine. Ciò che la prospettiva della grande pittura a olio espresse col punto di convergenza, il parco barocco col *point de vue*, l'analisi infinitesimale col resto delle serie indefinite — il termine della direzione voluta — ci si presenta qui in forma concettuale. Il Faust della seconda parte della tragedia muore perché ha *raggiunto* il suo fine. *La fine del mondo come compimento di*

una evoluzione interiormente necessaria: questo è il crepuscolo degli dèi ed è questo che anche la teoria dell'entropia, formulazione ultima irreligiosa dello stesso mito, sta a significare.

15

Restano da indicare le linee della fine della scienza occidentale in genere, che oggi, trovandoci già nella fase discendente, si può percepire esattamente.

Anche il prevedere un destino ineluttabile è fra le possibilità dello sguardo storico posseduto *soltanto* dallo spirito faustiano. Anche il mondo antico morì, ma senza averne coscienza. Esso credette in una esistenza eterna. Esso visse perfino i suoi ultimi giorni in un felice abbandono, come un dono degli dèi, e ognuno di quei giorni per sé. Noi invece conosciamo la nostra storia. Ci attende ancora un'ultima crisi, che investirà tutto il mondo europeo e americano. Per il suo decorso ci si può rifare al tardo ellenismo. La tirannia dell'intelletto, che noi non avvertiamo solo perché ne rappresentiamo l'apice, in ogni civiltà non è altro che l'epoca compresa fra maturità e senilità. La sua espressione più netta è il culto delle scienze esatte, della dialettica, della dimostrazione, dell'esperimento, della causalità. Lo Ionico e il Barocco rappresentano la fase ascendente di tale epoca; è da chiedersi che forma presenterà la sua fine.

Io predico che ancor in questo secolo, secolo dell'alessandrinismo scientifico e critico, della grande messe, delle formulazioni definitive, un nuovo slancio di interiorità supererà la volontà egemonica della scienza. La scienza esatta, con l'exasperazione dei suoi problemi e dei suoi metodi, si avvia verso un'autodistruzione. Furono prima esaminati i suoi mezzi: nel diciottesimo

secolo; poi fu esaminata la sua potenza: nel diciannovesimo secolo; ora, alla fine, si scorderà la parte che essa ha nella storia. La via dalla scepsi conduce alla « seconda religiosità », ⁵⁵ fenomeno che non precede una civiltà, ma succede a essa. Si rinuncia alle prove; si vuol credere e non più analizzare. La ricerca critica cessa di essere un ideale spirituale.

L'individuo rinuncia quando mette da parte i libri. Una *civiltà* rinuncia quando cessa di manifestarsi in menti superiori di scienziati. Ma la scienza esiste solo nel pensiero vivente di grandi generazioni di eruditi e i libri non sono nulla se non divengono viventi e agenti in uomini che siano alla loro altezza. I risultati scientifici sono semplicemente gli elementi di una tradizione spirituale. La morte di una scienza si ha quando essa non rappresenta più un avvenimento per nessuno. Dopo duecento anni di orge di scientismo, se ne ha però abbastanza. Ne ha abbastanza non il singolo, ma l'anima stessa della civiltà. Ed essa manifesta ciò col fatto che gli scienziati che fa apparire nel mondo storico di oggi sono menti sempre più meschine, ristrette, infeconde. Il grande secolo della scienza antica fu il terzo, dopo la morte di Aristotile. Quando vennero i Romani, quando Archimede morì, esso era quasi già finito. Il secolo diciannovesimo è stato il nostro grande secolo. Di scienziati nello stile di Gauss, Humboldt e Helmholtz già verso il 1900 non ne esistevano più. Nella fisica come nella chimica, nella biologia come nella matematica i grandi maestri sono morti e noi oggi ci troviamo dinanzi a un « decrescendo » di brillanti epigoni, che ordinano, raccolgono e concludono come gli Alessandrini dell'epoca romana. È il sintomo *generale* constatabile in tutto ciò che non appartiene al lato concreto della vita, alla politica, alla tecnica e all'economia. Dopo Lisippo non si è più avuto un grande scultore il cui apparire sia stato fatidico;

dopo gli impressionisti, nessun pittore; dopo Wagner, nessun musicista. L'epoca del cesarismo non ha bisogno di arti e di filosofie. A Eratostene e ad Archimede, che erano dei veri creatori, seguono Poseidonio e Plinio, che furono dei collezionisti di buon gusto, infine Tolomeo e Galeno, che non seppero far altro che trascrivere. Come la pittura a olio e la musica contrappuntistica hanno esaurito le loro possibilità nei pochi secoli di uno sviluppo organico, così la dinamica, il cui mondo delle forme vide la sua fioritura verso il 1600, è una forma che oggi è in via di dissoluzione.

Ma prima della fine si presenta allo spirito faustiano, eminentemente storico, un compito ancor mai posto, mai sentito come possibile. Dovrà essere ancora scritta una *morfologia delle scienze esatte*, la quale studierà in che modo tutte le leggi, tutti i concetti e le teorie sono interiormente collegate in quanto forme e che cosa esse significhino nel corso della vita della civiltà faustiana. La fisica matematica, la chimica, la matematica pura studiate come un insieme di simboli: ecco il superamento definitivo della visione meccanicistica del mondo per mezzo di una idea intuitiva e di nuovo religiosa. Sarà l'ultimo capolavoro di una fisiognomica che riprenderà in sé la stessa sistematica, intesa essa stessa come espressione e simbolo. In avvenire non si chiederà più a quali leggi universalmente valide obbedisca l'affinità chimica o il diamagnetismo — questa è la dogmatica di cui si è esclusivamente occupato il diciannovesimo secolo — e, anzi, ci stupiremo che problemi di tal genere abbiano già potuto dominare completamente menti di primo ordine. Noi piuttosto ricercheremo donde provengano queste forme predestinate per lo spirito faustiano, perché esse si sono affermate fra noi, uomini di questa particolare civiltà, e non fra altri, che senso profondo abbia il fatto che le risultanze numeriche ottenute con la ri-

cerca sperimentale si siano presentate proprio nella veste di queste speciali immagini. E a tal riguardo noi oggi non sospettiamo ancora quanto tutto ciò che vorrebbe aver carattere e valore di esperimento oggettivo non sia che travestimento, imagine ed espressione di un contenuto profondo.

Le singole scienze, la teoria della conoscenza, la fisica, la chimica, la matematica, l'astronomia si avvicinano le une alle altre con velocità crescente. Noi procediamo verso una completa identità dei risultati e quindi a una fusione dei vari mondi delle forme, che da un lato avrà per effetto un sistema di numeri di tipo funzionale ricondotto a poche formule fondamentali, dall'altro, come caratterizzazione di tali formule, un piccolo gruppo di teorie che potranno e dovranno essere finalmente riconosciute come i miti, ora velati, dei tempi primordiali ed essere anch'esse ricondotte ad alcuni tratti figurati, aventi però un valore fisiognomico. Questa convergenza non è stata notata perché a partire da Kant e, propriamente, dopo Leibniz nessuno scienziato fu più capace di padroneggiare i problemi di *tutte* le scienze esatte.

Ancora cento anni fa la fisica e la chimica erano del tutto distinte; oggi non è più possibile studiarle separatamente. Si pensi ai domini dell'analisi spettrale, della radioattività e delle radiazioni caloriche. Cinquant'anni fa l'essenziale della chimica poteva essere rappresentato quasi senza matematica; oggi gli elementi chimici stanno per volatilizzarsi in forma di costanti e di variabili di complessi relazionali. Ma gli elementi, nella loro concepibilità sensibile, erano le ultime grandezze della scienza naturale che avessero un semblante plastico e « antico ». La fisiologia sta per usare anch'essa lo strumento del calcolo infinitesimale. Le parti della fisica più vecchia, già ben distinte in base agli organi dei sensi, l'acustica, l'ottica, la teoria del ca-

lore si sono fuse in una dinamica della materia e in una dinamica dell'etere, e la linea matematica di separazione fra le due dinamiche non può essere più mantenuta. Oggi le ultime concezioni della teoria della conoscenza e quelle dell'alta analisi matematica e della fisica matematica si uniscono formando un dominio di difficile accesso, nel quale, per esempio, la teoria della relatività rientrerebbe o dovrebbe rientrare. La teoria dell'emanazione delle radiazioni radioattive viene esposta in una lingua di segni che non ha più nulla di rappresentabile sensibilmente.

Invece di determinare nel modo più netto e intuibile le qualità degli elementi (valenze, peso, affinità, reattività), la chimica sta piuttosto per eliminare questi residui sensibili. Il fatto che gli elementi vengono classificati in base alla loro varia « discendenza » da combinazioni; che essi rappresentano complessi di unità di diverso genere, i quali sperimentalmente (« nella realtà ») si comportano, sì, come unità di ordine superiore onde non sono praticamente separabili, mostrando però differenze profonde quanto alla loro radioattività; il fatto che per emanazione di energia radiante può prodursi una dissociazione degli elementi, sì che è lecito parlare di una *durata della loro vita*, cosa che evidentemente va a contraddire in pieno il concetto originario di elemento, epperò lo spirito stesso della moderna chimica quale l'aveva creata Lavoisier: tutto ciò avvicina le rappresentazioni della chimica modernissima alla teoria dell'entropia con la sua preoccupante antitesi fra causalità e destino, fra natura e storia e ci mostra come la nostra scienza proceda da un lato verso la scoperta dell'identità delle sue risultanze logiche o numeriche con la struttura dello stesso intelletto, dall'altro verso il riconoscimento, che tutta la teoria che riveste quei numeri è semplicemente una espressione simbolica della vita faustiana.

E qui, come uno dei fermenti più importanti di tutto il mondo delle forme, va infine indicata la teoria, schiettamente faustiana, dei quanti, che, in decisa antitesi con la precedente matematica, non considera più le singole grandezze, bensì l'insieme delle grandezze che, morfologicamente, siano comunque di una stessa specie, per esempio l'insieme dei quadrati o delle equazioni differenziali di un dato tipo, concependole come *nuovi numeri d'ordine superiore* e facendo di tali insiemi l'oggetto di studi inusitati circa la loro potenza, il loro ordine, la loro equivalenza, la loro numerabilità.⁵⁶ Le quantità finite (numerabili, limitate) vengono caratterizzate come « numeri cardinali » con riferimento al loro ordine, e per esse vengono fissate leggi e forme del calcolo. Così sta per compiersi un ultimo ampliamento della teoria delle funzioni, che a poco a poco va incorporando nella sua lingua delle forme tutta la matematica; ampliamento, in base al quale essa, in relazione al carattere delle funzioni procederà secondo i principi della teoria dei gruppi, e in relazione al valore delle variabili procederà secondo i principi della teoria dei quanti. La matematica è perfettamente cosciente che qui le ultime considerazioni circa l'essenza del numero si confondono con quelle della logica pura, tanto che si parla di un'algebra della logica. L'assiomatica geometrica moderna è completamente divenuta un capitolo della teoria della conoscenza.

Lo scopo non rilevato verso cui tutto ciò tende, e che ogni vero fisico sente in sé soprattutto come un impulso, è l'elaborazione di una pura trascendenza numerica, il superamento totale e senza residuo delle apparenze sensibili e la sostituzione di esse con una lingua di immagini assolutamente incomprensibile e inimaginabile per il profano, la quale conferirà una interna necessità al grande simbolo faustiano dello

spazio infinito. Il ciclo della conoscenza occidentale della natura si chiude. Col profondo scetticismo di queste ultime vedute, lo spirito si riconnette alle forme della prima religiosità gotica. Il mondo anorganico, conosciuto, analizzato, il mondo quale natura, quale sistema, una volta approfondito, ha dato luogo a una sfera di numeri funzionali. Noi abbiamo considerato il numero come uno dei simboli più originari di ogni civiltà; ne deriva che la via che conduce al numero puro è un ritorno dell'essere desto al suo proprio mistero, la rivelazione della propria necessità formale. Giunti alla mèta, l'immensa trama, divenuta sempre più immateriale e trasparente, che avvolge tutta la scienza naturale finalmente si rivela per quel che è: è la semplice struttura interna dell'intendere legato alla parola, che credette di superare le apparenze sensibili, di separare da esse « la verità ». Sotto tale trama riappare però l'elemento più originario e profondo, il mito, il divenire immediato, la stessa vita. Quanto meno la scienza crede di essere antropomorfica, tanto più essa lo è. Essa elimina a poco a poco i *singoli* tratti umani dell'immagine della natura per trovarsi infine fra le mani, come la presunta natura pura, la stessa umanità pura e intera. Dall'anima gotica, oscurando l'immagine religiosa del mondo, procedette lo spirito da città, l'*alter ego* della scienza irreligiosa. Oggi, al crepuscolo dell'epoca scienziata, nello stadio di uno scetticismo trionfante, le nubi si dissolvono e il paesaggio del mattino risplende di nuovo in una chiarezza perfetta.

L'ultima conseguenza della sapienza faustiana, anche se solo nelle sue massime culminazioni, è il risolversi di tutto il sapere in un immenso sistema di affinità morfologiche. La dinamica e l'analisi matematica come senso, linguaggio delle forme e sostanza, sono identiche all'ornamentistica romanica, alle cattedrali

gotiche, al dogma cristiano-germanico e allo Stato dinastico. Uno stesso sentimento del mondo ci parla da tutte queste forme. Esse sono nate con l'anima faustiana e si sono invecchiate insieme a essa. Esse ne rappresentano la civiltà quale spettacolo storico nel mondo del tempo e della luce diurna. L'unificazione dei singoli dominî scientifici in un tutto avrà i tratti della grande arte del contrappunto. *Una musica infinitesimale dello spazio cosmico illimitato*: questa è sempre stata la nostalgia profonda di quell'anima, in opposto all'ideale dell'anima antica con il suo *cosmos* plastico euclideo. Ricondotta alla formula di una causalità dinamico-imperativa, formula che è una necessità logica per il modo faustiano di capire il mondo, sviluppata in una scienza tirannica, demiurgica, trasformatrice della terra, essa è un testamento fissato in forme di una possente trascendenza, il quale forse non verrà mai dissuggellato. Così la scienza occidentale, stanca dei suoi sforzi, un giorno ritornerà nella sua patria spirituale.

PARTE SECONDA

PROSPETTIVE
DELLA STORIA
MONDIALE

ORIGINE E PAESAGGIO

I LA REALTÀ COSMICA
E IL MICROCOSMO

I'

Si osservino i fiori di sera, quando essi, nel sole che tramonta, chiudono l'uno dopo l'altro le loro corolle. Allora ci prende un'inquietudine, un sentimento misterioso d'angoscia alla vista di questa esistenza cieca, trasognata, legata alla terra. La foresta muta, le praterie silenziose, ogni cespuglio e ogni arbusto, in sé non si muovono. È solo il vento che giuoca con essi. Per contro, questo moscerino è libero: ancor nella luce del crepuscolo esso danza; si muove, va dove vuole.

Una pianta, in sé, non è nulla. È una parte del paesaggio nel quale un caso le fece metter radici. Il crepuscolo, la frescura e il chiudersi di ogni fiore: in ciò non si ha un rapporto di causa e di effetto, di pericolo e di corrispondente decisione, ma si ha un fatto naturale unitario che si realizza presso alla pianta, con la pianta e nella pianta. La pianta come individuo non è libera di attendere, di volere, di scegliersi qualcosa.

Invece un animale può scegliere. Egli non è vincolato al resto del mondo. Questo sciame di moscerini che danza ancora sul sentiero, l'uccello solitario che vola nella notte, la volpe che si avvicina cauta al nido, sono dei *piccoli mondi a sé, ricompresi in un più grande mondo*. L'infusorio, che in una goccia d'acqua vive un'esistenza che, già invisibile per l'occhio uma-

no, dura un secondo e si svolge in un angolo microscopico di questa gocciolina — è *libero e indipendente di fronte a tutto l'universo*. Non lo è, invece, la quercia gigantesca ad una foglia della quale quella goccia sta sospesa.

Vincolo e libertà: questi tratti fondamentali, profondi, ultimi, distinguono la vita vegetale da ogni vita animale. Però ciò che la pianta è, lo è *completamente*. Invece nella natura dell'animale vi è come una scissione. Una pianta è soltanto pianta, un animale è pianta e, insieme, qualcosa d'altro. Il gregge che si stringe insieme dinanzi ad un pericolo, il bimbo che piangendo si afferra alla madre, l'uomo che nella sua disperazione vorrebbe raggiungere Dio, tutti costoro vorrebbero tornare dalla vita libera a quella vincolata, vegetale, dalla quale sono stati dimessi per essere individui.

Il seme di una pianta da fiori mostra all'esame microscopico due foglie germinali che poi formeranno e proteggeranno la giovane pianta rivolta verso la luce coi suoi organi di circolazione della linfa e di riproduzione; in più ci mostra un terzo elemento, il pollone, il quale indica l'ineluttabile destino della futura pianta di esser di nuovo parte di un paesaggio. Negli animali superiori noi vediamo che l'uovo fecondato nelle prime ore della sua esistenza autonoma va a formare una foglia germinale esterna che avviluppa la parte interna contenente in embrione i futuri organi di circolazione e di riproduzione, cioè la parte che è analoga alla pianta nel corpo animale, delimitandola di contro al corpo materno epperò anche di contro *a tutto il resto del mondo*. La foglia germinale esterna è il simbolo dell'esistenza specificamente animale. Essa distingue le due specie di esseri viventi che sono apparse nella storia della terra.

Ad esprimere ciò l'antichità ebbe delle belle espres-

sioni: la pianta è *qualcosa di cosmico*, l'animale è, in più, *un microcosmo che sta in relazione con un macrocosmo*. Solo per il fatto che un essere vivente si stacca in tal guisa dall'universo e può determinare come vuole la sua posizione rispetto ad esso, solo per tale fatto esso è un microcosmo. Perfino gli astri sono vincolati nelle loro orbite e nelle loro rivoluzioni; soltanto questi piccoli mondi si muovono liberamente rispetto al grande mondo che essi conoscono come il loro ambiente. È così che, per la prima volta, per il nostro occhio ciò che la luce ci fa apparire nello spazio acquista significato di *corpo*. Vi è, in noi, qualcosa che si oppone se volessimo parlare anche per la pianta di un corpo in senso proprio.

Tutto ciò che è cosmico, è contrassegnato dalla periodicità. Ha un suo *ritmo*. Tutto ciò che è microcosmico ha invece una polarità. La parola « di contro » ne esprime tutta la natura. Ha una *tensione*. Parliamo di una tensione dell'attenzione o del pensiero, ma, di fatto, ogni stato di veglia è in essenza tensione; i sensi e i loro oggetti, l'Io e il Tu, la causa e l'effetto, la cosa e le sue proprietà: tutto ciò implica distanza e tensione, e quando interviene quel che vien significativamente chiamato rilasciamento, distensione, subentra un intorpidimento in questa parte microcosmica della vita, che finisce nel sonno. L'uomo che dorme, l'uomo nel quale tutte le tensioni son venute meno, ha una vita soltanto vegetativa, da pianta.

È ritmo cosmico quanto si può designare con le parole direzione, tempo, destino, nostalgia: e esso va dallo stile di trotto di un tiro di cavalli puro sangue e dalla cadenza di marcia di eserciti pervasi da un entusiasmo, fino al muto comprendersi di due amanti, alla finezza sentita di una società distinta e all'intuizione dello psicologo: a ciò che già chiamai sensibilità fisiognomica.

Questo ritmo di circuiti cosmici sussiste al disotto della libertà dei movimenti microcosmici nello spazio, e di tempo in tempo risolve le tensioni proprie ad ogni individuo desto in un'*unica* grande, sentita armonia. Chi ha seguito talvolta il volo di un uccello nell'etere, il suo innalzarsi sempre allo stesso modo, il suo girare, rigirare e sparire lontano, sente in questo movimento complessivo una sicurezza da pianta, qualcosa d'impersonale e di collettivo che non abbisogna di un intelletto per mettere in relazione l'Io col non-Io. Questo è anche il senso delle danze guerriere e delle danze erotiche fra gli animali e gli uomini; in modo analogo una massa, in momenti di emozione, si trasforma d'un tratto in un unico essere che pensa in modo fulmineo, cieco ed enigmatico, ma che dopo pochi minuti si ridissolve. Qui i limiti microcosmici sono rimossi. Qualcosa d'impersonale agisce nell'infuriare e nel minacciare, nell'incalzare e nell'attrarre, nello slanciarsi, nel ripiegare e nell'ondeggiare. Le membra si confondono, il corpo balza in avanti, un *unico* grido si sprigiona da tutte le bocche, un *unico* destino domina su tutti. D'un tratto, da un insieme di singoli mondi è nata una cosa unica.

La percezione di un ritmo cosmico la chiamiamo *sentimento*, quella delle tensioni microcosmiche la chiamiamo *sensazione*. L'ambiguità della parola « sensibilità » ha pregiudicato la distinzione fra l'aspetto genericamente vegetativo della vita e quello esclusivamente animale — in tedesco *Sinnlichkeit* significando sia sensibilità e sia sensualità. Noi avvertiamo una relazione profonda se, riguardo al primo aspetto, parliamo di vita dei sensi; riguardo all'altro aspetto, di vita sessuale. L'una ha sempre i caratteri della periodicità e del ritmo nella sua armonia con i grandi periodi stellari, nelle relazioni della natura femminile con la luna e della vita in genere con la notte,

con la primavera, col calore; l'altro aspetto si sostanzia di tensioni: della tensione fra luce e cosa illuminata, fra conoscere e conosciuto, fra il dolore e l'arma che l'ha causato. Nelle specie superiori i due aspetti della vita han dato luogo ciascuno a particolari organi. E quanto più questi organi sono perfetti, tanto più distintamente essi ci palesano il significato delle due facce della vita. Noi abbiamo *due organi di circolazione della vita cosmica*: il sistema sanguigno e gli organi sessuali; ed abbiamo *due organi di distinzione della motilità microcosmica*: i sensi e il sistema nervoso. Dobbiamo supporre che in origine *tutto* il corpo sia stato organo della circolazione e, in pari tempo, organo del tatto.

Per noi il sangue è il simbolo del vivente. Esso circola nel corpo senza sosta dalla generazione fino alla morte, fluisce dal corpo della madre in quello del bambino, scorre in noi sia nello stato di veglia che nello stato di sonno, senza conoscere arresto. Il sangue degli antenati scorre attraverso la catena delle generazioni connettendole in una grande unità di destino, di ritmo, di durata. Lo sviluppo dell'essere è avvenuto originariamente in base ad una prima divisione e poi a successive divisioni delle circolazioni, fino all'apparire di un organo specifico della generazione sessuale che di un momento *unico* doveva fare il simbolo del durare. In che modo ora questi esseri si fecondino e concepiscano, come l'elemento vegetativo in essi li spinga a riprodursi, a far sì che l'eterna circolazione si riaffermi di là da ciascuno di essi, in che modo una *unica* grande pulsazione agisca attraendo, stimolando, inibendo ed anche distruggendo attraverso anime distanti le une dalle altre: questo è il più profondo dei segreti della vita che i misteri delle religioni e tutta la grande poesia hanno cercato di penetrare e la cui tragedia è stata adombrata da Goethe nel poema

Nostalgia beata e nelle *Affinità elettive*, dove egli fa morire il bambino perché esso era nato dal circuito di due sangui ormai estraniatisi epperò quasi attraverso una colpa cosmica.

Nel microcosmo, in quanto esso si muove libero rispetto al macrocosmo, va inoltre considerato l'organo delle distinzioni, « il senso », che in origine altro non era che il senso del tatto. Ciò che noi ancor oggi, ad uno stadio così avanzato dell'evoluzione organica, chiamiamo in modo affatto generale toccare, entrare in contatto con la vista, con l'udito, con l'intelletto, è la designazione più semplice della motilità di un essere secondo la necessità che esso ha di accertare continuamente il suo rapporto con l'ambiente. Accertare qui significa stabilire il *luogo*. Per cui tutti i sensi, per quanto siano sviluppati e lontani dalla loro origine, sono precipuamente *sensi locativi*: non vi è altra specie di sensi. Le sensazioni di qualsiasi genere portano a distinguere ciò che è proprio all'Io da ciò che gli è estraneo. È per constatare la posizione dell'estraneo che serve sia il fiuto del cane, sia l'udito del capriolo o l'occhio dell'aquila. Il colore, la chiarezza, i suoni, gli odori e, insomma, ogni possibile modo di sensazione hanno riferimento con la distanza, con la lontananza, con l'estensione.

Come la circolazione cosmica del sangue, così in origine anche l'attività discriminatrice dei sensi è unitaria. Un senso attivo è pur sempre un senso che intende; cercare e trovare, in questo stadio elementare, sono una stessa cosa, appunto quel che noi designiamo in modo assai espressivo come toccare, tastare. Solo più tardi, col costituirsi di sensi superiori, la sensazione cessa di essere simultaneamente un comprendere, e il comprendere si differenzia in modo sempre più netto dal semplice percepire. Nella foglia germinale esterna, l'organo *critico* si separa dall'organo del senso

(il quale, a sua volta, presto si scinde in tanti sensi separati), nella stessa guisa che gli organi di riproduzione si distinguono dalla circolazione sanguigna. In quale misura noi sentiamo che ogni comprensione deriva dalle sensazioni e che nello stesso uomo l'attività discriminatrice dell'una e delle altre è analoga, ce lo dicono i termini che in tedesco designano un intelletto acuto (*scharfsinnig*), una finezza del sentire (*feinfühlig*), la visione (*Einsicht*), il fiuto del dotto (*gelehrte Schnüffelei*), il senso pratico (*Tatsachenblick*), a tacer poi di espressioni della logica, come concetto e deduzione, che derivano tutte dal mondo del vedere.

Ecco un cane che, dapprima distratto, improvvisamente drizza le orecchie e fiuta: esso vuol integrare con un capire il semplice percepire. Anche il cane è capace di riflessione: in tal caso è attivo quasi soltanto il suo intelletto e le sensazioni passano in secondo piano. Le lingue antiche hanno espresso in modo molto chiaro la progressione del percepire sempre più unito ad un capire distinguendone i gradi con una particolare designazione: udire, ascoltare, stare attento; sentire, odorare, fiutare; vedere, guardare, spiare: in tali serie vi è una quantità sempre più alta di capire di contro al semplice percepire.

Alla fine, uno dei sensi acquista la preminenza sugli altri. Qualcosa nell'universo, che resterà sempre inaccessibile al nostro intelletto, si desta in un organo corporeo: nasce lo sguardo e, con lo sguardo, come suo polo opposto, la luce. Anche se il pensiero astratto nella luce vuol prescindere da ciò che ne costituisce l'essenza e si costruisce l'immagine intellettuale di onde e di raggi luminosi, pur tuttavia nella realtà, a partir da tale momento, la vita è ripresa nel *mondo di luce del nostro sguardo*. Questo è il prodigio inseparabile da tutto quanto è umano. Solo nel mondo visivo della luce esistono lontananze in funzione

di colori e di luci, solo in questo mondo vi è un giorno ed una notte, vi sono cose e movimenti percepibili in un immenso spazio illuminato, vi è un mondo di astri infinitamente lontani che volteggiano intorno alla terra, vi è un orizzonte luminoso per ogni singola vita il quale si estende ben oltre tutto quanto è nelle immediate vicinanze del proprio corpo. In questo mondo della luce che le scienze sanno solo interpretare « teoreticamente » in base a rappresentazioni visive mediate e intellettualizzate, miriadi di esseri vanno su questa stella terrestre e la vita ha potuto esser anche determinata dal fatto che tutto il fiume della luce del Sud si riversò sulla civiltà egiziana e su quella mesicana, mentre le regioni del Nord non conobbero che una pallida luminosità. È per l'occhio che l'uomo si crea la magia delle sue costruzioni trasponendo le sensazioni tattili corporee della tettonica in relazioni che traggono dalla luce la loro origine. La religione, l'arte, il pensiero sono nati per la luce, si rivolgano essi all'occhio fisico ovvero all'« occhio dello spirito ».

Così viene bene in risalto una differenza di solito oscurata dal termine confuso di « coscienza ». Io distinguo l'essere dall'essere *desto*. L'essere ha ritmo e direzione, l'essere *desto* è tensione ed estensione. Nell'essere vige un destino, l'essere *desto* distingue cause da effetti. Il primo si pone i problemi elementari del « quando » e del « perché », il secondo quelli del « dove » e dell'« in che modo ».

La pianta ha un essere, ma non un essere *desto*. Nello stato di sonno tutti gli esseri divengono piante: la tensione di fronte al mondo circostante viene meno, però il ritmo della vita permane. Una pianta ha relazione solo con un « quando » e un « perché ». La spinta delle prime punte verdi che affiorano dalla terra al finire dell'inverno, il gonfiarsi dei germogli, tutta la forza del fiorire, dell'olezzare, del risplendere, del matu-

rarsi: tutto ciò è desiderio di compiere un destino e un continuo nostalgico chiedersi circa un « quando ».

Il problema del « dove » per l'esistenza vegetale non può avere alcun senso. Esso è invece la domanda che svegliandosi l'uomo ogni giorno si pone nel considerare il suo mondo. Solo la pulsazione dell'essere si perpetua identica attraverso tutte le generazioni. Per contro in ogni microcosmo l'essere desto rappresenta sempre un nuovo inizio, e in ciò sta la differenza fra nascita e generazione. Questa assicura la durata dell'essere, quella costituisce un principio. Per ciò si può dire che la pianta viene generata, non però che essa ha una nascita. Essa, ad un dato momento, esiste. Ma non vi è stato un risveglio, non vi è stato un primo giorno nel quale intorno ad essa si è dischiuso l'universo sensibile.

2

Dinanzi a noi sta dunque l'uomo. Nel suo essere desto sensibile non c'è ormai più nulla che disturbi il puro dominio dell'occhio. Tutti i rumori della notte, del vento, il respiro degli animali, il profumo dei fiori vengono ora percepiti solo in funzione di un « verso dove » e di un « da dove » nel mondo della luce. Noi non abbiamo alcuna idea del mondo olfattivo nel quale il più prossimo compagno dell'uomo, il cane, organizza le sue percezioni visive. Non sappiamo nulla del mondo in cui vive la farfalla, né dei suoi occhi di cristallo nei quali non prende forma alcuna immagine, né dell'ambiente proprio ad animali muniti di sensi, ma senza occhi. *A noi è restato soltanto lo spazio visivo.* E i restanti mondi dei sensi, quello dei suoni, quello degli odori o della temperatura han trovato posto in esso solo come « proprietà » ed « effetti » di cose

illuminate. Il calore viene dal fuoco che *vediamo*; percepiamo nello spazio illuminato la rosa di cui sentiamo l'olezzo e parliamo del tono di un violino. Quanto agli astri, le nostre relazioni di esseri desti con essi si limitano al fatto che li *vediamo*. Essi splendono sul nostro capo e procedono nelle loro orbite visibili. Non v'è dubbio che gli animali e gli stessi primitivi hanno di essi impressioni distinte ma di tutt'altra specie, che noi in parte possiamo ancora giungere a conoscere mediante rappresentazioni scientifiche, ma che per il resto ci restano inimmaginabili.

A questo impoverimento del mondo sensibile fa però anche da controparte un incommensurabile approfondimento. L'essere desto umano non si esaurisce più in una semplice tensione fra il corpo e l'ambiente. Esso acquista il significato di un vivere *in* un mondo illuminato che ci si dischiude d'intorno. Il corpo si muove *nello* spazio visto. L'esperienza della profondità è un risoluto portarsi *verso lontananze visibili partendo da quel centro luminoso*, che chiamiamo l'Io. « Io » è un concetto che si lega alla luce. A partir da tale punto la vita dell'Io è vita sotto il sole, e la notte ci si presenta come affine alla morte. E qui prende forma una nuova angoscia che riprende in sé ogni altra: *l'angoscia per l'invisibile*, per ciò che si può udire, sentire e capire nei suoi effetti, ma non cogliere in sé stesso con lo sguardo. Gli animali conoscono tutt'altre forme di angoscia, divenute enigmatiche per l'uomo, perché la stessa angoscia per il silenzio che l'uomo semplice e il bambino interrompono e scacciano facendo rumore e parlando ad alta voce, nel tipo umano più evoluto sta per scomparire. Comunque l'angoscia per l'invisibile contrassegna ogni religiosità umana. Le divinità sono altrettante realtà luminose presentite, rappresentate, contemplate. Il « Dio invisibile » è l'espressione della suprema tra-

scendenza concepita dall'uomo. L'aldilà principia ove finisce il regno della luce; la liberazione è un infrangere l'incantesimo della luce e delle cose reali che essa rivela.

Appunto in ciò sta, per noi uomini, l'indicibile magia della musica e la sua forza davvero liberatrice: essa è l'unica arte che non trae i suoi mezzi dal mondo della luce — mondo per noi già da tempo identificatosi col mondo in generale — per cui essa sola può quasi portarci in un aldilà, infrangere il ferreo incantesimo di quella tirannia della luce e darci l'illusione di un contatto con i misteri ultimi dell'anima: illusione, questa, dovuta al fatto che l'uomo desto è talmente dominato da uno dei suoi sensi, dalla vista, da esser ormai incapace di formarsi un mondo dell'orecchio con le impressioni uditive e da esser costretto a riportare tali impressioni al mondo visivo.

Per cui il pensiero umano è un pensiero ottico, i nostri concetti derivano dalla vista e tutta la logica è un mondo luminoso immaginato.

Questa limitazione, che è in pari tempo un approfondimento, per cui ogni sensazione viene subordinata alla vista, ha condotto a sostituire alle numerose forme di comunicazione sensibile, note agli animali, e che noi designiamo complessivamente come linguaggio, una lingua costituita da parole la quale serve come un ponte *attraverso lo spazio illuminato* affinché due uomini, che parlando si vedono o di cui l'uno imagina l'altro col suo occhio interiore, s'intendano. Le altre specie di linguaggio, di cui sussistono dei residui, quali il giuoco dell'espressione, il gesto, l'accento, già per tempo han dato luogo alla lingua verbale, alla lingua fatta di parole. La differenza fra la lingua animale, fatta di suoni, e quella puramente umana, fatta di parole, consiste nel fatto che le parole e le combinazioni di parole costituiscono un re-

gno di rappresentazione elaborato sotto l'influenza predominante della vista. Il significato di ogni parola ha un contenuto luminoso, anche quando si tratta di parole come melodia, gusto, freddo, o di termini affatto astratti.

Per la loro abitudine ad un reciproco intendersi mediante un linguaggio sensibile, già fra gli animali superiori si è determinata una netta distinzione fra il *semplice* percepire e la percezione *intelligente*. Designando queste due specie di attività microcosmica come *impressioni dei sensi e giudizio dei sensi* (come giudizio, per esempio, dell'odorato, del gusto, dell'udito), già fra le formiche e le api, fra gli uccelli da preda, gli equini e i cani l'accento assai spesso appare spostato verso il lato giudicativo dell'essere desto. Ma solo per effetto della lingua verbale nasceva una *antitesi* fra il percepire e l'intendere, nasceva una tensione che, inconcepibile presso gli animali, fra gli stessi uomini si deve supporre sia stata una possibilità in origine raramente realizzatasi. L'evoluzione della lingua verbale conduce a qualcosa di decisivo: *all'emancipazione dell'intelletto dalla sensazione*.

All'unità perfetta propria ad un percepire intelligente subentra sempre più frequentemente un capire il significato di impressioni sensoriali appena considerate. Infine queste impressioni vengono sostituite da significati percepiti attraverso il suono noto delle parole. La parola, che in origine era stata il nome di una cosa vista, diviene insensibilmente la sigla di un ente intellettuale, del « concetto ». Noi siamo ben lontani dall'afferrare distintamente il senso di tali nomi — ciò si limita al caso di parole tutte nuove — e non usiamo mai due volte una parola con l'identico significato; del pari, in una parola nessuno capisce proprio la stessa cosa di un altro. Pur tuttavia il comprendersi è possibile grazie alla stessa lingua e

alla comune visione del mondo che con essa gli uomini assimilano e che sta alla base del loro vivere ed agire, in tal guisa, che il semplice suono delle parole basta per risvegliare immagini consimili. È quindi una intelligenza tratta, « as-tratta », dal mondo della vista per mezzo di suoni verbali che, per quanto in origine appaia raramente allo stato puro fra gli uomini, traccia una frontiera precisa fra il modo dell'essere desto comune agli animali in genere e quello specificamente umano che al primo si aggiunge. Proprio nella stessa guisa, in uno stadio anteriore si determinò la frontiera fra l'esistenza vegetale e vegetativa in genere e quella puramente animale.

L'intelligenza tratta dalla sensazione si chiama pensiero. Il pensiero introduce pur sempre una scissione nell'essere desto umano. Esso fa sì che l'intelletto e la sensibilità vengano rispettivamente considerati come la facoltà superiore e la facoltà inferiore dell'anima. Esso crea la fatale antitesi fra il mondo luminoso dell'occhio, concepito come un mondo apparente e illusorio, e un mondo rappresentato, cioè posto dinanzi a sé in senso letterale, nel quale vivono e si muovono i concetti con frange luminose residuali che non si riuscirà mai ad eliminare. Per l'uomo, in quanto « pensa », ora il mondo vero, il mondo in sé è questo. Al principio l'Io era l'essere desto in genere in quanto si sentiva come il centro, dotato di sguardo, di un mondo illuminato. Ora diviene « spirito », cioè puro intelletto che « conosce » sé stesso come tale e che, *come valore*, sente inferiori a sé non solo il mondo estraneo che lo circonda ma presto anche i restanti elementi della vita, a partire dal « corpo ». Segno di ciò non è soltanto l'andatura eretta dell'uomo, ma anche la struttura spiritualizzata della sua testa ove lo sguardo e la forma della fronte e delle tempie divengono sempre più gli elementi espressivi.²

Si comprende che il pensiero resosi autonomo doveva crearsi una nuova specie di attività. Al pensiero pratico che considera la natura degli oggetti visibili in funzione dell'una finalità o dell'altra, si aggiunse il pensiero teoretico e speculativo che vuol penetrare la natura *in sé* di questi oggetti, cioè l'« essenza delle cose ». Nell'oggetto visto si astrae ora dalla luce e l'esperienza della profondità dell'occhio si sviluppa e s'intensifica in modo preciso in una esperienza della profondità attuantesi nel regno di significati verbali variamente soffusi di luce. Si ritiene possibile penetrare l'interno delle cose reali con lo sguardo intellettuale e renderle ad esso trasparenti. Si creano rappresentazioni su rappresentazioni venendo alla fine ad una architettura speculativa in grande stile i cui edifici ci si presentano ben delineati e quasi immersi in una luce interiore.

Col pensiero teoretico all'interno dell'essere desto umano si sviluppa una specie di attività che rende inevitabile anche una lotta fra essere (esistenza) ed essere desto.

Il microcosmo animale, nel quale essere ed essere desto sono uniti in una naturale unità di vita, conosce soltanto un essere desto *al servizio* dell'essere. L'animale *vive*, senza riflettere sulla vita. Ma l'egemonia incondizionata dell'occhio fa apparire la vita come vita di un essere visibile nella luce e l'intelligenza legata al linguaggio si crea subito un *concetto* del pensiero, e, come *concetto ad esso contrapposto*, quello della vita distinguendo infine la vita quale è dalla vita quale dovrebbe essere. Al vivere spontaneo e senza preoccupazioni subentra allora l'antitesi di « pensiero ed azione ». Questa antitesi, impossibile per l'animale, si afferma presto in ogni uomo e sbocca alla fine di un *dilemma*. È questa situazione che ha dato forma a tutta la storia dell'umanità matura e

alle sue varie manifestazioni; e quanto più una civiltà perviene a forme superiori, tanto più quell'antitesi domina proprio i momenti più significativi del suo essere desto.

L'elemento cosmico e vegetativo, l'essere che obbedisce al destino, il sangue, il sesso conservano tuttavia l'antico potere. Essi *sono* la vita. Il resto deve solo servire alla vita. Ma esso non vuol servire. Vuol dominare e crede di dominare; una delle più precise pretese dello spirito umano è appunto quella di aver il corpo, la « natura », in suo potere; ma è da domandarsi se questa stessa pretesa non stia al servizio della vita. Perché il nostro pensiero pensa proprio in questo modo? Non sarebbe forse l'elemento cosmico, qualcosa di impersonale, a volere che si pensi così? Il pensiero cerca di dimostrare il suo potere col chiamare il corpo una sua rappresentazione, mettendone in risalto la natura effimera e facendo tacere la voce del sangue. Ma chi domina veramente è proprio il sangue, che silenziosamente o permette lo svolgersi dell'attività del pensiero, ovvero la paralizza. Anche a tale riguardo vi è una differenza fra parlare e vivere. L'essere può fare a meno dell'essere desto e la vita può fare a meno dell'intelletto: non viceversa. Nonostante tutto, il pensiero non regna che nel « mondo delle idee ».

3

Non vi è che una differenza di parole nel dire che il pensiero è una creazione dell'uomo ovvero che il tipo umano superiore è una creazione del pensiero. In ogni modo, il pensiero giudica sempre in modo falso ed esagerato la dignità che gli spetta nel dominio della vita, perché esso non nota o non riconosce presso di sé altre forme di conoscenza possibili ren-

dendosi così incapace di una veduta d'insieme scevra di pregiudizi. Infatti tutti i pensatori di professione (che, a tale riguardo, in tutte le civiltà hanno quasi essi soli la parola) hanno considerato la flessione fredda e astratta come una facoltà naturale grazie alla quale ci si può innalzare fino alle « cose supreme ». Ed essi non sono meno convinti che la « verità » raggiunta per tal via è quella alla quale aspiravano, non è, invece, una loro imagine che si sostituisce a misteri impenetrabili.

Ma se l'uomo è un essere pensante, la sua esistenza è ben lungi dal *consistere* nel pensare. I dialettici nati sembra che non si accorgano di questa distinzione. Si dice che il fine del pensiero è la verità. Delle verità vengono constatate, cioè vengono estratte sotto specie di concetti dalla viva inafferrabilità del mondo illuminato, perché abbiano un loro posto duraturo in un sistema presentandosi come una specie di spazio spirituale. Le verità sono assolute ed eterne, il che equivale a dire che non hanno più a che fare con la vita.

Ma per un animale esistono solo dei fatti, non delle verità. A ciò corrisponde la differenza fra intelligenza pratica e intelligenza teoretica. La differenza fra fatti e verità è analoga a quella fra tempo e spazio, fra destino e causalità. Un fatto esiste al servizio della vita per tutto l'essere desso e non soltanto per un dato aspetto dell'essere desso, in modo da escludere ogni altro aspetto. E la vita reale, la storia, conosce *solamente* dei fatti. L'esperienza della vita e la conoscenza degli uomini si basano unicamente su dei fatti. L'uomo che agisce, che vuole, che lotta, l'uomo che combatte giorno per giorno contro la forza delle cose finendo con l'assoggettarsela oppure soccombendo ad essa, considera le semplici verità come qualcosa di insignificante. Per il vero uomo politico esistono soltanto fatti politici, non verità politiche. La famosa do-

manda di Pilato è quella di ogni spirito realistico.

Uno dei maggiori meriti di Nietzsche è di aver posto il problema *del valore* della verità, della conoscenza e della scienza: cosa frivola agli occhi di ogni pensatore e scienziato nato, che per tal via sarebbe costretto a dubitare del senso di tutta la sua esistenza. Se Descartes di tutto volle dubitare, non dubitò però del valore del problema che gli consigliò tale dubbio.

Ma porre problemi è un conto, credere nelle soluzioni di essi è un altro. La pianta vive e non lo sa. L'animale vive e lo sa. L'uomo si stupisce del suo vivere e domanda. Ma alle varie quistioni nemmeno lui può dare una risposta. A lui è solo dato di *credere* nella giustezza della risposta e a tale riguardo non v'è differenza fra un Aristotile e l'ultimo dei selvaggi.

Ma perché dobbiamo decifrare misteri, perché dobbiamo dare delle soluzioni a dei problemi? L'angoscia, che già parla dagli occhi del bambino, non è forse il temibile retaggio dell'essere d'esto umano, la cui intelligenza, dissociata dai sensi, si tormenta, vuol penetrare ogni abisso del mondo che la circonda e prova un senso di liberazione solo quando scopre delle soluzioni? La fede disperata nel conoscere può liberare dall'incubo dei grandi problemi?

« Il rabbrivire è la parte migliore toccata all'umanità. » Colui al quale il destino non ha accordato ciò è condannato a cercare, a scoprire segreti, a mettere le mani su ciò che dovrebbe esser venerato, ad analizzare, a distruggere e a predare una certa quantità di conoscenza. La volontà di un sistema è la volontà di uccidere il vivente, che per tal via viene fissato, vien reso rigido, vien posto sotto i ceppi della logica. Lo spirito ha *vinto* quando ha condotto a fondo quest'opera di pietrificazione.

Quel che si vuol distinguere coi termini di ragione e di intelletto è dall'una parte il sentire, il presentire

e il divinare istintivo legato a qualcosa in noi che si ha in comune con la pianta e per il quale la lingua dell'occhio e della parola è solo *strumento*, dall'altra è lo stesso intelletto animale guidato dal linguaggio. La ragione genera delle idee, l'intelletto trova delle verità. Le verità sono disanimate e possono esser trasmesse, le idee appartengono all'Io vivente del loro creatore e possono esser sentite per simpatia. L'essenza dell'intelletto è la critica, l'essenza della ragione è la creazione. La ragione produce ciò che è necessario, mentre l'intelletto lo presuppone. È quel che vuol esprimere un detto profondo di Bayle: « L'intelletto vale solo per scoprire gli errori, non per trovare le verità ». In effetti, la critica intellettuale si esercita e si sviluppa anzitutto presso alle sensazioni, alle quali lo spirito è legato. È qui che, sotto specie di giudizi dei sensi, il bambino impara a comprendere e a distinguere. Quando, isolata da questo aspetto, la critica comincia a svolgersi da per sé stessa, ha bisogno di qualche cosa che come oggetto sostituisca l'attività dei sensi. E ciò altro non può essere che un *pensiero preesistente* sul quale ora si esercita la critica astratta. Una diversa attività mentale, un pensare puro e libero che si tragga dal nulla, non esiste.

Di fatto, assai prima che l'uomo delle origini pensasse astrattamente, egli si era creata una imagine religiosa del mondo. E questo è l'oggetto al quale ora l'intelletto si applica criticamente. Ogni scienza è nata e si è sviluppata presso ad una religione e all'insieme delle premesse spirituali di questa; essa altro non rappresenta se non una messa a punto di tale teoria meno astratta che ora vien considerata falsa. Ogni scienza in tutto il suo inventario di concetti fondamentali, di problemi e di metodi, continua a portare in sé il nucleo centrale di una religione. Ogni nuova verità trovata dall'intelletto non è altro che

un giudizio critico su di un'altra verità che già esisteva. La polarità che nasce fra il nuovo e l'antico sapere fa sì che nel mondo dell'intelletto vi siano soltanto delle verità relative, cioè giudizi la cui forza persuasiva è più o meno efficace di quella di altri. La conoscenza critica poggia sulla fede nella superiorità dell'intelletto di oggi su quello di ieri. Ed è daccapo la vita che fa credere così.

La critica può dunque risolvere i grandi problemi o anche soltanto constatare la loro irrisolvibilità? Agli inizi del conoscere si crede di sì. Ma quanto più conosciamo, tanto più siamo sicuri del contrario. Finché speriamo, i misteri li chiamiamo problemi.

Per l'uomo desto vi è dunque un doppio problema: quello dell'essere desto e quello esistenziale, il problema dello spazio e quello del tempo, in correlazione col mondo inteso come natura oppure come storia, col mondo della tensione oppure del ritmo: l'essere desto cerca di capire non soltanto sé stesso, ma altresì una realtà che gli è estranea. Anche se tutto gli dice che un tale assunto supera le possibilità della conoscenza, l'angoscia induce ogni essere a continuare a cercare e a preferire una apparenza di soluzione allo sguardo nel nulla.

4

L'essere desto è fatto di sensazione e di intelligenza, e di tali facoltà la comune essenza è un continuo orientarsi in rapporto col macrocosmo. A questa stregua l'attività dell'essere desto è identica ad un « constatare », si tratti del tastare di un infusorio o del più alto pensiero umano. Così l'essere desto che palpa sé stesso perviene anzitutto al *problema del conoscere*. Che vuol dire conoscere? Che vuol dire conoscenza del conoscere? E quel che in origine essa significa che

relazione ha con quanto vien poi formulato in parole? L'essere desto e il sonno si alternano come il giorno e la notte seguendo il corso degli astri. Così anche la conoscenza e i sogni si alternano. Che distingue l'una dagli altri?

Ma, nella sensazione come nell'intelligenza, l'essere desto si basa sull'esistenza di antitesi, come ad esempio quella fra conoscenza e conosciuto, fra cosa e proprietà, fra oggetto e avvenimento. In che consiste l'essenza di tali antitesi? Qui si presenta un secondo problema, il *problema della causalità*. Due elementi vengono designati come causa ed effetto, oppure come principio e conseguenza se si tratta di elementi logici, con il che si va a fissare un certo rapporto gerarchico o di potenza fra di essi. Quando l'uno di essi è dato, anche l'altro deve necessariamente esistere. Il tempo, a tale riguardo, non ha alcuna parte. Qui difatti non si tratta del destino bensì di verità causali, per le quali non entra in quistione un « quando » ma solo un dipendere in funzione di leggi. In un'attività del genere l'intelletto ripone sicuramente le sue massime speranze e l'uomo deve forse alle scoperte che fa in tale direzione i suoi momenti più felici. Così partendo dalle antitesi immediate che lo toccano ogni giorno da vicino, egli sviluppa da due lati una serie interminabile di deduzioni per avvicinarsi alla prima ed ultima causa nel complesso della natura, che egli chiama Dio e il senso del mondo. Egli raccoglie, coordina, e considerando il sistema che in tal modo si è creato, il suo dogma dei nessi deterministici, trova in esso un riparo di fronte all'imprevedibile. Chi può dimostrare, non ha più paura. Ma dove ha il suo fondamento la causalità? Nel conoscere, nel conosciuto o, ancora, nell'unità di entrambi?

In sé, il mondo delle tensioni dovrebbe essere fisso

e morto, cioè dovrebbe essere una « verità eterna », qualcosa di là dal tempo, un puro stato. Ma il mondo reale dell'essere desto è pieno di mutamenti. Questi non stupiscono l'animale, ma fan restare perplesso il pensatore. Quietè e moto, costanza e mutamento, divenuto e divenire: queste antitesi non indicano, forse, un ordine che trascende le possibilità dell'intelletto e che *deve* quindi contenere qualcosa di paradossale? Questi non son forse dei dati che non si lascian più dedurre sotto forma di verità dal mondo sensibile? Con essi qualcosa di temporale appare in un mondo assunto atemporalmente; nelle tensioni si manifesta un ritmo, all'estensione va ad aggiungersi la direzione. Tutto quanto l'intelletto dell'essere desto incontra di problematico si riassume nel *problema del movimento*, l'ultimo, il più arduo dei suoi problemi, che il pensiero resosi autonomo è incapace di superare. In ciò appare che il microcosmo, oggi come sempre, dipende dal cosmico, come lo mostra già negli inizi di ogni nuovo essere la foglia germinale esterna, semplice rivestimento di un corpo. La vita può esistere senza il pensiero, ma il pensiero non è che una specie della vita. Per grandiosi che possano pur essere i fini che il pensiero si pone, in realtà la vita si serve del pensiero per i *propri* scopi e gli assegna un compito vivente affatto indipendente dalla soluzione di ogni problema astratto. Per il pensiero le soluzioni dei problemi sono vere o false, per la vita sono invece utili o inutili. Se la volontà di conoscere deve arrestarsi di fronte al problema del movimento, in ciò forse si manifesta proprio una intenzione della vita. Ciò nonostante, e proprio per ciò, tale problema resta il centro di ogni pensiero superiore. Ogni mitologia ed ogni scienza della natura è nata dallo stupore che suscita il mistero del movimento.

Il problema del movimento tocca già gli enigmi esi-

stenziali, gli enigmi dell'essere che sono estranei all'essere desto, il quale tuttavia non può sottrarsi alla loro pressione. Chi si pone quel problema vorrebbe capire ciò che non può essere mai capito, il quando e il perché, il destino, il sangue, tutto ciò che sentiamo e presentiamo nel profondo e che noi, nati per vedere, vorremmo anche vedere dinanzi nella luce, e comprendere nel senso proprio del termine, per rendercene certi col tatto.

Il fatto essenziale, di cui l'osservatore non si rende conto, è che tutto il suo cercare non concerne la vita, ma un voler vedere la vita, non la morte, ma un voler vedere morire. Si cerca di comprendere la realtà cosmica quale essa appare al microcosmo nel macrocosmo, come *la vita di un corpo nello spazio illuminato* compresa fra nascita e morte, fra generazione e decomposizione, in base a quella distinzione fra corpo ed anima che procede secondo necessità dallo sperimentare ciò che è proprio ed interiore come alcunché di sensibile e di estraneo.

Il risultato di questo considerare la nostra natura corporea nella luce è che, oltre a vivere, ora *sappiamo* anche circa « la vita ». Ma l'animale conosce soltanto la vita, non la morte. Se fossimo degli esseri soltanto vegetali, morremmo senza mai saperlo, perché sentire la morte e morire sarebbero la stessa cosa. Però anche gli animali odono le grida di chi muore, vedono cadaveri, avvertono il lezzo dei corpi putrefatti; essi assistono al morire, ma senza comprendere. Solo all'apparire dell'intelletto puro, staccatosi dall'essere desto e dalla vista mediante il linguaggio, si presenta all'uomo, nel mondo illuminato che lo circonda, il grande enigma della morte.

Solo a partire da tal punto la vita diviene il breve tratto di tempo compreso fra la nascita e la morte. E solo riferendoci alla morte, la generazione va a costi-

tuire per noi *ancora un altro* mistero. Soltanto adesso l'angoscia cosmica dell'animale diviene l'angoscia dell'uomo dinanzi alla morte, ed è *solo questa* a far nascere l'amore fra uomo e donna, il rapporto fra madre e figlio, la catena che dagli antenati va sino ai nipoti e, di là da ciò, la famiglia, la nazione, la storia tutta degli uomini come tanti problemi e fatti del destino di una profondità imperscrutabile. Alla morte, cui non può sfuggire nessun essere nato, si collegano le idee di colpa e di castigo, l'idea dell'esistenza come espiazione, quella di una nuova vita di là dal mondo della luce fisica e di una liberazione che pone fine ad ogni angoscia per la morte. Solo attraverso la conoscenza della morte l'uomo, a differenza dell'animale, viene in possesso di una visione del mondo.

5

Si nasce uomini del destino o uomini della causalità. L'uomo che davvero vive, il contadino e il guerriero, l'uomo di Stato, il condottiero, l'uomo di mondo, il commerciante, tutti coloro che vogliono divenire ricchi, che vogliono comandare, dominare, osare e combattere, l'organizzatore e l'imprenditore, l'avventuriero, lo schermitore e il giocatore, tutti costoro sono separati da un mondo intero dall'uomo « spirituale », dal santo, dal prete, dallo scienziato, dall'ideologo e dall'idealista — qui essendo indifferente che questi ultimi siano divenuti come sono attraverso la forza del pensiero ovvero per un più debole istinto del loro sangue. Essere ed essere desto, ritmo e tensione, impulsi e concetti, organi della circolazione ed organi del tatto: è raro incontrare un uomo di una certa importanza nel quale l'uno di questi termini non abbia preso il sopravvento sull'altro. L'impulso e l'istinto, la capacità di capire uomini e situazioni, la fede nella propria

stella che ogni uomo chiamato all'azione possiede (da non confondere con la persuasione della giustezza del proprio punto di vista), la voce del sangue in ogni decisione, l'incrollabilità della buona coscienza che giustifica ogni mezzo ed ogni fine: tutto ciò è precluso al tipo « dell'osservatore ». Già il passo dell'uomo d'azione ha una diversa risonanza, è più fermo di quello del pensatore e del sognatore, nel quale l'elemento microcosmico è incapace di stabilire un saldo rapporto fra sé e la terra.

Il destino fa sì che ogni individuo sia dell'una o dell'altra specie, incline alla riflessione e avverso all'azione oppure attivo e insofferente per il puro pensiero. Ma l'uomo attivo è un uomo *intero*; nel pensatore, un singolo organo vorrebbe invece agire prescindendo dal corpo e contro il corpo: ancor peggio, se esso vuol dominare la stessa realtà. Sorgono allora dei progetti di riforme etiche, politiche e sociali intesi a mostrare inconfutabilmente come le cose dovrebbero essere e che cosa si deve fare a tal fine, teorie le quali senza eccezione hanno per tacita premessa che tutti gli uomini siano come i loro autori, cioè ricchi di idee e poveri di impulsi: del che non è certo che quei riformisti siano consapevoli. Ma finora nessuna di coteste teorie ha comunque mutato la vita, nemmeno quando vi si è associata tutta l'autorità di una religione o di un nome famoso. Esse son solo valse a farci formulare l'uno o l'altro *pensiero* sulla vita. Questa è appunto la fatalità delle civiltà tarde, ove molto si scrive e molto si legge: l'antitesi fra vita e pensiero vien continuamente confusa con quella fra il pensare sulla vita e il pensare sul pensiero. Tutti i riformisti, i preti e i filosofi sono unanimi nel ritenere che la vita abbia a che fare con un'attività riflessiva rigorosa, mentre la vita del mondo continua il suo corso non curandosi di ciò che si pensa su di essa. E perfino quando una da-

ta comunità riesce a vivere « in modo conforme alla teoria », nel migliore dei casi l'effetto sarà che in un futuro trattato di storia mondiale di essa si parlerà in una qualche nota, dopo aver trattato di quel che è veramente reale e che più importa.

Infatti, in ultima analisi, solo l'uomo che agisce, l'uomo del destino, vive nel mondo *reale*, nel mondo delle decisioni politiche, belliche ed economiche, nel quale i concetti e i sistemi non contano. Qui un buon colpo di spada può valere più di un buon sillogismo, e vi è del senso nel disprezzo mostrato in ogni tempo dal soldato e dall'uomo di Stato per l'imbrattatore di carte e il topo di biblioteca i quali presumono che il mondo esista solo per lo spirito, per la scienza od anche per l'arte. Diciamo senz'altro: l'intelligenza emancipatasi dalla sensazione è soltanto un aspetto della vita e non ne è nemmeno l'aspetto decisivo. In una storia del pensiero occidentale il nome di Napoleone può non figurare, ma nella storia reale Archimede con tutte le sue scoperte scientifiche ha forse avuto meno influenza di quel soldato che l'uccise nella presa di Siracusa.

È un grave errore degli uomini teorici il credere che essi stiano alla testa e non al séguito dei grandi avvenimenti. Ciò significa ingannarsi completamente sulla parte che ad Atene ebbero i Sofisti, ovvero Voltaire e Rousseau in Francia. Un uomo di Stato spesso non « sa » quel che fa, ma ciò non gli impedisce di realizzare con sicurezza ciò che porta al successo; l'ideologo sa sempre che cosa si deve fare, ma la sua attività, quand'anche non resti sulla carta, è quella che nella storia ha la minore efficacia e il minor valore. In tempi incerti, come quelli dell'illuminismo attico, della rivoluzione francese e della rivoluzione tedesca, s'incontrano spesso ideologi i quali presumono di agire sulle sorti dei popoli anziché occuparsi di sistemi

speculativi. Essi, allora, sono completamente fuori di posto. Con tutti i suoi princìpi e i suoi programmi, l'ideologo appartiene alla storia della letteratura, a nessun'altra storia. La storia reale pronuncia il suo giudizio non già nel confutare i teorici, ma nel lasciarli a sé stessi insieme con le loro idee. Se un Platone e un Rousseau, per tacere di menti minori, han costruito degli edifici politici astratti, essi per Alessandro, per Scipione, per Cesare e per Napoleone, per i loro piani, le loro guerre e le loro istituzioni non hanno avuta alcuna importanza. Che gli uni discutano sul destino: agli altri basta essere, essi stessi, il destino.

Fra gli esseri microcosmici si formano continuamente delle *unità collettive animate*, degli organismi d'ordine superiore, lentamente o d'un tratto, con tutti i sentimenti e le passioni del singolo, misteriosi e impenetrabili per l'intelletto nella loro essenza, ma tali che l'occhio addestrato può percepirne e prevederne i movimenti. Anche qui, noi distinguiamo le unità generali animali che si costituiscono in base ad un sentimento o ad un'intima aderenza all'essere e al destino, come uno stormo migratorio di uccelli nel cielo o un esercito all'attacco, e le unità precipuamente umane a base intellettuale, cioè determinate da stesse idee, stessi fini, stesse conoscenze. L'unità della percezione cosmica si coglie senza volerlo, in quella basata su motivi, si appartiene ad esse solo se lo si vuole. Ci si può aggregare ad una comunità d'ordine spirituale o si può uscirne; di essa fa parte soltanto l'essere desto. Invece da una unità cosmica *si è presi*, presi in *tutto* l'essere. Certe collettività possono esser trasportate da impeti d'entusiasmo, così subitamente come dal panico: sono frenetiche ed estatiche ad Eleusi e a Lourdes o prese da uno spirito eroico come gli Spartani alle Termopili o gli ultimi Goti nella battaglia del Vesuvio. Esse si formano alla musica di corali, di

marce e di danze, e come gli uomini e gli animali di razza subiscono il fascino dei colori vivi, degli ornamenti, dei costumi e delle uniformi.

Questi organismi animati nascono e muoiono. Le comunità a base spirituale, che sono semplici somme in senso matematico, vivono per aggregazione, crescono o diminuiscono; è nei casi in cui unanimità assume un forte tono affettivo che la fa giungere fino al sangue, che a un tratto quella somma dà luogo ad un unico essere. Sul piano politico, ad ogni svolta dei tempi, delle parole possono trasformarsi in destini, delle opinioni pubbliche in passioni. Una massa convenuta per caso su di una piazza può d'un tratto acquistare un'unica coscienza, un unico sentire, un'unica lingua; poi quest'anima dalla breve vita di nuovo si dissolve ed ognuno riprende la propria via. È quel che accadde ogni giorno nella Parigi del 1798, non appena si gridava: « Alla lanterna! »

Tali anime hanno una loro psicologia, che chi ha a che fare con la vita pubblica deve ben conoscere. Un'anima l'hanno anche tutte le vere caste e le vere classi, la cavalleria e gli Ordini cavallereschi delle Crociate, il Senato romano e il club dei Giacobini, la società eletta al tempo di Luigi XIV e la nobiltà prusiana, il ceto rurale e il proletariato, la plebe delle metropoli, la popolazione di una valle remota, i popoli e i ceppi dell'epoca delle migrazioni, i seguaci di Maometto e, in genere, di ogni religione o setta nuova, i Francesi della Rivoluzione e i Tedeschi delle guerre d'indipendenza. Gli organismi più grandiosi di tale genere a noi noti sono le civiltà superiori che, suscitate da una grande scossa spirituale, nel corso della loro vita millenaria riprendono in una unità organismi minori, nazioni, caste, città, generazioni.

Tutti i grandi avvenimenti della storia hanno, come loro soggetti, entità di tipo cosmico, nazioni, par-

titi, eserciti, classi; invece la storia dello spirito si realizza in collettività e cerchie labili, in scuole, in ambienti culturali, in correnti, nei vari « ismi ». Dipende nuovamente dal destino che queste collettività, nel punto decisivo della loro massima forza, trovino un capo o vengano spinte ciecamente avanti, che i capi casuali siano figure di statura superiore oppure persone insignificanti portate in alto dalla corrente degli avvenimenti, come un Pompeo o un Robespierre. Caratteristica per l'uomo di Stato è la capacità di capire tutte queste anime collettive che si formano e si dissolvono nella fiumana del tempo, di conoscerne la forza e la durata, la direzione e l'intenzione: ma ancor qui dipende dal destino che egli *possa* dominarle, invece di esserne travolto.

II IL GRUPPO DELLE CIVILTÀ SUPERIORI

6

Sia l'uomo nato per la vita, sia quello nato per il pensiero, quando agisce o riflette è *desto*, e, come essere *desto*, è continuamente consapevole di un dato senso che, momento per momento, ha per lui il mondo illuminato che lo circonda. Abbiamo già rilevato che i molteplici atteggiamenti che si alternano nell'essere *desto* dell'uomo si dividono in due gruppi ben distinti: in quelli che si legano al mondo del destino e del ritmo e in quelli che si legano invece al mondo delle cause e delle tensioni. Ognuno ricorda che senso quasi penoso di disturbo ha, per esempio, provato se proprio quando stava seguendo un dato esperimento di fisica è stato costretto d'un tratto a pensare a qualche

necessità della vita corrente. Le due immagini le ho chiamate « mondo come storia » e « mondo come natura ». Nella prima la vita si serve dell'intelligenza critica: questa controlla la vista, trasforma il ritmo sentito in una linea ondeggiante percepita interiormente e, nell'immagine, ad ogni forte emozione dà il carattere di una « epoca ». Nella seconda è il pensiero che domina; la critica che si fonda sul determinismo causale fa divenire la vita un processo stereotipo, e il senso vivo di un avvenimento si trasforma in una verità astratta, la tensione in una formula.

Come è possibile tutto ciò? I due ordini sono parimenti di dominio dell'occhio, ma son tali che nell'un caso si aderisce intimamente a fatti che non si ripeteranno più, nell'altro si vogliono comporre talune verità in un sistema immutabile. Nell'immagine storica, a cui il sapere serve soltanto da *sostegno*, il microcosmico è in funzione del cosmico. In ciò che chiamiamo memoria e ricordo, le cose esistono come in una luce interiore e sono incluse nel ritmo della nostra vita. L'elemento cronologico in senso lato, le date, i nomi, i numeri ci dicono che la storia, non appena venga *pensata*, non può prescindere dalle condizioni fondamentali di ogni essere d'esso. Nell'immagine della natura l'elemento soggettivo, sempre presente, costituisce qualcosa di estraneo e di ingannatore; nel mondo come storia è invece l'elemento oggettivo, non meno inevitabilmente presente, ossia il numero, ad ingannare.

Quando si studia il mondo come natura bisogna essere, fino ad un certo punto, impersonali. Occorre dimenticarsi di sé stessi. L'immagine della storia, invece, ogni uomo, ogni classe, ogni nazione o famiglia l'ha *in relazione a sé*. La natura ha l'attributo dell'estensione, la quale riprende *ogni cosa*. La storia è invece quel che viene *all'osservatore* da un oscuro passato e che, partendo da lui, si protende verso il futuro. L'os-

servatore, nella sua realtà attuale, ne costituisce sempre il punto di mezzo e quando si coordinano i fatti secondo un significato è impossibile escludere la direzione, la quale appartiene al dominio della vita, non a quello del pensiero. Ogni epoca, ogni paese, ogni collettività vivente ha un proprio orizzonte storico, e lo storiografo qualificato si dimostra tale per la sua capacità di tracciare proprio quella immagine della storia che il suo tempo richiede.

Per ciò natura e storia si distinguono fra di loro come una critica vera ed una critica apparente, intendendo in ogni caso come critica l'opposto dell'esperienza vissuta. La scienza della natura è una critica e nient'altro che critica. Invece nella storia la critica può solo fornire i presupposti per le conoscenze in base alle quali lo sguardo storico si costruirà il suo orizzonte. *La storia è questo stesso sguardo*, qualunque sia l'oggetto su cui si porta. Chi dispone di tale sguardo capirà « storicamente » ogni avvenimento ed ogni situazione. La natura è invece un sistema, ed ogni sistema lo si può conoscere studiando.

L'atteggiamento *storico* prende inizio in ognuno con le primissime impressioni dell'infanzia. Il bambino ha un intuito; ancor prima che la città coi suoi abitanti figure nel suo orizzonte e che le parole nazione, paese e Stato abbiano per lui un qualche senso, il bambino sente e presente ciò che si svolge nel suo ambiente, la vita della famiglia, della casa, della strada. Non minore intuito ha il primitivo per tutto ciò che gli si presenta vivo, come storia, nel suo ambito ristretto: anzitutto la stessa vita, lo spettacolo del nascere e del morire, della malattia e della senilità, poi la storia delle passioni guerriere e sessuali da lui stesso vissuta o in altri osservata, il destino di coloro che gli son vicini, della tribù, del villaggio, le azioni e i pensieri riposti degli altri, i racconti di lunghe inimicizie, di

lotte, di vittorie e di vendette. Poi gli orizzonti della vita si allargano: ora all'occhio non si presentano più il sorgere e il declinare di una data vita, bensì *della* vita in genere, non più villaggi e tribù, bensì popoli e paesi lontani, non più anni ma secoli. La storia veramente vissuta, sentita nel suo ritmo, non è mai andata oltre la generazione dei nonni, né per l'antico Germano, né per il negro di oggi, né per un Pericle o un Wallenstein. Qui l'orizzonte della vita finisce, e prende inizio un dominio la cui figura si basa sulla tradizione storica che un sentimento di partecipazione diretta ci fa inserire in una immagine distintamente percepita e convalidata da una lunga pratica, immagine la cui ampiezza è varia a seconda degli uomini delle diverse civiltà. Per noi la storia vera e propria, quella in cui viviamo sub specie aeternitatis, prende inizio da questa immagine; per i Greci e per i Romani essa con questa finiva. Per Tucidide già le guerre persiane³ e per Cesare già le guerre puniche avevan cessato di avere un significato vivo.

Ma a parte tutto ciò, nascono nuove immagini storiche in relazione ai destini del mondo vegetale, del mondo animale, del paesaggio, degli astri, storie le quali si confondono con le ultime immagini della natura nelle rappresentazioni mitiche del principio e della fine del mondo.

• *L'immagine della natura* del bambino e del primitivo si forma partendo dalla piccola tecnica d'ogni giorno che li costringe continuamente a distogliersi da una contemplazione angosciata dell'immensità della natura e ad applicarsi ad una conoscenza critica delle cose vicine. Come il giovane animale, il bambino scopre le sue prime verità giuocando. Esaminare il giocattolo, spezzare la bambola, voltare lo specchio per vedere che cosa sta dietro, il senso di trionfo che si prova quando si è giudicato esattamente qualcosa che si sa

che sarà sempre così: nessuna scienza è mai andata più in là di tutto ciò. Questa esperienza critica il selvaggio l'acquista usando le sue armi e i suoi utensili, occupandosi delle sue vesti, dei suoi cibi e della sua abitazione, cioè al contatto con delle realtà in quanto da lui considerate come *cose morte*. Ciò vale anche per gli animali che ora il primitivo non considera più come quegli esseri viventi che inseguiva o da cui era inseguito, di cui studiava e calcolava i movimenti, bensì come un insieme di carne e di ossa che egli tratta in modo affatto meccanico in relazione a dati fini prescindendo dal fatto vita, proprio come ora considera come una catena di cause e di effetti i fenomeni che prima concepiva come manifestazioni di demoni. È, questa, la stessa trasposizione che anche l'uomo delle civiltà mature compie continuamente, ogni giorno e in ogni ora. Ma intorno a questo stesso orizzonte del mondo come natura si estende una zona costituita dalle impressioni suscitate dalla pioggia, dal lampo e dalla tempesta, dal giorno e dalla notte, dall'estate e dall'inverno, dai mutamenti della luna e dal corso degli astri. Qui, brividi religiosi misti di angoscia e di venerazione impongono all'uomo una critica di ben altro genere. È come, nell'immagine della storia, vuol giungere sino ai fatti ultimi della vita, così egli qui cerca di strappare alla natura le sue ultime verità. Chiama Dio tutto quello che cade di là dalle frontiere dell'intelligenza e si sforza di concepire tutto il resto, l'aldiquà, in termini causali, cioè come effetto, creazione e rivelazione della divinità.

Nel raccogliere tutto quanto si può constatare nell'ordine naturale agisce dunque una doppia tendenza, rimasta identica fin dai tempi primordiali. Da un lato, è la tendenza a costruire un sistema del sapere *tecnico* completo il più possibile, destinato a fini pratici, economici e guerrieri, sistema che anche molte

specie di animali superiori organizzano perfettamente; e da essi, passando attraverso l'uso preistorico del fuoco e dei metalli, si giunge per linea diretta fino alla tecnica dell'attuale civiltà faustiana. Dall'altro lato, si tratta della tendenza, che si è formata soltanto col dissociarsi del pensiero propriamente umano dal vedere per mezzo dei nomi, la quale è rivolta verso un sapere *teoretico* altrettanto completo, da noi chiamato *religioso* nella sua forma originaria e *scientifico* nella forma derivata propria alle civiltà tarde. Per il guerriero il fuoco è un'arma, per l'artigiano esso è un elemento del suo mestiere, per il sacerdote è un segno della divinità, per lo scienziato è un problema. Ma tutto ciò ha un riferimento con quell'atteggiamento dell'essere desto, per cui egli considera come natura il mondo. Nel mondo come storia non si conosce il fuoco in generale, ma si conosce l'incendio di Cartagine e quello di Mosca, si conoscono le fiamme dei roghi su cui Huss e Giordano Bruno furono bruciati.

7

Lo ripeto: ogni essere non vive l'essere e i destini dell'altro da sé che in *rapporto con sé stesso*. Lo stormo di uccelli che si posa su di un campo vien considerato in modo ben diverso a seconda che si tratti del proprietario di quel campo, di un amante della natura che si trovi a passare lì vicino o di un avvoltoio in volo. Il contadino vede nel figlio il suo successore e il suo erede; il vicino vi vede un altro contadino; l'ufficiale, il futuro soldato; lo straniero, l'indigeno. Quale imperatore, Napoleone sentì uomini e cose in modo diverso da quand'era tenente. Si metta un uomo in un posto diverso, del rivoluzionario si faccia un ministro, del soldato un generale, ed anche la storia con

tutte le sue figure gli apparirà d'un tratto in modo diverso. Talleyrand capiva gli uomini del suo tempo perché era uno di loro. Se fosse stato trasportato di colpo indietro nell'antichità, egli avrebbe capito male o non avrebbe capito affatto Crasso, Cesare, Catilina e Cicerone, i loro principi e le loro intenzioni. Non esiste una storia a sé. La storia di una famiglia si presenta in modo diverso a ciascuno dei suoi membri, quella di un paese a ciascun partito, la storia di un'epoca a ciascun popolo. Il Tedesco vede la guerra mondiale in modo diverso dall'Inglese, il lavoratore concepisce la storia dell'economia in modo diverso dall'imprenditore e dinanzi allo storico dell'Occidente sta una storia mondiale ben diversa da quella dei grandi storici arabi e cinesi. Si può fare una descrizione oggettiva di un'epoca solo da una grande distanza temporale e quando non si ha nessun motivo interno per prender posizione di fronte ad essa: ma perfino i migliori storici di oggi dimostrano di non saper giudicare ed esporre nemmeno la guerra del Peloponneso e la battaglia di Azio senza una qualche relazione con gli interessi di oggi.

La più profonda conoscenza degli uomini non esclude, ma anzi esige, che in ogni giudizio si rifletta la natura di chi lo formula. Proprio chi difetta di esperienza degli uomini e della vita finisce in generalizzazioni che deformano o trascurano del tutto ciò che più importa nella storia, ossia ciò che in essa è irripetibile; pessima fra tutte è poi quella concezione materialistica della storia che può ben dirsi nata dall'assenza di ogni capacità fisiognomica. Ma per ogni uomo *in quanto* fa parte di una classe, di un'epoca, di una nazione e di una civiltà, come pure per questa particolare classe, epoca, nazione o civiltà, vi è nel complesso una imagine tipica della storia: è la storia quale, in ciascun caso, *si vorrebbe* che fosse. Come pos-

sibilità massima, ogni civiltà ha complessivamente una immagine elementare del suo mondo come storia, che è un suo simbolo; e tutti gli atteggiamenti dei singoli e delle collettività agenti come esseri viventi la riflettono. Quando consideriamo importante, piatta, originale, volgare, sbagliata o antiquata la veduta di un altro, ciò, senza che ci si renda conto, accade sempre in base all'immagine *richiesta dal momento* che è costantemente in funzione del tempo e dell'uomo.

Ogni uomo della civiltà faustiana possiede naturalmente una propria immagine della storia, anzi non soltanto una immagine ma una quantità di immagini che a partir dalla sua giovinezza oscillano e si modificano incessantemente a seconda degli avvenimenti e degli anni. E quale diversità presenta, a sua volta, l'immagine tipica della storia degli uomini di diverse civiltà e di diversi strati sociali! Che differenza fra il mondo di Ottone il Grande e quello di Gregorio VII, fra il mondo di un doge veneziano e quello di un povero pellegrino! In che mondi diversi han vissuto Lorenzo de' Medici, Wallenstein, Cromwell, Marat, Bismarck, un servo gotico, un dotto del Barocco, l'ufficiale della guerra dei Trent'Anni, della guerra dei Sette Anni e di quelle dell'indipendenza; e, ancor oggi, quanto differisce il mondo del contadino della Frisia che vive davvero solo se unito al suo paesaggio e alla sua gente, da quello del grande commerciante amburghese e del professore di fisica! Eppure, indipendentemente dall'età, dalla posizione e dal tempo, in tutti costoro si ritrova un tratto fondamentale comune che distingue l'insieme di tali immagini e l'immagine elementare che sta alla loro base da quella di ogni altra civiltà.

Ma ciò che separa nettamente l'immagine antica e indù della storia da quella cinese ed araba, ancor più da quella occidentale, è la ristrettezza del suo orizzonte. Ciò che i Greci poterono e dovettero sapere dell'an-

tica storia egiziana, essi non lasciarono mai che si inserisse nella loro imagine della storia, la quale in genere cominciava con gli avvenimenti che gli ultimi sopravvissuti erano ancora in grado di raccontare e nella quale perfino per le migliori menti la guerra di Troia costituiva un limite di là da cui non *doveva* più esistere una vita storica.

Grazie al pensiero storico sia di Ebrei che di Persiani, più o meno dopo Ciro la civiltà araba è stata la prima che abbia osato collegare la leggenda della creazione del mondo col presente per mezzo di una autentica cronologia; i Persiani giungendo fino a fissare cronologicamente l'epoca del Giudizio Universale e dell'apparizione del Messia. Questa delimitazione netta e assai angusta di tutta la storia umana — che secondo la concezione persiana abbraccerebbe in tutto dodici millenni, secondo quella ebraica nemmeno sei millenni — è una conseguenza necessaria del sentimento magico del mondo e, per quel che riguarda il suo significato più profondo, distingue nettamente la leggenda ebraico-persiana della creazione dalle rappresentazioni della civiltà babilonese, anche se la prima abbia presi in prestito da questa vari elementi esteriori. Partendo da un sentimento del tutto diverso, il pensiero storico cinese e quello egiziano hanno considerato vaste prospettive prive di limite, in base ad una successione cronologicamente definita di dinastie che attraverso i millenni si perdono nella notte dei tempi.

Preparata dalla cronologia cristiana,⁴ l'immagine faustiana della storia del mondo procedette subito ad un grandioso ampliamento ed approfondimento dell'immagine magica ripresa dalla Chiesa d'Occidente, in base al quale Gioacchino da Fiore verso il 1200 doveva interpretare tutti i destini del mondo nei termini di una successione di tre epoche, dell'epoca del Padre, del Fi-

glio e dello Spirito Santo. A ciò si aggiunse un crescente ampliamento dell'orizzonte geografico, che già nel periodo gotico coi Vichinghi e i Crociati si estese dall'Islanda sino alle parti più remote dell'Asia.⁵ Per la prima volta e a differenza di ogni altra civiltà, a partire dal 1500 per gli spiriti superiori del Barocco tutta la superficie del pianeta apparve essere la scena della storia umana. Nei dotti di quell'epoca tarda la bussola e il telescopio trasformarono la semplice ipotesi teorica della forma sferica della terra nel sentimento reale di vivere su di un corpo rotondo sospeso nello spazio cosmico. Viene meno il limite dell'orizzonte spaziale e viene meno anche quello dell'orizzonte temporale per via della doppia infinità degli anni di prima e di dopo la nascita di Cristo. E sotto l'impressione di questa immagine planetaria che alla fine riprese tutte le civiltà, oggi va dissolvendosi la divisione gotica della storia in antichità, medioevo ed era moderna già da tempo divenuta superficiale e vuota.

Per tutte le altre civiltà gli aspetti della storia mondiale e quelli della storia umana coincidono; il principio del mondo è anche il principio dell'umanità; la fine dell'uomo è anche la fine del mondo. La tendenza faustiana verso l'infinito separò per la prima volta durante il Barocco i due concetti: pur dando alla storia umana un'estensione mai prima conosciuta, essa la ridusse ad *un semplice episodio della storia del mondo* e fece della terra, di cui soltanto una porzione veniva considerata come « il mondo » dalle altre civiltà, un modesto astro fra milioni di sistemi solari.

Nella civiltà attuale assai più che in ogni altra, contesto ampliamento dell'immagine storica del mondo rende necessaria una accurata distinzione fra l'attitudine ordinaria della gran parte degli uomini e l'attitudinimità di cui son capaci solo degli spiriti superiori, e anch'essi solo in dati momenti. La differenza fra

l'orizzonte storico di Temistocle e quello di un contadino dell'Attica forse non era molto rilevante, ma la differenza fra l'immagine della storia dell'imperatore Enrico IV e quella di un servo del suo tempo è già immensa e con lo sviluppo della civiltà faustiana le più alte fra le visuali possibili si sono così ampliate ed approfondite, da essere accessibili soltanto a cerchie sempre più ristrette. Si forma una specie di piramide delle possibilità, ove ciascuno ha un posto corrispondente alla sua qualificazione, posto che fissa anche la più alta delle attitudini a cui gli è possibile giungere. Ma di conseguenza sorgono fra gli Occidentali delle frontiere della comprensione per tutto ciò che concerne i problemi della vita storica, frontiere nette quanto probabilmente nessun'altra civiltà ne ha mai conosciute. Oggi un contadino e un operaio possono davvero intendersi? O un diplomatico e un artigiano? L'orizzonte storico e geografico al quale entrambi riferiscono i loro problemi più importanti è così diverso che ciò che l'uno dice tocca appena l'altro. Un vero psicologo capisce l'orientamento del suo interlocutore e si regola in conformità in tutto ciò che gli dice, come tutti noi facciamo quando parliamo a dei bambini, ma l'arte di immedesimarsi anche nell'immagine della storia di un uomo del passato, di un Enrico il Leone o di un Dante, e in una tale misura da sentir naturali ed evidenti i loro pensieri, i loro sentimenti, le loro decisioni, è, per via della grande distanza intercorrente fra gli stati dei due esseri desti, talmente rara, che un compito del genere ancor verso il 1700 non era stato nemmeno immaginato e solamente dopo il 1800 poté divenire un postulato della storiografia, benché assai di rado realizzato.

La separazione tipicamente faustiana della storia umana in senso proprio dalla assai più vasta storia del mondo ebbe quale conseguenza che, dal Barocco

in poi, nella nostra imagine del mondo si sono sovrapposti diversi orizzonti come tanti strati distinti, per l'esplorazione di ciascuno dei quali si sono costituite scienze particolari di carattere più o meno esplicitamente storico. L'astronomia, la geologia, la biologia, l'antropologia studiano lo sviluppo dei destini del mondo stellare, della crosta terrestre, degli esseri viventi, dell'uomo, e solo dopo tutto ciò comincia quella che oggi noi chiamiamo la « storia mondiale » delle grandi civiltà, alla quale va ad associarsi la storia dei singoli elementi di esse, la storia delle famiglie e, per ultimo, la biografia, che proprio in Occidente ha avuto un particolare sviluppo.

Ognuno di quegli strati richiede una speciale attitudine, assunta la quale gli altri strati, o più vasti o più ristretti, cessano di apparire come un vivo divenire e si trasformano in meri dati, in meri fatti. Quando si studia la battaglia di Teutoburgo si presuppone il dato costituito dal formarsi della foresta in cui essa ebbe luogo nella flora della Germania settentrionale. E se studiamo la genesi dei boschi tedeschi, a sua volta sarà presupposta la stratificazione geologica della terra, che assumiamo come un dato di cui non indaghiamo i particolari destini. Quando studiamo l'origine della formazione della creta, l'esistenza stessa della terra come un pianeta del sistema solare ci vale come un dato e non come un problema. In altri termini: l'esistere del fenomeno « vita » sulla terra, dell'« uomo » nel quadro di questo fenomeno generale, delle civiltà come organismi entro la storia umana rappresentano via via un episodio nell'immagine dello strato più vasto. Dal periodo di Strasburgo fino al primo periodo di Weimar, Goethe si sentì assai portato verso la storia mondiale e ce lo provano i suoi abbozzi di studi su Cesare, Maometto, Socrate, l'Ebreo Errante ed Egmont; ma dopo quella dolorosa rinuncia ad una attività po-

litica in grande stile di cui ci parla il *Tasso* perfino nella sua redazione definitiva, prudente e rassegnata, egli soffocò tale inclinazione e, quasi con violenza, si dedicò esclusivamente all'immagine della storia vegetale, animale e naturale, alla sua « natura vivente » e, per altro verso, alla biografia.

Quando uno stesso uomo le forma, tutte queste immagini hanno la medesima struttura. Anche la storia delle piante e degli animali, anche quella della crosta terrestre e delle stelle è una *fable convenue* e riflette nella realtà esterna la tendenza del proprio essere. Uno studio degli animali o delle stratificazioni geologiche del tutto indipendente dal punto di vista soggettivo di chi l'intraprende, dal suo tempo, dalla sua nazione e perfino dalla sua posizione sociale è altrettanto impossibile quanto nel caso dello studio della Rivoluzione francese o della guerra mondiale. Le celebri teorie di Kant e di Laplace, di Cuvier, di Lyell, di Lamarck e di Darwin hanno anche un colorito politico-economico e appunto l'effetto impressionante da esse prodotto in ambienti per nulla scientifici dimostra la comune origine delle concezioni relative a tutti questi diversi strati storici. Oggi un ultimo compito è tuttavia riservato al pensiero storico faustiano: la coordinazione organica di questi singoli strati e il loro inquadramento in un'unica, immensa storia mondiale con un'unica fisiognomica, la quale darà modo di risalire con continuità dalla vita di un singolo individuo fino ai primi e agli ultimi destini dell'universo. Il diciannovesimo secolo aveva già *posto* questo compito, in una formulazione meccanicistica epperò storica. Spetta al ventesimo secolo il realizzarlo nella forma ora detta.

L'immagine che abbiamo della storia della crosta terrestre e degli esseri viventi è tuttora dominata da concezioni che il pensiero inglese da civilizzazione ha desunte, a partir dal periodo dell'illuminismo, da abitudini della vita inglese. La teoria geologica « flemmatica » di Lyell circa la formazione degli strati geologici e quella biologica di Darwin circa l'origine delle specie non sono effettivamente che dei riflessi dell'evoluzione sociale della stessa Inghilterra. Al posto di quelle catastrofi e di quelle metamorfosi imprevedibili a cui avevano pensato il grande Leopold von Buch e Cuvier, esse hanno messo una evoluzione regolare svolgentesi attraverso lunghi strati di tempo, riconoscendo come cause soltanto quelle *scientificamente accertabili* e, più propriamente, soltanto le cause finalistiche *meccaniche*.

Ora, la causalità di questo tipo « inglese » non soltanto riguarda unicamente la superficie, ma è anche assai limitata. Essa riduce tutti i rapporti possibili ai processi che si svolgono sulla sola superficie terrestre. Le grandi relazioni cosmiche fra i fenomeni della vita sulla terra e gli avvenimenti del sistema solare o del mondo stellare in genere vengono dunque escluse e si parte dall'assurdo presupposto, che la parte esterna della terra costituisca un dominio dell'accadere mondiale chiuso per ogni verso. In secondo luogo si presuppone che i nessi non afferrabili con i mezzi attualmente a disposizione dell'essere desto umano, e cioè sensazione e pensiero, siano inesistenti.

L'atteggiamento delle scienze naturali del ventesimo secolo si distinguerà da quello del diciannovesimo secolo per il suo respingere cotesto sistema di cause superficiali le cui origini risalgono al razionalismo del periodo barocco, sostituendolo con una pura fisiognomica. Ogni

spiegazione causale ci lascia ormai scettici. Noi lasciamo che le cose ci parlino e ci limitiamo a sentire il destino che agisce in esse, a percepirlo nelle sue forme proprie che resteranno sempre precluse all'intelletto astratto dell'uomo. Il massimo a cui possiamo giungere è la scoperta di strutture pure prive di causa, prive di fini, costituenti il fondamento dell'immagine mutevole della natura. Il diciannovesimo secolo ha inteso per « evoluzione » un progresso nel senso di un crescente adattamento finalistico della vita. Leibniz nella sua *Protogäa* (1691), opera di alto significato, basandosi sugli studi da lui fatti nelle miniere argentifere dell'Harz, tracciò una storia delle origini del tutto goethiana e lo stesso Goethe per evoluzione intese il realizzarsi sempre più perfetto della forma. Fra il concetto goethiano della perfezione della forma e quello darwiniano di evoluzione vi è la stessa antitesi che esiste fra destino e causalità, ma altresì fra pensiero tedesco e pensiero inglese e, infine, fra *storia* tedesca e *storia* inglese.

Nulla, meglio dei risultati della paleontologia, serve a confutare Darwin. In base ad un semplice calcolo delle probabilità i fossili trovati dovrebbero valerci come delle prove d'assaggio. Ognuno di essi dovrebbe attestarci uno stadio evolutivo distinto. Vi sarebbero solo « forme di transizione », non vi sarebbero dei limiti e quindi nemmeno delle vere specie. Ebbene, noi invece troviamo forme del tutto fisse e invariabili in lunghissimi periodi, forme che non si sono sviluppate per adattamento ma che sono apparse *d'un tratto nella loro struttura definitiva*, che non si trasformano in altre più adatte all'ambiente ma si fanno invece sempre più rare e infine scompaiono, mentre altre specie, del tutto diverse, si manifestano. A dispiegarsi in una ricchezza sempre maggiore di forme sono le grandi classi e i grandi generi degli esseri viventi,

i quali *fin dalle origini e senza transizioni* sono esistiti nelle loro attuali articolazioni. Fra i pesci, noi vediamo come i numerosi generi dei selaciani con le loro forme semplici stanno dapprima al primo piano della storia naturale, per passare poi a poco a poco in sott'ordine quando, coi teleosteri, va gradatamente a predominare una forma più perfetta di pesce; lo stesso si dica per le forme vegetali delle felci e dell'equiseto, le ultime specie delle quali oggi stanno quasi scomparendo dal regno perfettamente evoluto delle piante a fiori. Supporre, a tale riguardo, l'azione di cause deterministiche e, in genere, visibili, è cosa affatto priva di un fondamento reale.⁶ È un destino che ha fatto anzitutto nascere la vita in genere e che poi ha determinato l'antitesi sempre più netta fra pianta e animale, che ha formato ogni singolo tipo, ogni specie ed ogni genere. E insieme all'essere ogni specie ed ogni tipo hanno ricevuto una certa varia *energia della forma* in base alla quale questa stessa forma nel corso del suo sviluppo può manifestarsi in modo puro e perfetto ovvero ambiguo e confuso, deviando e dissociandosi in molte sottospecie o varietà. Comunque la vita di questa forma *ha un limite*, una durata che può essere abbreviata da qualche contingenza, non intervenendo la quale si avrà un naturale invecchiare ed estinguersi della specie e del tipo corrispondente.

Per quanto riguarda l'uomo, i rinvenimenti relativi all'epoca diluviale mostrano sempre più chiaramente che le forme di allora corrispondono a quelle oggi esistenti, senza una qualsiasi traccia di evoluzione verso una razza conformata in modo più adatto all'ambiente; e la mancanza di ogni ritrovamento nei giacimenti dell'epoca terziaria ci mostra sempre più che la forma umana di vita, come ogni altra forma, deve la sua esistenza ad un rivolgimento improvviso,

l'origine, il modo e la ragione del quale resteranno sempre un impenetrabile mistero. Se infatti esistesse una evoluzione nel senso inglese non dovrebbero esserci né strati definiti della terra, né singole classi di animali, ma soltanto un'unica massa geologica e un caos di quelle forme viventi che sono sopravvissute nella lotta per l'esistenza. Tutto ciò che ci è dato di constatare c'impone invece la convinzione che nella natura animale e vegetale si verificano continuamente mutazioni improvvisate e profonde che sono d'ordine cosmico, che non sono mai limitate al solo dominio della superficie terrestre, con cause che sfuggono alla percezione e all'intelligenza umana.⁷ Del pari noi vediamo che trasformazioni rapide e profonde di ugual genere si realizzano nella stessa storia delle grandi civiltà senza che qui si possa comunque parlare di cause, di influenze e di scopi visibili. La nascita dello stile gotico e di quello delle Piramidi fu improvvisa come quella dell'imperialismo cinese al tempo di Shi-hoang-ti e dell'imperialismo romano sotto Augusto, o quanto quella dell'ellenismo, del buddhismo, dell'Islam: né le cose stanno in modo diverso per quel che concerne gli avvenimenti di ogni vita individuale di un certo significato. Coloro che non se ne rendono conto non sono conoscitori di uomini, e soprattutto non sono conoscitori del bambino. Ogni esistenza, attiva o contemplativa che sia, volge verso il suo compimento attraversando delle *epoche*, e proprio epoche di tipo analogo debbono esser da noi supposte nella storia del sistema solare e del mondo delle stelle fisse. L'origine della terra, l'origine della vita, l'origine dell'animale che si muove liberamente *sono* epoche siffatte e quindi dei misteri che noi dobbiamo accettare come tali.

Tutto ciò che noi sappiamo dell'uomo può esser distintamente riportato a due grandi epoche della sua esistenza.

Per il nostro sguardo, la prima epoca^s ha da un lato per limite quel rivolgimento profondo del destino del nostro pianeta che noi oggi chiamiamo l'inizio del periodo glaciale: per quel che riguarda l'immagine della storia della terra, qui v'è solo da constatare il fatto di una mutazione cosmica allora sopravvenuta. L'altro limite è rappresentato dall'inizio delle civiltà superiori sulle rive del Nilo e dell'Eufrate che modificarono d'un tratto tutto il senso dell'esistenza umana. Noi ritroviamo dappertutto una precisa frontiera fra l'epoca terziaria e quella diluviale, varcata la quale l'uomo ci si presenta come un tipo già completamente definito con i suoi costumi e i suoi miti, con una sua arte, con una sua tecnica; e, da quel tempo, la sua conformazione corporea non è sensibilmente mutata.

Se chiamiamo la prima epoca quella della civiltà primitiva, l'unica area in cui essa, anche se non in forme molto tarde, si è conservata viva e pressoché pura attraverso tutta la seconda epoca e fino ad oggi, è l'Africa nord-occidentale. È un grande merito di Leo Frobenius l'averlo riconosciuto." La sua idea è che qui non un certo numero di tribù primitive, ma *tutto un mondo* è restato immune dalle influenze delle civiltà superiori. Per contro, tutto ciò che la psicologia etnologica ama collezionare nelle cinque parti del mondo si riduce a frammenti di popoli non aventi in comune che il fatto puramente negativo del loro vivere fra civiltà superiori senza partecipare interiormente ad esse. Si tratta dunque di ceppi in parte arretrati, in parte inferiori, in parte degenerati e, per giunta,

tutto quanto ad essi si riferisce vien messo insieme indiscriminatamente da quella etnologia.

Invece la civiltà primitiva fu qualcosa di *forte* e di *intero*, qualcosa di vivente e di attivo in massimo grado; solo che essa è talmente diversa da tutte le forme psichiche di cui noi, uomini di una civiltà superiore, disponiamo, che ci si può chiedere fino a che punto le stesse popolazioni con le quali la prima epoca è sopravvissuta in seno alla seconda, nel loro attuale modo di vivere e nel loro essere desto, ci consentono delle deduzioni quanto agli stadi dell'epoca delle origini.

Da millenni ormai l'essere desto umano risente del fatto che il contatto fra le razze ed i popoli è divenuto continuo, naturale e quotidiano. Per la prima epoca devesi invece pensare alle condizioni di uomini riuniti in un numero minimo di gruppi nella vastità di un paesaggio la cui imagine era essenzialmente determinata da masse e da branchi di grandi animali. La rarità dei resti umani scoperti ce lo prova con certezza. Al tempo dell'*homo aurignacensis* sul suolo della Francia vagavano forse una dozzina di orde, ciascuna di qualche centinaio di uomini, per i quali doveva essere un avvenimento misterioso ed emozionante l'incontrare talvolta dei loro simili. Possiamo noi immaginarci come fosse la vita in un tale mondo quasi disabitato? Noi, per i quali tutta la natura già da tempo è divenuta un semplice sfondo rispetto a grandi masse umane? Come dovette trasformarsi la coscienza del mondo quando nel paesaggio, oltre che foreste e branchi di bestiame, gli uomini incontrarono sempre più spesso altri esseri « proprio uguali a noi »! L'accrescimento numerico, che deve essersi verificato anch'esso d'un tratto, grazie al quale l'incontrare i « propri simili » divenne un fatto ricorrente e quotidiano e lo stupore dette luogo a sentimenti di gioia o di ostilità creando tutto un

nuovo mondo di esperienze e di relazioni involontarie e inevitabili, è stato forse l'avvenimento più profondo e più ricco di conseguenze per la storia dell'anima umana. Solo quando si incontrarono forme estranee di vita si divenne coscienti delle proprie e, in pari tempo, alle divisioni interne delle tribù si aggiunse tutta una serie di relazioni fra tribù e tribù che a partir da tal punto vanno a dominare completamente la vita e il pensiero primitivo. Si ricordi come fu allora che, da forme assai elementari di espressione sensibile, si svilupparono i primordi delle lingue composte di parole (e quindi anche del pensiero astratto) e, unitamente ad esse, alcune creazioni assai felici, della cui natura non possiamo farci alcuna idea, ma che dobbiamo supporre aver costituito il primissimo punto di partenza dei gruppi delle successive lingue indogermaniche e semitiche.

Da questa civiltà primitiva di una umanità dappertutto unita soltanto da relazioni di tribù a tribù sorgono improvvisamente, verso il 3000, la civiltà egiziana e quella babilonese, dopo che forse durante un millennio nei corrispondenti paesaggi era andato preparandosi qualcosa di interamente distinto da ogni civiltà primitiva per quel che riguarda tutto il modo e l'intento dello sviluppo, l'unità interna di tutte le forme espressive e l'orientamento complessivo della vita verso uno scopo. Secondo me, è assai verosimile che in quell'epoca si sia prodotta una mutazione sulla superficie della terra in genere o, almeno, nella natura interna dell'uomo. Ciò che successivamente continuò ad esistere dappertutto, come residuo, nelle civiltà superiori e che solo a poco a poco esse eliminarono, sarebbe allora qualcosa di diverso dalla civiltà della prima epoca. Comunque, ciò che io chiamo pre-civiltà e che si può constatare agli inizi di tutte le civiltà superiori con un proprio sviluppo assolu-

tamente uniforme è, rispetto ad ogni specie di civiltà primitiva, qualcosa di diverso e di affatto nuovo.

In tutta l'esistenza primitiva l'elemento impersonale, cosmico, è in atto con una tale diretta energia, che tutte le espressioni microcosmiche, il mito, il costume, la tecnica e gli ornamenti non obbediscono che a impulsi del momento. La durata, il ritmo e il corso dello sviluppo di queste manifestazioni non seguono una legge che a noi sia dato di conoscere. Noi vediamo una specie di lingua ornamentistica, che non si dovrebbe chiamare stile, dominare fra popolazioni di vaste aree, diffondersi, modificarsi e infine spegnersi. Paralleli ad essa, avendo forse tutta un'altra area di espansione, la specie e l'uso delle armi, l'articolazione delle tribù, gli usi religiosi hanno una propria evoluzione con epoche indipendenti, con un principio ed una fine non determinati da altri domini della forma. Quando in uno strato preistorico noi constatiamo una certa specie di ceramica a noi ben nota, essa non ci permette di trarre delle conclusioni circa i costumi e la religione della corrispondente popolazione. E se per caso una certa forma di matrimonio e, diciamo, un certo tipo di tatuaggio appaiono aver avuta una stessa area di diffusione, alla base di entrambi non vi è una idea comune come quella che, per esempio, collega la scoperta della polvere da sparo e la prospettiva della pittura occidentale. Non si trovano relazioni necessarie fra l'ornamentistica e una data differenziazione tribale basata sull'età, o fra il culto di una divinità e il tipo dell'agricoltura. Son sempre aspetti e tratti separati della civiltà primitiva che qui si sviluppano, non questa civiltà in sé stessa. Ho chiamato caotico questo stadio: la civiltà primitiva non è infatti né un organismo, né una somma di organismi.

Definitosi il tipo della civiltà superiore, all'elemen-

to impersonale subentra una tendenza forte ed unitaria. All'interno della civiltà primitiva oltre i singoli individui solo le tribù e i ceppi sono degli organismi. *Ma ora la stessa civiltà diviene un organismo.* Tutto ciò che è primitivo è un aggregato, aggregato di forme espressive, di raggruppamenti o orde primitivi. Una civiltà superiore è invece l'essere desto di un organismo unico ed immenso, che fa, non solo dei costumi, dei miti, della tecnica e delle arti ma anche dei popoli e delle classi da essa ripresi, i rappresentanti di una lingua unitaria delle forme, la cui storia ha un carattere parimenti unitario. La storia più antica del linguaggio appartiene alla civiltà primitiva ed ha propri, disordinati destini che è impossibile desumere da quelli degli ornamenti o, ad esempio, dalla storia del matrimonio. Invece la storia della scrittura rientra nella storia dell'espressione di ogni civiltà superiore: e già nei primordi della civiltà egiziana, cinese, babilonese e messicana si definirono le corrispondenti, particolari scritture. Il fatto che ciò non si è però verificato nella civiltà antica e in quella indù, le quali solo molto più tardi ripresero la scrittura già evoluta di vecchie civilizzazioni vicine, mentre nella civiltà araba ogni nuova religione o setta subito si creò una propria scrittura — un tale fatto ha una relazione profonda con la storia complessiva delle forme di quelle due civiltà e col loro significato interno.

Il nostro reale sapere circa l'uomo si riduce alle due epoche di cui si è detto e non ci consente di trarre comunque delle conseguenze circa epoche nuove, probabili o certe, circa il luogo e il modo del loro nascere: anche a prescindere dal fatto che i nessi cosmici che determinano il destino del genere umano si sottraggono completamente alla nostra indagine.

Il mio pensiero e la mia ricerca hanno per limiti la fisiognomica del reale. Ambedue si arrestano là dove

l'esperienza dello psicologo, nei confronti del suo ambiente, e l'esperienza vissuta dell'uomo d'azione, nei confronti dei fatti, non possono andar più oltre. L'esistenza di quelle due epoche è *un fatto dell'esperienza storica*; in più il nostro sapere circa la civiltà primitiva lo si deve alla circostanza che nei residui di essa possiamo ancora cogliere qualcosa di in sé conchiuso e percepirne il significato più profondo in base ad una affinità interna. Quanto alla seconda epoca, essa ammette una esperienza di tutt'altro genere. L'improvviso apparire delle civiltà di tipo superiore all'interno della storia umana è un caso, il cui senso non può essere approfondito. Non sappiamo nemmeno se un qualche rivolgimento nell'essere della terra non potrebbe far sorgere tutt'altre forme. Ma il fatto che abbiamo dinanzi a noi otto di quelle civiltà, tutte della stessa struttura e durata, ci permette uno *studio comparato* e quindi un sapere che può estendersi sia ad epoche passate sia ad epoche a venire, naturalmente sempre presupponendo che un destino di un diverso ordine non sostituisca d'un tratto a questo mondo delle forme un altro, nuovo mondo. Ad una generalizzazione siamo anche autorizzati dall'*esperienza* della vita organica in genere. Nella storia degli uccelli da preda o delle pinifere non possiamo prevedere se e quando una specie nuova sorgerà; del pari, nella storia delle civiltà non possiamo sapere se e quando una nuova civiltà sorgerà nel futuro. Ma a partir dal punto in cui un nuovo essere è stato concepito nel grembo materno o un seme è penetrato nel suolo, *la forma interna del corso della nuova vita* ci è nota: e di tale forma, le influenze esterne potranno sì turbare il normale sviluppo, ma non potranno mutare mai l'essenza. Questa stessa *esperienza* c'insegna inoltre che la civilizzazione, la quale oggi ha ripreso tutta la superficie terrestre, non costituisce una terza epoca, ma uno sta-

dio necessario che riguarda esclusivamente la civiltà occidentale e che si distingue da altri consimili solo per la sua estensione. Ciò detto, quel che può insegnarci l'esperienza finisce. Scervellarsi sulle forme nuove in cui vivrà l'uomo futuro; sulla possibilità, in genere, che tali forme nuove esisteranno; o, peggio ancora, far dei grandi progetti sulla carta con dei « così deve essere, così sarà »: questo è un gioco che mi sembra troppo insignificante perché una vita di un qualche valore debba dedicarvi le sue energie.

Il gruppo delle civiltà superiori non costituisce una unità organica. Che esse siano in quel numero, che siano nate in quei luoghi e in quei tempi, ciò per il sapere umano è un caso, privo di un senso più riposto. Invece l'articolazione interna di ogni singola civiltà è così netta, che nel riguardo la storiografia cinese, araba e occidentale e spesso già il sentimento concordante di spiriti dotti hanno coniato una serie di termini che ci possono valere come definitivi.¹⁰

Il pensiero storico ha dunque un doppio compito: in primo luogo, uno studio comparato del *corso della vita delle singole civiltà*, studio di cui è stata spesso riconosciuta la necessità ma che finora non è stato ancora fatto; in secondo luogo, un esame del significato che hanno le *relazioni* stabilitesi casualmente, senza una legge precisa, fra le diverse civiltà. E a questo secondo compito ci si è dati finora in modo semplicistico e superficiale, tanto che l'insieme confuso di tali relazioni si è voluto ricondurlo a rapporti causali, inquadrandolo nella « marcia » complessiva di una unica storia universale. Con ciò la psicologia difficilissima e feconda di simili relazioni è stata resa non meno impossibile di quella della vita interna delle singole civiltà. Il secondo compito presuppone che si sia assolto il primo. Le relazioni in parola sono assai diverse già a seconda della lontananza nello spazio

e nel tempo. Nelle Crociate, una giovinezza si trovò di fronte ad una civilizzazione vecchia e matura; nel mondo creto-minoico dell'Egeo, una pre-civiltà si trovò di fronte a un periodo tardo in piena fioritura. Una civilizzazione può irradiarsi da molto lontano, come quella indù che dall'Oriente raggiunse il mondo arabo, o sovrapporre la sua senilità ad una giovane civiltà soffocandola, come avvenne per la civilizzazione antica che raggiunse da Occidente quello stesso mondo. Ma le differenze possono anche riguardare il modo e l'intensità: la civiltà occidentale cerca delle relazioni, la civiltà egiziana le evitò; nell'una, scosse tragiche si ripercuotono sin nel profondo, mentre il mondo antico da esse seppe trarre profitto senza soffrirne. Ma, a sua volta, tutto ciò è condizionato dall'anima stessa di ogni civiltà e talvolta ci fa conoscere quest'anima meglio della sua lingua, la quale assai spesso nasconde più che non riveli.

10

Basta gettare uno sguardo sul gruppo delle civiltà per vedere nascere problemi su problemi. Il diciannovesimo secolo, il cui pensiero storico fu guidato dalle idee del Barocco, la cui ricerca storica fu informata dalla scienza naturale, ci ha solo condotti su di una vetta da dove vediamo ai nostri piedi un mondo nuovo. Giungeremo a prender possesso di un mondo siffatto?

La grande difficoltà incontrata dallo studio regolare di quei grandi cicli di vita sta nella mancanza assoluta di seri lavori preparatori circa domini che ci sono assai lontani. Qui incontriamo di nuovo lo sguardo dispotico dell'Europeo occidentale che vuol afferrare soltanto ciò che, attraverso un medioevo, è giunto fino a lui da una qualche antichità, concedendo appena

una qualche attenzione a tutto quanto ha seguito una propria via. Solo da poco si sono cominciati a considerare alcuni domini del mondo cinese e indù, quelli dell'arte, della religione e della filosofia. Della storia politica di tali mondi, quand'anche se ne parli, se ne parla in uno stile da conversazione. Nessuno pensa a trattare i grandi problemi giuridico-politici della storia cinese, il destino hohenstaufeniano di Li-Wang (842), il primo congresso dei principi del 659, la lotta fra i principi dell'imperialismo (*lien-heng*) difesi dallo « Stato romano » Tsin e l'idea di una federazione di nazioni (*hoh-tsung*) svoltasi fra il 500 e il 300, l'ascesa dell'Augusto cinese Hoang-ti (221) — a trattar tutto ciò con la stessa sistematicità con cui Mommsen ha studiato il principato di Augusto. Anche se la storia degli Stati dell'India è stata così dimenticata dagli stessi Indù, pure noi disponiamo, per i tempi del Buddha, di un materiale più ricco di quello della storia occidentale antica che va dal nono all'ottavo secolo a.C.: eppure noi ancor oggi facciamo come se l'« Indù » avesse solo vissuto la sua filosofia, quasi come quegli Ateniesi che, secondo i nostri classicisti, avrebbero trascorso tutta la loro vita in bellezza filosofando sulle rive dell'Ilisso. Ma anche la politica egiziana è stata appena studiata. Nei nomi del tempo degli Hyksos gli storici del tardo Egitto hanno nascosto le stesse crisi che gli storici cinesi hanno chiamato del « periodo degli Stati in lotta ». Su ciò, non esistono ricerche di sorta. E l'interesse portato al mondo arabo non è andato oltre il dominio della lingua antica. Che cosa non è stato mai scritto sulle istituzioni politiche di Diocleziano! E che materiale è stato accumulato, ad esempio, sulla storia amministrativa, affatto insignificante, delle province dell'Asia Minore solo perché essa era in lingua greca! Ma ciò che a Diocleziano, sotto ogni riguardo, servì da modello, lo Stato dei

Sassanidi, vien solo considerato in quanto tale Stato fu in guerra con Roma. Ma la *sua* storia amministrativa e giuridica quale fu? Che cosa è stato raccolto circa il diritto e l'economia dell'Egitto, dell'India e della Cina che possa stare alla pari dei lavori esistenti sul diritto antico? ¹¹

Dopo un lungo « periodo merovingio » ancor chiaramente riconoscibile nel caso dell'Egitto, verso il 3000 ¹² presero inizio le due civiltà più antiche in piccole aree del basso Nilo e dell'Eufrate. Il periodo primaverile e quello tardo di esse son stati da tempo già distinti coi nomi di Antico Impero e Medio Impero, di Sumeri e di Accadi. La fine del periodo feudale egiziano, la costituzione della nobiltà ereditaria e la corrispondente decadenza della precedente regalità, a partire dalla sesta dinastia rassomigliano in modo così sorprendente a quanto accadde nel primo periodo cinese a partir da I-Wang (934-909) e agli avvenimenti svoltisi in Occidente dopo l'imperatore Enrico IV, che uno studio comparato avrebbe ben dovuto essere intrapreso. All'inizio del « Barocco » babilonese troviamo il grande Sargon (2300) che raggiunge il Mediterraneo, conquista Cipro e come Giustiniano I e Carlo V. si fa chiamare « il Signore delle quattro parti del mondo ». Sul Nilo verso il 1800 a.C., e fra gli Accadi e i Sumeri un po' prima, prendono inizio le prime civiltà, quella asiatica dimostrando una grandiosa forza espansiva. Le « conquiste della civilizzazione babilonese », in gran parte connesse alla scienza della misura, del numero e del calcolo, giunsero forse dal loro focolare d'origine fino al mar del Nord e al mar Giallo. È possibile che alcune marche di fabbrica babilonesi recate da utensili fossero venerate dai Germani ancora selvaggi come segni magici, divenendo l'origine di una ornamentistica « germanica originaria ». Nel frattempo il mondo babilonese passava da una mano all'altra. Cos-

sei, Assiri, Caldei, Medi, Persiani e Macedoni come piccoli eserciti¹³ con un energico capo alla loro testa ne occuparono gli uni dopo gli altri la capitale, senza che la popolazione opponesse una seria resistenza. È, questo, il primo esempio di un « periodo imperiale romano ». In Egitto le cose non si svolsero in modo diverso. Sotto i Cossei, i pretoriani colà eleggevano e deponevano a piacer loro il sovrano; come gli Imperatori militari a partir da Commodo, gli Assiri mantengono le vecchie forme dello Stato e del diritto; il persiano Ciro e l'ostrogoto Teodorico si sono in egual misura sentiti gli amministratori dell'Impero, come i Medi e i Longobardi dei dominatori in paese straniero. Queste sono tuttavia differenze d'ordine giuridico e politico, e non reale. Le legioni dell'africano Settimio Severo non vollero cosa diversa dei Visigoti di Alarico e nella battaglia di Adrianopoli era ormai difficile distinguere il « romano » dal « barbaro ».

Dopo il 1500 a.C. nascono tre nuove civiltà, prima quella indù nell'alto Punjab, verso il 1400 a.C. quella cinese nel medio Hoangho, verso il 1100 a.C. quella antica nell'area dell'Egeo. Quando gli storici cinesi parlano di tre grandi dinastie: Hsia, Shang e Chiu, essi seguono quasi il punto di vista di un Napoleone che si considerò come il fondatore di una quarta dinastia dopo i Merovingi, i Carolingi e i Capetingi. In realtà la terza dinastia partecipò alla vita dell'intera civiltà cinese. Quando nel 441 l'imperatore titolare della dinastia Chiu non fu più che un pensionato di Stato del « duca orientale » e quando nel 1792 « Luigi Capeto » fu giustiziato, in ognuno di tali punti si ebbe anche il passaggio dalla civiltà alla civilizzazione. Dell'ultimo periodo degli Shang si sono conservati alcuni bronzi arcaici il cui rapporto con l'arte successiva è quello stesso che intercorre, da un lato, fra la ceramica micenica e quella della prima antichità clas-

sica, dall'altro fra l'arte carolingia e quella romanica. Il primo periodo vedico, omerico e cinese ci presenta, coi suoi palazzi e i suoi castelli, la sua cavalleria e il suo regime feudale, la stessa imagine di quello gotico, mentre l'« epoca dei grandi protettori » (Ming-chu, 685-591) corrisponde esattamente, in Cina, al periodo di Cromwell, di Wallenstein, di Richelieu e, per altro verso, delle più antiche tirannidi del mondo antico.

Gli storici cinesi situano fra il 480 e il 230 l'« epoca degli Stati in lotta » che alla fine doveva degenerare in un secolo di guerre continue con impiego di eserciti di massa e con tremendi sconvolgimenti sociali, dal quale emerse lo « Stato romano » Tsin creatore dell'Impero cinese. Analoghi rivolgimenti si verificarono in Egitto fra il 1800 e il 1550 (a partire dal 1675 si ebbe il periodo degli Hyksos), nel mondo antico dopo la battaglia di Cheronea e, nelle forme più terribili, nel periodo che va dai Gracchi fino alla battaglia di Azio (133-31): è quel che fatalmente accadrà anche nel mondo euro-occidentale ed americano nel corso del diciannovesimo e del ventesimo secolo.

Nel frattempo il centro di gravità, come nel mondo antico dall'Attica si spostò nel Lazio, così in quello cinese si spostò dall'Hoangho (presso Honan-fu) allo Jangtse (l'attuale provincia di Hupei). Del Sikiang i cinesi dotti avevano una idea confusa quanto quella degli Alessandrini circa l'Elba e nulla sapevano ancora dell'esistenza dell'India.

Come nella parte opposta della terra apparvero gli Imperatori delle genti dei Giulii e dei Claudii, così anche qui incontriamo la potente figura di Cheng, che in guerre decisive assicurò a Tsin l'egemonia esclusiva, assumendo nel 221 il titolo di « Augusto » (proprio questo significa « Shi ») col nome cesareo di Hoang-ti. Egli stabilisce là « pace cinese », attua nell'impero estenuato una grande riforma sociale e già

dà inizio, romanissimamente, alla costruzione del *limes* cinese, alla famosa « Gran Muraglia », entro la quale nel 214 egli include la parte da lui conquistata della Mongolia. (Presso i Romani, l'idea di una frontiera fissa contro i Barbari cominciò a formarsi dopo la battaglia in cui Varo fu sconfitto; le fortificazioni relative debbono esser state costruite già nel primo secolo.) Cheng fu anche il primo ad assoggettare, dopo campagne grandiose, i ceppi barbari a sud dello Jang-tse e a consolidare le conquiste con strade militari, colonie e fortezze. La storia della sua casa non è meno romana: si chiuse rapidamente fra orrori neroniani, nei quali ebbero una loro parte il cancelliere Lui-shi, primo marito dell'Imperatrice madre, e il grande uomo di Stato Li-tze, che fu l'Agrippa di quel tempo e il creatore della scrittura cinese unificata. Seguono le due dinastie Han (quella occidentale dal 206 a.C. al 28 d.C. e quella orientale dal 25 al 220), sotto le quali la frontiera dell'impero si estese sempre più, mentre nella capitale eunuchi, ministri, generali e truppe creavano e deponevano a loro piacere i sovrani. Fu un momento singolare quello in cui, sotto gli imperatori Wu-ti (140-86) e Ming-ti (58-76), il buddhismo indù, il confucianesimo cinese e lo stoicismo antico si avvicinarono tutti al mar Caspio, tanto che un contatto avrebbe potuto facilmente stabilirsi.¹⁴

Il caso volle che i violenti attacchi degli Unni in quel periodo si spezzassero contro il *limes* cinese, che si trovò ad esser difeso ogni volta da un potente imperatore. La sconfitta definitiva degli Unni avvenne fra il 124 e il 119 ad opera del Traiano cinese, Wu-ti, che aggregò definitivamente anche la Cina meridionale per aprirsi una via fino all'India, facendo costruire l'immensa strada militare protetta da fortezze di Tarim. Gli Unni finirono col dirigersi verso Occidente e, spingendo dinanzi a sé tutto un gruppo di ceppi

germanici, dovevano poi apparire dinanzi al vallo romano. Qui essi ebbero migliore fortuna. L'Impero romano crollò, con la conseguenza che ancor oggi l'Impero cinese e quello indiano sono i soli a sussistere come l'oggetto preferito del giuoco mutevole delle potenze mondiali. La parte degli Unni oggi la hanno i « barbari dai capelli rossi » d'Occidente, che agli occhi dei brahmani e dei mandarini altamente civilizzati non sono né diversi né migliori dei Mongoli e dei Manciu: ed anch'essi troveranno i loro successori. Nell'area colonizzata dell'Impero romano distrutto, a nord-est si preparava invece la pre-civiltà dell'Occidente mentre in Oriente era già cominciato il primo periodo arabo.

La civiltà araba è una nuova scoperta.¹⁵ L'unità di essa era stata presentita dagli Arabi del periodo tardo, ma agli storici d'Occidente è talmente sfuggita che nelle loro opere non si può trovare nemmeno una sua adeguata designazione. Con riferimento alla lingua dominante, la pre-civiltà e il periodo primo lo si può chiamare aramaico; il periodo tardo, arabo. Manca però una denominazione reale. Le civiltà qui si trovavano quanto mai vicine le une alle altre, per cui le corrispondenti civilizzazioni, nel loro espandersi, provocarono stratificazioni molteplici. La stessa preistoria araba che si può seguire fra i Persiani e gli Ebrei cadde interamente nell'area dell'antico mondo babilonese, mentre il primo periodo subì il potente fascino della civilizzazione antica giunta proprio allora alla sua perfetta maturità; si ebbero inoltre influenze della civilizzazione egizia e di quella indù. Lo spirito arabo sotto la maschera della tarda classicità doveva però a sua volta esercitare il suo fascino sulla nascente civiltà occidentale, e la civilizzazione araba, che nell'anima del popolo in Sicilia, in Provenza e nella Spagna meridionale si stratificò su quella

« antica » ancor oggi non completamente estinta, fu un modello che lo spirito gotico tenne presente nel suo formarsi. — Il paesaggio corrispondente è singolarmente esteso e dilacerato. Ci si deve trasportare a Palmira e a Ctesifonte e pensar là un centro di irradiazione; nel nord dell'Osrhoëne, Edessa divenne la Firenze del primo periodo arabo; ad occidente la Siria e la Palestina, dove nacquero il Nuovo Testamento e la Mishna ebraica, con Alessandria come avamposto permanente. Ad oriente il mazdeismo subì un profondo rinnovamento cui corrisponde, nell'ebraismo, la nascita del Messia: però dai frammenti rimastici della letteratura avestica poco si può inferire oltre al fatto del suo esser effettivamente avvenuto. Qui son nati il Talmud e la religione di Mani. All'estremo sud, nella futura patria dell'Islam, un periodo cavalleresco poté avere un completo sviluppo, durante l'Impero sassanide. Vi si trovano ancor oggi le rovine inesplorate di cittadelle e di castelli da dove furono organizzate le guerre decisive, fomentate diplomaticamente da Roma e dalla Persia, fra lo Stato cristiano di Axum sulla costa africana e quello ebraico degli Himjariti sulla costa dell'Arabia. All'estremo nord abbiamo Bisanzio con quel suo strano miscuglio di forme della tarda civilizzazione antica e di giovani forme cavalleresche, che soprattutto nella storia militare bizantina ci dà un'impressione così caotica. A tutto questo mondo l'Islam dette alla fine, ma troppo tardi, la coscienza della sua unità, ed è per questo che il suo trionfo fu naturale e che cristiani, ebrei e persiani lo accettarono quasi senza resistenza. Dall'Islam si sviluppò poi la civilizzazione araba che aveva raggiunta una suprema perfezione spirituale quando vi irruperono a più riprese i barbari d'Occidente, spingendosi fino a Gerusalemme. Si può pensare che agli occhi dell'aristocrazia araba siffatte invasioni ab-

biano avuto qualcosa di bolscevico. Il mondo politico arabo era tale da considerare dall'alto in basso la situazione del « Frankistan ». Ancor quando durante la guerra dei Trent'Anni che, vista da là, si svolgeva nel « lontano Occidente », l'ambasciatore inglese a Costantinopoli cercò di attrarre la Turchia nella lotta contro la casa degli Absburgo, gli ambienti turchi certamente condussero le trattative con la coscienza che le beghe di siffatti staterelli di predoni ai margini del mondo arabo ben poco potessero interessare i grandi problemi della loro politica, la cui area si estendeva dal Marocco fino all'India. Nemmeno dopo lo sbarco di Napoleone in Egitto vaste parti di quel mondo avranno avuto un presentimento di ciò che il futuro dovèva riserbare.

Nel frattempo nel Messico nasceva una nuova civiltà. Essa fu talmente distante da tutte le altre che le une nulla han saputo mai dell'altra. Per questo l'analogia del suo sviluppo con lo sviluppo della civiltà antica è sorprendente. Scandalizzerà i filologi il paragonare in confronto i Teokallis ai loro templi dorici; eppure l'assenza, nella tecnica messicana, della volontà di potenza, assenza che si riflette altresì nel tipo delle armi e che fu la causa della catastrofe di quella civiltà, è un tratto caratteristico dello stesso mondo antico.

La civiltà messicana ci presenta l'unico esempio di morte violenta di una civiltà. Essa non avvizzì, non fu soffocata o paralizzata, ma uccisa nello splendore del suo pieno sviluppo, fu distrutta come un eliotropo a cui un passante tagliò via la corolla. Tutti quegli Stati, fra i quali si trovavano una potenza mondiale e confederazioni assai superiori per grandezza e mezzi a quelle degli Stati greco-romani al tempo di Annibale, avevano un'alta politica, una finanza diligentemente organizzata, una legislazione quanto mai evo-

luta, delle idee amministrative e una prassi economica tali, che i ministri di Carlo V non le avrebbero mai capite, unitamente a ricche letterature in diverse lingue e ad una società eletta e intellettuale in grandi città da non avere la pari in nessuna di quelle dell'Occidente d'allora. Eppure tutto ciò non è stato spezzato in una guerra disperata, è stato annientato in pochi anni da un pugno di banditi in tal guisa, che i resti delle popolazioni presto non ne dovevano conservare nemmeno il ricordo. Di una città gigantesca come Tenochtitlan non restò pietra su pietra e nelle foreste vergini dello Yukatan le vestigia dei grandi centri dell'impero dei Maya sono scomparse sotto la vegetazione. Nemmeno di uno di essi ci è rimasto il nome. Di tutta la letteratura di tale civiltà si sono salvati soltanto tre testi che nessuno ha saputo ancora decifrare.

Il più terribile in tutto ciò sta nel fatto che non si trattò di distruzioni che fossero state comunque necessarie per la civiltà occidentale. Esse precedettero dall'iniziativa personale di avventurieri e a quel tempo nessuno, in Germania, in Inghilterra e in Francia, ebbe una idea di quel che avveniva oltre oceano. Nulla meglio di un tale caso ci mostra che la *storia umana non ha un senso*, che un significato profondo lo si può ritrovare solo nei cicli delle singole civiltà. Le relazioni che fra di queste possono stabilirsi sono prive di significato, sono casuali. Il caso qui è stato così terribilmente banale, perfino ridicolo, da non riuscire ad essere nemmeno un soggetto degno della più insulsa commedia. Qualche pessimo cannone e qualche centinaio di archibugi son bastati a provocare una simile tragedia.

Ad una conoscenza certa della storia della civiltà in questione non sarà mai possibile giungere, nemmeno per quel che riguarda i suoi tratti più generali. Av-

venimenti che, in essa, per significato possono esser stati all'altezza delle Crociate e della Riforma, son caduti senza traccia nell'oblio. Solo negli ultimi decenni la ricerca storica ha potuto individuare i lineamenti, almeno, degli stadi più tardi del suo sviluppo e con l'aiuto di tali dati e di quel che si conosce di altre civiltà la morfologia comparata può completare ed approfondire l'immagine corrispondente.¹⁶ Così ciascuna delle epoche della civiltà messicana prese inizio circa duecento anni dopo quelle della civiltà araba e circa settecento anni prima delle epoche della civiltà occidentale. Una pre-civiltà che, come in Egitto e in Cina, si creò una scrittura e un calendario, vi è parimenti esistita, senza però che ci sia possibile ricostruirne i lineamenti. La cronologia prendeva inizio da una data assai anteriore alla nascita di Cristo, data difficile a precisare in relazione alla nostra cronologia; comunque, essa dimostra un senso storico dell'uomo messicano straordinariamente sviluppato.

Il periodo primo, « ellenico », degli Stati maya risulta dalle date segnate in pilastri a bassorilievo delle antiche città di Copan¹⁷ nel sud, di Tikal e, alquanto più tardi, di Chichen Itza del nord, di Naranjo e di Seibal all'incirca fra il 160 e il 450. Alla fine di questo periodo gli edifici di Chichen Itza furono tali da servir da modello per secoli; a ciò devesi aggiungere la splendida fioritura della cultura di Palanquè e di Piedras Negras, a occidente. Tutto questo potrebbe corrispondere al tardo Gotico e alla Rinascenza (450-600, forse 1250-1400 della nostra èra). Nel periodo tardo (« barocco ») Champutun ci si presenta come il centro ove si formò lo stile; da esso partì una influenza che si esercitò sui popoli « italici » Nahua dell'altipiano di Anahuac che, soltanto ricettivi dal punto di vista spirituale ed artistico, per istinto politico erano però di molto superiori ai Maya (tale periodo va al-

l'incirca dal 600 al 960 e corrisponde a quello antico del 750-400 e probabilmente a quello occidentale del 1400-1750). Comincia l'« ellenismo » dei Maya. Verso il 960 vien fondata Uxmal che doveva presto divenire una metropoli di prim'ordine come Alessandria e Bagdad, anch'esse edificate sulla soglia di una nascente civilizzazione; in più, abbiamo una serie di splendide città come Labna, Mayapan, Chacmultun e la stessa Chichen Itza. Esse contrassegnano l'apogeo di una architettura grandiosa, che non produce un nuovo stile ma sa utilizzare i motivi antichi con grande buon gusto e su vasta scala. La politica vien dettata dalla famosa Lega di Mayapan (960-1195) che riunì i tre principali Stati; e questi Stati seppero mantenersi in vita nonostante grandi guerre e ripetute rivoluzioni, anche se, a quanto sembra, spesso in modo violento e artificiale (corrispondenze: periodo antico del 350-150 e periodo occidentale del 1800-2000).

La fine di tale periodo fu contrassegnata da una grande rivoluzione, e in tale occasione le potenze « romane » nahua presero ad esercitare una decisa influenza sugli Stati maya. Col loro appoggio Hunac Ceel promosse una insurrezione generale nel corso della quale Mayapan fu distrutta (verso il 1190 — corrispondente al periodo antico del 150 circa). Quel che seguì, è la storia tipica di una civilizzazione matura nella quale singoli popoli lottano per assicurarsi l'egemonia militare. Le grandi città maya si immergono in quella felicità contemplativa che anche Atene ed Alessandria conobbero. Nel frattempo all'estremo margine dell'area nahua si affermava il più giovane di tutto questo gruppo di popoli, il popolo degli Aztechi, razza rude e barbara animata da una insaziabile volontà di potenza. Nel 1325 (corrispondente, nell'antichità, al tempo di Augusto) essa fonda la città di Tenochtitlan che ben presto diviene la capitale e va a dominare

tutto il mondo messicano. Verso il 1400 si inizia una espansione militare in grande stile; delle regioni conquistate ci si assicura per mezzo di colonie militari e di una rete di strade strategiche, mentre gli Stati ancora indipendenti vengono tenuti in freno e separati gli uni dagli altri con un'abile diplomazia; la città imperiale, Tenochtitlan, assume proporzioni gigantesche accogliendo una popolazione internazionale fra la quale non v'era lingua dell'Impero che non fosse rappresentata. Dopo che ci si fu assicurati politicamente e militarmente delle province nahua, ci si spinse rapidamente verso il sud per metter mano sugli Stati maya; se non fosse avvenuta la catastrofe, non si può prevedere che corso avrebbero preso le cose nei cento anni successivi.

A quel tempo l'Occidente si trovava, all'incirca, nello stadio che i Maya avevan già superato verso il 700. Solo l'epoca di Federico il Grande sarebbe stata abbastanza matura per comprendere la politica della Lega di Mayapan. E ciò che gli Aztechi organizzarono verso il 1500 per noi appartiene ancora ad un lontano futuro. Ma quel che già allora distingueva l'uomo faustiano dall'uomo di ogni altra civiltà era il suo indomito impulso verso il lontano, impulso che, in fondo, fu proprio quello che provocò la distruzione della civiltà messicana e peruviana. Questo impulso è qualcosa di unico e si manifesta in ogni dominio. Certo, lo stile ionico fu imitato a Cartagine e a Persepoli; il gusto ellenistico trovò ammiratori fra i creatori dell'arte indù in Gandara; e quanto di cinese penetrò nell'arte delle costruzioni in legno dei primi Germani dell'estremo settentrione, ce lo dirà forse una futura ricerca. Lo stile della moschea dominò un'area che va dall'India fino al nord della Russia, fino all'Africa occidentale e alla Spagna. Ma tutto ciò scompare in confronto alla forza di espansione degli stili occi-

dentali. È cosa naturale che la storia di uno stile si definisca e si compia sul suo suolo natale; ma per le sue irradiazioni non esistono frontiere. Sul suolo ove prima si ergeva Tenochtitlan gli Spagnoli costruirono una cattedrale in stile barocco con capolavori della pittura e della scultura spagnola; i Portoghesi avevan già lavorato nell'India anteriore; architetti italiani e francesi del tardo Barocco costruirono fin nelle regioni più remote della Polonia e della Russia. Il Rococò inglese e soprattutto lo stile Impero ebbe una sua vasta provincia negli Stati dei piantatori nord-americani, con ambienti e mobili meravigliosi purtroppo assai poco conosciuti in Germania. Il classicismo esercitò già una sua influenza nel Canada e nell'Africa inglese del sud che, da allora, non ebbe più limiti. Anche in ogni altro dominio della forma i rapporti fra questa giovane civilizzazione e le altre ancora sussistenti sono tali che queste sono state tutte coperte da uno strato sempre più spesso di forme di vita euro-occidentali e americane, sotto il quale le forme antiche e proprie vanno a poco a poco scomparendo.

11

Questa imagine del mondo umano destinata a soppiantare l'altra, tuttora radicata nelle migliori menti, che si basa sullo schema antichità-medioevo-èra moderna, potrà anche dare una risposta nuova e, credo, definitiva per la nostra civiltà al vecchio problema: Che cosa è la storia?

Nella prefazione alla sua storia mondiale Ranke dice: « La storia comincia solo quando i monumenti divengono intelligibili ed esistono documenti scritti degni di fede ». Può pensarla così solo un collezionista e un ordinatore di date. Evidentemente qui si

confonde ciò che è avvenuto con ciò che di volta in volta comincia ad esistere entro l'orizzonte della singola ricerca storica. La sconfitta di Mardonio a Platea cesserà forse di essere storia se duemila anni dopo nessun dotto saprà più di essa? La vita diviene forse una realtà di fatto solo quando se ne parla nei libri?

Il maggiore storico dopo Ranke, E. Meyer,¹⁸ dice: « È storico ciò che è attivo o è stato attivo... Solo la considerazione storica isola un dato, particolare avvenimento dalla massa infinita degli altri della stessa epoca trasformandolo in un avvenimento storico ». Il che riflette del tutto il gusto e lo spirito di Hegel. Importano soprattutto i fatti e non ciò che per caso « sappiamo » di essi. Proprio la nuova imagine della storia ci costringe ad ammettere l'esistenza di grandi serie di fatti di prima importanza di cui noi, nel senso scientifico del termine, non sapremo mai qualcosa. Dobbiamo imparare a far entrare in linea di conto, in ampia misura, ciò che non è « conosciuto ». In secondo luogo, certe verità esistono solo per l'intelletto; per la vita, esistono solo certi fatti. La scienza storica, identica, nella mia terminologia, alla *sensibilità fisiognomica*, è un giudizio del *sangue*, è una *conoscenza degli uomini* estesa a passato e futuro, è un intuito innato riguardo a persone e a situazioni, riguardo a ciò che ha carattere di avvenimento, a ciò che fu necessariamente, che *deve* esser esistito; non è la semplice critica scientifica e la conoscenza delle date. L'esperienza *scientifica* in ogni vero storico è secondaria o successiva. Coi mezzi dell'intelletto e del linguaggio, essa va a dimostrare una seconda volta, ad uso dell'essere desto, ciò che per l'essere lo era già stato in un *unico* momento di illuminazione.

Proprio perché oggi la potenza del pensiero faustiano ha saputo raccogliere un insieme di esperienze interiori che non avrebbe potuto essere acquisito in

nessun'altra epoca, proprio perché per noi avvenimenti lontanissimi acquistano in sempre più vasta misura un senso e un rapporto che essi non *potevano* presentare per altri uomini, nemmeno per quelli che li vissero da vicino, per tale motivo oggi per noi è divenuta storia, ossia vita in armonia con la nostra stessa vita, molto di ciò che, ancora cento anni fa, non era tale. Per Tacito, la rivoluzione di Tiberio Gracco, di cui egli forse « conosceva » le date, non aveva più un significato effettivo, mentre per noi essa lo ha. Per nessuno che appartiene all'Islam la storia dei monofisisti e delle loro relazioni con l'ambiente in cui visse Maometto significa alcunché: *a noi* essa fa conoscere ancora una volta come si è sviluppato un fenomeno che, sotto altre condizioni, ha corrisposto al puritanesimo inglese. Per l'angolo visuale di una civilizzazione avente ormai per teatro tutta la terra, non vi è in fondo più nulla che sia completamente privo di un significato storico. Lo schema antichità-medioevo-èra moderna, quale il secolo decimonono l'intese, contiene soltanto una data scelta di relazioni storiche *concrete*. Ma la storia della prima Cina e del Messico comincia oggi ad agire su di noi in modo più fine e spirituale: qui noi veniamo a sperimentare le necessità ultime della vita in genere. Qui il corso di un'altra vita ci fa conoscere noi stessi, come noi siamo, come noi dobbiamo essere e come noi saremo: è la grande scuola del nostro futuro. Noi, che abbiamo ancora una storia e facciamo ancora della storia, in tali limiti estremi dell'umanità storica conosciamo che cosa è la storia.

Una battaglia fra due tribù negre del Sudan, fra i Cheruschi e i Chiatti al tempo di Cesare oppure — in essenza è lo stesso — fra due eserciti di formiche, costituisce semplicemente uno spettacolo della natura vivente. Ma i Cheruschi che nell'anno 9 sconfiggono i Romani o gli Aztechi che battono i Tlascalani sono

storia. Qui il « quando » è importante; qui ogni decennio, anzi ogni anno, ha il suo peso. Si tratta dello sviluppo di un grande ciclo di vita nel quale ogni avvenimento decisivo assurge ad un valore di epoca. Qui vi è un fine verso cui gravitano tutti gli eventi, un essere che vuol realizzare la sua legge, un ritmo, una durata organica — e non il disordinato apparire e scomparire di Sciti, di Galli, di Caraibi in particolari vicende insignificanti quanto quelle di una colonia di castori o di branchi di gazzelle della steppa. Quest'ultime vicende non sono che una *storia zoologica*, oggetto di uno studio di tutt'altro genere: qui non ci si interesserà del destino di popoli o branchi determinati, bensì di quello dell'uomo, della gazzella o della formica quali *specie*. L'uomo primitivo ha una storia solo in un senso biologico. Fissare questa storia è il compito di ogni scienza della preistoria. La crescente familiarità col fuoco, con gli strumenti di pietra, coi metalli e con le leggi meccaniche dell'effetto delle armi contrassegna soltanto l'evoluzione del tipo e l'insieme delle possibilità che a quel tipo sono proprie. Ciò che dall'uso di quelle armi può seguire nella lotta fra due tribù, per questo tipo di storia è affatto indifferente. Età della pietra e Barocco: sono epoche della vita di una specie e di una civiltà, di due diversi organismi, da considerarsi dunque con attitudini diverse. Io respingo due ipotesi che hanno viziato il pensiero storico: l'ipotesi di uno scopo finale di tutta l'umanità e l'ipotesi dell'inesistenza di ogni specie di scopo finale. La vita *ha* uno scopo. Esso consiste nella realizzazione di ciò che è già implicito nella nascita. Ma per nascita l'uomo appartiene o ad una delle civiltà superiori ovvero, semplicemente, alla specie umana in genere. Non esistono altre grandi unità di vita cui egli possa appartenere. Così il suo destino cade o nel quadro della storia zoologica ovvero in quello della « storia mon-

diale ». Come l'intendo io e come del resto tutti i grandi storici l'hanno sempre inteso, l'« uomo storico » è l'uomo appartenente ad una civiltà in via di realizzarsi. Prima, dopo e fuori di un ciclo del genere l'uomo *non ha storia*. In tal caso i destini del popolo cui appartiene sono così indifferenti quanto il destino della terra, ove lo si consideri non dal punto di vista della geologia, bensì da quello dell'astronomia.

Da tutto ciò risulta un punto decisivo, che si rileva qui per la prima volta: cioè che l'uomo è senza storia non solo prima del sorgere di una civiltà ma anche, di nuovo, non appena una civilizzazione si realizza nella sua forma definitiva chiudendo lo sviluppo vivente di una civiltà che in tal momento esaurisce le ultime possibilità di una esistenza piena di significato. Ciò che ci si presenta nella civilizzazione egiziana dopo Sethos I (1300) e ancor oggi in quella cinese, indù e araba è nuovamente la vicenda zoologica propria all'epoca primitiva, anche se sotto raffinati aspetti religiosi, filosofici e soprattutto politici. Il fatto che Babilonia fosse occupata dalle orde guerriere dei Cossei oppure dai Persiani quasi come da successori evoluti dello stesso popolo, e così pure il momento, la durata e gli effetti di tali diverse occupazioni, tutto ciò per Babilonia non ebbe importanza; certo, non fu cosa indifferente per il benessere della popolazione, ma l'anima di quel mondo essendosi estinta ogni avvenimento del genere appariva ormai privo di ogni significato profondo. Una dinastia nuova, una dinastia straniera o nazionale in Egitto, una rivoluzione in un Impero romano — tutto ciò appartiene alla storia del paesaggio più o meno negli stessi termini del mutamento dello stato della selvaggina o del luogo di uno stormo di uccelli. Ciò che sempre è stato in giuoco nella storia effettiva dell'umanità superiore e che ha sempre formato la base di tutti i problemi della potenza materiale, anche quando i

soggetti o gli oggetti di tale vicenda non ebbero la menoma coscienza del simbolismo delle loro azioni, dei loro fini e dei loro destini, è stata la realizzazione di qualcosa di assolutamente spirituale, la traduzione di una idea in una forma storicamente vivente. Ciò vale in egual misura per la lotta fra due grandi tendenze di stile in arte — il gotico e la Rinascenza — come per quella fra filosofie — Stoici ed Epicurei — o fra idee dello Stato — oligarchia e tirannide — o fra forme economiche — capitalismo e socialismo.

Nel punto a cui si è accennato, non si tratta più di nulla di tutto ciò. Resta la sola lotta per la nuda potenza, per il vantaggio animale in sé. E se prima perfino la potenza apparentemente più priva di spiritualità continuava a servire, in qualche modo, all'idea, ora, nelle civiltà tarde, perfino il prestigio apparente di una idea è solo una maschera per una volontà puramente zoologica di potenza.

La filosofia indù prebuddhista si distingue da quella postbuddhista per il fatto che la prima è un grande movimento del pensiero indù con un fine radicato nella stessa anima di quella razza, mentre la seconda è una varia utilizzazione di un fondo intellettuale che non ne risultò comunque mutato. Le soluzioni non sono diverse, cambia solo il modo con cui si preferisce esprimerle. Lo stesso vale per la pittura cinese prima e dopo l'inizio della dinastia Han (la misura in cui essa ci è nota, qui non importa) e per l'architettura egiziana prima e dopo l'inizio del Nuovo Impero. Le cose non vanno altrimenti nel campo della tecnica. Le scoperte europee della macchina a vapore e dell'elettricità vengono oggi accolte dai Cinesi allo stesso modo — ossia con lo stesso timore religioso — col quale vennero accolti quattromila anni or sono il bronzo e l'aratro, e prima ancora il fuoco. Tali scoperte hanno, psicologicamente, tutto un altro senso di quelle che

gli stessi Cinesi fecero e che rappresentarono ciascuna un'epoca per la loro storia interna.¹⁹ Anche quando si tratta di secoli, il « prima » e il « poi » qui non hanno nemmeno alla lontana l'importanza dell'intervallo di decenni e spesso di singoli anni all'interno di una civiltà, perché, una volta che questa è esaurita, *sono di nuovo i periodi puramente biologici che a poco a poco predominano*. Ciò conferisce a questi stadi assai tardi, del tutto naturali agli occhi dei loro esponenti, il carattere di quella angusta durata che in un autentico uomo da civiltà desta un senso di stupita meraviglia: come avvenne a Erodoto nei riguardi dell'Egitto e, a partir da Marco Polo, agli Euro-occidentali nei riguardi della Cina, confrontata col ritmo serrato della evoluzione del nostro continente. È, questa, la durata propria a ciò che non ha storia.

La battaglia di Azio e la *pax romana* non segnarono forse la fine della storia antica? Dopo, non incontriamo più nessuno di quegli avvenimenti grandi e decisivi nei quali si concentra il senso interno di tutta una civiltà. E il senza-senso, la biologia, torna a regnare. Per il mondo, non per l'individuo privato che agisce, sarà allora indifferente che un certo avvenimento abbia questo o quell'esito. Tutti i grandi problemi della politica saranno risolti nel modo in cui finiscono col venir risolti in ogni civilizzazione: non sentendo più i problemi come tali, non chiedendosi più nulla. Non passa più molto tempo che non si comprende nemmeno quali problemi fossero alla base di precedenti catastrofi. Ciò che non si vive più in sé stessi non lo si può rivivere in altri. Quando gli ultimi Egiziani parlano del periodo degli Hyksos e gli ultimi Cinesi di quello, corrispondente, degli « Stati in lotta », essi ne interpretano l'immagine esteriore in base al loro modo di vivere, che non conosce più problemi. Essi vi vedono una mera lotta per la potenza; non si accorgono che queste guer-

re disperate, interne ed esterne, nelle quali degli stranieri furono chiamati contro i propri fratelli, furono combattute per una idea. Noi oggi comprendiamo in quale clima di terribili tensioni e di scariche avvenne l'assassinio di Tiberio Gracco e di Clodio. Nel mille-settecento non potevano ancora comprenderlo e nel duemiladuecento torneranno a non comprenderlo più. In non diverso modo stanno le cose circa quel Chian, figura napoleonica, per il quale gli storici egiziani seppero trovar solo la designazione di « Re degli Hyksos ». Se non fossero venuti i Germani, la storiografia romana un secolo dopo avrebbe forse fatto di Gracco, Mario, Silla e Cicerone una dinastia rovesciata da Cesare.

Si confronti la morte di Tiberio Gracco con quella di Nerone, uccisosi quando seppe della rivolta di Galba, o la vittoria di Silla sui seguaci di Mario con quella di Settimio Severo sul Pescennio Niger. Se le cose fossero andate altrimenti, il corso dell'epoca imperiale ne sarebbe forse stato mutato? È eccessivo distinguere così accuratamente la « monarchia » di Cesare dal « principato » di Pompeo, come hanno fatto Mommsen e E. Meyer.²⁰ Oggi, queste sono vuote formule istituzionali; cinquant'anni fa avrebbero invece ancora rappresentato, per noi, l'antitesi fra due idee. Quando Vindex e Galba nel 68 vollero restaurare « la repubblica » giocavano con un semplice concetto in un'epoca in cui più non esistevano delle idee legate ad un reale simbolismo. A quel tempo si trattava solo di vedere in che mani finisse il potere puramente materiale. E le lotte da negri per il titolo di Cesare avrebbero potuto protrarsi ancor per secoli, in forma sempre più primitiva epperò « eterna », senza alcun significato profondo.

In tale stadio, i popoli non hanno più un'anima. Quindi non possono avere una storia. Al massimo, possono avere il significato di oggetti nella storia di una civiltà straniera, e allora è questa vita straniera

che determina il senso più profondo delle relazioni con essi. Ciò che sul suolo di vecchie civiltà può in genere agire in funzione di storia non è dunque mai il corso degli eventi in quanto in essi l'uomo di tale suolo ha una parte, bensì in quanto tale corso sono degli altri a determinarlo. Ma se così è, il fenomeno complessivo che si chiama « storia mondiale » ci presenta due aspetti: i cicli delle grandi civiltà e le relazioni che si stabiliscono fra di esse.

III *LE RELAZIONI* *FRA LE CIVILTÀ*

12

Benché tali relazioni costituiscano l'elemento secondario e le civiltà in sé stesse quello primario, il pensiero storico moderno giudica all'opposto. Quanto meno esso conosce i cicli effettivi compresi nell'unità apparente del divenire storico, tanto più esso si affanna a esaurire la vita in una trama di relazioni, con la conseguenza di conoscere sempre meno anche di queste. Come è ricca la psicologia di questa vicenda, in cui le civiltà si cercano, si respingono, si eleggono, si fanno sedurre, si impongono o si abbandonano l'una all'altra: non solo civiltà in immediato contatto, di cui le une ammirano o combattono le altre, ma anche da un lato civiltà viventi, dall'altro mondi delle forme di civiltà morte, i cui resti sono ancora visibili in uno stesso paesaggio! E quanto sono ristrette e scarne le rappresentazioni che, dinanzi a tutta questa grandiosa vicenda, gli storici connettono alle parole influenza, sopravvivenza, continuazione!

Tutto ciò è puro secolo diciannovesimo. Quel che si riesce ancora a vedere si riduce ad una catena di cause e di effetti. L'una cosa « segue » l'altra, nulla ha un carattere originario. Poiché elementi formali di superficie di antiche civiltà sempre si ritrovano nelle più recenti, si pensa ad un « continuarsi » dell'influenza delle prime, e quando si è messa insieme una serie di influenze siffatte si crede di trovarsi già a posto.

L'immagine che sta alla base del nostro metodo è quella di una storia dell'umanità unitaria e riempita di senso, quale già si presentò ai grandi spiriti del gotico. Si riconobbe, allora, che sulla terra gli uomini e i popoli mutano, ma le idee restano. L'impressione destata da questa immagine fu quanto mai viva e ancor oggi non è svanita. In origine si pensò ad un piano che Dio voleva realizzare per mezzo del genere umano, e le cose poterono continuare ad essere considerate in tal modo finché lo schema antichità-medioevo-era moderna conservò il suo fascino e si notò ciò che apparentemente permaneva e non pure ciò che effettivamente mutava. Nel frattempo il nostro sguardo si è fatto diverso, più freddo e più vasto, e le nostre conoscenze hanno da tempo superato i limiti propri a quello schema. Chi oggi continua a vedere in quel modo si trova su di una falsa strada. Non si tratta di considerare un'azione che parte da quanto già fu, bensì quel che di esso un principio creatore accetta. Si confonde l'essere con l'essere d'esso, si confonde la vita con i mezzi di cui essa si serve per esprimersi. Il pensiero teoretico, che è esso stesso mero essere d'esso, vede dappertutto unità teoriche in moto. Punto di vista, questo, schiettamente faustiano e dinamico. In nessun'altra civiltà gli uomini si sono rappresentati la storia in tal modo.

Un greco, con la sua comprensione tutta corporale del mondo, mai si sarebbe messo a seguire le « influen-

ze » di mere unità verbali quali « il dramma attico » o « l'arte egiziana ».

Il primo passo è la definizione di un *sistema di forme espressive* mediante un nome. Col che dinanzi al nostro occhio si differenzia già un complesso di relazioni. Non passa molto che il nome diviene, per il nostro pensiero, una entità e le relazioni divengono i suoi effetti. Chi oggi parla della filosofia greca, del buddhismo, della scolastica intende qualcosa di vivente, una unità attiva cresciuta e divenuta forte che ora s'impadronisce degli uomini, domina non pure il loro essere desto ma perfino il loro essere costringendoli infine ad agire nel senso della sua vita. È tutta una mitologia, ed è caratteristico che solo uomini della civiltà occidentale, il cui mito conosce una quantità di altri demoni di ugual specie, quali la elettricità e la energia potenziale, vivano in questa immagine e con questa immagine.

Di fatto, quei sistemi non esistono *che nell'essere desto umano*, come tante specie della sua attività. La religione, la scienza, l'arte sono *attività dell'essere desto*, aventi la loro base in un essere. Credere, riflettere, formare e poi tutte le forme di attività visibile che derivano da siffatti modi di una attività invisibile, come i sacrifici, la preghiera, l'esperimento fisico, il lavorare ad una statua, la formulazione di un'esperienza in parole intelligibili, sono altrettante esplicazioni dell'essere desto e null'altro che questo. Gli altri ne percepiscono soltanto il lato visibile e odono soltanto le parole. Vivono in sé qualcosa, senza potersi render conto in che rapporto stia con ciò che il creatore stesso ha vissuto. Vediamo una forma, ma non sappiamo ciò che l'ha generata nell'anima altrui. Nel riguardo, possiamo solo credere qualcosa, proiettando in essa la nostra stessa anima. Per chiare che possano essere le parole con cui una data religione si annuncia, esse sono

pur sempre soltanto parole e sarà chi ascolta a dare ad esse il loro senso. Anche quando i suoni e i colori di una creazione artistica s'impongono, chi ascolta o vede vi ascolterà e vedrà soltanto sé stesso. E se ciò non accade, l'opera per lui non avrà alcun significato. La facoltà rarissima e modernissima di alcuni spiriti eminentemente storici di « trasportarsi negli altri » qui non la considereremo. Il Germano convertito da Bonifacio non si trasportava nello spirito del missionario. Quel brivido primaverile che corse allora per tutto il giovane mondo del Nord altro non significò se non che ognuno, attraverso la conversione, aveva trovato d'un tratto una lingua per esprimere la propria religiosità. Gli occhi di un bambino si illuminano quando gli si dice il nome dell'oggetto che ha in mano. Là si realizzò qualcosa di simile.

Così non vi sono unità microcosmiche che si muovono, bensì vi sono unità cosmiche che le scelgono e se ne impossessano. Se fosse invece altrimenti, se quei sistemi fossero entità reali capaci di esplicitare una loro attività — poiché l'« influenza » rappresenta una attività organica — l'immagine della storia sarebbe affatto diversa. Si dovrebbe considerare il fatto che ogni essere umano in sviluppo ed ogni civiltà vivente sono sempre esposti ad innumerevoli influenze possibili, delle quali tuttavia soltanto pochissime sono accettate, la grandissima maggioranza restando invece esclusa. Sono le cose o gli uomini a determinare la scelta?

Lo storico per il quale tutto si riduce a determinismi causali tiene conto soltanto delle influenze che si sono concretate; le altre non le calcola. Psicologicamente, si reagisce sia positivamente che negativamente a una data influenza. Considerar questo quando si fa della storia sarebbe cosa quanto mai feconda, decisiva per tutto il problema: ma nessuno ha osato proporsi un compito del genere. E appunto perché lo si

è scansato, è nata l'immagine, falsa nei suoi tratti essenziali, di uno svolgimento ininterrotto della storia mondiale nel quale nulla va perduto. Due civiltà non possono entrare in contatto come uomo e uomo, né l'uomo dell'una può aver dinanzi resti intelligibili della lingua delle forme di un'altra civiltà già morta. In ogni caso, una iniziativa interna s'impone. Ciò che l'uno ha creato può ridivenire vivo per l'altro solo se l'anima col suo proprio essere. Allora veramente si trasforma in un suo intimo possesso, nella sua opera, in una parte di sé stesso. Il « buddhismo » non è emigrato dall'India in Cina; le cose stanno invece così, che una parte del complesso delle immagini proprie ai buddhisti indù fu accettata da Cinesi di un dato orientamento spirituale, i quali ne fecero una *nuova* specie di espressione religiosa che doveva significare qualcosa unicamente per i buddhisti cinesi. Non è mai il senso originario di una forma che importa, bensì la forma in sé stessa in quanto il sentire e l'intelletto attivo di chi la considera vi scoprono la possibilità di utilizzarla per una *propria* creazione. I significati sono intrasmissibili. Nulla può far superare la profonda solitudine interna esistente fra la vita di due uomini di specie diversa. Anche se a quel tempo Indiani e Cinesi possono essersi sentiti in egual misura buddhisti, non per questo essi interiormente si trovarono ad esser più vicini. Le stesse parole, le stesse usanze, gli stessi segni — però due anime diverse procedenti ciascuna per la propria via.

Si studi una qualsiasi civiltà e si troverà che, invece dell'apparente continuarsi di creazioni precedenti nel mondo successivo, si tratta sempre di un nuovo *essere* che stabilisce un piccolo numero di relazioni con un *essere* più antico, senza badare affatto al significato originario di ciò che per tal via esso assimila. Come stanno le cose per le « conquiste eterne » della filosofia e

della scienza? Si parla continuamente di ciò che della filosofia greca vivrebbe ancora oggi. Ma questo non è che un modo di dire: non si approfondisce ciò che prima l'uomo magico e poi l'uomo faustiano con la sapienza di un sano istinto hanno respinto, o non hanno percepito o, ancora, pur mantenendo le stesse formule, hanno sistematicamente interpretato in modo diverso. La fede ingenua ed entusiastica del dotto qui induce in errore. La lista di ciò che dell'antico pensiero è stato respinto sarebbe lunga e farebbe passar del tutto in ombra quella di ciò che di esso è stato ripreso. Noi siamo soliti trascurare e considerare come errori irrilevanti la teoria democritea delle piccole immagini proiettate, l'universo assai corporeo delle idee platoniche, i cinquantadue rivestimenti sferici del mondo di cui parla Aristotile. Ciò significa presumere di sapere meglio dei morti quel che essi pensarono. Per gli antichi quelle erano verità essenziali: per noi però non lo sono. Ciò che sia pure esteriormente sussiste davvero fra noi come filosofia greca, è quasi nulla. Si sia onesti e si riconosca che non vi è una sola proposizione di Eraclito, di Democrito, di Platone che per noi sia vera, se prima non l'abbiamo rielaborata. Che cosa abbiamo conservato dei metodi, dei concetti, degli intendimenti, degli strumenti della scienza greca, a tacer poi dei termini fondamentali in genere che ci sono inintelligibili? La Rinascenza non stette forse tutta sotto l'« influenza » dell'arte antica? Ma dove si trova, in essa, qualcosa che abbia riferimento con la forma del tempio dorico, con la colonna ionica, col rapporto fra colonna e travatura, con la scelta dei colori, col trattamento dello sfondo e della prospettiva in pittura, coi principi del raggruppamento delle figure, con la forma dei vasi, col mosaico, con l'encaustica, con la tettonica della statua, con le proporzioni di Lisippo? Perché tutto ciò non ebbe influenza alcuna?

*Perché già in partenza era ben fissato ciò che si intendeva esprimere, per cui fra tutte le cose morte di quel retaggio l'occhio vide solo le poche che desiderava vedere e, a dire il vero, così come le desiderava, nella direzione del proprio intendimento e non in quella dei loro creatori di un tempo, di cui nessuna civiltà vivente si è mai seriamente preoccupata. Bisogna seguire tratto per tratto l'« influenza » esercitata dall'arte plastica egiziana su quella del primo periodo greco, e alla fine ci si convincerà che essa fu inesistente, che la volontà formatrice dei Greci riprese da quella vecchia arte qualche elemento che essa avrebbe anche potuto trovare da sé, senza di essa, in un qualche modo. Ai margini del paesaggio, dell'area della civiltà antica Egiziani, Cretesi, Babilonesi, Assiri, Ittiti, Persiani e Fenici svolgevano una attività creatrice e gran numero delle loro opere erano note ai Greci: costruzioni, ornamenti, opere d'arte, culti, forme politiche, forme di scrittura, scienze; ma, di tutto ciò, l'anima antica che cosa assunse come mezzo per la sua espressione? Lo ripeto: in una civiltà, noi consideriamo soltanto le influenze che da essa furono accettate. Ma quante sono quelle che *non* furono accettate? Ad esempio, riferendoci sempre alla civiltà antica, come è che le piramidi, i piloni, gli obelischi, i geroglifici e i caratteri cuneiformi egiziani non vi figurano? Quante son mai le cose che l'arte gotica e il pensiero gotico *non* hanno ripreso a Bisanzio, nell'Oriente moresco, in Spagna e in Sicilia? Non si potrà mai sopravvalutare la sapienza affatto inconscia che ha guidato questa scelta e così pure una nuova, decisa interpretazione di quel che ne è stato l'oggetto. Ogni influenza a cui si consente di agire non solo costituisce un'eccezione, ma dà anche luogo ad un equivoco, e la forza interna di una civiltà forse non si manifesta in nessun'altra occasione così distintamente, come in siffatta *arte di un metodico**

equivocare. Quanto più si esaltano i principi di un pensiero estraneo, tanto più se ne muta certamente e fondamentalmente il senso. Si esaminino a fondo le lodi di cui Platone è stato l'oggetto in Occidente, da Bernardo di Chiaravalle e Marsilio Ficino fino a Goethe e a Schelling: quanto maggiore è la venerazione con cui si accetta una religione straniera, tanto più perfettamente essa assume già la forma della nuova anima. Si dovrebbe pur scrivere, un giorno, la storia dei « tre Aristotili », di quello greco, di quello arabo e di quello gotico, che di comune non hanno un solo pensiero, un solo concetto: oppure la storia del cristianesimo magico che si trasforma in cristianesimo gotico. Si dice e si insegna che questa religione si è mantenuta immutata a partir da quando si è diffusa in Occidente ai tempi della Chiesa antica. In realtà, l'uomo magico, partendo dal lato più profondo della sua coscienza dualistica del mondo, si formò una lingua per il suo essere desto religioso che noi abbiamo chiamata il cristianesimo. Ciò che di questa sua esperienza era trasmissibile in parole, formule ed usi, l'uomo della tarda civilizzazione antica lo assunse come punto di riferimento per il suo bisogno religioso: di generazione in generazione, cotesta lingua delle forme giunse fino ai Germani della pre-civiltà occidentale, identica nella lettera, sempre più diversa nel significato. Certo, non si sarebbe mai osato *correggere* il significato originario delle parole sacre: ma il fatto è che questo significato lo si ignorava del tutto. Chi ne dubita, consideri l'idea della grazia e come in Agostino essa riguardi dualisticamente una sostanza nell'uomo, come in Calvino invece si rivolga dinamicamente alla volontà umana; oppure si consideri la rappresentazione magica, per noi quasi inintelligibile, del *consensus*²¹ che presuppone in ogni uomo un *pneuma*, emanazione del *pneuma* divino, il che fece considerare come ve-

rità immediata divina ogni opinione unanime degli eletti. Su tale certezza si basa il prestigio che godettero le decisioni conciliari del cristianesimo delle origini, come pure il metodo scientifico tuttora predominante nel mondo dell'Islam. Poiché l'uomo d'Occidente non capiva tutto ciò, per lui i concili del tardo periodo gotico divennero una specie di parlamento che doveva limitare il Papato nella sua libertà di movimento spirituale. Ancor nel XV secolo l'idea conciliare fu intesa in tal guisa — basti pensare ai concili di Costanza e di Basilea, a Savonarola, a Lutero; alla fine essa doveva apparire frivola e priva di senso e cedere di fronte al concetto dell'infalibilità del pontefice. Ovvero si pensi all'idea, comune a tutta la prima civiltà araba, della resurrezione della carne, la quale presuppone parimenti la rappresentazione del *pneuma* divino e umano. L'uomo antico pensava che l'anima fosse la forma e il senso del corpo e che essa in certo modo nascesse con esso. Se i pensatori greci di ciò non parlano quasi affatto, un tale silenzio può aver avuto due ragioni: o s'ignorava tale idea, oppure essa appariva talmente naturale da non costituire un problema per il pensiero. La seconda ragione deve essere la più probabile. Per l'uomo arabo, la stessa evidenza l'ebbe invece l'idea che il suo *pneuma* era una emanazione della divinità che aveva residenza nel suo corpo. Ne segue che qualcosa deve sussistere se lo spirito umano ha da risuscitare nell'ultimo dei giorni: donde la resurrezione ἐκ νεκρῶν, dai cadaveri. Nel suo aspetto più profondo, una tale concezione era del tutto inintelligibile per il sentimento occidentale del mondo. Così, in Occidente, si mantenne la lettera di quella sacra dottrina, ma cattolici di alta levatura spirituale e poi, distintamente, Lutero vi inserirono un senso differente, a cui oggi corrisponde la parola « immortalità », cioè l'idea che l'anima, intesa come un puro centro di forza, so-

pravvive attraverso ogni eternità. Se Paolo o Agostino potessero conoscere le rappresentazioni che noi abbiamo del cristianesimo, respingerebbero tutti i nostri libri, i nostri dogmi e i nostri concetti trovandoli sviati ed eretici.

Come l'esempio più caratteristico di un sistema che, in apparenza, si è mantenuto invariato nei suoi fondamenti per due millenni, mentre in realtà ha avuto tre sviluppi completi, ciascuno con un diverso significato in tre civiltà, voglio indicare *la storia del diritto romano*.

13

Il diritto antico è un diritto creato da cittadini per dei cittadini La forma politica che gli vale come naturale presupposto è la *Polis*. Soltanto da questa forma fondamentale della vita pubblica deriva, con uguale naturalezza ed evidenza, il concetto della persona intesa come l'uomo che nel suo complesso è identico al corpo (σῶμα) dello Stato.²² Partendo da questo dato di fatto formale dell'antico sentimento del mondo si è costituito tutto l'antico diritto.

« *Persona* » è dunque un concetto specificamente antico, che ha un senso e un valore solo all'interno della civiltà antica. Il singolo come persona è un corpo (σῶμα) che fa parte della sostanza della *Polis*. Il diritto della *Polis* ha lui soltanto per soggetto. Nella sua parte inferiore tale diritto si confonde col diritto reale o diritto delle cose, il limite essendo qui costituito dalla posizione giuridica dello schiavo, che ha un corpo ma non ha una persona; nella sua parte superiore esso fa tutt'uno col diritto sacrale, il limite corrispondente essendo l'Eroe, persona trasformatasi in una divinità a cui ormai spetta giuridicamente un culto, co-

me Lisandro e Alessandro nelle città greche e, a Roma, gli imperatori elevati alla dignità di *divi*. Partendo dall'antico pensiero giuridico orientatosi in modo sempre più deciso in questo senso si spiega anche un concetto come quello della *capitis deminutio media*, che appare assai singolare all'uomo occidentale: noi possiamo concepire che una persona, intesa nel senso nostro, possa esser privata di alcuni diritti e perfino di tutti i diritti; ma l'uomo antico, pur continuando a vivere fisicamente, per conseguenza di una tale condanna, cessava di *essere una persona*. La nozione specificamente antica di cosa, *res*, va concepita unicamente in opposto a cotesto concetto della persona, come il suo oggetto.

Poiché la religione antica fu in tutto e per tutto una religione di Stato, nella genesi del diritto non si può riscontrare alcuna distinzione: sia il diritto reale che il diritto sacrale furono creati da cittadini. Le cose e gli dèi stanno con le persone in un rapporto giuridico esattamente regolato. Ora, per lo studio del diritto antico è assai importante considerare il fatto che esso fu creato in base ad una esperienza pubblica diretta, non all'esperienza professionale del giudice bensì a quella, generica e pratica, dell'uomo che ha una posizione importante nella vita politico-economica. Chi a Roma abbracciava la carriera della magistratura diveniva necessariamente giurista, capo militare, capo amministrativo e funzionario delle finanze ad un tempo. Come pretore, esercitava la giurisdizione dopo di essersi acquistata una grande esperienza in tutt'altri domini. La magistratura intesa come un corpo formato da una specializzazione e da una corrispondente teoria, nell'antichità era un concetto completamente ignoto. L'accennata situazione definì lo spirito di tutta la giurisprudenza più tarda. Nel campo giuridico, i Romani non furono né dei sistematici, né degli storici, né dei teorici,

ma dei grandi pratici. La loro giurisprudenza era una *scienza sperimentale in casi singoli*, una tecnica elaborata e non un edificio fatto di astrazioni.²³

Ci si formerà un'idea sbagliata quando si pongano di fronte il diritto romano e quello greco come due grandezze dello stesso ordine. In tutto il suo sviluppo il diritto romano è stato quello particolare di una città, fra centinaia di altri diritti, e un diritto greco unitario non è mai esistito. Se le città di lingua greca elaborarono dei sistemi giuridici che, sotto vari riguardi, molto si rassomigliano, ciò non toglie nulla al fatto che ognuna di esse possedeva il proprio. Mai si è affacciata l'idea di creare una legislazione generale dorica od anche ellenica. Rappresentazioni siffatte restarono assai lontane dal pensiero antico. Lo *jus civile* romano era valido *solo* per i Quiriti; non poteva applicarsi agli stranieri, agli schiavi, a tutto il mondo esterno alla città, mentre già il Codice Sassone contiene l'idea, profondamente sentita, che di diritti ne può esistere uno soltanto. Fino al tardo periodo imperiale a Roma sussistette la rigorosa distinzione fra lo *jus civile* dei cittadini e lo *jus gentium*, completamente diverso dal nostro diritto internazionale, valevole per gli « altri » che si trovavano nell'area della potenza romana e della relativa giurisdizione. Solo perché Roma, come una particolare città, era giunta a dominare il mondo antico, il che del resto, sarebbe stato possibile anche ad Alessandria ove le cose avessero preso un diverso corso — il diritto romano si affermò universalmente: non per una sua interna superiorità bensì, dapprima, col successo politico e, poi, col possesso esclusivo di una esperienza pratica in grande stile. La formazione di un diritto antico universale di stile ellenistico — designazione da riferirsi allo spirito affine di *molti singoli diritti* — risale ad un'epoca in cui Roma era ancora una grandezza politica di terz'ordine. Quando il

diritto romano cominciò ad assumere forme grandiose, in ciò si ebbe soltanto un aspetto del fatto che lo spirito romano aveva soggiogato l'ellenismo: la formazione del tardo diritto antico passa dall'ellenismo a Roma, passa cioè da un gruppo di città-Stati dominati dalla sensazione che nessuno di essi possedeva una potenza reale, ad un'unica città, la quale doveva alla fine concentrare tutta la sua attività nell'esercizio di una egemonia inesistente in Grecia. Per questo non si venne alla formazione di una giurisprudenza in lingua greca. Quando il mondo antico raggiunse la maturità necessaria per costituire una simile scienza, ultima fra tutte, non esisteva più che una sola città capace di dettar diritto che potesse entrare in quistione, e questa città era per l'appunto Roma.

Non ci si è resi dunque sufficientemente conto che il diritto greco e quello romano non coesisteranno. Dei due, il diritto romano è il più recente; presuppone l'altro con tutta la relativa lunga esperienza;²⁴ sentendo in esso il proprio modello, si formò tardi e rapidamente. È importante rilevare che il fiorire della filosofia stoica, che esercitò una influenza profonda sull'idea giuridica, seguì al fiorire del diritto greco ma precedette quello del diritto romano.

14

Tutto questo mondo giuridico prese però forma nel pensiero di un tipo umano estremamente storico. Per cui il diritto antico è assolutamente *un diritto del giorno, anzi del momento*. È di tal natura che esso viene creato in ogni singolo caso per questo stesso caso, cessando di valere quando il caso è esaurito. Un suo valere anche per casi futuri avrebbe contraddetto il senso antico del puro presente. All'inizio del suo anno

di carica il pretore romano promulgava un editto nel quale egli indicava i princìpi giuridici che si proponeva di seguire, princìpi che il suo successore non era affatto tenuto a riprendere. E questa stessa limitazione ad un anno del diritto in vigore non corrispondeva nemmeno alla sua durata effettiva. Dopo la *lex Aebutia* in ogni singolo caso il pretore formulava piuttosto il principio giuridico concreto che doveva servire da base per il giudizio dei giurati, però con esclusivo riferimento a quel caso. Così egli creava un « diritto del momento » privo di qualsiasi durata.²⁵

Identico in apparenza, ma nel suo senso affatto diverso epperò proprio per ciò atto a farci sentire l'abisso che separa il diritto antico da quello occidentale, è un aspetto geniale e schiettamente germanico del diritto inglese: il potere legislativo del giudice. Questi deve applicare un diritto che, secondo la sua idea, ha una validità eterna. Ora, mediante le *rules*, ossia mediante prescrizioni esecutive non aventi nulla in comune con le citate formule scritte dei pretori romani, egli può già regolare secondo il suo criterio l'applicazione al caso da trattare delle leggi vigenti, il fine delle quali si chiarisce soltanto attraverso l'istruttoria di questo stesso caso. Ma se il giudice constata che la materia di fatto di un dato caso è tale che, nel riguardo, il diritto vigente presenta una lacuna, egli può *subito colmare* questa lacuna formulando nel bel mezzo del procedimento un nuovo diritto che, una volta approvato dall'ordine dei giudici in forme ben determinate, *a partir da quel momento farà parte durevolmente del diritto complessivo*. Proprio questa usanza è ciò che può esservi di più non-antico. Solo perché il corso della vita pubblica in una data epoca resta essenzialmente lo stesso e quindi i casi giuridici più importanti si ripetono di continuo, a Roma si formò a poco a poco un fondo di princìpi che furono costantemente appli-

cati, ma come se ogni volta venissero creati di nuovo, in aderenza all'*esperienza*, e non perché ad essi fosse stata conferita una qualità tale da garantire una loro validità nel futuro. L'insieme di tali principi, che non costituiva un sistema ma una semplice raccolta, è « il diritto » quale lo si trova nella tarda giurisprudenza degli editti pretorili; e se parti essenziali di tali editti il pretore le riprenderà dall'altro, ciò avverrà per ragioni di pura convenienza.

Nell'antico pensiero giuridico l'*esperienza* significava dunque qualcosa di ben diverso da ciò che per noi essa significa: non era l'espressione di chi padroneggiava un corpo di leggi privo di lacune e riferentesi ad ogni possibile caso, essendo esercitato nell'applicare tali leggi, ma era la certezza acquisita che certi casi giuridici si ripetono continuamente e che quindi ci si poteva risparmiare la fatica di formulare ogni volta una legge nuova.

Il modo antico puro con cui lentamente si costituì un *corpus* giuridico è dunque quello dell'assommarsi quasi automatico di singoli *nomoi*, *leges*, *edicta*, come ai tempi del diritto pretorio a Roma. Tutte le cosiddette legislazioni di Solone, di Charonda e delle Dodici Tavole altro non sono che raccolte occasionali di tali editti rivelatisi di valore pratico. Le leggi di Gortyn, pressoché contemporanee a quelle delle Dodici Tavole, rappresentano un gruppo di novelle aggiungentesi ad una antica collezione. Appena fondata, ogni nuova città metteva su una collezione del genere, con abbastanza diletterantismo. Per cui Aristofane ne *Gli Uccelli* deride i fabbricatori di leggi. Nell'antichità un sistema non lo si incontra mai, ed ancor meno s'incontra l'intento di fissare con tal mezzo il diritto per un lungo periodo.

In deciso contrasto a ciò, in Occidente fin dal principio si è affermata la tendenza a riunire tutta la ma-

teria giuridica viva in un edificio esauriente, ben articolato e definitivo, in cui ogni caso possibile che possa presentarsi nel futuro fosse già contemplato. Tutto il diritto occidentale è stato forgiato in vista del futuro, così come tutto il diritto antico fu forgiato in vista del presente.

15

Contro di ciò sembra però stare il fatto che sono effettivamente esistite leggi antiche create da competenti in vista di una durevole loro applicazione. Nulla sappiamo del primo diritto antico (1100-700), ed è certo che non deve esservi stato un gran contrasto fra il diritto consuetudinario contadino e del primo periodo cittadino antico e quello del periodo gotico e degli inizi della civiltà araba (Codice Sassone, Codice Siriaco). Lo strato più antico che a noi è ancor dato di riconoscere è costituito dalle collezioni nate verso il Settecento, attribuite a personalità mitiche e semimitiche: Licurgo, Zaleuco, Charonda, Dracone²⁶ e alcuni re di Roma.²⁷ Della loro esistenza effettiva ci dice la forma delle relative leggende, ma né i loro veri autori, né le vere circostanze della loro codificazione, né infine il loro contenuto originario erano più noti ai Greci del periodo delle guerre persiane.

Un secondo strato, con significato analogo a quello che avrà il Codice Giustiniano e all'adozione del diritto romano da parte dei Germani, si lega ai nomi di Solone (600), di Pittaco (550) e di altri legislatori. Si tratta già di un diritto evoluto compenetrato di spirito cittadino. È contrassegnato dai termini *politeia* e *nomos* in opposto a quelli più antichi di *thesmoi* o di *rhetrai*.²⁸ Così, di fatto, noi soltanto conosciamo la storia del tardo diritto antico.

Che origine ebbero queste rapide codificazioni? Basta considerare i nomi per rendersi conto che non si trattò, in fondo, di fissare un diritto che fosse il puro risultato di una esperienza, bensì di *determinazioni di carattere politico*.

È un grave errore credere che possa esistere un diritto in generale, per così dire aleggiante al disopra delle cose, del tutto indipendente dagli interessi politico-economici. Si può, sì, immaginare qualcosa di simile, e coloro che confondono le fantasie politiche con l'attività politica è in tal modo che hanno sempre concepito il diritto. Ciò non impedisce però che un tale diritto astratto nella realtà storica sia inesistente. Ogni diritto contiene in forma astratta l'immagine del mondo dei suoi creatori, e ogni immagine del mondo contiene a sua volta una *tendenza* economico-politica che non dipende da ciò che l'uno o l'altro pensa teoricamente, ma da ciò che praticamente *vuole* lo strato sociale che ha il potere effettivo nelle sue mani, epperò anche quello di formulare delle leggi. Ogni diritto è stato creato da una particolare casta in nome della collettività. Anatole France ha scritto che « il nostro diritto, in maestosa eguaglianza, proibisce sia al ricco che al povero di rubare il pane e di mendicare agli angoli delle vie ». Questa è indubbiamente la giustizia degli uni. Ma gli « altri » cercheranno sempre di far valere come soltanto giusto il diritto desunto dalle visuali della *propria* vita. Tutte le legislazioni son dunque atti politici, anzi atti di partito. O contengono una costituzione (*politeia*) connessa ad un diritto privato (*nomoi*) di eguale spirito, come nel caso delle leggi democratiche di Solone; oppure presuppongono una *politeia* da consolidare mediante un diritto privato, come nel caso delle leggi oligarchiche di Dracone e dei Decemviri.²⁹ Solo gli storici occidentali, abituati ai loro diritti duraturi, non sono stati capaci di riconoscere

adeguatamente tutto ciò. L'uomo antico sapeva invece benissimo che cosa accadeva. La legislazione dei Decemviri fu, a Roma, l'ultimo diritto pervaso di puro spirito patrizio. Tacito la chiama la fine del giusto diritto (*fnis aequi juris*, *Ann.*, III, 27). Infatti come dopo la caduta dei Decemviri appare, con un chiaro significato simbolico, la decuria dei Tribuni, del pari la *lex rogata*, che è un diritto popolaresco, cominciò lentamente a minare lo *jus* delle Dodici Tavole e la costituzione che ne formava la base, tendendo, con tenacia romana, a conseguire quel che Solone aveva realizzato con un unico atto di contro alle leggi di Dracone, la *πάτριος πολιτεία*, l'ideale giuridico dell'oligarchia attica. Dracone e Solone divengono ormai le grida di battaglia nella lunga lotta fra oligarchia e *demos*. A Roma vi corrispondevano, come istituzioni, il Senato e il tribunato. La costituzione spartana (di Licurgo) ha non solo rappresentato ma altresì fissato l'ideale di Dracone e delle Dodici Tavole. In un raffronto con l'analoga situazione romana, vediamo che i due re dalla posizione di tiranni dei Tarquini passano a poco a poco a quella di tribuni della tempra dei Gracchi: la caduta degli ultimi Tarquini o l'istituzione dei Decemviri, che in certo modo fu un colpo di Stato contro il tribunato e le sue tendenze, corrisponde ad un dispresso alla caduta di Cleomene (488) e di Pausania (470); del pari, la rivoluzione di Agide III e di Cleomene III (verso il 240) ha per sua controparte romana l'azione, iniziatasi pochi anni dopo, di C. Flaminio, senza che quei re abbiano però mai riportato un successo completo contro gli Efori i quali in Grecia corrispondevano al partito senatoriale romano.

Intanto Roma era divenuta una grande città nel senso del tardo periodo antico. Gli istinti legati alla terra vennero sempre più soffocati dall'intelligenza cittadina.³⁰ Così verso il 350 nel campo legislativo accanto alla

lex rogata, o diritto popolare, appare la *lex data*, il diritto formulato dai pretori. La lotta fra lo spirito delle leggi delle Dodici Tavole e la *lex rogata* passa al secondo piano e la legislazione degli editti pretoriali diviene l'arena dei partiti, che l'usarono ai loro fini.

Il pretore diviene ben presto il centro assoluto sia della legislazione sia della prassi giuridica; con l'espandersi della potenza politica di Roma lo *jus civile* del pretore dell'urbe, per quel che riguarda l'area di giurisdizione, passa però in second'ordine di fronte allo *jus gentium* del *praetor peregrinus*, al diritto vigente per gli « altri ». Quando tutti gli abitanti del mondo antico che non fruivano del diritto riservato al cittadino romano rientrarono in questi « altri », lo *jus peregrinum* divenne effettivamente un diritto imperiale; le città, e perfino popoli alpini e tribù beduine nomadi ai sensi del diritto amministrativo, furono organizzate come « città » (*civitates*), poterono conservare le loro proprie leggi nella sola misura in cui il diritto romano per gli stranieri non contenesse per esse delle disposizioni.

L'*edictum perpetuum*, che per iniziativa di Adriano (verso il 130) raccolse in una forma definitiva i principi giuridici annualmente formulati dai pretori, e nell'ordine dei quali già da tempo si era definito un *corpus* fisso, vietando ulteriori modificazioni, *segna dunque la fine dell'attività giuridica del mondo antico in genere*. Il pretore era tenuto come prima ad annunciare pubblicamente « la legge del suo anno », che viveva non come legge imperiale ma per il potere che gli conferiva il suo ufficio; però doveva attenersi al testo fissato.³¹ Questa è la famosa « fossilizzazione del diritto del magistrato », simbolo tipico di una tarda civilizzazione.³²

Con l'ellenismo prende inizio l'antica scienza giuridica, cioè il metodico capire il diritto che si applicava.

Poiché il pensiero giuridico presuppone, come materia, date situazioni politiche ed economiche al modo istesso che il pensiero matematico presuppone certe conoscenze fisiche e tecnologiche,³³ così Roma presto divenne *la città della giurisprudenza antica*. La stessa funzione nel mondo messicano l'ebbero gli Aztechi vittoriosi, che in università, come quella di Tezucuo, coltivavano soprattutto il diritto. La giurisprudenza antica è una scienza romana ed è anzi rimasta l'unica scienza dei Romani. Proprio nel punto in cui, con Archimede, si chiudeva il periodo creativo della matematica antica, con la *Tripertita* di Elio (del 198, è un commentario alle Dodici Tavole) prese inizio la letteratura giuridica.³⁴ Verso il 100 M. Scaevola scrisse il primo trattato sistematico di diritto privato. Il periodo fra il 200 a.C. e la nascita di Cristo è quello della scienza giuridica classica propriamente detta, designazione che, oggi, viene invece applicata genericamente e abbastanza bizzarramente ad un periodo del primo diritto arabo. Dai resti di questa letteratura si può misurare tutta la distanza che separa il pensiero di due civiltà. I Romani non trattarono che singoli casi, che poi classificavano, e non approfondirono un qualche concetto fondamentale, come ad esempio quello dell'errore giuridico. Essi distinguevano accuratamente le varie specie di contratto; ma il concetto del contratto lo ignoravano, come ignoravano la teoria, per esempio, della nullità o dell'eccezionalità giuridica. « Dato tutto questo, è chiaro che i Romani non possono esser affatto considerati come modelli del metodo scientifico. »³⁵

Le scuole dei Sabiniani e dei Proculiani, nel periodo da Augusto fin verso il 160, segnano la fine del diritto classico. Furono scuole scientifiche simili a quelle filosofiche di Atene; è possibile che in esse si sia riaccesa per l'ultima volta l'antitesi fra la concezione

senatoriale del diritto e quella tribunizia (cesarea); fra i migliori Sabiniani si trovavano due discendenti degli uccisori di Cesare; e uno dei Proculiani fu scelto da Traiano come suo successore. Mentre, nell'essenziale, lo sviluppo del metodo era esaurito, andò realizzandosi la fusione dell'antico *jus civile* e dello *jus honorarium* pretorile.

L'ultimo documento del diritto antico a noi noto sono le istituzioni di Gaio (verso il 161).

Il diritto antico fu un diritto dei corpi. Nell'insieme del mondo esso distingueva persone corporee e cose corporee fissando come in una matematica euclidea della vita pubblica le relazioni fra le une e le altre. Il pensiero giuridico è quello più vicino al pensiero matematico. Entrambi astraggono dall'elemento sensibile e accidentale, presente nei casi otticamente dati, per cercarvi un elemento razionale avente valore di principio: la forma *pura* dell'oggetto, il tipo *puro* della situazione, il rapporto *puro* di causa ad effetto. Poiché la vita antica nella forma in cui si presentò alla critica dell'antico essere desto ebbe tratti assolutamente euclidei, nacque dunque una immagine dei corpi, dei rapporti di posizione fra di essi e delle influenze reciproche per azione e reazione proprio come quella degli atomi democritei. *Si ebbe una statica giuridica.*³⁶

16

La prima creazione del diritto arabo fu *il concetto della persona non-corporea*.

Per poter comprendere il valore di questa grandezza così caratteristica per il nuovo sentimento del mondo, che, inesistente nel puro diritto antico,³⁷ appare d'un tratto presso i giuristi « classici » i quali

erano tutti aramei, occorre conoscere il vero ambito del diritto arabo.

Il nuovo paesaggio comprende la Siria, la parte settentrionale della Mesopotamia, l'Arabia meridionale e Bisanzio. In tutta quest'area si formò un nuovo diritto, un diritto consuetudinario orale o scritto di quel tipo nativo che è riconoscibile nel Codice Sassone. Ed ecco che si verifica qualcosa di sorprendente: silenziosamente, il *diritto di singole città-Stato*, quello naturale sul suolo antico, si trasforma nel *diritto di comunità religiose*. Il fenomeno è del tutto magico. È un *pneuma*, uno stesso spirito, una identica conoscenza e intelligenza dell'unica verità che, caso per caso, fonde in una unità del volere e dell'agire, *in una persona giuridica*, i seguaci di una data religione. Una persona giuridica è dunque, ora, un'entità collettiva, come una unità che ha delle intenzioni, prende delle decisioni, assume delle responsabilità. Nei riguardi del cristianesimo, un tale concetto vale già per la comunità primitiva di Gerusalemme³⁸ e si estende fino alla trinità delle persone divine.³⁹

Già nel Basso Impero il diritto dei decreti imperiali di prima di Costantino (*constitutiones, placita*), pur mantenendo rigorosamente la forma romana del diritto di città, valeva precipuamente per *i fedeli della « Chiesa sincretistica »*,⁴⁰ seguaci di un gruppo di culti compenetrati tutti da una stessa religiosità. Mentre nella Roma di allora il diritto di una gran parte della popolazione era certamente sentito come quello di una città-Stato, questo sentimento si affievoliva sempre più spostandosi verso Oriente. L'unificazione dei credenti in una *comunità giuridica* si realizzò in piena regola già col culto imperiale, che era in tutto e per tutto un diritto divino. Nel mondo classico la Chiesa persiana figurava solo nella forma antica di culto mitriaco, epperò nel quadro del sincretismo, e gli Ebrei

e i Cristiani, di fronte al culto imperiale, rappresentavano i non-credenti isolatisi, con una propria legge, nell'area di un diritto straniero all'Impero. Quando nel 212 l'arameo Caracalla concesse, con la *constitutio antonina*,⁴¹ il diritto di cittadinanza a tutti gli abitanti dell'Impero eccezion fatta dei *dediticii*, nella sua forma un tale atto fu schiettamente « antico » e indubbiamente molti furono quelli che così l'intesero: in tal modo Roma s'incorporava, in senso letterale, i cittadini di ogni altra città. Ma l'Imperatore vide le cose in modo del tutto diverso. Egli così aveva fatto di tutti costoro dei sudditi del « Signore dei credenti », del *divus* venerato come il capo supremo del culto. Con Costantino si ebbe la grande rivoluzione: l'oggetto del diritto imperiale da califfo non è più la comunità religiosa sincretistica ma quella cristiana, con il che *nasce la nazione cristiana*. Gli epiteti di credente e di miscredente cambiano luogo. Insensibilmente, ma sempre più decisamente, da Costantino in poi il diritto « romano » diviene il *diritto dei cristiani ortodossi* ed è come tale che esso fu concepito e adottato dalle popolazioni asiatiche e germaniche convertite. Sotto forma antica, nasceva dunque un diritto tutto nuovo. Secondo il diritto antico era impossibile, per esempio, che un cittadino romano sposasse la figlia di un cittadino di Capua, se fra le due città non esisteva una comunità giuridica, un *connubium*.⁴² Ora ci si domandava secondo quale diritto un cristiano o un Ebreo, romano, siriano o mauritano che fosse, poteva sposare una infedele. Ciò, perché nel mondo giuridico magico non si dà un *connubium* fra *esseri di diversa fede*. Non v'era difficoltà alcuna che un Irlandese sposasse una negra a Bisanzio se entrambi erano cristiani, ma in uno stesso villaggio siriano un cristiano monofisista come avrebbe potuto sposarsi con una nestoriana? Forse erano entrambi della stessa

razza, ma appartenevano a due « nazioni » giuridicamente diverse.

Questo concetto *arabo* della nazione costituisce un fatto nuovo e decisivo. Nella civiltà apollinea la frontiera fra la patria e lo straniero era quella fra due città, nella civiltà magica essa diviene quella fra *due comunità religiose*. Ciò che per il Romano era il *peregrinus*, l'*hostis*, per il Cristiano è il pagano e per l'Ebreo l'*amhaarez*. Il significato che al tempo di Cesare aveva l'acquisto della cittadinanza romana ora è il *battesimo cristiano* che lo ha: in virtù di esso si fa parte della nazione-guida, della civiltà-guida.⁴³ A differenza di quelli del periodo degli Achemenidi, i Persiani del tempo dei Sassanidi concepirono il popolo persiano non più come una unità di origine e di lingua, bensì come l'unità dei fedeli di Ahura-Mazda contrapposta agli infedeli, questi potendo anche essere di purissima stirpe persiana, come ne era il caso per la maggioranza dei Nestoriani. Analogamente gli Ebrei, poi i Mandei e i Manichei, ancor più tardi le Chiese cristiane dei Nestoriani e dei Monofisisti si sentirono nazioni, comunità giuridiche e persone giuridiche nel senso nuovo.

Nasce così il gruppo delle forme giuridiche del primo periodo arabo, ben distinte secondo le religioni quanto quelle antiche lo erano state secondo le città-Stato. Nell'Impero Sassanide si costituiscono scuole autonome del diritto zoroastriano; gli Ebrei, che formavano buona parte della popolazione compresa fra l'Armenia e Saba, si creano un proprio diritto col Talmud, che doveva esser terminato pochi anni prima del *Corpus Juris*. Indipendentemente dai vari confini territoriali ciascuna di queste Chiese ha una propria giurisdizione, come ancor oggi accade in Oriente, e solo in dispute fra seguaci di religioni diverse la decisione è presa dal giudice della religione predo-

minante nel paese. Nell'Impero Romano nessuno aveva negato agli Ebrei il diritto di amministrare la giustizia per sé stessi; ma anche i Nestoriani e i Monofisisti, una volta che furono scissi, si dettero ad organizzare un proprio diritto con una corrispondente giurisdizione, e quindi per via « negativa », cioè per il progressivo staccarsi di tutti coloro che avevano una fede diversa, il diritto imperiale romano finì col divenire il diritto dei cristiani che seguivano la religione accettata dall'Imperatore. Da qui il vero senso del codice sirio-romano, che ci si è conservato in diverse lingue. Esso fu probabilmente redatto prima di Costantino, nella cancelleria dei patriarchi di Antiochia;⁴⁴ contiene, ben riconoscibile, un diritto consuetudinario del primo periodo arabo in una rozza formulazione del Basso Impero e, come ce lo dimostrano le sue traduzioni, dovette la sua diffusione all'opposizione contro la Chiesa ortodossa dell'Impero. Esso costituì indubbiamente la base del diritto monofisista e fu in vigore in un'area assai più vasta di quella del *Corpus Juris* fino al sorgere del diritto islamico.

Ci si può ora chiedere che valore pratico effettivo poté avere la parte latina del Codice Giustiniano nell'insieme di tutte queste forme giuridiche. Gli storici del diritto, con l'unilateralità propria al loro studio, hanno considerata siffatta parte in modo unilaterale, tanto che una tale questione non han potuto nemmeno porsi. Quei testi latini erano per essi il diritto in assoluto, il diritto venutoci da Roma. E ad essi importò unicamente studiare la storia di tali testi, non il significato effettivo che essi ebbero nella vita dei popoli orientali. Di fatto, con essi il diritto altamente civilizzato d'un mondo senile s'impose al primo periodo di una giovane civiltà. Passò a questa sotto specie di letteratura erudita, attraverso un'evoluzione politica che sarebbe stata tutta diversa qualora

Alessandro e Cesare avessero vissuto più a lungo o qualora Antonio ad Azio fosse stato il vincitore. La storia del diritto del primo periodo arabo noi dobbiamo esaminarla prendendo per base non Roma ma Ctesifonte. Forse che a Ctesifonte il diritto, interiormente conchiuso già da tempo, del lontano Occidente fu qualcosa di più che mera letteratura? Che parte poteva avere nel pensiero giuridico reale, nella legislazione e nella prassi giuridica di quel paesaggio? E in questo stesso diritto quanto vi era ancora di effettivamente romano, anzi di antico? ⁴⁵

La storia di questo diritto scritto in latino appartiene, fin dal 160, all'Oriente arabo; ed è significativo che esso abbia avuto uno sviluppo esattamente parallelo a quello della storia della letteratura ebraica, cristiana e persiana.⁴⁶ I giuristi classici (160-220), Papiniano, Ulpiano, Paolo, erano aramei; Ulpiano si vantava di essere un Fenicio di Tiro. Essi dunque discendevano dallo stesso popolo di quei Tannaim che poco dopo il 200 portarono a termine la redazione della Mishna, e della gran parte degli apologeti cristiani (Tertulliano, 160-223). Contemporaneamente i dotti cristiani fissavano il canone e il testo del Nuovo Testamento; i sapienti ebrei curavano quello dell'Antico Testamento distruggendo, come i Cristiani, tutti gli altri manoscritti; gli eruditi persiani definivano i libri dell'Avesta. *È l'alta scolastica del primo periodo arabo.* Il rapporto che corre fra i Digesti e i commentari di quei giuristi e il corpo fisso delle leggi antiche non è diverso da quello esistente fra la Mishna e la Torah di Mosè, e, più tardi, fra gli Hadith e il Corano; essi sono *halacha*,⁴⁷ cioè un nuovo diritto consuetudinario redatto nella forma di una interpretazione del *corpus* giuridico che l'autorità di una tradizione aveva trasmesso. Gli Ebrei di Babilonia possedevano un diritto civile elaborato, insegnato nelle università di Sura e

di Pumbadita. Si formano dappertutto corpi di giuristi, i *prudentes* della nazione cristiana, i rabbini di quella ebraica e più tardi gli *Ulemas* (persiano: *Mollas*) della nazione islamica; ad essi spetta formulare i pareri, *responsa*, in arabo *fetwa*. Un Ulema, quando viene riconosciuto dallo Stato, prende il nome di Mufti (nell'area bizantina: *ex auctoritate principis*): le forme sono dappertutto assolutamente le stesse.

Verso il 200 gli apologisti divengono i Padri della Chiesa in senso proprio, i Tannaim gli Amorei, i grandi casuisti del « diritto dei giuristi » (*jus*) divengono gli esegeti e i collezionatori del diritto delle costituzioni (*lex*). Le costituzioni imperiali che, a partir dal 200, formano l'unica fonte del diritto « romano », sono esse stesse *Halacha* che si aggiungono a quelle fissate dagli scritti dei giuristi; per cui corrispondono esattamente alla *Gemarah* formatasi subito dopo l'organizzazione della Mishna come sua interpretazione. Le due correnti giunsero simultaneamente a compimento, l'una col *Corpus Juris* e l'altra col Talmud.

L'antitesi dei termini *jus* e *lex* nell'uso linguistico arabo-latino appare assai distinta nell'opera di Giustiniano. Le istituzioni e i Digesti sono *jus*; essi hanno assolutamente il significato di testi canonici. Le costituzioni e le novelle sono *leges*, sono un nuovo diritto sotto forma di un'esegesi. È lo stesso rapporto che corre fra gli scritti canonici del Nuovo Testamento e la tradizione dei Padri della Chiesa.

Circa il carattere orientale di migliaia di costituzioni oggi non può esservi più dubbio. Esse costituiscono un autentico diritto consuetudinario del mondo arabo che per la pressione di nuovi, vivi sviluppi dovette esser inserito nei testi dotti.⁴⁸ Gli innumerevoli rescritti dei sovrani cristiani di Bisanzio, di quelli persiani a Ctesifone, del *Resh Galuta* a Babilonia e in-

fine dei califfi islamici ebbero assolutamente lo stesso significato.

Ma che valore aveva l'altra parte di questo apparente retaggio antico, cioè il vecchio diritto dei giuristi? Qui non basta esaminare i testi. Bisogna invece vedere in che relazione i testi stavano col pensiero giuridico e con la prassi giuridica del tempo. Può darsi che uno stesso testo nell'essere desto di due gruppi di popoli abbia avuto il valore di due opere fondamentalmente distinte.

Molto presto si formò la consuetudine di non applicare più le antiche leggi della città di Roma alla materia dei singoli casi, ma di citare i testi dei giuristi come una Bibbia.⁴⁹ Che significa ciò? Per i nostri romanisti, è un segno della profonda decadenza del diritto. Assumendo il punto di vista del mondo arabo è il contrario: è una prova che quegli uomini erano finalmente riusciti ad assimilare interiormente una letteratura straniera ad essi imposta nell'unica forma che, dato il loro sentimento del mondo, poteva entrare in quistione. E qui si rivela tutta l'antitesi esistente fra il diritto antico e quello arabo.

17

Il diritto antico era stato creato da cittadini in base ad esperienze pratiche; quello arabo deriva invece da Dio che lo annuncia per mezzo dello spirito degli eletti e degli illuminati. Con ciò la distinzione romana fra *jus* e *fas*, il cui contenuto dipende fra l'altro sempre dalla riflessione umana, diviene priva di senso. Qualsiasi diritto, secolare o sacro che sia, è nato *deo auctore*, come è detto al principio del Digesto Giustiniano. Il prestigio del diritto antico poggiava sul suo successo, quello del diritto arabo poggiava sull'autorità

del nome che vi si connette.⁵⁰ Ora, vi è una profonda differenza del sentire a seconda che si concepisce la legge come espressione della volontà di un proprio simile ovvero come parte di un ordine divino. Nell'un caso si riconosce la giustezza della legge oppure ci si piega dinanzi alla violenza che l'impone, nell'altro si dimostra una sottomissione a Dio (*islàm*). L'uomo in Oriente non chiede di conoscere né lo scopo pratico della legge che gli viene applicata, né i fondamenti logici della sentenza. Il rapporto che il Kadi ha col popolo non può dunque esser affatto paragonato a quello del pretore. Questi fondava le sue decisioni su di una conoscenza convalidata dall'esercizio di alti uffici, il primo le fonda invece su di uno spirito che in qualche modo agisce in lui e parla attraverso di lui. Da ciò deriva però, nei due casi, tutto un diverso rapporto del giudice col diritto scritto: del pretore col suo editto, del Kadi coi testi dei giuristi. Nell'un caso il testo è una quintessenza delle esperienze fatte, nel secondo è una specie di oracolo che si consulta in modo misterioso. Infatti l'intento pratico e l'occasione originaria di un dato dispositivo del testo non vengono affatto considerati dal Kadi. Egli consulta le parole e perfino le lettere del testo non nel loro senso ordinario, ma secondo la relazione *magica* che hanno con quel determinato caso. Cotesta relazione fra lo spirito e il libro ci è nota dalla Gnosi, dalla letteratura apocalittica e dalla mistica cristiana primitiva, ebraica e persiana, dalla filosofia neoplatonica, dalla Kabbala, e non v'è dubbio che i *Codices* latini nella prassi giuridica del tardo periodo aramaico venissero usati proprio allo stesso modo. La convinzione che lo spirito di Dio è contenuto nel senso segreto del testo trova la sua espressione simbolica nel fatto già accennato, che tutte le religioni del mondo arabo si crearono una loro specie di scrittura con la quale dovevano esser scritti

i libri sacri e che continuò tenacemente a valere come contrassegno delle varie « nazioni » anche quando la lingua corrente cambiò.

Secondo la gran parte dei testi, nello stesso dominio del diritto la verità risulta dal *consensus* degli eletti spirituali, dall'*idjima*.⁵¹ Teoria, questa, che la scienza islamica doveva coerentemente sviluppare. Noi cerchiamo di trovar per noi stessi la verità, con la nostra riflessione. Invece il sapiente arabo consulta e fissa ogni volta la convinzione generale dei credenti, la quale non può essere sbagliata perché lo spirito di Dio e lo spirito della comunità sono una sola cosa. Raggiunto il *consensus*, la verità è stabilita. *Idjima* è il significato di tutti i concili ebraici, persiani e del primo cristianesimo. Ma è anche il senso della famosa legge di citazione di Valentiniano III (426), che gli storici del diritto sono unanimi nel disprezzare perché ne disconoscono le premesse spirituali. Tale legge limitava a cinque il numero dei grandi giuristi di cui si era autorizzati a citare i testi. Veniva così creato un canone nello stesso senso del Nuovo e del Vecchio Testamento, i quali contengono entrambi il gruppo dei testi che, soli, possono esser citati come canonici. Nel caso di divergenze, la maggioranza decideva; nel caso di parità di voti, decideva Papiniano.⁵² Dalla stessa veduta derivò il metodo delle interpolazioni usato in grande stile da Triboniano nei Digesti giustinianei. Secondo il suo concetto, un testo canonico è vero senza riguardo al tempo, epperò non è emendabile. Ma i bisogni reali dello spirito mutano. Ne deriva una tecnica di modificazioni segrete che mantiene all'esterno la finzione dell'immutabilità; tale tecnica fu applicata su larga scala in tutti gli scritti religiosi del mondo arabo, compresa la Bibbia.

Dopo Marco Antonio, Giustiniano fu il personaggio che riuscì più fatale alla storia araba. Come la sua

corrispondenza « sincronica », Carlo V, egli guastò tutto ciò che era stato chiamato a fare. Allo stesso modo che in Occidente il sogno faustiano della resurrezione del Sacro Romano Impero corse attraverso tutto il romanticismo politico, e ancor dopo Napoleone e dopo i principi folli del 1848 esso valse ad oscurare il senso della realtà, del pari Giustiniano fu preso dal donchisciottismo della riconquista di tutto l'Impero. Invece che sul *suo* mondo, cioè sull'Oriente, il suo sguardo sempre si volse verso la lontana Roma. Già prima di salire al trono egli fu in trattative col papa romano, che allora non era universalmente riconosciuto dai grandi patriarchi della cristianità nemmeno come *primus inter pares*. Per volontà di quel papa, venne adottato il simbolo diofisista del concilio di Calcedonia, con il che andarono perduti per sempre tutti i paesaggi monofisisti. La conseguenza della battaglia di Azio era stata che, nel periodo decisivo dei suoi due primi secoli, il cristianesimo andò a formarsi in Occidente, nell'area del mondo antico, senza contatto coi suoi migliori elementi spirituali. Poi lo spirito del primo cristianesimo si ridestò nei Monofisisti e nei Nestoriani. Giustiniano lo soffocò propiziando così la nascita dell'Islam *come una religione nuova* e non come una corrente puritana all'interno del cristianesimo orientale. Del pari, proprio nel punto in cui il diritto consuetudinario orientale era già maturo per una sua codificazione, egli creò un Codice latino, che in Oriente per motivi linguistici e in Occidente per motivi politici fu condannato a restare semplice letteratura.

Come quelli, che gli corrispondono, di Dracone e di Solone, un tale Codice è nato al limite di un periodo tardo e presso a finalità politiche. In Occidente, ove la finzione del sopravvivente *Imperium Romanum* aveva causato le campagne, assolutamente as-

surde, di Belisario e di Narsete, i Visigoti, i Burgundi e gli Ostrogoti avevano compilato, verso il 500, dei codici latini ad uso dei « Romani » da essi assoggettati. A tali codici Bisanzio si sentì tenuta a contrapporre un codice propriamente romano. In Oriente la nazione ebraica aveva proprio allora portato a termine il suo codice, il Talmud; dato il numero enorme di coloro che nell'Impero bizantino erano soggetti alla legge dell'imperatore, apparve necessario creare un codice destinato alla nazione di questo stesso imperatore, cioè alla nazione cristiana.

Infatti nella sua redazione affrettata e tecnicamente difettosa il *Corpus Juris* è, nonostante tutto, una creazione araba, epperò *religiosa*; ce lo dimostrano la tendenza cristiana di molte interpolazioni,⁵³ le costituzioni rifacentisi al diritto ecclesiastico che nel Codice Teodosiano stavano ancora alla fine e che qui stanno invece al principio, e particolarmente le prefazioni di molte Novelle. Tuttavia questo testo non segna un inizio, ma una fine. La lingua latina, che già da tempo aveva perduto il suo valore, ora scompare completamente dalla vita giuridica, la maggior parte delle Novelle è scritta in greco, e con essa doveva anche scomparire l'opera redatta scioccamente in tale lingua. Ma la storia del diritto continuò a svilupparsi nella direzione che il codice sirio-romano aveva indicata e nell'ottavo secolo nacquero opere sul genere dei nostri *Landrechte* del diciottesimo secolo, quali l'*Ekloga* di Leone Imperatore⁵⁴ e il *Corpus* di quel grande giurista che fu l'arcivescovo persiano Jesubocht.⁵⁵ In quel periodo era già nato il massimo giurista dell'Islam, Abu Hanifa.

La storia del diritto dell'Occidente ebbe un inizio affatto indipendente dalla creazione di Giustiniano, a quel tempo del tutto caduta in oblio: come ce lo dimostra il fatto che la parte principale di essa, le *Pandette*, non si era conservata che in un unico manoscritto, rinvenuto per caso e per una cattiva ventura verso il 1050.

La preciviltà già a partir dal 500 aveva prodotto una serie di diritti germanici particolari fra i Visigoti e gli Ostrogoti, i Burgundi, i Franchi e i Longobardi. Essi corrispondevano a quelli della preciviltà araba dei quali ci si son conservati soltanto gli ebraici:⁵⁶ il *Deuteronomio* (composto verso il 621, noto ora come il *V Libro di Mosè*, 12-26) e il *Levitico* (composto verso il 450, corrispondente all'incirca ai *Libri II-IV di Mosè*). Entrambi concernevano i valori fondamentali dell'esistenza primitiva, cioè la famiglia e la proprietà, e utilizzarono in modo ingenuo, seppure intelligente, un vecchio diritto da civilizzazione. Nel caso degli Ebrei, e di certo anche dei Persiani, tale diritto si legò alla tarda letteratura babilonese,⁵⁷ nel caso dei Germani corrispose invece ad alcuni resti della tarda letteratura cittadina romana.

Con le sue forme di un diritto riferentesi alla campagna, alla feudalità e ad una esistenza cittadina di tipo semplice, la vita politica del primo periodo gotico presto portò ad una evoluzione particolare in tre grandi domini giuridici che ancor oggi si mantengono non meno distinti di allora. Una storia unitaria e comparata del diritto dell'Occidente, che abbia ricostruito nel suo aspetto più profondo il senso di tale evoluzione, sino ad ora non esiste.

I destini politici fecero sì che il diritto normanno derivato da quello franco fosse, in quel periodo, il

più importante di tutti. Dopo la conquista dell'Inghilterra (1066), esso soffocò il locale diritto sassone e a partir da allora esso vale in Inghilterra come « il diritto dei Grandi, il diritto di tutto il popolo ». Il suo spirito puramente germanico lo ha sviluppato secondo continuità da una forma rigidissima feudale fino a quella oggi vigente, in base alla quale esso è il diritto che domina nel Canada, in India, nell'Australia, nell'Africa del Sud e negli Stati Uniti. Anche a prescindere da questa sua forza, esso è il più istruttivo dell'Europa occidentale. A differenza degli altri, il suo sviluppo *non* avvenne per opera di professori di diritto, sul piano teoretico. Il diritto romano viene studiato ad Oxford, però senza un rapporto con la prassi. L'alta nobiltà inglese lo respinse apertamente a Merton nel 1236. Fu lo stesso Ordine dei giudici ad arricchire e sviluppare l'antica materia giuridica con apporti creativi e appunto dalle decisioni pratiche (*reports*) da esso prese derivarono poi testi di diritto, come quello di Bracton (1259). Da allora e sino ad oggi il diritto statutario, continuamente vivificato da coteste decisioni, e il diritto consuetudinario rintracciabile ogni volta nella prassi giudiziaria, corsero paralleli senza che si rendessero necessari atti legislativi che il parlamento avesse da compiere una volta per tutte.

Nel Sud vivevano gli accennati *Codices* germano-romani; nella Francia meridionale vigeva il diritto visigoto come *droit écrit* contrapposto al *droit coutumier* del Nord; in Italia, fino alla Rinascenza, si ebbe il più importante di tali diritti, il diritto longobardo, quasi completamente germanico. A Pavia sorse una università del diritto tedesco, ove verso il 1070 vide la luce l'opera di scienza giuridica più significativa di tutto questo periodo, la *Expositio*, e subito dopo una codificazione, la *Lombarda*.⁵⁸ L'evoluzione giuridica

di tutto il Sud fu interrotta e soppiantata dal *Code civil* di Napoleone. Questo codice in tutti i paesi romanici, e anche al di là di essi, divenne la base dell'ulteriore sviluppo del diritto, aparendo così come la più importante legislazione dell'Occidente dopo quella inglese.

In Germania, il possente movimento annunciatosi coi diritti dei ceppi gotici (il Codice Sassone del 1230 e il Codice Bavaro del 1274) doveva presto dissolversi nel nulla. Sorse un caos di piccoli diritti delle città e delle regioni, finché il romanticismo politico, estraniato dalla vita, di sognatori e di entusiasti sul tipo dell'Imperatore Massimiliano, romanticismo che fioriva vicino alle più misere condizioni di fatto, compenetrò lo stesso diritto. La Dieta di Worms creò nel 1495, su modello italiano, il regolamento della Camera giudiziaria. Nel Sacro Romano Impero, il diritto imperiale romano prese figura di diritto comune tedesco. L'antica procedura germanica fu abbandonata in favore di quella italiana e i giudici dovettero andare a studiare al di là dalle Alpi e acquistare esperienza non dalla vita d'intorno, bensì da analisi filologiche. Da allora solo in quel paese, la Germania, vi sono ideologi del diritto romano che difendono contro la realtà il *Corpus Juris* come qualcosa di sacro.

Che cosa fu che, sotto questo nome, passò in proprietà spirituale ad un numero ristretto di uomini gotici? Verso il 1100 nell'università di Bologna un Tedesco, Irnerius, fece di quel sopravvissuto manoscritto delle Pandette, cui si è accennato, l'oggetto di una scolastica giuridica. Egli applicò il metodo longobardo a quel vecchio testo, « nella verità del quale come *ratio scripta* si crede come alla Bibbia e ad Aristotile ». ⁵⁹ La verità — ma l'intelligenza gotica, aderente all'attitudine gotica di fronte alla vita, era ben lungi dal presentire lo spirito di quelle proposizioni,

informate ai principi di una vita cosmopolita e da civilizzazione. Come tutta la scolastica, la scuola dei glossatori delle Pandette subiva l'influenza del realismo concettualistico — ciò che è veramente reale, la sostanza del mondo, non sono le cose, bensì gli universali — e per essa non v'era dubbio che il vero diritto non fosse da cercarsi in abitudini e costumi come aveva fatto la « misera e contaminata » *Lombarda*, bensì in una manipolazione di concetti astratti.⁶⁰ Il suo interesse per quel libro era puramente dialettico,⁶¹ ed essa non pensò affatto ad applicare la sua erudizione alla vita. Solo dopo il 1300 le glosse e le « somme » di questa scuola penetrarono lentamente nel diritto lombardo delle città della Rinascenza. I giuristi del tardo periodo gotico, soprattutto Bartolus, fusero il diritto canonico e il diritto germanico in un tutto destinato ad uso pratico. Nella loro opera, essi misero dei veri pensieri, pensieri dell'inizio di un periodo tardo, corrispondenti dunque, ad esempio, alla legislazione di Dracone e ai rescritti imperiali da Diocleziano a Teodosio. Ciò che andò in vigore in Spagna e in Germania a titolo di « diritto romano » fu l'*opera di Bartolus*; solo in Francia la legislazione del Barocco a partir da Cujacius e Donellus non utilizzò il testo scolastico, bensì tornò al testo bizantino.

Ma nella stessa Bologna, a parte l'opera di astratta erudizione di Irnerius, si produsse qualcosa di decisivo. In quella città il monaco Graziano scrisse verso il 1140 il suo celebre *Decretum*. Con esso egli creò la *scienza occidentale del diritto ecclesiastico*, dando in un sistema il vecchio diritto canonico (magico)⁶² sviluppatosi dal sacramento originario ed arabo primitivo del battesimo.⁶³ Ora il nuovo cristianesimo cattolico, il cristianesimo faustiano, aveva trovato un organo atto a dare espressione giuridica al proprio essere. Il che

fu concretato partendo dall'antico sacramento gotico dell'altare e dalla consacrazione sacerdotale, che ne costituisce la base. Nel 1230 col *Liber extra* la parte principale del *Corpus Juris Canonici* era terminata. Ciò che l'Impero non era stato capace di fare, cioè creare un *Corpus Juris Germanici* generale dell'Occidente riunendo la quantità di spunti che, a tale riguardo, offriva il diritto dei vari ceppi, il Papato lo realizzò.

Con un metodo germanico, dalla materia giuridica sia ecclesiastica, sia secolare del gotico, si formò un diritto privato completo con un suo diritto penale e procedurale. Fu questo il diritto « romano » il cui spirito, dopo Bartolus compenetrò lo stesso studio dell'opera giustiniana. Con il che, anche in sede giuridica sorse la grande antitesi faustiana che provocò la lotta gigantesca fra Impero e Papato. Se nel mondo arabo una contraddizione fra *jus* e *fas* era impossibile, nel mondo occidentale era invece inevitabile. Qui l'uno e l'altro erano espressioni di una uguale volontà di dominare l'infinito: la volontà giuridica secolare derivava dal costume e voleva riaffermarsi sulle generazioni a venire; quella ecclesiastica procedeva da una certezza mistica e proclamava una legge eterna, sovrastante i tempi.⁶⁴ Questa lotta fra due avversari di pari statura non ha mai avuto un epilogo e si riflette tuttora nel diritto matrimoniale, per l'opposizione esistente fra matrimonio religioso e matrimonio civile.

All'alba del « Barocco » la vita, che aveva già assunto forme cittadine e finanziarie, fa sentire la necessità di un diritto come quello che le antiche città-Stato avevano avuto dal tempo di Solone. Ora si comprende quale deve essere lo scopo del diritto vigente, ma non si sa respingere l'idea, venuta come un retaggio fatale dal gotico, secondo cui la formulazione del « di-

ritto in noi innato » è privilegio riservato ad una classe di eruditi.

Come già nella filosofia sofistica e stoica, il razionalismo cittadino ora si rivolge al diritto naturale, dalla costituzione di esso ad opera di Ollendorp e di Bodin fino alla sua distruzione ad opera di Hegel. In Inghilterra il massimo giurista di questo paese, Coke, difese il diritto germanico, che continuava a svilupparsi sul piano della prassi, contro l'ultimo tentativo, fatto dai Tudor, di introdurre il diritto delle Pandette. Ma sul continente i sistemi eruditi si svilupparono in forme *romane* fino al diritto delle varie terre tedesche e ai progetti dell'*ancien régime* su cui Napoleone basò la sua legislazione. Così i commenti di Blackstone alle *Laws of England* (1765) sono l'*unico codice puramente germanico* apparso all'inizio della civilizzazione occidentale.

19

Giunti dunque alla fine, diamo uno sguardo d'intorno. Dinanzi a noi abbiamo tre storie del diritto, collegate esclusivamente da elementi formali, linguistici e sintattici che l'una riprese o dovette riprendere dall'altra, senza che chi li applicava avesse un qualche senso di ciò che di estraneo stava alla loro base. Di tale storie, due sono ormai concluse. Nella terza siamo presi noi stessi e oggi anzi ci si trova nel suo punto decisivo, dove deve cominciare l'opera costruttiva in grande stile, quella che, nelle altre due storie, toccò esclusivamente in sorte ai Romani e all'Islam.

Che cosa è stato finora, per noi, il diritto romano? Che cosa ha esso pregiudicato? Che cosa può significarci nel futuro?

Lungo tutta la nostra storia del diritto corre il motivo fondamentale della lotta fra libro e vita. Il libro occidentale non è un oracolo e un testo magico con un suo senso riposto, bensì *un frammento di storia conservata*. È un passato condensato che vuol divenire un futuro attraverso di noi, lettori, che ne riviviamo il contenuto. L'uomo faustiano non vuole, come quello antico, realizzare la propria esistenza come qualcosa di un sé conchiuso, ma vuol continuare una vita che gli è venuta da lontano e che durerà ancora a lungo dopo di lui prima di giungere a termine. L'uomo gotico riflettendo su sé stesso non si chiese se doveva inserire la sua esistenza nella storia, bensì in qual punto egli doveva inserirla. Sentì il bisogno di un passato per poter dare al suo presente un senso e una profondità. E se, per il religioso, questo passato fu l'antico Israele, per il laico, esso fu Roma antica di cui vedeva dappertutto le vestigia. E si venerò Roma non perché fosse grande, ma perché era antica e lontana. Se questi uomini avessero conosciuto l'Egitto, avrebbero appena preso in considerazione Roma. La nostra civiltà avrebbe avuta un'altra lingua.

E poiché la civiltà occidentale è una civiltà di libri e di lettori di libri, si venne ad una « ricezione » dovunque sussistevano scritti antichi, e l'evoluzione di essa doveva prendere la forma di uno svincolare lento e quasi a malincuore. La ricezione di Aristotile, di Euclide, del *Corpus Juris* ebbe qui un significato assai diverso che nell'Oriente magico: fu come lo scoprire anzi tempo, e già rifinito, un recipiente per le proprie idee. In tal modo ogni uomo storicamente orientato, appartenente a una tale civiltà, doveva divenire uno schiavo dei concetti. Non che un sentimento straniero della vita penetri nel suo pensiero; esso non vi penetra, ma impedisce al sentimento occidenta-

le della vita di formarsi una propria lingua libera e spontanea.

Ora, il pensiero giuridico è tenuto a riferirsi alla realtà concreta. I concetti del diritto debbono esser desunti da qualcosa di esistente. E qui accadde la cosa fatale: invece che dai costumi forti e severi della vita sociale ed economica del tempo, quei concetti furono dedotti prematuramente e frettolosamente dai testi latini. Il giurista occidentale si trasformò in un filologo e invece di una esperienza pratica della vita si affermò una esperienza d'erudizione concernente analisi e combinazioni puramente logiche di concetti giuridici, che pretese di giustificarsi unicamente in sé stessa.

Si perdeva pertanto completamente di vista un fatto, e cioè *che il diritto privato deve rappresentare lo spirito della vita sociale ed economica alla quale si riferisce*. Né il *Code Civil* né il *Landrecht* prussiano, né Mommsen e neppure Grozio si son resi ben conto di ciò. Né nella formazione della classe giuridica, né nella corrispondente letteratura si affaccia un qualche sospetto di questa precipua « fonte » del diritto vigente.

Abbiamo, dunque, un diritto privato la cui base ir-reale è costituita dall'*economia della tarda antichità*. L'accanimento con cui, all'iniziarsi dell'economia propria alla civilizzazione occidentale, il socialismo è stato contrapposto al capitalismo deriva in gran parte dal fatto che il pensiero giuridico dei teorici e, per influenza di esso, quello delle persone colte in genere, continua a riportare a situazioni e divisioni sociali della vita antica dei concetti così essenziali, come quelli di persona, di cosa, di proprietà. Il libro si interpone fra la realtà e la concezione che si deve avere di essa. L'uomo colto, cioè colui che si è fatta una cultura per mezzo di libri, ancor oggi, in essenza, giudica all'antica. E chi è solo uomo d'azione e non ha una

preparazione per poter giudicare, si sente incompreso. Egli rileva il dissidio esistente fra la vita del tempo e la sua organizzazione giuridica e cerca di individuare chi ha provocato, secondo lui per egoismo, un tale dissidio.

Per cui vi è da domandarsi di nuovo: da chi e per chi è stato creato il diritto occidentale? Il pretore romano era proprietario terriero, ufficiale, esperto dei problemi amministrativi e finanziari e solo per questo aveva la preparazione necessaria per esercitare la sua funzione sia di giudice, sia di legislatore. Il *praetor peregrinus* elaborava il diritto vigente per gli stranieri come quello che doveva regolare i rapporti economici con una metropoli della tarda antichità, senza un programma né una tendenza, partendo dall'esame di casi davvero reali.

Ma la volontà faustiana di durata esige un libro che « valga ormai per sempre », ⁶⁵ un sistema che prevedesse qualsiasi caso possibile. Un tale libro, opera di teorici, fece necessariamente sorgere una classe erudita di giuristi e di amministratori della giustizia: i dottori delle facoltà, le antiche famiglie tedesche di giureconsulti, la *noblesse de robe* francese. I *judges* inglesi, in tutto poco più di un centinaio, sono, sì, scelti fra i membri dell'ordine superiore degli avvocati difensori (fra i *barristers*), ma come rango stanno al di sopra dei ministri.

Una categoria o ordine di dotti è estraniata dal mondo. Essa disprezza l'esperienza, che non deriva dal pensiero. Nasce così, inevitabilmente, un conflitto fra le forme mutevoli della vita pratica e « coloro che rappresentano la scienza ». Quel manoscritto delle *Pandette* di Irnerius è stato per secoli il solo mondo nel quale il teorico del diritto ha vissuto. Perfino in Inghilterra, ove non esistono facoltà di legge, la corporazione dei giuristi si monopolizzò la forma-

zione della futura classe giuridica separando perciò l'evoluzione dei concetti giuridici dall'evoluzione generale.

Ciò che fino ad oggi abbiamo chiamato scienza del diritto è dunque o una filologia della lingua giuridica o una scolastica dei concetti giuridici. È l'unica scienza che ancor oggi intende dedurre il senso della vita da alcuni concetti fondamentali « eterni ». « La scienza tedesca del diritto rappresenta oggi, in larga misura, l'eredità della scolastica medievale. La considerazione teorica giuridica dei valori fondamentali della nostra vita *reale* non è ancor cominciata. Valori del genere noi ancora li ignoriamo ».⁶⁶

Di qui, il compito riservato al futuro pensiero tedesco. Si tratta appunto di estrarre dalla vita pratica di oggi i suoi principi più profondi e di elevarli alla dignità di concetti giuridici fondamentali. Se le grandi arti per noi appartengono ormai al passato, la scienza del diritto è ancora cosa dell'avvenire.

Il lavoro del diciannovesimo secolo è stato infatti di semplice preparazione, nonostante abbia presunto di aver carattere creativo. *Esso ci ha liberati dal Codice di Giustiniano, ma non dai concetti di esso*. Se gli ideologi del diritto romano poco più contano, ormai, fra gli eruditi, pure l'erudizione di vecchio stile è rimasta. Ci è necessaria una specie nuova di scienza del diritto per poterci liberare anche dallo schema di quei concetti. All'esperienza filologica deve sostituirsi una esperienza sociale ed economica.

Uno sguardo al diritto privato e al diritto penale tedesco può farci riconoscere la situazione. Sono due sistemi contornati da tutto un insieme di leggi secondarie. La materia di queste era impossibile incorporarla nella legge fondamentale. Concettualmente e quindi strutturalmente qui appare ben chiaro quel

che l'antico schema può abbracciare e quel che esso non può abbracciare.

Perché nel 1900, dopo una discussione grottesca circa il carattere, o no, di « cosa » dell'elettricità, per punire il furto di corrente elettrica si dovette decretare una legge speciale? Perché le leggi sui brevetti non sono state elaborate nel quadro del diritto reale? Perché le leggi sui diritti di autore non sono in grado di separare concettualmente la creazione spirituale, la forma trasmissibile di essa costituita dal manoscritto e la sua forma oggettiva stampata? Perché, in contrasto col diritto reale, si è dovuto scindere la proprietà artistica di un quadro da quella materiale distinguendo l'acquisto dell'originale dal diritto di riproduzione? Perché l'appropriarsi di una idea o di un piano organizzativo d'ordine commerciale non costituisce reato, mentre lo costituisce la sottrazione del pezzo di carta su cui quell'idea o quel piano fossero fissati? È per il fatto che ancor oggi siamo dominati *dal concetto antico della cosa corporea*.⁶⁷ Ma la nostra vita è differente da quella antica. La nostra esperienza istintiva si sviluppa presso i concetti *funzionali* di capacità di lavoro, di spirito inventivo e spirito d'iniziativa, di energie, di facoltà, di doti psichiche, corporee, artistiche, organizzatorie. La nostra fisica, la cui teoria altamente sviluppata è un fedele riflesso del nostro modo attuale di vita, ormai ignora del tutto l'antico concetto di corpo, come appunto ce lo dimostra la teoria della energia elettrica. Perché dunque il nostro diritto è impotente di fronte ai grandi fatti dell'economia contemporanea? Perché la stessa persona, esso la conosce *solo come corpo*.

Il pensiero giuridico occidentale riprese termini antichi, nei quali però non si conservò che il lato più superficiale del loro significato originario. Il contesto di un libro ci può far conoscere soltanto la *logica*

della lingua che ha adoperati quei termini, non la vita che ne formava la base. La calma metafisica latente negli antichi concetti giuridici non potrà mai esser scossa dall'uso che di essi può fare il pensiero di una diversa umanità. Proprio ciò che vi è di più profondo e di ultimo non si trova espresso in nessun diritto del mondo, perché in esso vive come un naturale presupposto. Ogni diritto presuppone tacitamente l'essenziale; si rivolge ad uomini che, a parte le leggi scritte, intendono interiormente e sanno utilizzare anche, ed appunto, questo elemento inesprimibile. In una misura che non potrà mai esser sopravvalutata, ogni diritto è diritto consuetudinario. La legge può definire le parole; però chi le *interpreta* è la vita.

Ma quando una lingua giuridica straniera espressa da teorici vuol fissare il diritto che ci è proprio con lo schema dei suoi concetti, tali concetti resteranno vuoti e la vita resterà muta. Il diritto non significherà un'arma ma un gravame, e la realtà non procederà di pari passo con esso, ma si svilupperà a lato della storia del diritto.

È così che i problemi giuridici imposti dai fatti della nostra civilizzazione in parte sono stati incorporati, solo superficialmente, nello schema antico dei codici, in parte cadono fuori di esso, per cui al pensiero giuridico e quindi anche a quello dell'uomo colto essi si presentano tuttora come qualcosa di amorfo e però di inesistente.

Le persone e le cose nel senso della nostra legislazione attuale corrispondono, in genere, a concetti giuridici? No. Concettualmente le une si distinguono dalle altre secondo la frontiera banale che intercorre fra l'uomo e ciò che non è umano: distinzione, per così dire, da scienza naturale. Ma nel concetto romano di *persona* era insita tutta la metafisica dell'essere antico:

la distinzione fra l'uomo e la divinità, l'essenza della *Polis*, dell'eroe, dello schiavo, del *cosmos* costituito da materia e forma, l'ideale dell'atarassia ne erano i presupposti naturali, per noi caduti completamente in disuso. Il nostro pensiero lega alla parola « proprietà » il concetto antico, *statico*, di essa, per cui quando lo applica va a falsare il carattere dinamico del nostro modo di vita. La definizione di idee del genere oggi la lasciamo a moralisti, giuristi e filosofi lontani dalla realtà, e alla polemica inconcludente di ideologi politici, mentre *ogni* possibilità di capire la storia dell'economia dei nostri giorni dipende *dalla metafisica di quell'unico concetto* — intendiamo dire del concetto di persona e di proprietà.

Bisogna pertanto dichiararlo recisamente: il diritto antico era un diritto di *corpi*, quello nostro è un diritto di *funzioni*. I Romani crearono una statica giuridica, il nostro compito è di creare una dinamica giuridica. Per noi le persone non sono corpi ma unità di forza e di volere, e le cose non sono nemmeno esse corpi ma scopi, mezzi e creazioni di coteste unità. Il rapporto antico fra i corpi si esauriva in quello delle loro posizioni, mentre la relazione fra forze è in funzione dei loro effetti. Per il Romano lo schiavo era una cosa che produceva altre cose. Il concetto di proprietà intellettuale non venne mai in mente ad uno scrittore come Cicerone, a tacer poi del concetto della proprietà di una idea pratica o di ciò che può nascere da una mente geniale. Ma per noi l'organizzatore, l'inventore, l'imprenditore sono *forze produttive* in azione su altre forze, su *forze esecutive*, alle quali danno la direzione, i compiti e i mezzi per una loro propria attività. Ed essi non figurano nella vita economica come possessori di cose ma come soggetti e esponenti di energie.

I tempi a venire richiedono un nuovo orientamento

di tutto il pensiero giuridico che dovrà seguire l'analogia a noi offerta dalla fisica superiore e dalla matematica. Tutta la vita sociale, tecnica ed economica aspetta di esser finalmente compresa nel senso anzidetto; e occorrerà più di un secolo di un pensiero ben chiaro e profondo per giungere a questa mèta. Sarà richiesta tutt'un'altra formazione del giurista, avente i seguenti presupposti:

- 1) una esperienza diretta, estesa e *pratica* della vita economica contemporanea;
- 2) una conoscenza esatta della storia del diritto occidentale, con costanti raffronti fra gli sviluppi del diritto germanico, di quello inglese e di quello romanico;
- 3) la conoscenza del diritto antico, non come modello per i concetti che oggi debbono valere, bensì come magnifico esempio di un diritto formatosi dalla pura vita *pratica* del suo tempo.

Il diritto romano ha cessato, per noi, di essere una fonte di concetti fondamentali valevoli per sempre. Esso ci è tuttavia prezioso in quel suo mostrarci i rapporti che intercorsero fra i concetti romani del diritto e la vita romana: esso può insegnarci in che modo dovrà formarsi il diritto nostro, in base alle *nostre* esperienze.

CAPITOLO SECONDO
CITTÀ E POPOLI

I *L'ANIMA DELLA CITTA*

I

VERSO la metà del secondo millennio a.C. nell'area dell'Egeo due mondi si trovarono di fronte: da un lato, il mondo micenico che, in oscuri presentimenti, in ricchezza di speranze e in un'ebrezza di sofferenze e di gesta maturava silenziosamente verso un suo futuro; dall'altro, il mondo minoico di Creta che, avendo già dietro di sé ogni maggiore problema, si era insediato, sereno e sazio, fra i tesori di una antica civiltà facile e raffinata.

Non si potrà mai capire realmente questo fenomeno, proprio oggi divenuto il centro di una precisa ricerca storica, se non si sa misurare tutta l'opposizione che esistette fra le anime di quei due mondi. L'uomo di quei tempi deve averla certo profondamente sentita, ma appena « conosciuta ». Mi sembra di vedere il rispetto con cui gli abitanti delle cittadelle di Tirinto e di Micene alzavano i loro sguardi verso l'irraggiungibile raffinatezza delle forme di vita di Cnosso e di disprezzo col quale la civile popolazione di questa città considerava invece i gruppi micenici raccolti intorno ai loro capi. Eppure a questi ultimi non doveva esser estraneo un certo segreto sentimento di superiorità, simile a quello di ogni guerriero germanico di fronte ai dignitari senili di Roma.

Ci si chiederà in qual modo sappiamo tutto ciò. Si è che sono esistiti diversi di questi periodi, nei quali

gli uomini di due civiltà si guardano negli occhi. Noi conosciamo più di una « inter-civiltà ». In tale occasione si palesano sentimenti che sono fra i più rivelatori per l'anima umana.

Non v'è dubbio che i rapporti fra Cnosso e Micene furono gli stessi di quelli fra la corte bizantina e quei « grandi » della Germania che, come Ottone II, in essa cercarono le loro spose: la sincera ammirazione di cavalieri e di conti e, come risposta, la sorpresa mista a disprezzo di una civilizzazione raffinata, alquanto appassita ed esausta, dinanzi alla freschezza e alla giovinezza selvatica della terra tedesca, quale ce la descrive Scheffel nel suo *Ekkehard*.

Carlomagno mostra ben chiara la mescolanza fra una psiche primitiva vicina al risveglio e una spiritualità su di essa stratificata. Per certi suoi tratti, noi potremmo chiamare Carlomagno il califfo del Frankistan; ma per un altro lato egli è pur sempre il capo di una stirpe germanica. Il carattere simbolico della sua figura sta nella mescolanza di questi due aspetti: mescolanza, che è quella stessa presentata dalle forme della cappella reale di Aquisgrana, che non è più moschea e non è ancora duomo. Nel frattempo la preciviltà germanico-occidentale si sviluppava lentamente e sotterraneamente: ma quel subito chiarore che noi chiamiamo, abbastanza impropriamente, la rinascenza carolingia, lo si deve ad un raggio partito da Bagdad. Non si dimentichi che il mondo di Carlomagno fu un fenomeno di superficie. Con la scomparsa di lui, subito ebbe termine qualcosa la cui esistenza fu contingente e priva di conseguenze. Dopo il 900 e dopo una profonda discesa di livello, ha inizio alcunché di nuovo che prende ad agire con l'impeto di una cosa fatale e in una profondità che era promessa di durata. Ma verso l'800 dalle cosmopoli orientali era nata la civilizzazione araba come un sole che illuminò quei

paesi, non diversamente da come già aveva fatto la civilizzazione ellenistica, che anche senza Alessandro, e perfino prima di lui, aveva irradiata la sua luce fino all'Indo. Alessandro, quella civilizzazione non l'aveva né ridestata né diffusa: nella sua scia, e non alla testa di essa, egli si portò verso l'Oriente.

Sulle colline di Tirinto e di Micene troviamo *residenze* e *castelli* dello stesso tipo rude e primitivo di quelli germanici. Invece i palazzi cretesi, che non erano delle corti ma grandiosi edifici destinati al culto e accoglienti comunità numerose di sacerdoti e di sacerdotesse, sono di un lusso da grande città, anzi davvero da bassa romanità. Ai piedi di quelle colline fortificate si assieparono le capanne dei contadini e dei servi; a Creta — per esempio a Gurnia e ad Hagia Triada — gli scavi hanno riportato alla luce città e ville che attestano bisogni da civiltà al suo apogeo e una tecnica edilizia nata da una lunga esperienza e secondo le esigenze di una esistenza più che viziata; ciò risulta dalla forma dei mobili, dalla decorazione delle pareti, dai problemi della illuminazione, dalla canalizzazione, dalle case a terrazze e via dicendo. Nell'un caso la figura della casa è un simbolo rigoroso della vita, nell'altro è l'espressione di un *comfort* raffinato. Si confrontino i vasi di Kamares e gli affreschi cretesi su stucco liscio con tutto ciò che ha carattere schiettamente micenico. Nel primo caso si ha a che fare con un puro *mestiere artistico*, vuoto e perfetto, non con un'arte grande e profonda, non con quel simbolismo pesante e maldestro che nel secondo caso andava maturandosi verso uno stile geometrico. A Creta non vi fu uno stile, ma un gusto.¹ A Micene viveva una razza originaria che si sceglieva le proprie sedi in base a ciò che dava il suolo e alla sicurezza che esse presentavano di fronte ai nemici; la popolazione minoica le sceglieva invece dal punto di vista degli affari, come

ce lo mostra distintamente la città di Filakopi edificata a Melos in vista dell'esportazione dell'ossidiana. Un palazzo micenico è una promessa, un palazzo minoico rappresenta il termine ultimo di uno sviluppo. Peraltro in un non diverso rapporto si trovarono, verso l'800, le sedi dei contadini e dei cavalieri franchi e visigoti dalla Loira fino all'Ebro e, a sud, i castelli, le ville e le moschee moresche di Cordova e di Granada.

Non è certo un caso che il lusso della civiltà minoica fiorì proprio nel periodo della grande rivoluzione egiziana e, più particolarmente, nel periodo degli Hyksos² (1800-1550).³ A quel tempo, artigiani egiziani debbono essersi rifugiati nelle pacifiche isole dell'Egeo spingendosi fino alle fortezze del continente, come più tardi gli eruditi bizantini dovevano cercar rifugio in Italia. Per poter capire la civiltà minoica bisogna infatti partire dal presupposto che essa è una parte di quella egiziana. Questo ci risulterebbe in modo più preciso se una parte essenziale delle creazioni dell'arte egiziana, ossia tutto ciò che nacque nel Delta occidentale, non fosse andato perduto a causa dell'umidità del suolo. Noi conosciamo della civiltà egiziana solo quel che fiorì sul suolo asciutto del Sud, ma da tempo non v'è più alcun dubbio sul fatto che il centro di sviluppo di quella civiltà non si trovava là.

Non è possibile tracciare una netta linea di separazione fra la vecchia arte minoica e la giovane arte micenica. Nel mondo egizio e cretese vi era un interesse tutto « moderno » per cose esotiche e primitive; di contro, i capi di guerrieri delle cittadelle miceniche del continente non perdevano occasione di predare o comprare oggetti artistici cretesi, che essi ammiravano e imitavano; donde una situazione analoga a quella per cui lo stile del periodo delle invasioni, che si reputò essere primordialmente germanico, secondo tutta la sua lingua delle forme appare essere di origine

orientale.⁴ Essi fecero costruire e adornare le loro residenze e le loro tombe da artisti del Sud appositamente chiamati o fatti prigionieri. Così la « tomba di Atreo » a Micene può esser messa esattamente a confronto con quella di Teodorico a Ravenna.

Un prodigio di questa stessa specie è Bisanzio. Qui bisogna saper distinguere accuratamente i vari strati: la metropoli distrutta da Settimio Severo fu ricostruita da Costantino nel 326 che ne fece un *grandé centro mondiale della tarda antichità*, ove afflùì dall'Occidente un apollinismo crepuscolare e dall'Oriente la giovinezza della civiltà araba; nel 1096, quando i crociati condotti da Goffredo di Buglione, di cui Anna Komnena nella sua storia ci dà una imagine spietata così spregevole,⁵ apparvero dinanzi alle sue mura, essa era ormai diventata la *metropoli della tarda civiltà araba*, nella quale proprio negli ultimi giorni autunnali della corrispondente civilizzazione penetrò qualcosa di primaverile. Tale città, quando rappresentava quella situata più ad oriente della civilizzazione antica, stregò i Goti, allo stesso modo come un millennio più tardi, quando rappresentò quella situata più a nord della civilizzazione araba, stregò i Russi: e la grandiosa cattedrale di San Basilio edificata a Mosca nel 1554, con cui s'inaugura la preciviltà russa, sta « fra due stili » proprio come, due millenni prima, il Tempio di Salomone stette fra Babilonia, città cosmopolita, e il cristianesimo primitivo.

2

L'uomo delle origini è un *animale vagante*, la cui esistenza, come essere desto, è un inquieto saggiare e toccare; egli è tutto microcosmo, non è legato né a un luogo né a una patria, ma i suoi sensi sono acuti

e angosciati, ed egli è sempre rivolto a strappar qualcosa alla natura nemica. Solo col subentrare dell'agricoltura s'inizia una profonda trasformazione, perché l'agricoltura ha il carattere di un'arte e come tale è del tutto estranea al cacciatore e al pastore: chi coltiva la terra ed ara non vuol più predare la natura ma vuole *trasformarla*. Piantare non vuol dire appropriarsi qualcosa, bensì *produrre*. *Ma ciò facendo l'uomo stesso diviene una pianta*, assume cioè figura di contadino. Si mettono radici nel suolo stesso che si è coltivato. L'anima dell'uomo scopre un'anima nel paesaggio; si annuncia un nuovo sentire, una nuova connessione dell'esistenza con la terra. Da nemica, la natura diviene amica. La terra diviene la Madre Terra. Nascono relazioni profondamente sentite fra seminare e fecondare, fra raccolto e morte, fra prole e grano. Una nuova religiosità, con i suoi culti ctonici, fa suo oggetto la terra fruttifera che prospera insieme con l'uomo. Come espressione perfetta di questo sentimento della vita nasce dappertutto *la figura simbolica della casa contadina*, che nella disposizione dei suoi ambienti e in ogni tratto della sua forma esteriore ci parla della razza dei suoi abitanti. La casa contadina è il grande simbolo dell'esistenza sedentaria. Come la pianta, essa ha radici profonde nel *proprio* suolo. Essa è « proprietà » nel senso più sacro. I buoni spiriti del focolare e della porta, del fondo e degli ambienti — Vesta, Giano, i Lari e i Penati — vi risiedono stabilmente, quanto lo stesso uomo.

Non diversi sono i presupposti di ogni civiltà che, essa stessa a guisa di pianta, si sviluppa dal suo paesaggio materno riapprofondendo la relazione psichica dell'uomo col suolo. Ciò che per il contadino è la sua casa, *per l'uomo di una civiltà lo è la città*. E agli spiriti benigni di una singola casa corrisponde il nume o il santo tutelare di ogni città. Anche la città

è una entità con carattere di pianta. Tutto quanto è nomade e puramente microcosmico è, ad essa, non meno estraneo che all'elemento contadino. Per cui ogni evolversi di una superiore lingua delle forme si lega al paesaggio. Né un'arte, né una religione possono mutare il luogo dove si sono sviluppate. Soltanto la civilizzazione con le sue città gigantesche torna a disprezzare queste radici della spiritualità e si stacca da esse. L'uomo civilizzato, *nomade intellettuale*, torna ad esser tutto microcosmo, privo di patria, spiritualmente libero come il cacciatore e il pastore. *Ubi bene ibi patria*, questo detto vale sia per il periodo che precede una civiltà, sia per quello che la segue. Nel periodo preaurorale della migrazione dei popoli si ebbe la nostalgia virginale eppure già materna che spinse i Germani a cercar nel Sud una patria per crearvi la culla della loro futura civiltà.

Oggi, alla fine di questa stessa civiltà, una spiritualità senza radici vaga fra ogni possibile specie di paesaggi e di orizzonti intellettuali. Il periodo intermedio fu quello in cui l'uomo sapeva *morire* per un pezzo di terra.

È un fatto essenziale, ma raramente valutato nella sua reale portata, che tutte le grandi civiltà sono state civiltà cittadine. Il tipo umano superiore della seconda epoca è *l'animale costruttore di città*. Il carattere proprio della « storia mondiale », in virtù del quale essa si distingue nettamente dalla storia dell'umanità in genere, sta nel fatto che essa è *la storia dell'uomo delle città*. Le nazioni, gli Stati, la politica e la religione, tutte le arti, tutte le scienze si basano su quest'unico fenomeno elementare dell'esistenza umana, costituito dalla città. Poiché i pensatori di tutte le civiltà appartengono alle città, anche quando vivano fisicamente nelle campagne, essi non sanno che cosa bizzarra sia la stessa città. Dovremmo esser capaci di

rivivere lo stupore dell'uomo primitivo che per la prima volta vede in mezzo al paesaggio questa massa di pietra e di legno con le sue vie chiuse fra pareti di pietra e le sue piazze lastricate di pietra, con le sue costruzioni dalle forme più strane e il suo formicolare di esseri umani.

Il prodigio vero e proprio è la nascita dell'*anima* di una città. Essa è qualcosa che d'un tratto si stacca dall'animità della sua civiltà come un'anima collettiva di una specie tutta nuova che nelle sue radici ultime per noi resterà sempre un mistero. Una volta destatasi, quest'anima si crea un corpo visibile. Da un insieme di abitazioni da villaggio, ciascuna delle quali aveva una sua storia, si forma un *tutto* e questo tutto vive, respira, cresce, assume un volto e una forma interna, inizia un'altra storia. A partir da tal punto oltre alla singola casa, al tempio, al duomo, al palazzo, anche l'immagine della città nella sua unità diviene l'oggetto di una lingua delle forme e di una storia dello stile che accompagnano tutto il corso di una civiltà.

È evidente che ciò che distingue la città dal villaggio non è la diversa estensione ma l'esistere o no dell'anima ora accennata. Non solo in condizioni primitive, come ancora vigono nell'Africa centrale, ma anche nella Cina e nell'India del periodo tardo e in tutte le aree industriali dell'Europa e dell'America moderna esistono grandi raggruppamenti umani che non per questo costituiscono una città. Essi sono i centri della regione ma, interiormente, non costituiscono un mondo a sé. Ogni popolazione primitiva vive in modo assolutamente rustico e campestre. L'ente « città » per essa è inesistente. L'unica cosa che per essa si distingue dal villaggio dal punto di vista esterno non è la città, bensì il mercato, semplice punto d'incontro di interessi della vita rustica, che non può dirsi abbia una esistenza autonoma. Anche se sono artigiani o mer-

canti, gli abitanti di un mercato vivono e pensano pur sempre come il contadino. Dovremmo saper rivivere che cosa significò il trasformarsi, in un qualche punto sperduto in una vasta regione, di un villaggio dell'antica Cina, dell'antico Egitto, o germanico, in una città, che forse esteriormente non si distingueva per nulla da esso, ma che spiritualmente rappresentava il luogo da dove l'uomo *ora doveva vivere la campagna come semplice « dintorno »*, come qualcosa di diverso e di subordinato. A partir da tale punto si hanno due vite distinte, quella all'interno della città e quella fuori di essa, ciascuna sentita in modo egualmente netto sia dal contadino sia dall'abitante della città. Il fabbro del villaggio e il fabbro della città, il capo del villaggio e il sindaco o borgomastro vivono in due mondi diversi. L'uomo della campagna e l'uomo della città sono due esseri diversi. Essi sentono dapprima la differenza, poi ne sono dominati; alla fine l'uno non capisce più l'altro. Un contadino brandeburghese e un contadino siciliano sono oggi più vicini di quanto il contadino brandenburghese lo sia al cittadino berlinese. Si tratta di un differenziarsi dell'atteggiamento, in conseguenza del quale cominciano realmente ad esistere delle città: e questo fatto, questa differenziazione, la si ritrova come alunché di evidente a base di tutto l'essere desto di ogni civiltà.

La giovinezza di una civiltà è simultaneamente quella di un nuovo ente-città. Dinanzi a simili enti, ai quali egli non può sentirsi legato interiormente da nulla, l'uomo della pre-civiltà ha un profondo timore. In più luoghi, presso il Reno e il Danubio, ad esempio a Strasburgo, i Germani si stabilirono fuori delle mura delle città romane che rimasero disabitate.⁶ I conquistatori di Creta si costruirono un villaggio sulle macerie di città da essi incendiate, come Gurnia e Cnosso. Gli Ordini della pre-civiltà occidentale, i Bene-

dettini e specialmente i Cluniacensi e i Premostratensi, si stabilirono, come i cavalieri, nella libera campagna. Solo i Francescani e i Domenicani eressero le loro sedi nelle città del primo periodo gotico: perché appunto allora si destava la nuova anima cittadina. Ma ancor in tale periodo in tutti gli edifici, in tutta l'arte francescana è soffusa una delicata melanconia, un timore quasi mistico del singolo dinanzi al nuovo, al chiaro, al desto che dalle collettività veniva accettato in modo ancora ottuso. Non si osa quasi non esser più un contadino. Solo i Gesuiti dovevano vivere secondo l'essere desto maturo e compenetrato di superiorità dell'autentico abitante delle grandi città. Nel fatto che i sovrani di ogni civiltà giovane non stabilivano le loro corti in una residenza fissa, può vedersi un simbolo del predominio di una campagna che ancor non riconosce la città. Nell'antico Impero egiziano la sua sede amministrativa, fittamente popolata, si trovava presso la « muraglia bianca », presso il tempio di Ptah della nuova Memfi, ma la residenza dei Faraoni cambiava continuamente, non meno di quella dei sovrani della Babilonia sumera e dell'Impero carolingio.⁷ A partire dal 1109 la residenza dei primi sovrani della dinastia cinese dei Chu fu di regola Loh-yang (l'odierna Honan-fu), ma solo a partir dal 770, corrispondente al nostro sedicesimo secolo, il luogo divenne la sede stabile dell'imperatore.

In nessun'altra cosa il sentimento di connessione con la terra, il sentimento cosmico quasi da pianta si è espresso in modo così vivo come nell'architettura di quelle antiche cittadine che erano poco più di un paio di strade intorno ad un mercato, ad un castello o ad un tempio. Se in qualche punto appare chiaro che ogni grande stile è esso stesso una pianta, ciò accade proprio qui. La colonna dorica, la piramide egiziana, la cattedrale gotica *crescono*, severe, fatali, come entità

senza un essere desto, dal suolo; invece la colonna ionica e gli edifici del Medio Impero e del « Barocco » sono posati *sul* suolo, svegli, autocoscienti, liberi e sicuri di sé. E nella città, disgiunta dalle potenze del paesaggio, quasi isolata dal suolo dalla pavimentazione, la vita s'indebolisce sempre di più, mentre la percezione e l'intelligenza si fanno sempre più acute. L'uomo diviene « spirito », diviene « libero » epperò di nuovo nomade, però più freddo e con un orizzonte più ristretto. *Lo « spirito » è la forma tipicamente cittadina dell'essere desto intelligente.* Le religioni, le arti e le scienze divengono a poco a poco spirituali, straniere alla terra, incomprendibili per il contadino legato alla terra. E con la civilizzazione si ha il climaterio. Le antichissime radici dell'essere si disseccano fra le masse di pietra delle città. Lo spirito libero — termine fatale! — appare come una fiamma che ascende magnifica in un fulgore che d'un tratto svanisce nell'aria.

3

La nuova anima della città parla una nuova lingua che prestissimo si fa identica a quella della civiltà in genere. La campagna con i suoi abitanti rustici da questa lingua è colpita come da qualcosa che non capisce più: resta perplessa e ammutolisce. Ogni vera storia dello stile si svolge nelle città. Ciò che nella logica delle forme visibili parla all'occhio è esclusivamente il destino della città e la vita di uomini delle città. Ancora il primissimo gotico si sviluppò dal paesaggio dando la sua impronta alla casa contadina e agli abitatori e agli oggetti di essa. Ma lo stile della Rinascenza si sviluppò solo nelle città della Rinascenza, lo stile barocco solo nelle città del Barocco, a tacer del Rococò e della colonna corinzia, che sono as-

solutamente da grande città. Forse dalle città qualcosa s'irradia ancora debolmente sul paesaggio, ma la campagna in sé stessa ormai non è più capace della minima creazione. Essa tace e si distacca. Nell'essenza, il contadino e la casa contadina rimasero gotici ed ancor oggi lo sono. La *campagna* ellenica ha conservato lo stile geometrico, il villaggio egiziano quello dell'Antico Impero.

È soprattutto da considerarsi il « volto » della città, la cui espressione ha una storia, il giuoco della sua fisionomia costituendo quasi la storia dell'anima della stessa civiltà. Le antiche cittadine gotiche e di tutte le civiltà giovani, quasi perdute nel paesaggio, sono ancora un insieme di vere case contadine che, assiegate all'ombra di un castello o di un tempio, si trasformano in case di città senza che la loro forma interna muti, solo perché non hanno più d'intorno campi e foreste ma altre costruzioni. I popoli delle civiltà giovani divengono a poco a poco popoli delle città, e quindi esistono immagini tipiche della città: cinesi, indù, apollinee, faustiane, ed esiste anche una fisionomia armena o siriana, ionica o etrusca, tedesca, francese o inglese della città. Vi è una città di Fidìa, una città di Rembrandt, una città di Lutero. Designazioni del genere, come pure i semplici nomi di Granada, di Norimberga, di Venezia evocano subito una immagine precisa, perché tutto ciò che una civiltà ha prodotto nacque appunto in tali città. Le Crociate scaturirono ancora dallo spirito dei castelli feudali e dei conventi della campagna, mentre la Riforma è già un fenomeno cittadino e si associa all'immagine di vie anguste costeggiate da case dai tetti spioventi. La grande epopea, che parla e canta del sangue, appartiene a castelli e a residenze nobili, ma il dramma, nel quale la vita *desta* studia sé stessa, è un'arte da città, e il grande romanzo, nato dal modo con cui lo spirito *emancipato*

considera tutto quanto è umano, presuppone l'esistenza della metropoli. A prescindere dal vero canto popolare, esiste solo una lirica da città, ed astraendo dall'arte contadina, che ha un carattere « eterno », esiste solo una pittura ed una architettura da città, con una sua storia breve e rapida.

Si consideri ora la lingua rumorosa delle forme di queste grandi figure di pietra, quale la stessa umanità delle città, tutta occhio e tutta « spirito », la introduce nel suo mondo illuminato, in opposizione al sommerso linguaggio del paesaggio: il profilo della grande città, con i tetti irti di comignoli, con la selva delle torri e delle cupole, che si distaglia sull'orizzonte. Che linguaggio percepisce un solo sguardo gettato su Norimberga o Firenze, su Damasco o Mosca, su Pechino o Benares! Che sappiamo noi dello spirito delle città antiche non conoscendo le linee che le caratterizzano sotto il cielo del Sud, nella luce meridiana, sotto teorie di nuvole, nelle mattinate, nelle notti stellate? La fisionomia di queste strade, dritte o tortuose, larghe o anguste, le case basse, a tetti spioventi, luminose o cupe, che con le loro facciate, con i loro *volti*, in tutte le città occidentali guardano sulle strade e che in tutte le città orientali, senza finestre e grigliate, alle strade volgono le spalle; lo spirito delle piazze e degli angoli, i vicoli ciechi e gli sbocchi, le fontane e i monumenti, le chiese, i templi e le moschee, gli anfiteatri e le stazioni, i bazar e i luoghi di ristoro; e poi i sobborghi, le ville a giardino e le masse di case popolari fra spazzature e campi, i quartieri aristocratici e quelli poveri, la Suburra di Roma antica e il Faubourg St. Germain a Parigi, la vecchia Baia e la Nizza attuale, le immagini di cittaduzze come Rothenburg e Bruges e il mare di case di Babilonia, di Tenochtitlan, di Roma, di Londra! Tutto ciò ha una storia ed è storia. Basta un solo grande evento politico, e nuove rughe

si formeranno sul volto di una città. Napoleone ha dato una nuova fisionomia alla Parigi dei Borboni e Bismarck alla Berlino che precedette l'unificazione della Germania. Quanto all'elemento contadino, egli se ne sta in disparte, immobile, scontento e irritato.

Nei primissimi tempi solo *l'immagine del paesaggio* domina l'occhio umano. Essa forma l'anima dell'uomo e vibra con lui. Unico è il ritmo nel sentire umano e nel rumore dei boschi. La figura, l'andatura, i costumi dell'uomo si conformano ai prati e alle macchie. Il villaggio con i suoi tetti pacifici a forma di colline, col fumo che da essi s'innalza alla sera, con le sue fontane, i suoi recinti e i suoi animali è tutto perduto, inserito nel paesaggio. Il paesaggio *conferma* la campagna, ne rafforza l'immagine; solo la città tarda vi si contrappone, quasi in una sfida. Essa col suo stesso profilo contraddice le linee della natura. Essa *nega* tutto quanto è natura. Vuol essere qualcosa di diverso, di superiore. Questi frontoni ad angolo acuto, queste cupole barocche, questi comignoli, queste cime di edifici non hanno, né vogliono avere, nulla di simile alla natura, e alla fine la metropoli gigantesca, la *città concepita come un mondo* vicino al quale non *deve* esistere un diverso mondo, inizia la sua azione distruttrice sull'immagine del paesaggio. Prima la città si era abbandonata al paesaggio, ora essa vuol farlo simile a sé. Così le vie campestri si trasformano in strade militari, le foreste e le praterie in parchi, i monti in punti panoramici; nella stessa città viene inventata una natura artificiale: fontane al posto di sorgenti, aiuole, laghetti, siepi squadrate invece di prati, di stagni e di cespugli. In un villaggio il tetto di paglia ha ancora la forma della collina e la via quella del fossato. Ma nella città si aprono le prospettive di lunghe vie di pietra incassate fra edifici altissimi, piene di un pulviscolo d'ogni colore e di strani rumori; e uomini vi

vivono in un modo che nessun essere naturale avrebbe mai sognato. Gli abiti, gli stessi visi sono intonati ad uno sfondo di pietra. Di giorno tutto un traffico fra suoni e colori curiosi nelle strade; di notte, una luce nuova che soppianta quella lunare. E il contadino se ne sta perplesso sul selciato, figura ridicola che nulla capisce e che da nessuno è capita: buona solo come personaggio da commedia e come colui che procura il pane a un tale mondo.

Di ciò la conseguenza, più importante di ogni altra, è però questa: che si può capire ogni storia politica ed economica soltanto quando si riconosca nella città, che sempre più si stacca dalla campagna e che alla fine sottovaluta completamente la campagna, la forma che determina, in genere, il corso e il senso della storia superiore. *La storia mondiale è storia di città.*

A prescindere dall'uomo antico che, in base al suo sentimento euclideo dell'esistenza, legò l'idea di Stato ad una estensione minima identificando sempre più lo stesso Stato al corpo di pietra della singola *Polis*, in ogni civiltà appare assai presto il tipo della *capitale*. Come questo stesso termine espressivo lo dice, essa è la città che coi suoi metodi politici ed economici, con i suoi fini e con le sue decisioni domina la campagna. La campagna coi suoi abitanti diviene mezzo ed oggetto di questo « capo » che dirige. Essa non capisce né chiede di che si tratti. I grandi partiti in tutti i paesi delle civiltà tarde, le rivoluzioni, il cesarismo, la democrazia, il parlamento sono le forme con cui lo spirito della capitale fa sapere alla campagna che cosa si deve volere e per che cosa si deve eventualmente morire. Il fòro antico e la stampa occidentale sono in tutto e per tutto strumenti intellettuali di potenza della città dominatrice. Nella campagna, chi capisce che cosa sia, in tali periodi, la politica, e si sente all'altezza di essa, si trasporta nella città, se non sempre

materialmente, di certo spiritualmente. Quand'anche esistano, i sentimenti e l'opinione pubblica della campagna vengono prescritti e diretti dalla città per mezzo di scritti e di discorsi. L'Egitto fu Tebe, l'*orbis terrarum* fu Roma, l'Islam fu Bagdad, la Francia fu ed è Parigi. La storia del periodo primo di ogni civiltà si svolge in tanti piccoli centri di un dato paesaggio. Le comunità egiziane di regione, i ceppi greci omerici, le contee gotiche e le città libere a loro tempo fecero la storia. Ma la politica si concentra via via in pochissime grandi città e alle altre resta solo un semblante di vita politica. Contro di ciò non ha potuto nulla nemmeno l'atomizzazione antica del mondo in tante città-Stato. Già nella guerra del Peloponneso, una politica vera e propria la facevano soltanto Atene e Sparta. Le altre città dell'Egeo cadevano nello spazio controllato dalla politica dell'una o dell'altra: di una loro politica veramente tale non si poté più parlare. Alla fine il fòro di Roma doveva essere l'unico luogo ove si svolgeva la storia antica. Anche se Cesare combatteva nelle Gallie, anche se gli uccisori di Cesare guerreggiavano in Macedonia e Antonio in Egitto, quel che accadeva in tutte queste regioni riceveva il suo senso *solo in relazione a Roma*.

4

Ogni storia reale s'inizia con l'organizzarsi delle due *caste originarie*, quella della nobiltà e quella dei sacerdoti, e col loro elevarsi sull'elemento contadino. L'opposizione fra piccola e grande nobiltà, fra re e vassalli, fra potere temporale e potere spirituale è la forma fondamentale di tutta la politica del primo periodo omerico, di quello cinese antico e di quello gotico,

finché con l'avvento della città, della *borghesia*, del « *Terzo Stato* » lo stile della storia si trasforma. Tuttavia è in quelle due caste, nel loro spirito di corpo, che si concentra esclusivamente il senso della storia. *Il contadino è senza storia*. Il villaggio cade fuori della storia mondiale e tutta l'evoluzione che va dalla guerra di Troia a quelle contro Mitridate, dagli imperatori sassoni alla guerra mondiale passa oltre questi centri minuscoli del paesaggio: talvolta distruggendoli, consumandone il sangue, ma senza mai toccare la loro vita interiore.

Il contadino è l'uomo eterno, staccato da tutta la civiltà che si annida nelle città. Egli precede tale civiltà e poi ad essa sopravvive, riproducendosi ottusamente attraverso le generazioni, limitandosi a mestieri e a capacità legati alla terra: ha un'anima mistica e un intelletto secco, aderente alle cose pratiche: è il principio e la scaturigine inesausta del sangue che nelle città crea la storia mondiale.

Tutto ciò che la civiltà escogita nelle città in fatto di forme politiche ed economiche, di dogmi, di strumenti, di scienza e di arte il contadino finisce con l'accettarlo, diffidente ed esitante, senza però cambiar per questo il proprio modo d'essere. Così il contadino euro-occidentale accolse tutte le dottrine dei grandi concili, da quello laterano a quello tridentino, in modo non meno superficiale dei risultati della tecnica meccanica e della Rivoluzione francese. Rimase quello che era, quel che già era stato prima di Carlomagno. La religiosità attuale del contadino è più antica del cristianesimo. I suoi dèi sono più vecchi di qualsiasi religione superiore. Ove si eliminasse la pressione che su di lui esercitano le grandi città, egli ritornerebbe al suo stato naturale originario senza desiderare o rimpiangere nulla. La sua vera etica, la sua vera metafisica, che nessun dotto delle città ha ritenute degne

di essere scoperte, cadono al di fuori di ogni storia della religione e dello spirito. Esse sono affatto prive di storia.

La città è spirito. La grande città è lo spirito libero, il « libero pensiero ».⁵ La borghesia, che è la classe definita da tale spirito, comincia a prender coscienza del suo particolare modo d'essere mediante la rivolta contro le potenze — « feudali » — del sangue e della tradizione. Essa abbatte i troni e in nome della ragione e soprattutto del « popolo » limita gli antichi diritti — e a partir da tale momento per « popolo » s'intenderà esclusivamente quello delle città. La democrazia è la forma politica nella quale il contadino richiede per sé la visione del mondo dell'uomo della città. Lo spirito cittadino riforma la grande religione delle origini e accanto all'antica religione delle corporazioni instaura una religione borghese, la *libera scienza*. La città assume la direzione del corso dell'economia sostituendo ai valori fondamentali della campagna, mai separabili dalla vita e dal pensiero del contadino, *il concetto del danaro, indipendente dai beni*. La formula antichissima della campagna per il commercio dei beni è il *baratto*. Perfino quando si trattava dello scambio di una cosa contro un metallo nobile, a base di ciò non v'era un « pensare in funzione di danaro » che separasse concettualmente il valore dalla cosa e lo riferisse ad una unità fittizia o monetaria destinata, a partir da tal punto, a *misurare* la cosa, la « merce ». Nel periodo delle origini si stabilivano, attraverso carovane o navigazioni vichinghe, contatti fra centri delle campagne a scopo di scambio oppure di saccheggio. Nel periodo tardo si stabiliscono invece relazioni fra città in funzione di « danaro ». È ciò che distingue i Normanni di prima delle Crociate dalle città aneatiche e dai Veneziani di dopo le Crociate, gli antichi navigatori del periodo micenico da quelli del tempo

delle grandi colonizzazioni. La città non vuol soltanto dire spirito, ma anche danaro.

S'inizia un'epoca nuova nel punto in cui la città assume uno sviluppo tale, che essa non ha più bisogno di affermarsi contro la campagna, contro l'elemento contadino e la cavalleria; è la campagna con le articolazioni sociali originarie ad essa proprie che ora deve difendersi disperatamente contro il dispotismo della città — deve difendersi spiritualmente contro il razionalismo, politicamente contro la democrazia, economicamente contro il danaro. In una tale epoca il numero delle città che hanno una parte direttiva nella storia è già piccolo. Nasce una differenza profonda, soprattutto psichica, fra la *grande città* e la *piccola città*, e la seconda, considerata ormai come provincia, divien parte della campagna, la quale, come attività, ha cessato di contare qualcosa. L'antitesi fra uomo della campagna e uomo della città non è diminuita in queste città minori; ma essa scompare di fronte alla distanza che ora separa la piccola dalla grande città. La scaltrezza contadinesca e da abitante di piccole città e l'intellettualismo delle metropoli son due forme dell'essere desto intelligente fra le quali una comprensione è quasi impossibile. È evidente che anche qui non si tratta del numero degli abitanti, ma di un diverso spirito. È anche chiaro che in tutte le grandi città si conservano degli angoli nei quali frammenti di una umanità rimasta quasi rustica vive nelle sue viuzze quasi come in campagna; in cui gli abitanti, di là dalla strada, hanno relazioni quasi da villaggio. Si può concepire una piramide fatta di esseri che portano in sempre più alta misura l'impronta della città, piramide la quale da questi uomini restati quasi contadini, attraverso strati sempre meno numerosi conduce al piccolo numero degli autentici uomini da grande città, i quali si trovano a casa loro in qualsiasi luogo del mon-

do ove le esigenze della loro psiche siano soddisfatte.

Con il che anche il concetto di danaro si realizza in tutta la sua astrazione. Tale concetto non serve più per comprendere le relazioni economiche; esso va invece a subordinare la circolazione delle merci ad un suo *proprio* sviluppo. Il valore che esso fissa non è quello dell'una cosa rispetto a un'altra, bensì delle cose *rispetto ad esso*. La sua relazione col suolo e con l'uomo legato al suolo è talmente scomparsa, che essa non vien più presa in considerazione dal pensiero economico delle città più importanti, che sono « luoghi del danaro ». Il danaro è ora divenuto una potenza, una potenza del tutto astratta rappresentata soltanto dal metallo, per l'essere d'esso degli strati superiori della popolazione economicamente attiva, e da tale potenza gli uomini che han da fare col danaro dipendono come prima il contadino dipendeva dalla terra. Esiste un « pensare in funzione di danaro », come esiste un pensiero matematico ovvero giuridico.

Ma il suolo è qualcosa di reale e di naturale, il danaro è qualcosa di astratto e di artificiale, è una mera categoria, come « la virtù » degli ideologi dell'illuminismo. Segue da ciò che ogni economia originaria, non cittadina, dipende dalle potenze cosmiche, dal suolo, dal clima, dal tipo umano, per cui è contenuta entro dati limiti, mentre il danaro, essendo un puro strumento di rapporti nel mondo dell'essere d'esso, ha una sfera d'azione così poco limitata dalla realtà quanto lo sono le grandezze del mondo matematico e logico. Come non vi è esame della realtà che ci impedisca di costruire tutte le geometrie non-euclidee che vogliamo, così nell'economia elaborata dalle grandi città non vi è più impedimento di sorta per l'accrescimento del « danaro » e per un pensare lo stesso danaro, per così dire, secondo dimensioni non aventi assolutamente nulla a che fare con un eventuale accrescimento del fondo aureo e,

in genere, con valori reali. Qui non esiste più una unità di misura e nessuna specie di beni cui si possa paragonare il valore che aveva il talento al tempo delle guerre persiane o nel bottino fatto da Pompeo in Egitto. Per l'uomo concepito come *ζῶον οἰκονομικόν* il danaro è divenuto una forma dell'essere d'atto che ormai non ha più radici nell'essere. Su ciò si basa l'immenso potere che esso possiede in ogni civilizzazione nascente, la quale, anche se in forme diverse a seconda delle civiltà, sempre si inizia con una assoluta *dittatura di questo « danaro »*; da qui anche la mancanza di un punto fermo, che fa sì che il danaro alla fine perda il suo potere e il suo significato e in una fase tarda della civilizzazione, come ai tempi di Diocleziano, scompaia del tutto dal pensiero per dar nuovamente luogo a valori originari legati al suolo.

Per ultimo sorge dunque la città mondiale simbolo enorme, e ricettacolo, dello spirito divenuto completamente libero, centro nel quale infine si raccoglie senza residuo tutta l'evoluzione della storia mondiale: sono le poche città gigantesche di tutte le civilizzazioni mature, le quali tendono a disprezzare e svalORIZZARE in termini di « provincia » tutto il paesaggio materno delle corrispondenti civiltà. Tutto dunque diviene provincia, la campagna, la cittadina e la stessa grande città, ad eccezione di quei pochi centri cosmopoliti. Non vi è più nobiltà e borghesia, non vi sono più né liberi né schiavi, né Elleni né barbari, né fedeli né infedeli; resta soltanto l'opposizione fra *il provinciale e l'abitante della metropoli cosmopolita*. Ogni altra antitesi perde la sua forza di fronte a quest'unica, che ora domina tutti gli avvenimenti, tutte le abitudini dell'esistenza, tutte le visioni del mondo.

Le più antiche città a carattere cosmopolita furono Babilonia e la Tebe del Nuovo Impero; nonostante il suo splendore, il mondo minoico di Creta appartenne

alla provincia dell'Egitto. Nell'ambito della civiltà antica, Alessandria fu il primo esempio; al suo sorgere, l'antica Ellade divenne di colpo provincia. Né Roma, né la Cartagine ricostruita seppero eclissarla. L'India conobbe città gigantesche, come Udjein, Kanaudj e soprattutto Pataliputra, la fama della quale giunse fino in Cina e a Giava; è nota la nomea favolosa che, in Occidente, ebbero Bagdad e Granada. Nel mondo mesicanò sembra che Uxmal, fondata nel 950, fosse la prima cosmopoli degli imperi dei Maya, i quali divennero provincia con l'affermarsi delle metropoli tolteche, Tezcuco e Tenochtitlan.

Non si dimentichi dove apparve per la prima volta la parola *provincia*: fu la designazione dei Romani per lo stato politico-giuridico della Sicilia, con la conquista della quale un paesaggio di civiltà che già aveva avuto una parte direttiva scese al livello di un mero oggetto. Siracusa era stata la prima autentica metropoli del mondo antico, quando Roma era ancora una città campestre insignificante. Conquistata la Sicilia, essa doveva divenire città di provincia di fronte a Roma. Proprio nello stesso senso, nel diciassettesimo secolo la Madrid absburgica e la Roma papale erano le metropoli-guida, che alla fine del diciottesimo secolo dovevano scendere al rango di provincia di fronte a centri cosmopoliti, come Londra e Parigi. L'ascesa di Nuova York al rango di città mondiale grazie alla guerra di secessione (1861-1865) è forse stato l'avvenimento più ricco di conseguenze di tutto il secolo scorso.

La « cosmopoli », questo colosso di pietra, la si incontra alla fine del ciclo di ogni grande civiltà. L'uomo della civiltà, che era stato formato spiritualmente dalla campagna, diviene proprietà e strumento della sua stessa creatura, della città, e infine viene ad essa sacrificato. Questa massa di pietra è la città *assoluta*. Quale si disegna in una grandiosa bellezza nel mondo illuminato dell'occhio umano, la sua immagine contiene tutto l'augusto simbolismo della morte proprio a ciò che è definitivamente « divenuto ». La pietra spiritualizzata delle costruzioni gotiche dopo una storia dello stile di dieci secoli ha finito col trasformarsi nel materiale disanimato di questo deserto demonico di pura pietra.

Città siffatte son *tutto* spirito. A differenza di quel che era ancora proprio alle città ioniche e barocche, le loro case non sono più le discendenti delle antiche case contadine, da dove aveva preso inizio la civiltà. Non sono più case nelle quali Vesta e Giano, i Penati e i Lari abbiano ancora un loro posto, ma sono semplici abitazioni create non dal sangue ma da un fine pratico, non dal sentimento ma da una iniziativa economica. Finché il focolare in senso religioso costituisce il centro reale significativo della famiglia, sussiste un'ultima connessione con la terra. Solo quando anche *questo* scompare e una massa di locatari e di ospiti per la notte conduce una esistenza errante da un tetto a un altro in questo mare di case quasi come i cacciatori e i pastori delle origini, solo allora prende forma compiuta il nomade intellettuale. Questa città è un mondo, è *il* mondo. Solo se considerata *come un tutto*, essa ha significato di luogo di umana abitazione. Le case sono gli atomi di cui si compone.

Ed ora le antiche città organiche col loro nucleo centrale gotico costituito dalla cattedrale, dal municipio e

dalle viuzze fiancheggiate da case a tetti spioventi, intorno alle torri e alle mura delle quali l'epoca del Barocco aveva costruito un anello di case patrizie luminose e raffinate, di palazzi e di chiese a portici — tali città cominciano a crescere da ogni parte con una massa informe costituita da case-alveari e da costruzioni utilitarie: massa che avanza divorando la campagna che sta divenendo deserta, mentre ricostruzioni e demolizioni vanno a distruggere la fisionomia veneranda di quel nucleo dei tempi antichi. Chi dall'alto di una torre contempla questo mare di case, che è la storia divenuta pietra di una entità, vi riconosce esattamente l'epoca in cui la fase di una crescita organica è terminata e in cui comincia un ammassamento inorganico e quindi illimitato, che oltrepassa ogni orizzonte. Ed ora sorgono anche forme artificiali, matematiche, assolutamente straniere alla campagna, create da un piacere puramente intellettuale per l'utile, sorgono le *città degli architetti urbani* che in tutte le civiltà tendono verso una stessa struttura a scacchiera, simbolo di perdita di anima. Questi blocchi regolari di case avevano stupito Erodoto a Babilonia e gli Spagnoli a Tenochtitlan. Nel mondo antico la serie delle città « astratte » comincia con Thurioi, che Ippodamo di Mileto « progettò » nel 441. Priene, in cui la struttura a scacchiera ignora completamente il carattere mosso del terreno, Rodi, Alessandria fanno ad essa seguito costituendo il modello di una quantità di città di provincia del periodo imperiale. Gli architetti islamici a partir dal 762 si dettero alla costruzione razionale di Bagdad e, un secolo dopo, di quella gigantesca città che fu Samarra, sul Tigri.⁹ Nel mondo euro-occidentale e americano il primo grande esempio del genere è costituito dal piano di Washington (1791). Non v'è dubbio che le città cosmopolite del periodo degli Han in Cina e quelle della dinastia Maurya in India ab-

biano avuto non diverse forme geometriche. Le città cosmopolite della civilizzazione euro-occidentale ed americana sono ancor ben lungi dall'aver raggiunto il termine del loro sviluppo. Per un periodo dopo il 2000 prevedo città da dieci sino a venti milioni di abitanti, distribuite su vasti paesaggi, con edifici tali da far apparire nane le più grandi costruzioni del tempo presente e con sistemi di traffico che oggi sembrerebbero pazzia.

Perfino in questa forma terminale della sua esistenza l'ideale formale dell'uomo antico restò tuttavia il punto corporeo. Mentre le città gigantesche dell'era presente palesano tutto il nostro impulso verso l'infinito — sobborghi e gruppi di ville distribuite su di un vasto paesaggio, una potente rete di mezzi di comunicazione d'ogni specie entro la zona a costruzioni fitte e altri mezzi rapidi e regolati di trasporto al disopra o al disotto delle grandi arterie — la metropoli schiettamente antica non volle espandersi ma divenire sempre più *compatta*. Le vie erano strette, tali da escludere quei mezzi rapidi di trasporto che pure erano stati perfettamente organizzati per le strade militari romane; nessuna tendenza ad abitare *fuori* della città od anche soltanto a render possibili abitazioni del genere. Anche ora la città deve essere un corpo, solido e rotondo, *soma* in senso stretto. Il sineicismo, che dappertutto nel primo periodo antico attirò nelle città la popolazione della campagna creando il tipo della *Polis*, alla fine del ciclo si ripete in una forma assurda: ognuno vuol abitare al centro della città, nel suo nucleo più denso, altrimenti non si sente completamente un uomo della città. Tutte queste città son soltanto *city*, soltanto *Innenstadt*. Il nuovo sineicismo invece di creare una zona di centri periferici crea *il mondo dei piani superiori*. Nel 74 Roma, nonostante le sue enormi costruzioni imperiali, aveva la superficie addi-

rittura ridicola di diciannove chilometri e mezzo.¹⁰ Donde un crescere di questo corpo non in ampiezza, ma, incessantemente, in altezza. Le case-alveare romane, come la famigerata *Insula Feliculae*, raggiunsero altezze che in Occidente sono ancora ignote e che in America s'incontrano solo in poche città, le strade essendo però, a Roma, larghe solo da tre a cinque metri.¹¹ Vicino al Campidoglio sotto Vespasiano i tetti delle case erano già all'altezza della sommità della collina.¹² In ognuna di queste magnifiche città fitte di masse umane regnava una orrenda miseria, ogni forma di vita si imbarbariva allevando in tramezzi e in soffitte, in cantine e in cortili un nuovo tipo umano primitivistico. A Bagdad e a Babilonia ciò non deve esser stato diverso di come era a Tenochtitlan e di come, oggi, è a Londra e a Berlino. Diodoro racconta di un re egiziano detronizzato che a Roma dovette alloggiare all'ultimo piano di una misera casa d'affitto.

Ma non v'è miseria, non v'è costrizione, non v'è nemmeno il veder chiaro la follia di simili sviluppi, che possa ridurre la forza d'attrazione di cui questa creatura demoniaca è provveduta. La ruota del destino volge verso la fine; nella nascita della città è implicita la sua morte. Il principio e la fine, la casa contadina e il blocco di fabbricati stanno fra loro nello stesso rapporto di anima ad intelligenza, di sangue a pietra. Ma il « tempo » non è invano un termine che designa il fatto della irreversibilità. Indietro non si torna, non v'è che da andare avanti. L'elemento contadino aveva già creato il mercato e la città di campagna che aveva nutrito col suo miglior sangue. Ora la città gigante succhia la campagna, insaziabilmente, richiedendo e divorando masse sempre nuove di uomini finché essa stessa declina e si estingue in mezzo a regioni ormai quasi disabitate. Chi è stato sedotto da tutta la bellezza colpevole di quest'ultimo prodi-

gio di ogni storia, non se ne libera più. I popoli delle origini possono staccarsi dall'ambiente ed emigrare lontano. Il nomade intellettuale non lo può più. La nostalgia per la grande città è forse più forte di qualsiasi altra. Per lui la patria significa ognuna di queste città, mentre già il villaggio più vicino ormai gli rappresenta qualcosa di estraneo. Si preferisce morire sull'asfalto delle strade anziché tornare alla campagna. Perfino il disgusto per questa magnificenza, la stanchezza provocata da queste luci di mille colori, il *taedium vitae* che alla fine assale parecchi, non riescono a liberarli. Essi portano seco la città anche nei monti e al mare. Essi hanno perduto la campagna in sé stessi e non la ritrovano più all'esterno.

Ciò che rende incapace l'uomo di vivere in un qualsiasi suolo che non sia quello artificiale è il fatto che il ritmo cosmico si è ritirato dalla sua vita, mentre le tensioni dell'essere desto si fanno sempre più pericolose. Non si dimentichi che in un microcosmo la parte animale, cioè l'essere desto, è un qualcosa che *si è aggiunto* all'essere vegetale, alla pianta nell'uomo, e non viceversa. Ritmo e tensione, sangue e spirito, destino e causalità stanno fra loro come la campagna in fiore e la città pietrificata, come qualcosa che esiste in sé e qualcosa che invece è dipendente. La tensione senza un ritmo cosmico che l'animo porta verso il nulla. Ma la civilizzazione altro non è se non tensione. Le teste di tutti gli uomini civilizzati di una certa levatura mostrano esclusivamente l'espressione di una estrema tensione. L'intelligenza non è altro che la capacità di un comprendere teso fino all'estremo. In ogni civiltà a tali fisionomie corrisponde il tipo del loro « ultimo uomo ». Si osservino invece le teste da contadino quando esse appaiono fra il tumulto delle strade di una grande città. La via che dall'intelligenza contadina — dall'astuzia, dall'arguzia, dall'istinto che, come in ogni ani-

male intelligente, poggiano su di un ritmo sentito — passando per lo spirito cittadino conduce fino all'intelligenza cosmopolita (e la parola rende eccellentemente, nel suo crudo suono, l'impoverimento della base cosmica), la si può anche caratterizzare come un continuo indebolirsi del sentimento del destino unito ad uno sfrenato accrescersi del bisogno di una causalità. L'intelligenza è l'esercizio perfetto del pensiero che si sostituisce ad una esperienza inconscia della vita: è qualcosa di scarno, di squallido. I visi intelligenti degli uomini di tutte le razze si rassomigliano. È la stessa razza che da essi si è ritirata. Quanto più debole è il sentimento per ciò che nell'esistenza è necessario ed evidente, tanto più forte è l'abitudine a « chiarire tutto », e tanto più l'angoscia dell'essere desto vien calmata dalla causalità. Da qui l'identificazione del sapere con ciò che può esser dimostrato; da qui il mito causale — la teoria scientifica — come surrogato del mito religioso. Da qui, anche, il denaro astratto come la pura causalità nella vita economica in opposto al commercio campestre dei beni, che è un ritmo e non un sistema di tensioni.

La tensione intellettuale non conosce più che una unica forma, specificamente cittadina, di ricreazione: la *distensione*, la « distrazione ». Il *vero* giuoco, la gioia di vivere, il piacere, l'ebbrezza, che nascono dal ritmo cosmico, non son più compresi nella loro essenza. Il lavoro intellettuale pratico più intenso che dà luogo al suo opposto, al darsi a cose stupide perfettamente conosciute come tali; la tensione spirituale che si alterna con la tensione corporea dello sport; la tensione corporea a cui seguono la tensione sensuale del « piacere » e quella spirituale dell'« emozione » nel giuoco e nella scommessa; una mistica coscientemente assaporata come diversivo della pura logica del lavoro quotidiano: tutto ciò ricorre in ogni città cosmo-

polita. Cinema, espressionismo, teosofia, pugilato, danze negre, *poker*, scommesse alle corse, tutto questo lo si può ritrovare sotto altra forma anche in Roma antica e un competente potrà individuare fenomeni analoghi nelle città cosmopolite esistite in Cina, in India, in Arabia. Per accennare ancora a un punto: se si legge il *Kāmasūtra* si capiscono gli uomini che possono aver gustato *anche* il buddhismo; e ora possiamo considerare con diverso sguardo perfino le scene di combattimenti di tori dei palazzi micenici. A base di tutto ciò vi fu indubbiamente un culto, ma vi era diffuso anche un sapor di piacere come quello che invogliava al culto urbano di Iside divenuto di moda a Roma, vicino al Circo Massimo.

E dal fatto che l'esistenza si fa sempre più senza radici, che le tensioni nell'essere desto crescono incessantemente, deriva infine un fenomeno che, da tempo preparatosi silenziosamente, ora diviene manifesto di colpo nella luce cruda della storia, a porre fine a tutto questo spettacolo: *la sterilità dell'uomo della civilizzazione*. Qui non si tratta di qualcosa che possa esser compreso con le leggi della causalità d'ogni giorno, ad esempio su base fisiologica come, naturalmente, ha cercato di fare la scienza moderna. Qui si tratta piuttosto di un orientamento, del tutto *metafisico*, verso la morte. L'uomo ultimo delle metropoli non *vuol* più vivere: come tipo, come massa, non come singolo; in questo *essere collettivo* la paura per la morte si spegne. Quel che riempie di un'angoscia profonda e inspiegabile il vero contadino, cioè l'idea dell'estinguersi della famiglia e del perdersi del nome, cessa ora di avere un significato. Il continuarsi del proprio sangue nel mondo visibile non viene più sentito come un dovere per questo sangue, il destino di essere l'ultimo di un ceppo non viene più sentito come una tragedia. Non che oggi sia venuta meno la possibilità di gene-

rare figli; se la prole manca è soprattutto perché l'intelligenza, giunta ad un estremo potenziamento, non trova più una ragione per essa. Ci si trasponga nell'anima del contadino che da tempi primordiali vive sullo stesso pezzo di terra ovvero che lo ha acquistato per legarvisi col suo sangue. In una tale terra, egli ha radici come il nipote dei suoi avi e come l'avo dei futuri nipoti. La *sua* casa, la *sua* proprietà: ciò qui non significa una relazione fuggevole fra il corpo e i beni per un breve tratto di tempo, bensì un nesso durevole e interiore fra la terra *eterna* e il sangue *eterno*: solo con ciò, solo con la sedentarietà in un senso mistico le grandi epoche del ciclo dell'esistenza, la generazione, la nascita e la morte, acquistano quell'aura metafisica che si fissa simbolicamente nei costumi e nella religione di tutte le popolazioni non nomadi delle campagne. Ma tutto questo per l'« ultimo uomo » non esiste più. L'intelligenza e la sterilità nelle vecchie famiglie, nei vecchi popoli e nelle vecchie civiltà sono fenomeni interdipendenti non solo perché in ogni microcosmo la parte animale giunta ad un grado abnorme di tensione consuma la parte vegetativa, ma anche perché l'essere desto si abitua a regolare l'esistenza in termini di causalità. Ciò che l'intellettuale con una espressione assai significativa chiama l'istinto naturale vien da lui non solo « conosciuto » ma anche valutato in termini causali e ad esso si assegna un posto corrispondente nell'insieme di tutti gli altri bisogni. La grande svolta si ha nel punto in cui il pensiero corrente di una popolazione altamente civilizzata cerca delle « ragioni » per l'esistenza di una prole. La natura non conosce « ragioni ». Dovunque vi sia una vita organica regnano una logica interna e organica, un elemento impersonale, un istinto che, assolutamente indipendenti dall'essere desto e dalle sue concatenazioni causali, da questo non sono affatto avvertiti. La prolificità delle po-

polazioni originarie è un *fenomeno naturale*, su di essa nessuno pensa, e ancor meno si pensa se sia cosa utile o dannosa. Quando nelle quistioni vitali si introducono delle « ragioni », la vita è già divenuta problematica. Allora si procede ad una saggia limitazione delle nascite, che già Polibio deplorò come cosa fatale per la Grecia, ma che già assai prima di lui era usuale nelle grandi città mentre a Roma doveva prendere un'estensione paurosa. Questa limitazione vien dapprima giustificata con l'indigenza materiale ma in seguito si trascura di comunque giustificarla. È a tale punto che, nell'India buddhistica come a Babilonia, a Roma come nelle città contemporanee, la stessa scelta della « compagna della vita » (il contadino ed ogni uomo delle origini sceglie unicamente *la madre dei suoi figli*) comincia a divenire un problema spirituale. Il matrimonio vagheggiato da Ibsen si presenta come una « superiore comunanza spirituale » nella quale le due parti sono « libere », libere come intelligenze e libere dall'impulso vegetativo del sangue che vuol continuarsi; e Shaw ha potuto affermare che « la donna non può emanciparsi se non rigetta la sua femminilità, i suoi doveri verso il marito, verso i figli, verso la società, verso la legge e verso tutto ciò che non sia sé stessa ».¹³ La donna originaria, la donna del contadino, è *madre*. Tutta la sua vocazione bramata fin dalla fanciullezza è chiusa in questa parola. Ma ora appare la donna di Ibsen, la compagna, l'eroina di una tipica letteratura da grande città che va dal dramma nordico al romanzo parigino. Queste donne invece di figli hanno conflitti psichici, il matrimonio per esse è un problema d'arti applicate, l'essenziale è la « reciproca comprensione ». È lo stesso che una signora americana non trovi ragioni sufficienti per far figli perché non vuole perdere nessuna *season*, che la donna parigina non li voglia perché teme di esser abbandonata dall'amante o che

una eroina di Ibsen li rifugga perché « appartiene a sé stessa »: di fatto, tutti questi tipi appartengono a sé stessi e sono tutti sterili. Lo stesso fenomeno connesso alle stesse « ragioni » lo si ritrova nella società alessandrina, in quella romana e, naturalmente, in ogni altra società da civilizzazione, anche e soprattutto in quella in cui crebbe il Buddha; e dappertutto, nell'ellenismo e nel secolo diciannovesimo non meno che al tempo di Laotze e della dottrina del Charvaka, sono esistite un'etica ad uso di intellettuali senza figli e una letteratura sui conflitti interiori sul tipo di quelli di Nora e di Nanà.

La prole numerosa, di cui Goethe, nel *Werther*, poté ancor tracciare una degna imagine, diviene qualcosa di provinciale. Il padre dai molti bambini nelle grandi città è una caricatura. Ibsen non ha dimenticato di presentarcela: la ritroviamo nella sua *Commedia dell'amore*.

Giunti a questo stadio, in tutte le civilizzazioni si inizia il processo plurisecolare di un terribile spopolamento. Tutta la piramide dell'umanità capace di civiltà si dissolve. Lo sgretolamento comincia al vertice, poi si estende alle metropoli, raggiunge le città di provincia e infine colpisce la campagna, che con l'esodo crescente della sua migliore popolazione aveva ritardato per un certo tempo lo spopolarsi delle città. Per ultimo non resta che il sangue primitivo, ma depauperato dei suoi elementi forti e capaci di avere un futuro. Sorge allora il tipo del *fellach*.

Se c'è qualcosa atto a mostrarci che la causalità nulla ha a che fare con la storia,¹⁴ questo è il ben noto « tramonto del mondo antico » che cominciò assai prima dell'irruzione dei popoli germanici. Allora l'*Imperium* godeva di una pace perfetta: era ricco, possedeva un'alta cultura, era ben organizzato; da Nerva fino a Marco Aurelio ebbe una serie di sovrani quali

non si ritrovano nel periodo cesaristico di nessun'altra civilizzazione. Eppure la popolazione decrebbe rapidamente e in massa: nonostante una legge disperata circa il matrimonio e la prole, la *lex de maritandis ordinibus* di Augusto che sconcertò la società romana più della sconfitta di Varo, nonostante le numerosissime adozioni e l'impiego continuo di soldati d'origine barbara per colonizzare una campagna che stava spopolandosi, nonostante i fondi enormi assegnati da Nerva e da Traiano per l'alimentazione della prole di genitori poveri. Prima l'Italia, poi l'Africa settentrionale e la Gallia, infine la Spagna, che sotto i primi imperatori aveva la più densa popolazione dell'Impero, si vuotarono di uomini e divennero sempre più squallide. Il detto famoso di Plinio, che ricorre significativamente nella moderna economia politica: *latifundia perdere Italiam, iam vero et provincias*, confonde il principio con la fine del processo: il latifondo non avrebbe mai assunto una tale estensione se l'elemento contadino non fosse stato già assorbito dalle città e se esso, almeno interiormente, non avesse già rinunciato alla campagna. L'editto di Pertinace del 193 rivelò alla fine la terribile situazione: grazie ad esso era permesso ad ognuno impossessarsi della terra disabitata, in Italia e nelle province. Chi la coltivava, aveva diritto di proprietà su di essa. Lo storico basta che consideri seriamente altre civiltà per ritrovare dappertutto lo stesso fenomeno. Come sfondo degli avvenimenti svoltisi nel Nuovo Impero egiziano, soprattutto partendo dalla diciannovesima dinastia, si può sentire distintamente una forte decrescita della popolazione. Costruire città, come quella che Amenophis IV eresse in Tell el Amarna, con strade di una larghezza che raggiungeva i quarantacinque metri, sarebbe stato inconcepibile presso la precedente densità della popolazione; lo stesso va detto circa la misera difesa opposta ai « popoli del mare »,

le cui probabilità di impossessarsi dell'Impero egiziano non erano di certo maggiori di quelle che dovevano avere nel secolo quarto i Germani rispetto all'Impero romano, e va detto infine circa la continua immigrazione dei Libici nel Delta, ove verso il 945 uno dei loro capi si fece sovrano dell'Impero — proprio come nel 476 d.C. fece Odoacre. La stessa situazione la si può presentire, qualora si studi la storia del buddhismo politico, a partir da quella figura di Cesare, che fu Açoka.¹⁵ Se il popolo dei Maya poco dopo la conquista spagnola scomparve totalmente, e sulle loro grandi città disabitate tornò a regnare la foresta vergine, ciò non derivò soltanto dalla brutalità dei conquistatori, che sarebbe rimasta senza effetto ove avesse incontrata una umanità giovane e feconda da civiltà, ma soprattutto da un processo di interna estinzione che senza dubbio già da tempo era in corso. E se portiamo lo sguardo alla nostra civilizzazione, vediamo che una grandissima parte delle antiche famiglie della nobiltà francese non è stata sterminata dalla Rivoluzione francese ma è andata estinguendosi a partir dal 1815; dalla nobiltà la sterilità si diffuse nella borghesia e, dal 1870 in poi, ad un contadinato che la Rivoluzione aveva quasi creato di nuovo. In Inghilterra e ancor più negli Stati Uniti, proprio fra le parti più valide della popolazione della regione orientale costituita dagli antichi immigrati, il « suicidio della razza », contro cui Roosevelt scrisse un noto libro, è già incominciato, in grande stile.¹⁶

Così nelle civilizzazioni già per tempo troviamo città di provincia abbandonate e, alla fine del ciclo, città gigantesche deserte, fra le masse di pietra delle quali una esigua popolazione di *fellahim* non vive diversamente dall'umanità dell'età della pietra nelle sue caverne e sulle sue palafitte. Samarra fu abbandonata già nel secolo decimo; Pataliputra, la residenza di Açoka,

quando il viaggiatore cinese Hsiuen Tsiang la visitò verso il 635, era un immenso deserto di case in rovina assolutamente disabitato, e molte delle grandi città maya già al tempo di Cortéz dovevano esser vuote. Partendo da quelle di Polibio, noi possediamo una lunga serie di descrizioni antiche: 17 vecchie celebrate città le cui file di case deserte vanno a poco a poco in rovina, mentre nei fòri e nei ginnasi branchi di animali pascolano e negli anfiteatri crescono le messi, da cui ancora emergono statue ed erme. Nel secolo quinto, Roma aveva la popolazione di un villaggio, ma i palazzi imperiali erano ancora abitabili.

A tal punto la storia della città ha termine. Da mercato delle origini divenuta città di civiltà e infine città cosmopolita, essa sacrifica il sangue e l'anima dei suoi creatori a questa evoluzione e al suo ultimo frutto, allo spirito della civilizzazione, finendo così col distruggere anche sé stessa.

6

Se il primo periodo di una civiltà è caratterizzato dal sorgere della città dalla campagna, se il suo periodo tardo è contrassegnato dalla lotta fra città e campagna, la civilizzazione rappresenta il trionfo della città, che si emancipa dalla terra, trovando la sua fine in questa stessa vittoria. Priva di radici, morta per tutto ciò che è cosmico, caduta irrevocabilmente sotto il potere della pietra e dello spirito, essa sviluppa una lingua delle forme che riproduce tutti i tratti del suo essere: sono i tratti non di un divenire ma di un divenuto, di qualcosa di finito che può ammettere modificazioni ma non più una evoluzione. In essa perciò non vi è più destino ma solo causalità, non vi è più una direzione vivente ma solo l'estensione. Ne segue che

mentre tutte le lingue delle forme di una civiltà insieme con la storia della loro evoluzione son legate ad una terra d'origine, ogni forma civilizzata si trova a suo agio in qualsiasi posto e una volta apparsa, è portata ad espandersi illimitatamente. Certo, le città anseatliche hanno fatto dell'architettura gotica nei loro scali della Russia settentrionale, e gli Spagnoli hanno costruito in stile barocco nell'America del Sud: ma sarebbe stato impossibile che, sia pure in qualche suo capitolo secondario, la *storia dello stile* gotico si fosse sviluppata al di fuori dell'Europa occidentale, come sarebbe stato altrettanto impossibile che lo stile del dramma attico ed inglese, o l'arte della fuga, o la religione di Lutero e degli Orfici avessero avuto ulteriori sviluppi per opera di uomini di civiltà straniera, anzi che questi avessero potuto anche soltanto appropriarsene interiormente. Ma quel che nasce con l'alessandrino e col nostro romanticismo è accessibile ad ogni uomo di città, senza eccezione. Col romanticismo cominciò per noi quel che Goethe col suo sguardo lungimirante aveva chiamato la letteratura mondiale; è la letteratura delle *città cosmopolite* che oggi hanno funzione di guida, di contro alla quale una letteratura provinciale legata al suolo, ma insignificante, solo a fatica si riafferma. Lo Stato veneziano, quello di Federico il Grande o il Parlamento inglese così come realmente è ed agisce, non si possono ripetere, ma le « costituzioni moderne » possono essere « introdotte » in ogni regione africana od asiatica come già lo furono, fra Numidi e Britanni, le *Poleis* antiche. Ciò che in Egitto divenne d'uso comune non fu la scrittura geroglifica bensì quella a lettere, che fu certamente una escogitazione tecnica della civilizzazione di quel paese.¹⁸ Del pari, si possono imparare dappertutto non le autentiche lingue da civiltà, come l'attico di Sofocle e il tedesco di Lutero, bensì le lingue a diffusione mondia-

le che, come la *Koinè* ellenistica, l'arabo, il babilonese, l'inglese, derivano tutte dalla prassi quotidiana delle città cosmopolite. È per questo che, in tutte le civiltà, le città moderne hanno sempre uno stesso volto. Si può andare dove si vuole, dappertutto si ritroverà Berlino, Londra, Nuova York; e se un Romano viaggiava, poteva ritrovare i suoi colonnati, le sue piazze, i suoi templi adorni di statue a Palmira, a Treviri, a Timgad e nelle varie città ellenistiche fino all'Indo e al mare di Aral. Ma ciò che in tal guisa si diffonde non è uno stile bensì un gusto, non sono veri costumi ma maniere, non è la foggia di vestire di un popolo ma sono mode. In tal guisa è possibile che lontane popolazioni non solo accettino le « conquiste imperiture » di una tale civiltà ma che, data ad esse una propria formulazione, vadano a loro volta a diffonderle ulteriormente. Tali domini di una « civiltà lunare », cioè di una luce riflessa, sono la Cina meridionale e soprattutto il Giappone, che furono « sinoizzati » fin dall'inizio del periodo degli Han (220), poi Giava che ridiffuse la civiltà brahmanica e infine Cartagine, che ricevette da Babilonia le sue forme.

Sono, queste, forme di un estremo essere desto, non più frenato e vincolato da potenze cosmiche, puramente intellettuale ed estensivo e quindi di una tale potenza espansiva che le sue ultime, più fuggevoli irradiazioni si diffondono quasi su tutta la terra, raggiungendosi le une alle altre. *Forse*, frammenti di forme della civiltà cinese si ritrovano nelle costruzioni scandinave in legno, e misure babilonesi nei mari del Sud, monete occidentali antiche nell'Africa meridionale e influenze egiziane e indù nel paese degli Incas.

Ma mentre una simile espansione varca ogni frontiera, la forma interna si sviluppa, in proporzioni grandio-

se, in tre fasi ben distinte: distacco dalla civiltà; pura disciplina formativa di forme civilizzate; irrigidimento. Questo sviluppo per noi si è già iniziato e io vedo nel coronamento dell'edificio grandioso la missione precipua dei Tedeschi quali ultima nazione dell'Occidente. In questo stadio tutti i problemi della vita, della vita apollinea, magica e faustiana, vengono pensati sino in fondo, tanto che vien fissato in modo definitivo ciò che si sa e ciò che non si sa. Non si lotta più per delle idee. L'ultima idea, quella della civilizzazione, viene formulata in grandi linee e la tecnica e l'economia, *in quanto problemi*, sono compiute. Ma proprio a tal punto comincerà il grande lavoro della realizzazione di tutte le esigenze e dell'applicazione di quelle forme a tutta la vita della terra. Solo quando questo lavoro sarà terminato e la civilizzazione sarà definitivamente stabilita non solo come forma, ma anche estensivamente, allora comincerà il solidificarsi della stessa forma. Lo stile nelle civiltà è *l'indice vivente del loro realizzarsi*. Ora nasce, se si vuole ancora usare questo termine, lo stile civilizzato *come espressione del realizzato, del finito*. Soprattutto in Egitto e in Cina un tale stile raggiunse una magnifica perfezione: compenetrò tutte le espressioni di una vita diventata ormai, all'interno, immutabile, dal cerimoniale e dall'espressione dei volti fino alle forme raffinatissime e intellettuali dell'attività artistica. Qui non si può più parlare di storia nel senso di impulso verso un ideale della forma, ma regna una continua, lieve mobilità in superficie che sa di continuo creare e risolvere piccoli problemi d'ordine artistico nel quadro di una lingua ormai fissata una volta per tutte. In ciò consiste tutta la « storia » a noi nota della pittura cino-giapponese e dell'architettura indù. E come una tale storia fittizia si distingue da quella vera dello stile gotico, del pari il cavaliere delle Crociate si distin-

gue dal mandarino cinese, come un corpo, o casta, *in divenire*, contrapposto ad un altro *già definito*. Il primo è storia, l'altro ha da tempo superato la storia. Giacché, come si è visto, la storia di questa civilizzazione è apparente, come lo è la storia delle grandi città il cui volto muta continuamente senza però divenir diverso. E uno spirito di queste città non esiste. Esse sono una campagna pietrificata.

Qui che cosa tramonta e che cosa resta? Fu un puõ caso che i Germani, incalzati dagli Unni, occupassero il paesaggio romanico interrompendo così la « cineizzazione » finale del mondo antico. I popoli del mare che dal millequattrocento in poi ripeterono le loro incursioni, simili tutte fin nei particolari, nel mondo egiziano, ebbero fortuna solo nell'area insulare di Creta. Le loro spedizioni in grande stile appoggiate da una flotta di Vichinghi sulle coste della Libia e della Fenicia fallirono come quelle degli Unni contro la Cina. Così il mondo antico costituisce l'unico esempio di una civilizzazione interrotta nel punto della sua piena maturità. Ciò nonostante i Germani distrussero il solo strato esterno delle forme sostituendo ad esso la vita della loro pre-civiltà. Lo strato profondo, « eterno », non fu raggiunto. Nascosto, completamente ricoperto da una nuova lingua delle forme, esso sussistette come substrato in tutta la storia successiva ed esiste ancor oggi in residui sensibili nella Francia meridionale, nell'Italia meridionale e nella Spagna settentrionale. In tali regioni il cattolicesimo come religione popolare ha una coloratura da tarda antichità che lo distingue nettamente dal cattolicesimo ecclesiastico delle classi superiori euro-occidentali. Nelle feste religiose dell'Italia meridionale si ritrovano ancor oggi culti antichi e pre-antichi e, per ogni dove, delle divinità (cioè Santi) l'adorazione delle quali, sotto nome cattolico, rivela elementi antichi.

Ma a tal punto si manifesta un nuovo fattore, avente un significato proprio. Ci troviamo di fronte al *problema della razza*.

II POPOLI, RAZZE, LINGUE

7

Durante tutto il diciannovesimo secolo l'immagine scientifica della storia è stata pregiudicata da una rappresentazione derivante dal romanticismo, o almeno da questo perfezionata: dal concetto di « popolo », inteso in un senso etico ed enfatico. Nel considerare una nuova religione, una nuova ornamentistica, una nuova architettura, una nuova scrittura od anche un impero o una qualche grande devastazione dei tempi precedenti lo storico va subito a domandarsi: come si chiamò il *popolo* che ha prodotto questo fenomeno? Un tale modo d'impostare il problema è caratteristico per lo spirito euro-occidentale nella sua forma attuale; è però così sbagliato, che l'immagine del corso degli avvenimenti che esso fa nascere risulta necessariamente falsa. « Il popolo » come la forma primaria per eccellenza in cui gli uomini agiscono nella storia, la patria originaria, la sede originaria, le migrazioni « dei » popoli — in tutte queste idee si riflettono la grande importanza e la supremazia che nel 1789 guadagnò il concetto di nazione e nel 1813 quello di popolo, concetti che, in ultima analisi, riconducono entrambi alla autocoscienza inglese e puritana. Ma appunto perché il concetto di popolo è circondato da un vivo *pathos*, esso volentieri si sottrae alla critica. Sen-

za nemmeno accorgersene perfino studiosi acuti con tale parola designano cento cose diverse e pertanto il « popolo » acquista la figura di una grandezza che si suppone avere un significato univoco e che sarebbe essa a *fare* ogni storia. Oggi, per noi, la storia mondiale è sinonimo di storia di popoli, cosa che non è affatto evidente in sé stessa e che era del tutto lontana dal pensiero dei Greci e dei Cinesi. Anche la civiltà, la lingua, l'arte, la religione, sarebbero create dai popoli. Lo Stato sarebbe la forma di un popolo.

Bisogna demolire questo concetto romantico. Ad abitare la terra fin dall'epoca glaciale non furono « popoli » ma uomini. Il loro destino fu dapprima determinato dal fatto che la successione fisica dei genitori e della prole, l'unità del sangue dette luogo a gruppi naturali che rivelarono una chiara tendenza a metter radici in un dato paesaggio. Perfino le tribù nomadi limitano i loro spostamenti ad una area determinata. Con il che si assicurò una durata al lato cosmico-vegetale della vita, a quello dell'essere. Ciò, io lo chiamo *razza*. Tribù, ceppi, genti, famiglie sono termini che designano tutti quanti il fatto di un sangue che continuamente circola per mezzo della riproduzione dei singoli in un paesaggio più o meno vasto.

Ma in questi uomini è anche presente il lato microcosmico animale della vita, costituito dall'essere desto, dalla sensazione e dall'intelligenza, e la forma in cui l'essere desto dell'uno entra in relazione con quello di altri io la chiamo la *lingua*, la quale dapprima altro non è se non una espressione vitale inconscia ma che gradatamente si sviluppa in una *tecnica cosciente del comunicare*, basata su di un sentimento concordante del significato dei segni.

In fondo, ogni razza è un solo grande corpo, ed ogni lingua è la forma dell'attività di un unico, grande essere desto, che lega insieme molti singoli esseri. Non

si potrà capire a fondo né la razza, né la lingua, se non le si studiano insieme, stabilendo continui confronti.

Non si comprenderà però nemmeno la storia dell'umanità superiore se non si tien presente che l'uomo inteso come elemento di una razza e l'uomo inteso come possessore di una lingua, l'uomo che è nato dall'unità di un sangue e l'uomo inserito in una unità del comprendersi — se non si tien presente che questi due uomini, l'uno corrispondente all'esistere, e l'altro corrispondente all'essere d'esso dell'uomo, hanno ciascuno un proprio destino. L'origine, lo sviluppo e la durata dell'aspetto razza e di quello lingua in una stessa popolazione sono cioè *assolutamente indipendenti*. La razza è qualcosa di cosmico e di psichico. In certo modo, è periodica e determinata internamente anche da grandi rapporti astronomici. Le lingue sono invece formazioni causali, che agiscono attraverso la polarità dei loro mezzi. Noi parliamo di istinti di razza e dello spirito di una lingua. Sono due diversi *mondi*. Alla razza si lega il senso più profondo delle parole tempo e desiderio, alla lingua quello delle parole spazio e angoscia. Finora il concetto « popolo » è valso solo a nascondere e confondere tutto ciò.

Vi sono dunque delle *correnti dell'essere* e delle *associazioni dell'essere d'esso*. Mentre le une hanno una fisionomia, a base delle altre sta un sistema. Considerata nell'immagine del mondo circostante, la razza è la sintesi di tutte le caratteristiche corporee che risultano alla percezione sensibile di esseri desti. Qui dobbiamo tener presente che dall'infanzia fino alla senilità ogni corpo svolge e compie la propria forma interna, posta nel momento in cui fu generata, mentre, in pari tempo, ciò che il corpo è prescindendo da tale forma si rinnova continuamente. Nell'uomo non resta veramente nulla del giovanetto, oltre al

senso vivente di uno stesso essere, del quale non conosciamo altro se non ciò che appare nel mondo dell'essere desto. Benché per l'uomo di tipo superiore l'impressione della razza si limita quasi esclusivamente a quel che di essa si manifesta nel mondo illuminato del suo occhio, sicché per lui la razza è essenzialmente una sintesi di caratteristiche *visibili*, pure anche per lui esistono resti importanti di caratteristiche razziali non-ottiche: l'odore, le voci degli animali e soprattutto il modo di parlare dell'uomo. Per gli animali superiori è certo che l'impressione della razza che l'uno ha dall'altro non è affatto legata alla sola vista. Il fiuto può esser più importante della vista, e vi si aggiungono modi di percezione che si sottraggono completamente alla conoscenza umana. Ne risulta che una pianta, avendo un essere, ha anche *razza* — e i coltivatori di frutta e di fiori lo sanno benissimo — ma che soltanto gli animali *provano* impressioni di razza. Per me ha sempre qualcosa di commovente il vedere, in primavera, come tutta la vegetazione in fiore è in un desiderio di fecondazione e di generazione, pur senza che l'una pianta veda o attiri l'altra con lo splendore luminoso della propria fioritura, essendo esse invece rimesse agli animali, per i quali soltanto tutti questi colori e questi odori esistono.

Chiamo lingua tutta l'attività libera del microcosmo desto, in quanto essa esprime qualcosa per *degli altri*. Le piante non hanno un essere desto e una facoltà di movimento, per cui non hanno nemmeno una lingua. L'essere desto degli animali è però in tutto e per tutto un parlare, sia quando il senso dei singoli atti è proprio questo, sia quando lo scopo conscio od inconscio dell'azione è completamente diverso. Un pavone è certo cosciente di parlare quando apre la coda, ma un gattino che giuoca con un gomi-

tolo di filo inconsciamente ci parla con la graziosità dei suoi movimenti. Ognuno sa che differenza vi sia nei propri movimenti a seconda che ci si sente osservati o no. Se ci si sente osservati, si comincia d'un tratto a « parlare » coscientemente con tutto quanto si fa.

Dal che risulta però una importante distinzione quanto ai generi di lingua: vi è una lingua che è soltanto *espressione per il mondo* e la cui interna necessità si lega al desiderio di ogni vita di realizzarsi dinanzi ad un testimone, di testimoniare a sé stessa la propria esistenza; e vi è una lingua che vuol esser compresa *da determinati esseri*. Esistono dunque *lingue di espressione* e *lingue di comunicazione*. Le prime presuppongono soltanto un essere desto, le altre presuppongono anche una relazione fra esseri desti. Capire significa rispondere con un proprio sentimento del significato all'impressione che abbiamo da un dato segno. Capirsi, « conversare », parlare con un « tu » vuol dunque dire presupporre nell'altro un sentimento del significato corrispondente al proprio. La lingua di espressione dinanzi a testimoni prova soltanto la presenza di un « Io ». La lingua di comunicazione pone un « tu ». *Io*, è chi parla, *tu* è ciò che deve capire la lingua dell'Io. Per il primitivo un albero, una pietra, una nube possono essere un « tu ». Tutte le divinità sono altrettanti « tu ». Nelle fiabe non vi è nulla che non possa parlare con l'uomo. E a noi basta sorprenderci in momenti di ira o di slancio poetico per sapere che ancor oggi qualsiasi cosa può divenirci un « tu ». Infine chiunque pensa, parla con sé stesso come con un « tu ». Solo col « tu » si desta lo stesso *sapere* di un *Io*. L'*Io* attesta dunque l'esistenza di fatto di un ponte che ci unisce con un altro essere.

È impossibile tracciare una frontiera rigorosa fra le lingue d'espressione d'ordine religioso ed artistico e

le pure lingue di comunicazione. Ciò, soprattutto nel caso di civiltà superiori, data la differenziata evoluzione dei loro domini formali. Infatti, per un lato, nessuno può parlare senza infondere anche un certo tono espressivo nelle sue parole, tono di cui spesso non ci si rende conto ma che in ogni caso non si riduce al semplice comunicare. D'altro lato, noi tutti sappiamo di drammi nei quali il poeta vuol « dire » qualcosa che avrebbe potuto esser comunicato anche, ed anzi meglio, con semplici parole, e di pitture che col loro soggetto vorrebbero ammaestrare, esortare, correggere — la serie dei quadri di ogni chiesa greco-ortodossa costituisce un canone rigoroso e il suo fine inespresso è di rendere evidenti le verità della fede allo spettatore al quale il libro non dica nulla; le incisioni di Hogarth fanno le veci della predica; la preghiera, infine, è un parlar diretto con Dio, parlare che può essere anche costituito da un'azione rituale compiuta dinanzi a Lui, che ne comprende la lingua. Le discussioni circa il fine dell'arte procedono dal postulato che una lingua artistica di espressione non deve essere una lingua di comunicazione, e l'apparire delle caste sacerdotali ha per base il convincimento che esse sole conoscono la lingua con cui l'uomo può comunicare con Dio.

Ogni corrente dell'essere ha una impronta storica, ogni relazione fra esseri desti ha un'impronta religiosa. Ciò che è vero per ogni autentica lingua religiosa od artistica delle forme e che specialmente la storia della scrittura dappertutto ci rivela, in quanto la scrittura è una lingua in parole per l'occhio, vale indubbiamente anche per la genesi della lingua parlata umana in genere. Le parole originarie, circa la struttura delle quali non sappiamo più assolutamente nulla, ebbero di certo anche un colore culturale. Ma un nesso analogo, la razza lo ha anche con tutto ciò che

noi chiamiamo vita nel senso di lotta per la potenza, che chiamiamo storia nel senso di destino e che oggi chiamiamo politica. Potrà esser azzardato sentir qualcosa di un istinto politico nella ricerca, da parte di una pianta rampicante, dei punti di presa più adatti per poter avviticchiarsi ad un albero, superare la sua resistenza e infine soffocarlo ed ergersi alta nell'aria oltre la sua cima, ovvero sentire qualcosa di un sentimento religioso cosmico nel canto di un'allodola che spicca il volo: pure è certo che partendo da qui una serie ininterrotta di manifestazioni dell'essere e dell'essere desto, del ritmo e della tensione, ci conduce fino alle forme compiute, politiche e religiose, di ogni civilizzazione moderna.

Qui abbiamo infine la chiave per intendere due parole curiose che, accertate dall'etnologia in due luoghi assolutamente diversi della terra e in un loro uso non molto esteso, son venute sempre più al primo piano in ricerche del genere: *totem* e *tabù*. Quanto più tali parole si son presentate come enigmatiche ed ambigue, tanto più si è sentito che esse toccavano le radici ultime della vita in genere, non soltanto di quella di una umanità primitiva. Le considerazioni da noi svolte ci indicano il significato proprio di entrambi: *totem* e *tabù* designano rispettivamente il senso ultimo dell'essere e dell'essere desto, del destino e della causalità, della razza e della lingua, del tempo e dello spazio, del desiderio e dell'angoscia, del ritmo e della tensione, della politica e della religione. Il lato totem della vita ha carattere vegetale ed è comune a tutti gli esseri, il lato tabù ha carattere animale e presuppone la capacità degli esseri che si muovono liberamente in un mondo. Noi abbiamo gli organi totem della circolazione sanguigna e della riproduzione, e gli organi tabù dei sensi e del sistema nervoso. Tutto ciò che appartiene al totem ha una fisionomia, tutto ciò

che è tabù ha un sistema. È totemistico il sentimento di appartenenza di determinati esseri ad una stessa corrente dell'esistenza. È un sentimento che non si può trasmettere né soffocare, è un *fatto*, un fatto in senso eminente. Tutto ciò che è tabù contrassegna invece relazioni fra esseri desti; lo si può apprendere e trasmettere, per cui è un segreto custodito dalle comunità culturali, dalle scuole filosofiche e dalle gilde artistiche, che posseggono tutte quante una specie di linguaggio segreto.¹⁹

Ma se l'esistenza può esser pensata senza l'essere desto, l'essere desto non può esser pensato senza l'esistenza. Ne segue che possono esistere delle entità razziali che non hanno una lingua, ma che non può esistere una lingua senza una razza. Tutto quanto ha carattere razziale ha una sua propria forma di espressione, comune sia alle piante che agli animali e indipendente dall'eventuale presenza dell'essere desto. Ben distinta dalla *lingua* di espressione, la quale consiste in una *modificazione attiva* dell'espressione stessa, tale forma che non è destinata a degli spettatori ma semplicemente è, si riassume nella fisionomia. E però in ogni lingua che, seguendo un significato profondo, viene detta vivente, oltre al lato *tabù*, che si può apprendere, si può riconoscere un tratto razziale che è assolutamente impossibile apprendere e che va perduto con lo scomparire di coloro che parlano quella lingua; esso sta nel *melos*, nel ritmo dell'intonazione, nel colore, nel timbro e nella cadenza della pronuncia, nell'uso linguistico, nel gesto che accompagna il parlare. Perciò si dovrebbe distinguere fra lingua e parlare. La prima è un fondo morto di segni, il secondo è un'attività che si effettua per mezzo dei segni.²⁰ Quando, a proposito di una lingua, non si può udire e *vedere* direttamente come essa vien parlata, di essa si conosce soltanto lo scheletro, non il corpo. Tale è il

caso per il sumerico, per il gotico, per il sanscrito e per tutto le altre lingue che si son potute decifrare sulla sola base di testi e di iscrizioni e che a ragione chiamiamo morte, essendo scomparsa la comunità umana che ognuna di queste lingue aveva già formata. Conosciamo la lingua egiziana, ma non il parlare egiziano. Conosciamo approssimativamente il latino del tempo di Augusto per quel che riguarda il valore fonetico delle lettere e il significato delle parole, ma non sappiamo come risuonava una orazione pronunciata da Cicerone dall'alto dei rostri e ancor meno come Esiodo e Saffo dicevano i loro versi e come apparisse una delle conversazioni che si svolgevano sul mercato di Atene. Quando nel periodo gotico si tornò davvero a parlare il latino, di fatto nacque qualcosa di nuovo; nella formazione di questo latino gotico il ritmo e il timbro della pronuncia, di cui oggi parimenti non possiamo farci più alcuna idea, passarono presto ad esercitare la loro influenza sul vocabolario e sulla formazione delle frasi. Ma lo stesso latino antigotico degli umanisti, che voleva essere ciceroniano, fu tutt'altro che un ritorno dell'antica lingua. Si può valutare tutta l'importanza di questo lato razziale del parlare se si confronta il tedesco di Nietzsche con quello di Mommsen, il francese di Napoleone con quello di Diderot e se si nota che, quanto al modo di far uso del linguaggio, Lessing è più vicino a Voltaire che non a Hölderlin.

Le cose non stanno diversamente per la più importante delle lingue di espressione, cioè per l'arte. Il lato *tabù*, vale a dire il retaggio delle forme, le regole convenute, lo stile inteso come una sintesi di modi stabiliti, paragonabile al vocabolo e alla sintassi delle lingue verbali, rappresenta, nell'arte, la lingua che può essere imparata. Tale lingua viene appresa e trasmessa nella pratica delle grandi scuole di

pittura, nelle tradizioni corporative dei costruttori e, in genere, in quelle rigorose discipline artigianali che sono naturali in ogni arte autentica e lo scopo delle quali è sempre stato il possesso di una lingua di un genere ben determinato, viva durante un certo periodo. Infatti anche in questo dominio vi sono lingue vive e lingue morte. Si può chiamar viva la lingua delle forme di un'arte solo quando una collettività di artisti l'usa come la sua lingua materna senza nemmeno pensare alla struttura che essa ha. A tale stregua lo stile gotico nel XVI secolo e lo stile rococò verso il 1800 erano lingue morte. Si confronti l'assoluta sicurezza di espressione degli architetti e dei musicisti del secolo diciassettesimo e diciottesimo coi tentativi di un Beethoven, col sapere linguistico acquistato faticosamente, quasi autodidatticamente, da uno Schinkel e uno Schadow, col balbettio dei Preraffaelliti e dei Neogotici e, infine, coi disperati sforzi espressivi degli artisti contemporanei.

La lingua artistica delle forme che ci parla nelle opere ci fa conoscere il lato totem, la razza, sia quella dei singoli artisti che quella di intere generazioni di artisti. I creatori dei templi dorici dell'Italia meridionale e della Sicilia, e quelli dell'architettura gotica a mattoni della Germania settentrionale erano una razza forte, come lo erano i musicisti tedeschi da Heinrich Schütz fino a J. Sebastian Bach. Nel lato totem rientra ciò che procede dall'influenza dei cicli cosmici, la cui importanza per la figura della storia di un'arte non vien quasi sospettata e mai è stata partitamente studiata — dall'influenza dei periodi creativi legati alla primavera e all'ebbrezza amorosa, che è determinante per quel che riguarda la potenza della forma e la profondità della concezione di singole opere e di intere arti, indipendentemente dalla sicurezza del processo creativo. Possiamo spiegarci i for-

malisti con una loro particolare intensità dell'angoscia cosmica oppure con una loro mancanza di razza, mentre i grandi creatori che non furono anche maestri della forma ce li spieghiamo con una sovrabbondanza del sangue o con una mancanza di disciplina. Comprendiamo che vi è differenza fra la storia degli artisti e quella degli stili, che si può trasmettere da un paese ad un altro la lingua di un'arte, ma non la maestria nel parlarla.

La razza ha delle radici. Esiste una connessione fra razza e paesaggio. Il luogo ove una pianta muore è anche il luogo ove essa ha le sue radici. Se ha certamente senso chiedere che patria abbia una razza, si dovrebbe tener presente l'idea che al luogo che costituisce tale patria la razza resta anche legata nei tratti più essenziali del corpo e dell'anima. E se non la si trova in quel luogo, la razza non la si ritroverà più in nessun altro. La razza non emigra. Gli uomini emigrano; allora la serie delle loro generazioni si sviluppa in paesaggi sempre diversi, i quali esercitano un potere occulto sull'aspetto pianta di esse finché l'espressione della razza resta fundamentalmente mutata, quella antica si estingue ed una nuova ne appare. Non sono Inglesi e Tedeschi ad essere emigrati in America, ma sono uomini che *come* Inglesi e Tedeschi sono emigrati là; i loro pronipoti ora risiedono là *come* « yankees », e da tempo si sa quale potere la terra degli Indiani abbia avuto su di essi: di generazione in generazione essi sono divenuti sempre più simili agli indigeni da essi sterminati. Gould e Baxter hanno dimostrato che i Bianchi di tutte le razze, gli Indiani e i Negri assumono in America una stessa statura media e hanno lo stesso periodo di crescita; e la trasformazione è così rapida che certi Irlandesi immigrati assai giovani, dato il ritmo assai lento del loro sviluppo, possono constatare già in sé stessi l'influenza

del paesaggio. Boaz ha mostrato che i bambini nati in America da genitori siciliani dolicocefali e da Ebrei tedeschi brachicefali hanno la stessa forma di cranio. Ma ciò si verifica dappertutto e dovrebbe raccomandarci la massima prudenza quando studiamo migrazioni storiche circa le quali conosciamo soltanto certi nomi dei cespi emigrati e pochi resti delle loro lingue, come ne è appunto il caso per i Danaidi, gli Etruschi, i Pelasgi, gli Achei e i Dori nella preistoria del mondo antico. Nulla ci risulta circa la razza di questi « popoli ». Non v'è dubbio che i ceppi che col nome di Goti, di Longobardi e di Vandali penetrarono nei paesi dell'Europa meridionale avevano già costituito una razza a sé. Ma già al tempo della Rinascenza essi avevano assunto le caratteristiche razziali legate al suolo provenzale, castigliano e toscano.

Le cose vanno altrimenti per la lingua. La patria di una lingua è solo il luogo casuale in cui si è formata, il quale non ha relazioni di sorta con la forma interna di essa. Le lingue migrano, passando da un ceppo ad un altro e continuandosi da un ceppo in un altro. Soprattutto, le lingue si scambiano e un *mutamento delle lingue delle razze* è da supporre assai frequente nei primi tempi. Ripetiamo tuttavia che ciò che si può assimilare è il complesso delle forme di una lingua e non il parlare: e lo si può assimilare allo stesso modo come popolazioni primitive si appropriano continuamente di motivi ornamentali per usarli con una sicurezza perfetta quali elementi della loro propria lingua delle forme. In tempi antichi bastò il fatto che un popolo si fosse dimostrato il più forte e che si avesse avuto il senso della superiorità della sua lingua agli usi pratici, perché si abbandonasse la propria — spesso presso ad un vero timore religioso. Si segua il cambiamento della lingua dei Normanni che nella Normandia, in Inghilterra, in Sicilia, davanti a

Bisanzio ci si presentano con una lingua sempre diversa, che essi erano sempre pronti a cambiar di nuovo con un'altra. Il rispetto per la lingua materna secondo tutto il peso morale insito in questa parola e che ha provocato di continuo accanite dispute filologiche, è un tratto della *tarda* anima occidentale, appena conosciuto dagli uomini di altre civiltà, ed affatto sconosciuto al primitivo. Ma i nostri storici lo vogliono tacitamente presupporre dappertutto, e ciò facendo si arriva ad una quantità di idee false circa l'importanza delle fonti linguistiche e degli accertamenti filologici per i destini dei « popoli ». Si pensi alla ricostruzione della « migrazione dorica » fatta in base alla ripartizione di più tardi dialetti greci. Risulta da ciò l'impossibilità di venire a saper qualcosa circa i destini del lato razziale delle popolazioni partendo dall'esame della toponomastica, dei nomi di persone, da iscrizioni, da dialetti e, in genere, dai dati linguistici. Già in partenza non si sa mai se il nome di un popolo designa un corpo linguistico o una realtà razziale, o l'uno e l'altra insieme, o nessuno dei due, al che si aggiunge il fatto che i nomi dei popoli e perfino i nomi dei paesi possiedono loro propri destini.

8

La casa è la più pura espressione che esista della razza. Dal momento in cui l'uomo che sta divenendo sedentario non si accontenta più di un semplice asilo ma si costruisce una solida abitazione, una tale espressione esiste e essa, all'interno della razza « uomo », rientrando nell'immagine *biologica* del mondo,²¹ va a contrassegnare le razze umane della storia mondiale in senso proprio, cioè correnti dell'esistenza il cui significato spirituale è assai più alto di quello della

razza umana in genere. La forma originaria della casa è assolutamente estinta e connaturata. La conoscenza in essa non ha parte. Come il guscio del nautilo, come l'alveare, come i nidi degli uccelli, essa ha una evidenza interna, e tutti i tratti del costume e della forma primitiva dell'esistenza, della vita coniugale e familiare, dell'ordinamento della tribù si riflettono nel piano e negli ambienti principali della casa, nella stanza di soggiorno, nel vestibolo, nel *megaron*, nell'*atrium*, nel cortile, nel *kemenata*, nel gineceo. Basta confrontare la disposizione dell'antica casa sassone e di quella romana per sentire che l'anima di quegli uomini e l'anima della loro casa formavano un tutto unico.

La storia dell'arte non avrebbe mai dovuto occuparsi di questo dominio. È uno sbaglio considerare la struttura della casa d'abitazione come una parte dell'architettura. Tale struttura è nata dalle oscure abitudini dell'essere e non per l'occhio che cerca delle forme nella luce; non v'è architetto che abbia mai pensato a trattare la ripartizione degli spazi di una casa contadina allo stesso modo di quella di un duomo. Questo limite importante dell'arte è sfuggito alla ricerca storica, benché Dehio²² abbia occasionalmente rilevato che l'antica casa germanica di legno non ha nulla a che fare con la successiva grande architettura, nata in assoluta indipendenza da essa. Per tale ragione, quanto al metodo di studio, è sempre esistito un imbarazzo che la storia dell'arte ha ben avvertito ma che non ha capito. Essa ha associato indiscriminatamente utensili, armi, ceramiche, tessuti, tombe e case dei vari periodi della preistoria e della prima antichità senza distinguere fra ciò che è forma e ciò che è ornamentazione, trovando un saldo terreno solo quando si è trovata di fronte alla storia *organica* della pittura, delle arti plastiche e dell'architettura, cioè alla storia di arti speciali in sé concluse. Ora, qui

sono da separare in modo netto e preciso due *mondi*, quello dell'*espressione* dell'anima e quello della *lingua* dell'espressione per l'occhio. La casa, come pure le forme fondamentali, le forme *d'uso* dei vasi, delle armi, delle vesti, degli utensili, appartengono al lato *totem*. Esse non caratterizzano un gusto bensì un modo del combattere, un modo dell'abitare, un modo del lavare. Nelle origini ogni cosa fatta per sedervisi sopra riflette un certo atteggiamento del corpo dipendente dalla razza; la parte da cui si prende un vaso è un prolungamento del braccio *che si muove*. La pittura e l'arte dell'intaglio nelle case, la veste come ornamento, la decorazione delle armi e degli utensili appartengono invece al lato *tabù* della vita. Per l'uomo dei primi tempi in questi disegni e in questi motivi risiede anche una forza magica. Conosciamo le lame dei Germani del periodo delle invasioni con ornamenti orientali e i castelli micenici con lavori artistici minoici. In tali termini il sangue si distingue dai sensi, la razza dalla lingua — *la politica dalla religione*.

Così, ancora non esiste una storia universale della casa e delle *sue razze*. Essa richiede mezzi affatto diversi da quelli usati per la storia dell'arte e tracciarla è uno dei compiti più urgenti che una futura indagine dovrà assolvere. Rispetto al ritmo proprio ad ogni storia dell'arte, la 'casa contadina è « eterna », come lo stesso contadino. Essa sta al di fuori della civiltà e quindi anche della storia superiore dell'umanità; essa ignora i limiti di luogo e di tempo di questa e, nella sua idea, si mantiene immutata attraverso tutte le trasformazioni dell'architettura, le quali non toccano la sua essenza ma investono solo i suoi lati esteriori. Ritroviamo ancor nel periodo imperiale l'antica capanna circolare italyca.²³ La forma rettangolare della casa romana, segno dell'esistenza di una seconda razza, la si incontra a Pompei e perfino

nei palazzi imperiali palatini. Dall'Oriente furono ripresi ornamenti e stili d'ogni genere, ma nessun Romano pensò mai di imitare, ad esempio, la casa siriana. La forma del *Megaron* di Tirinto e di Micene e quella dell'antica casa contadina greca descritta da Galeno non furono in nessun modo modificate dagli architetti urbani dell'ellenismo. I tratti essenziali della casa contadina sassone e franca si sono conservati immutati lungo lo sviluppo che va dalle fattorie e dalle case borghesi delle antiche città libere dell'Impero medievale agli edifici patrizi del secolo diciottesimo, mentre lo stile gotico, rinascimentale, barocco e impero, per così dire, son solo passati sopra alle strutture originarie, e hanno, sì, esercitato la loro influenza sulle facciate e su tutti gli ambienti, dalle cantine fino alle soffitte, ma senza che l'anima della casa ne sia stata alterata. Lo stesso vale per le *forme* dei mobili che, psicologicamente, vanno ben distinte dalla loro elaborazione artistica. Specie lo sviluppo di tutto ciò che nell'Eupropa settentrionale è stato concepito come sedia, fino alla poltrona da club, costituisce un capitolo non della storia dello stile ma di quella della razza. Circa il destino di una razza, ogni altro elemento può ingannarci: così i nomi etruschi che s'incontrano fra i popoli del mare sconfitti da Ramses III, l'iscrizione enigmatica di Lemnos, le pitture murali delle tombe etrusche non permettono di trarre deduzioni sicure quanto alla razza corporea cui appartennero quegli uomini. Nella vasta regione ad Oriente dei Carpazi nacque, verso la fine dell'età della pietra, un'ornamentistica di uno speciale significato, ma il fatto che essa si sia conservata non esclude che qui razze diverse si siano date il cambio. Se, nell'Europa occidentale, dei secoli che vanno da Traiano fino a Clodovico ci fosse rimasta soltanto la ceramica, nulla sospetteremmo dell'avvenimento costituito dalle migra-

zioni e dalle invasioni germaniche. Ma anche l'apparire della casa ovale nell'area dell'Egeo,²⁴ di un'altra, assai strana casa ovale nella Rhodesia,²⁵ l'assai discussa corrispondenza della casa contadina libico-cabila con quella sassone ci parlano di speciali capitoli della storia delle razze. Affinché gli ornamenti si diffondano, basta che una popolazione li incorpori nella propria lingua delle forme; ma la forma della casa si trapianta solo insieme con la razza corrispondente. Quando un certo ornamento scompare, qualcosa cambia soltanto nella lingua; quando scompare un certo tipo di casa, ciò significa che una razza si è spenta.

Da qui la necessità di una revisione della storia dell'arte. Nel considerare lo sviluppo di essa, il lato razza va accuratamente distinto dal lato lingua in senso proprio. All'inizio di una civiltà, oltre il villaggio contadino con le sue costruzioni determinate dalla razza nascono due forme definite d'ordine superiore: l'una è un'espressione dell'essere e l'altra una lingua dell'essere desto: i *castelli* e le *cattedrali*.²⁶ Con tali forme la differenza fra totem e tabù, fra desiderio e angoscia, fra sangue e spirito si accentua e si traduce in un potente simbolismo. Come sede di una serie di generazioni il castello dell'Egitto e della Cina antica, del mondo antico, dell'Arabia meridionale e d'Occidente è vicino alla casa contadina. L'uno e l'altra riflettono la vita reale, il generare e il morire, al di fuori di ogni storia dell'arte. La storia dei castelli tedeschi è assolutamente un capitolo della *storia della razza*. È vero che la prima ornamentistica si azzarda ad avvicinarsi all'uno e all'altra per abbellire ora le travature ed ora il portone o la scala; tuttavia essa viene scelta e può anche mancar del tutto. Una relazione interiormente necessaria fra il corpo dell'edificio e l'ornamentistica non la s'incontra mai. Invece la cattedrale, il duomo, non ha ornamenti, *esso stesso*

essendo un ornamento. Come quella del tempio dorico e di tutti i primi edifici sacri, la sua storia coincide con la storia dello stile gotico, in tale misura, che qui, come in tutte le giovani civiltà della cui arte noi ancora sappiamo qualcosa, nessuno ha notato che l'architettura rigorosa, la quale altro non è se non una ornamentistica pura del tipo più alto, si limita esclusivamente agli edifici destinati al culto. Tutto ciò che in fatto di belle forme architettoniche possiamo vedere a Gelnhausen, a Goslar e nella Wartburg è derivato dall'arte dei duomi è ornamento ed è privo di necessità interna. Un castello, una spada, un vaso d'argilla possono far completamente a meno di questa decorazione senza perdere il loro significato od anche soltanto la loro fisionomia; nel caso di un duomo o di un tempio egiziano delle piramidi ciò non lo si può nemmeno immaginare.

Per cui dall'edificio *che ha uno stile* si distingue quello *nel quale* si ha dello stile. Perché nel monastero e nel duomo è la *pietra* ad avere una forma e a comunicarla agli uomini che sono al suo servizio; invece nella casa contadina e nel castello feudale è tutta la forza della vita contadina e cavalleresca che da sola dà forma alla costruzione. L'elemento primario nel secondo caso non è la pietra ma l'uomo e se anche qui deve figurare un ornamento, esso consiste nella forma severa, innata, incrollabile *dei costumi e delle usanze*. Tale sarebbe la differenza fra stile vivente e stile fissato. Ma allo stesso modo che la potenza di questa forma vivente andò ad agire sulla casta sacerdotale dando luogo, nel periodo gotico come in quello vedico, ad un tipo di sacerdote-cavaliere, del pari la lingua sacra romanico-gotica delle forme compenetrò tutto quanto aveva relazione con la vita secolare, le vesti, le armi, le abitazioni e gli utensili, stilizzandoli alla superficie. Ma la storia dell'arte

non dovrebbe illudersi circa questo dominio che le è estraneo: esso, appunto, riguarda soltanto la *superficie*.

Nelle prime città nulla si aggiunge alle due forme accennate. Fra le case che recano l'impronta della razza e che in esse vanno a formare le strade, all'interno conservando però fedelmente la disposizione e i costumi della casa contadina, troviamo ora un gruppo di edifici destinati al culto, i quali *hanno* uno stile e che vanno decisamente a costituire *il luogo* della storia dell'arte, la loro forma comunicandosi a piazze, facciate e ambienti interni. Anche quando i castelli si trasformano in palazzi cittadini e in case patrizie e quando il « Palas », luogo di riunione degli uomini, dà luogo alle case delle gilde e ai municipi, questi edifici non hanno uno stile proprio, il loro stile lo hanno ricevuto e di esso non soltanto i supporti. La pura borghesia non ha più la forza creatrice metafisica della precedente religione. Essa promuove un'ulteriore evoluzione dell'ornamento, non però dell'*edificio come ornamento*. A partir da questo punto, con l'avvento della città matura, la storia dell'arte si divide nella storia delle singole arti. Il quadro, la statua, la casa sono gli oggetti particolari cui si applica lo stile. Anche la chiesa è ora un edificio di tale genere. Un duomo gotico è ornamento, una chiesa a portici barocca è un corpo architettonico rivestito da una ornamentistica. Ciò che lo stile ionico e il Barocco del sedicesimo secolo avevano preparato vien portato a termine dall'ordine corinzio e dal Rococò. Qui si ha una decisa, definitiva separazione fra casa e ornamento e perfino i capolavori fra le chiese e i conventi del diciottesimo secolo non possono illudere circa il fatto che tutta quest'arte è divenuta secolare, cioè che è divenuta decorazione. Con lo stile Impero, lo stile dà luogo ad un puro gusto, e alla fine di tale periodo l'architet-

tura non è più che un mestiere. Con il che la lingua ornamentale di espressione epperò la storia dell'arte sono finite. Ma la casa contadina continua a vivere, immutata nella sua forma razziale.

9

Prescindendo da ciò che nella casa esprime la razza, a voler approfondire l'essenza della razza s'incontrano subito gravi difficoltà. Non per quel che riguarda il lato interno, l'anima di essa, perché a tal riguardo il nostro sentimento è abbastanza sicuro. Che cosa sia un uomo di razza, lo sappiamo tutti, al primo colpo d'occhio. Ma quali sono le caratteristiche che permettono alla nostra percezione e soprattutto al nostro occhio di riconoscere e di distinguere le razze? Ciò rientra senza dubbio nella fisiognomica, allo stesso modo che la classificazione delle lingue rientra invece nella sistematica. Ma quante cose dovremmo poter considerare? Del materiale che ci sarebbe necessario, molto va perduto definitivamente con la morte, altro ancora con la decomposizione. Che cosa è che *non* rivela lo scheletro, l'unica cosa che, nel migliore dei casi, possediamo dell'uomo preistorico? Gli si può far dire quasi tutto. Nel suo zelo ingenuo l'esploratore della preistoria è pronto a dedurre cose incredibili da una mascella o da un osso del braccio; ora, basta pensare a una fossa collettiva della Francia settentrionale ove noi *sappiamo* che sono stati sepolti uomini di ogni razza, uomini bianchi e uomini di colore, contadini e abitanti della città, adolescenti e uomini maturi: nessuna ricerca antropologica nel futuro sarebbe in grado di accertare tutte queste differenze ove non disponesse di altre fonti. Grandi destini riguardanti le razze possono dunque essersi attuati in una data regione

senza che lo studioso possa ricavarne dei dati in base ai resti di scheletri delle tombe. La espressione risiede prevalentemente nel corpo *vivente*: non nella testa come cranio ma nel volto come fisionomia. Ma quante possibili espressioni razziali si rivelano ancora agli uomini di oggi, anche a quelli che hanno i sensi più acuti? Quante sono le cose che noi *non* vediamo né udiamo? Le cose, per le quali, certo a differenza di molte specie animali, noi non abbiamo un organo di percezione?

Nell'epoca del darwinismo la scienza ha affrontato il problema alla leggera. Come è piatto, ottuso e meccanicistico il concetto di razza con cui essa ha lavorato! Esso comprende anzitutto un gruppo di caratteristiche grossolanamente fisiche, di quelle che si possono rilevare anatomicamente e che quindi anche un cadavere può presentare. Di una osservazione del corpo in quanto vive, non se ne parla. In secondo luogo si esaminano quelle caratteristiche che colpiscono uno sguardo piuttosto grossolano, e in quanto esse possono esser misurate e riportate a numeri. Non ad una sensibilità ma al microscopio si fa dire l'ultima parola. Quando come carattere distintivo si prende in considerazione la lingua, nessuno si accorge che le razze sono diverse secondo il loro modo di *parlare* e non secondo la struttura grammaticale della *lingua*, che anch'essa è soltanto di pertinenza del sistema. Finora nessuno si è ancora reso conto che proprio lo studio della *razza del parlare* potrebbe essere, in questo dominio, uno dei compiti più importanti. In realtà, per poco che si sia psicologi noi tutti sappiamo dall'esperienza quotidiana che il modo di parlare è uno dei tratti razziali più caratteristici degli uomini d'oggi. A tale riguardo, gli esempi sono numerosissimi ed ognuno ne conosce un buon numero. In Alessandria la stessa lingua, il greco, fu parlato in modo razzialmente molto diverso. Lo pos-

siamo vedere ancor oggi dalla maniera in cui i testi son redatti. Nell'America del Nord quanti sono nati in tale paese parlano incontestabilmente in modo affatto uguale, si tratti di Inglesi, di Tedeschi o perfino di Indiani. Che tratto razziale del paesaggio è presente nel parlare degli Ebrei dell'Europa orientale epperò anche nel parlar russo dei Russi? E gli Ebrei che tratto razziale del sangue hanno in comune quando parlano tutte le loro diverse « lingue materne » europee e quindi indipendentemente dalle terre in cui abitano i popoli di cui sono gli ospiti? In casi del genere, come si presentano le cose per quel che riguarda la fonetica, l'accento, la disposizione delle parole?

Ma la scienza non ha nemmeno notato che la razza non vuol dire lo stesso nelle piante, vincolate al suolo dalle radici, e negli animali, che hanno il potere di muoversi, non ha visto che insieme col lato microcosmico della vita si manifesta un nuovo gruppo di tratti essenziali per l'essere animale, e che, a loro volta, *all'interno dell'unica razza « uomo »* le « razze umane » significano qualcosa di completamente diverso. Essa parla di adattamento e di ereditarietà pregiudicando in tal modo, con concatenazioni causali e disanimate di caratteri superficiali, la conoscenza di ciò che nell'un caso è espressione del sangue e nell'altro è potere del suolo sul sangue; misteri, questi, che non si possono né vedere né misurare, che si possono soltanto vivere e sentire.

Gli scienziati di questo indirizzo non sono nemmeno d'accordo quanto alla diversa importanza da dare alle caratteristiche razziali superficiali. Blumenbach ha classificate le razze in base alla forma del cranio, Federico Müller, da vero Tedesco, a seconda del tipo dei capelli e della struttura delle lingue, Topinard, da vero Francese, a seconda del colore dei capelli e della forma del naso, Huxley, da vero Inglese, secondo

un criterio per così dire sportivo. Un tale criterio potrebbe indubbiamente essere utile, ma già un intenditore di cavalli osserverebbe a tal punto che non è con una terminologia dotta che si possono cogliere le qualità razziali. Carte d'identità razziali di un genere siffatto sono così prive di valore, quanto quelle su cui un agente di polizia può misurare la sua conoscenza teorica degli uomini.

Di quel che vi è di caotico nell'espressione complessiva del corpo umano non si ha evidentemente idea alcuna. A prescindere dall'odore che, ad esempio, per qualsiasi Cinese è un segno caratteristico della razza, e dall'udito che sa cogliere intuitivamente nel parlare, nel cantare e soprattutto nel ridere altrettante profonde differenze inaccessibili a qualsiasi ricerca scientifica, i dati dell'immagine presentano all'occhio una tale confusa ricchezza di particolari realmente visibili e di altri particolari visibili, per così dire, ad uno sguardo profondo, che non si può affatto pensare di ordinarli in base a pochi punti di riferimento. E tutti questi aspetti e questi tratti nell'immagine sono indipendenti gli uni dagli altri ed hanno una propria storia. Vi sono dei casi in cui la struttura delle ossa e soprattutto la forma del cranio si modificano completamente, senza che ne risulti una differenza nell'espressione delle parti carnose e quindi del viso. I fratelli e le sorelle di un'unica famiglia secondo Blumenbach, Müller e Huxley possono presentare quasi tutti i caratteri differenziali, eppure per ogni osservatore l'espressione vivente della razza è identica in ciascuno. Ancor più frequente è il caso di una identità di struttura corporea presso ad una differenza profonda dell'espressione vivente. Qui basterà ricordare l'infinita differenza che corre fra una vera razza contadina, come i Frisi o i Brettoni, e le autentiche razze delle città.²⁷ Ma alla forza del sangue, che attraverso i se-

coli imprime sempre gli stessi tratti corporei, i « tratti di famiglia », e alla potenza del suolo, che plasma il tipo umano, si aggiunge la forza cosmica enigmatica connessa all'ugual ritmo di comunità assai ristrette. Ciò che vien chiamato il *Versehen* delle donne incinte²⁸ non è che un esempio particolare poco rilevante di uno dei princìpi formativi più profondi e potenti di tutto quanto è razziale. Ognuno sa in qual misura sorprendente due coniugi dopo una lunga, intima comunanza di vita possono divenire simili nell'espressione, benché la scienza che si basa sulle misure possa forse « dimostrare » il contrario. Non si potrà mai esagerare il potere plastico che ha questo ritmo vivente, questo forte sentimento interno che conduce al perfetto compimento del proprio tipo. Il senso della bellezza razziale, in opposto al gusto assai cosciente degli abitanti maturi della città per quanto riguarda i tratti di una bellezza individuale spirituale, è fortissimo fra gli uomini delle origini e proprio per questo in essi non è cosciente. Ma un tale sentimento è *formatore di razza*. Fu certamente esso a plasmare in modo sempre più puro il tipo del guerriero e dell'eroe delle tribù nomadi secondo un *ideale corporeo*, tanto che avrebbe avuto un vero senso il parlare dell'immagine razziale del guerriero normanno oppure ostrogoto; lo stesso dicasi per ogni antica nobiltà che, ove essa si sia sentita fortemente e intimamente come una unità, proprio per tal via è andata a realizzare, in modo del tutto inconscio, un dato ideale corporeo. Il cameratismo è seminario della razza. La *noblesse* francese e l'aristocrazia terriera prussiana corrispondono a vere e proprie razze. Ma lo stesso processo nella vita millenaria dei ghetti ha fatto nascere il tipo dell'Ebreo europeo con la sua immensa energia razziale, e andrà sempre a fondere in una razza ogni popolo che per un periodo sufficientemente lungo si sia mantenuto spiritualmente

unito di fronte al suo destino. Dove è esistito un ideale razziale — come ne è stato il caso in ogni antica civiltà e soprattutto nel periodo cavalleresco vedico, omerico e svevo — la nostalgia di una classe dominante per un tale ideale, il suo voler esser così e non altrimenti, ha fatto sì che questo ideale alla fine si sia realizzato, in assoluta indipendenza dalla scelta delle donne. E qui bisogna aggiungere una considerazione quantitativa, di cui non è stato ancora tenuto debitamente conto. Gli antenati di ogni uomo attualmente vivente erano già un milione verso il 1300, un miliardo verso il 1000. Ciò vuol dire che ogni Tedesco di oggi è, senza eccezione, apparentato nel suo sangue con ogni Europeo delle Crociate e che, se i limiti di un paesaggio si restringono, una tale parentela diverrà cento, mille volte più grande, per cui la popolazione di una regione nel corso di appena venti generazioni crescerà in un'unica famiglia. E come la scelta e la voce del sangue circolante attraverso le generazioni fa ravvicinare di continuo gli individui di razza propiziando o invece infrangendo matrimoni e superando con la astuzia o con la forza tutti gli ostacoli derivanti dal costume, del pari quella parentela porta a innumerevoli procreazioni che vanno a realizzare in modo del tutto inconscio la *volontà della razza*.

Per tale volontà contano anzitutto i tratti razziali vegetativi, la « *fisionomia della situazione* » indipendentemente dal moto di chi ha capacità di muoversi: quindi tutto ciò per cui un corpo animale morto *non* si distingue da uno vivo e che deve risultare anche espresso nelle parti fisse, rigide dell'essere. Vi è indubbiamente qualcosa di affine fra la figura di un leccio e di un pioppo italiano e quella di un uomo « *tarchiato* », « *slanciato* », « *smilzo* ». Del pari la linea del dorso di un dromedario e i colori della pelle di una tigre o di una zebra sono caratteristiche razziali

di carattere vegetale. In esse rientrano anche gli effetti dei movimenti che la natura compie *in un essere e con un essere*. Una betulla o un bambino esile che si piegano sotto il vento, una quercia dal fogliame sparso, il calmo volteggiare degli uccelli o il loro svolazzare nella tempesta appartengono al lato pianta della razza. Ma a che lato appartengono queste caratteristiche *nella lotta fra sangue e terra*, da cui dipende la forma interna di una specie animale od umana « trapiantata »? E quanto, nella figura dell'anima, del costume, della casa, rientra in un tale dominio?

Ci si presenta una immagine ben diversa qualora si consideri l'impressione dell'elemento vegetale e l'essere d'origine animale. Riportandoci alla differenza esistente fra l'esistenza vegetale e l'essere d'origine animale, non si tratta ora dell'essere d'origine in sé stesso e della sua lingua, bensì del fatto che in questo caso l'elemento cosmico e quello microcosmico formano un corpo che si muove liberamente, un microcosmo in rapporto con un macrocosmo, la vita e l'agire indipendente del quale hanno una espressione tutta propria che in parte usa gli organi dell'essere d'origine e che, come nei coralli, in gran parte va di nuovo perduta con lo scomparire della capacità di movimento.

Se l'espressione razziale della pianta consiste essenzialmente nella fisionomia della situazione, l'espressione animale risiede in una *fisionomia del movimento*, cioè nella forma che si muove, nello stesso movimento e nella struttura degli organi in quanto essi rappresentano il senso del movimento. L'animale che dorme, molti elementi di questa espressione razziale non li manifesta; un animale morto, studiato scientificamente nelle sue parti, ne rivela ancor meno e la struttura ossea di un vertebrato non ne rivela quasi più. Perciò nei vertebrati le articolazioni sono più espressive delle ossa, perciò le membra sono la sede

propria dell'espressione in opposto alle costole e alle ossa del cranio — soltanto la dentatura fa eccezione, perché la sua struttura indica il genere della nutrizione animale, mentre la nutrizione vegetale è un mero *processo naturale* — perciò la parte dello scheletro degli insetti che ne ricopre il corpo, è più espressiva dello scheletro dell'uccello, che lo sostiene soltanto. Soprattutto negli organi della foglia germinale esterna si concentra in grado sempre più alto l'espressione razziale: non nell'occhio in sé come forma e colore, bensì nello *sguardo*, nell'*espressione del viso*, nella bocca, perché essa, per l'abitudine del parlare, reca l'espressione del comprendere, non nel cranio ma nella *testa* che con le linee formate soltanto dalla carne è divenuta la sede precipua del lato non-vegetale della vita. Si pensi a che cosa si mira, da un lato, quando si coltivano orchidee e rose e, dall'altro, quando si allevano cavalli o cani e a che cosa si mirerebbe se ci si desse alla coltura di una data specie umana. Ma, ripetiamolo, questa fisionomia non risulta dalla forma matematica delle parti visibili, ma unicamente dall'espressione del movimento. Se al primo sguardo comprendiamo l'espressione razziale di un uomo immobile, ciò deriva da una esperienza dell'occhio che già nelle membra indovina i movimenti corrispondenti. La vera razza di un bisonte, di una trota o di un'aquila reale non la si può dare con una lista di forme e di misure, né essa avrebbe mai avuta una così grande attrattiva per i pittori o gli scultori se il segreto della razza non si rivelasse *solo in termini di anima* nell'opera d'arte, non già in una mera riproduzione degli elementi visibili. Occorre vedere e, vedendo, sentire come l'immensa energia di tutta una vita si concentri nella testa e nella nuca, come parli attraverso gli occhi arrossati, attraverso le corna brevi e tozze, attraverso il becco dell'aquila o il profilo della testa del-

l'uccello da preda: tutto ciò non può venir comunicato intellettualmente con le parole, ma può esser fatto sentire ad altri solo attraverso la lingua dell'arte.

Ma nel considerare le caratteristiche di queste più nobili specie animali ci si avvicina già al concetto della razza, intesa come la forza che all'interno della specie umana crea differenze che trascendono sia il lato vegetale e sia quello animale, che sono spirituali epperò ancor meno accessibili ai mezzi della scienza di quelle di cui si è detto. Ormai le rozze caratteristiche costituite dalla struttura delle ossa non sono più considerate come importanti in sé stesse. Già Retzius (morto nel 1860) ha confutata la tesi di Blumenbach, secondo cui vi sarebbe concordanza fra razza e forma del cranio e J. Ranke ha riassunto come segue le sue conclusioni: « Ciò che l'umanità presenta complessivamente quanto a forme diverse di cranio, lo presenta in piccolo già ogni ceppo ed anzi spesso ogni comunità abbastanza grande di tale ceppo: un complesso da forme craniche differenti, con forme-limite unite da forme intermedie quanto mai differenziate ».²⁹ Certo, si possono ben definire delle forme fondamentali ideali, ma è necessario riconoscere che esse sono appunto degli ideali e che, nonostante tutti i metodi oggettivi di misura, qui è il gusto a classificare e a tracciare le vere frontiere. A parte ogni tentativo di scoprire un principio per la classificazione, quel che davvero importa è il fatto che in seno all'unità della razza umana, a partir dal primo periodo glaciale, tutte queste forme sono state presenti; che esse non si sono sensibilmente modificate nel corso dei tempi; che esse possono apparire indistintamente perfino all'interno di una stessa famiglia. L'unico risultato scientifico certo è l'osservazione del Ranke che, una volta raggruppate in serie le forme craniche, certi indici

medi non costituiscono i segni della « razza » bensì del paesaggio.

In effetti, l'espressione razziale di una testa umana può conciliarsi con qualsiasi struttura cranica immaginabile. L'essenziale non è costituito dalle ossa, ma dalla carne, dallo sguardo, dal giuoco della fisionomia. A partire dal periodo del romanticismo si è parlato di una razza indogermanica. Ma esistono *crani* ariani o semiti? Si possono distinguere i crani dei Celti e dei Franchi, od anche soltanto quelli dei Boeri o dei Cafri? Se ciò non è possibile, che possiamo sapere della storia terrestre delle razze, di esse non essendoci rimasta altra testimonianza oltre che le ossa? Quanto queste siano indifferenti rispetto a ciò che noi chiamiamo razza in tipi umani superiori, possiamo convincercene con un esperimento drastico: si osservino uomini presentanti le più forti differenze razziali possibili quali appaiono ai raggi X e si cerchi di pensare alla loro « razza » in senso spirituale. Sembrerà addirittura ridicolo che con la radiografia la « razza » scompaia completamente. E, ripetiamolo, il poco che di caratteristico offre ancora la struttura di uno scheletro è creatura del paesaggio, non funzione del sangue. In Egitto Elliot Smith e a Creta von Luschan hanno studiato un immenso materiale raccolto nelle tombe, dall'età della pietra fino ai tempi presenti. Partendo dai « popoli del mare » della metà del secondo millennio a.C. fino agli Arabi e ai Turchi in quelle regioni son passate sempre nuove correnti umane, ma la struttura ossea media è rimasta invariata. Per così dire, la diversa razza, come carne, ha trasmigrato presso quella forma fissa di scheletro condizionata dal suolo. La regione delle Alpi è oggi abitata da « popoli » germanici, romanici e slavi dalle origini più diverse, e basta gettare uno sguardo al passato per scoprire sempre nuovi gruppi etnici che vi soggiornarono, Etruschi ed Unni compre-

si: ma nella figura umana la struttura delle ossa è divenuta sempre ed ovunque la stessa, mentre dà luogo ad altre forme egualmente costanti via via che ci si avvicina alla pianura. Per cui i famosi ritrovamenti preistorici di ossa, dal cranio dell'uomo di Neanderthal a quello dell'uomo di Aurignac, non provano assolutamente nulla quanto alla razza e alle migrazioni razziali dell'uomo primitivo. A parte alcune deduzioni che la forma della mascella permette nel riguardo del modo di alimentazione, essi indicano semplicemente la forma fondamentale condizionata dal paese, quale in esso ancor oggi si ritrova.

Non appena si incontri una caratteristica diversa da quelle accertate dai metodi grossolani dell'epoca darwiniana, in ogni essere vivente si può dimostrare l'effetto della stessa forza misteriosa del suolo. I Romani hanno trasportato la vite nelle regioni del Reno, ove essa di certo non si è mutata nel suo aspetto visibile, cioè botanicamente. Qui ci si rende chiaro che la « razza » deve essere individuata con mezzi differenti. Esiste una differenza dipendente dal suolo non solo fra il vino del Sud e il vino del Nord, fra il vino del Reno e quello della Mosella, ma altresì a seconda della varia posizione dei vigneti. E lo stesso vale per ogni razza nobile di frutta, per il tè e per il tabacco. Questo « aroma » schietto prodotto del paesaggio, rientra fra le caratteristiche della vera razza che non sono misurabili e che, proprio per questo, sono tanto più significative. Ora, le razze umane nobili si distinguono nello stesso modo spirituale dei vini di classe. Uno stesso elemento, che si rivela solo ad una sensibilità affinata, un lieve aroma in ogni forma unisce, al disotto di ogni civiltà superiore, gli Etruschi con la Rinascenza in Toscana, i Sumeri del 3000 a.C., i Persiani del 500 e gli altri Persiani del periodo arabo nella regione del Tigri.

Tutto ciò resta inaccessibile per la scienza che misura e che pesa; esiste, immediatamente e secondo una certezza infallibile, per il sentimento, non per la ricerca scientifica. Vengo dunque alla conclusione che, come il tempo e il destino, la razza è qualcosa di essenziale per tutti i problemi della vita, di cui ogni uomo ha un senso chiaro e distinto finché non tenta di capirlo mediante una analisi e una classificazione intellettualistica, epperò disanimante. Razza, tempo e destino sono insieme connessi. Nel punto in cui il pensiero scientifico ad essi si applica, la parola « tempo » prende il senso di dimensione, la parola « destino » quello di concatenazione causale e la « razza », della quale avevamo ancora un sentimento sicurissimo, si trasforma in un groviglio di caratteristiche di ogni specie che interferiscono disordinatamente a seconda dei paesaggi, dei tempi, delle civiltà, dei ceppi. Alcune di esse aderiscono tenacemente ad un dato ceppo e si perpetuano, altre passano come ombre di nubi sopra una popolazione, altre ancora sono come i dèmoni del paese che si impadroniscono di chiunque in esso si stabilisca. Le une si escludono a vicenda e le altre si cercano. Una classificazione rigorosa delle razze è impossibile, per quanto costituisca l'ambizione di tutti gli etnologi. Già il mirare a qualcosa del genere contraddice l'essenza della razza e ogni inquadramento sistematico si risolverà inevitabilmente in una falsificazione e in un disconoscimento di quel che veramente importa. A differenza della lingua, la razza è in tutto e per tutto asistemica. In fondo, ogni individuo e ogni momento della sua esistenza hanno una propria razza. Per cui l'unico mezzo per approfondire il lato totem della vita non è la classificazione, bensì la sensibilità fisiognomica.

Chi vuol penetrare l'essenza di una lingua deve metter da parte tutte le ricerche erudite sulle parole e osservare come il cacciatore parla al suo cane. Il cane segue il dito teso, ascolta attento il suono delle parole scuotendo poi la testa, perché questa specie di lingua umana egli non la comprende. Fa un paio di salti per accennare a ciò che avrebbe capito, si ferma e abbaia: è una frase con cui, nella sua lingua, chiede al padrone se ha ben capito. Sempre espressa nella lingua del cane, segue la sua gioia quando sente di aver capito giusto. In non diverso modo cercano di intendersi due persone che non hanno in comune una stessa lingua fatta di parole. Quando un parroco di campagna spiega qualcosa ad una contadina la guarda fisso e pone involontariamente nei suoi gesti tutto ciò che, espresso in forma ecclesiastica, essa non capirebbe. Tutte le lingue verbali attuali permettono la comprensione solo perché si associano a lingue di altra specie. Esse mai e in nessun luogo sono state usate da sole.

Se un cane vuol qualcosa, scodinzola ed è impaziente quando constata che il suo padrone è così sciocco da non capire questa sua lingua chiarissima ed espressiva. Una tale lingua il cane la completa con dei suoni: abbaia — e infine con una lingua dei gesti: imita qualcosa. Qui l'uomo fa la parte dello stupido che non ha ancora imparato a parlare.

Infine avviene qualcosa di assai curioso. Quando il cane ha esaurito tutti i mezzi per capire le diverse lingue del suo padrone, gli si mette d'un tratto dinanzi e lo fissa negli occhi. Si può osservare allora qualcosa di molto enigmatico: fra l'*Io* e il *Tu* si stabilisce un immediato contatto. Lo « sguardo » libera dai limiti dell'essere desto. L'essere capisce l'essere senza il segno.

In quel punto il cane si trasforma nell'uomo dotato di capacità psicologiche che guarda fisso l'avversario per capire ciò che nasconde il suo parlare.

Noi oggi parliamo ancora tutte queste lingue, senza saperlo. Il bambino parla ancor prima d'aver imparato la prima parola, e gli adulti che parlano con lui non pensano affatto al senso abituale delle parole: vogliamo dire, cioè, che qui i suoni sono al servizio di una lingua tutta diversa da quella verbale. Anche queste lingue hanno i loro gruppi e i loro dialetti; possono essere imparate e padroneggiate, oppure travisate; per noi esse sono talmente indispensabili che la lingua verbale poco ci sarebbe d'aiuto se volessimo usarla da sola, senza integrarla con la lingua delle intonazioni e dei gesti. Perfino la nostra scrittura, questa lingua verbale destinata all'occhio, sarebbe quasi incomprensibile senza la lingua dei gesti costituita dalla punteggiatura.

Confondere la lingua in generale con la lingua verbale umana, non teoricamente, ma nella pratica di tutte le sue ricerche, è un grandissimo errore della filologia. La conseguenza è stata la completa incomprendimento per una quantità di lingue che sono d'uso generale tra animali ed uomini. Il regno della lingua è assai più vasto di quel che i vari ricercatori pensano e la lingua verbale, che tuttora dipende da altre lingue, occupa un posto assai modesto in tale dominio. Per quel che riguarda l'« origine della lingua umana », il problema è male impostato. In genere, la lingua verbale — perché solo ad essa si pensa mentre essa non è affatto sinonimo della « lingua umana » in genere — non ha avuto un'origine nel senso che in tal caso s'intende. Essa non è qualcosa di primario e nemmeno di unico. La grande importanza che essa ha avuto a partir da un certo punto nella storia dell'umanità non deve illuderci quanto al posto che essa ha nella storia gene-

rale degli esseri che si muovono liberamente. Non è lecito far cominciare con l'uomo lo studio della lingua.

Ma la stessa idea della « origine della lingua animale » è sbagliata. Il parlare è così strettamente connesso all'esistenza vivente dell'animale in opposto all'esistenza della pianta, che nemmeno gli esseri unicellulari sprovvisti di organi possono essere pensati privi di una qualche lingua. Essere un microcosmo nel macrocosmo e poter comunicare con altri è una sola e medesima cosa. È assurdo parlare di una origine della lingua localizzata all'*interno* della storia animale. Infatti è del tutto naturale che gli esseri microcosmici esistano *in una molteplicità*. Pensare ad una possibilità diversa è un puro giuoco mentale. Le fantasie darwiniane sulla generazione originale e sulla prima coppia procreatrice possono esser lasciate ai gusti degli spiriti eternamente in ritardo. Ma gli sciami, nei quali sempre vive un intimo sentimento del « noi », sono anche desti e fra essi tendono a stabilirsi relazioni da essere desto ad essere desto.

L'essere desto è un'attività nell'esteso, come un'attività volontaria. Ciò distingue i movimenti di un microcosmo dalla mobilità meccanica di una pianta ed altresì da quella dell'animale e dello stesso uomo quando essi sono piante, cioè nello stato di sonno. Si osservi l'attività dell'animale che si nutre, si riproduce, si difende, attacca: una parte di essa consiste regolarmente in un saggiare il macrocosmo per mezzo dei sensi, sia che si tratti delle sensazioni indifferenziate degli esseri unicellulari oppure della visione di un occhio altamente sviluppato. Si ha, qui, una precisa *volontà di ricevere delle impressioni*: ciò, noi lo chiamiamo orientarsi. Ma ad essa si aggiunge, fin dal principio, *la volontà di produrre delle impressioni su altri*, che si cerca di attrarre, di impaurire, di mettere in

fuga. Ciò noi lo chiamiamo espressione ed è *con essa che si inizia il parlare considerato come attività dell'essere d'esso animale*. Dopo di che, non interviene più nulla di essenzialmente nuovo. Le lingue a diffusione mondiale delle civiltà superiori non sono che sviluppi assai raffinati di possibilità già tutte contenute nel fatto dell'impressione voluta che gli esseri unicellulari producono gli uni sugli altri.

Ma a base di questo fatto sta il sentimento primordiale dell'angoscia. L'essere d'esso dissocia il dato cosmico; crea uno spazio fra cose singole, le estranea le une dalle altre. Quella di sentirsi solo è la prima impressione che si ha ogni giorno svegliandosi. Donde l'impulso elementare di stringersi insieme in mezzo a questo mondo estraneo, di assicurarsi sensibilmente la vicinanza dell'altro essere, di stabilire con esso un rapporto cosciente. Il « tu » libera dall'angoscia dell'esser soli. La *scoperta del « tu »*, che vien distinto organicamente e spiritualmente dal mondo dell'estraneo come un altro sé stesso, è il grande momento nella preistoria del regno animale. È *con esso che vengono ad esistere degli animali*. Basta osservare lungamente e attentamente al microscopio il piccolo mondo racchiuso in una goccia d'acqua per convincersi che la scoperta del « tu » e quindi dell'io qui è già avvenuta, nella forma più semplice che si possa immaginare. Questi esseri minimi non conoscono soltanto una realtà esterna ma anche gli altri; non posseggono soltanto l'essere d'esso ma anche relazioni fra esseri desti epperò non soltanto l'espressione ma anche degli elementi di una *lingua* d'espressione.

Ricordiamoci qui della differenza fra i due grandi gruppi di lingue. Nella lingua di espressione l'altro viene considerato come un testimone e si tende solo a produrre una data *impressione* su di lui; nella lingua di comunicazione l'altro viene invece conside-

rato come un interlocutore e ci si attende da lui una *risposta*. Comprendere significa ricevere delle impressioni col sentimento giusto dei loro significati; su ciò si basa l'effetto della più alta lingua umana di espressione, dell'arte.³⁰ *Comprendersi*, conversare, significa presupporre in altri Io un uguale sentimento dei significati. L'elemento di una lingua di espressione dinanzi a testimoni lo chiamiamo *motivo*. La padronanza dei motivi è la base di ogni tecnica espressiva. L'impressione prodotta per farsi comprendere, la chiamiamo invece *segno*; il segno costituisce l'elemento di ogni tecnica del comunicare e quindi, sul piano più alto, della stessa lingua verbale umana.

Oggi non si ha quasi nessuna idea dell'ambito di questi due mondi della lingua nell'essere d'essere umano. Alla lingua d'espressione, che nei primordi si presenta dovunque con tutta la serietà religiosa del *tabù*, non appartiene soltanto la grave e severa ornamentistica che in origine coincideva col concetto di arte in genere, e che in ogni cosa fissa, rigida, faceva un mezzo espressivo, ma anche il solenne cerimoniale che accompagnava con le sue formule tutta la vita pubblica e quella stessa della famiglia,³¹ e in più la « lingua del costume », cioè delle vesti, dei tatuaggi e degli ornamenti che ebbero tutti un significato *unitario*. I ricercatori del secolo scorso si sono invano sforzati di far derivare le vestimenta dal sentimento di pudore o da motivi pratici. Esse ci si rendono comprensibili solo quali mezzi di una lingua di espressione; un tale significato esse lo posseggono, in alta misura, in tutte le civiltà superiori e anche al giorno d'oggi. Basta che si pensi alla moda che domina in tutta la vita pubblica, al modo di vestire d'obbligo in ogni festa e in ogni importante circostanza, alle varietà dell'abito di società, dell'abito nuziale, dell'abito da lutto, dell'uniforme militare, dei paramenti ecclesiastici; si pen-

si anche agli ordini e alle decorazioni, alla mitria e alla tonsura, alle parrucche a riccioli e al bastone, alla cipria, agli anelli, alle acconciature dei capelli, a tutto ciò che vien celato o mostrato con una qualche intenzione, al costume dei mandarini e dei senatori, delle odalische e delle monache, alle forme della corte di Nerone, di Saladino e di Montezuma, anche a voler tacere delle particolarità dei costumi popolari e della lingua dei fiori, dei colori e delle pietre preziose. Non vi è bisogno di riferirsi alla lingua della religione, poiché tutto ciò è già religione.

Le lingue di comunicazione, con le quali non vi è forma di percezione sensibile che non abbia qualche relazione, hanno gradatamente elaborato per l'uomo delle civiltà superiori tre segni preponderanti: l'immagine, il suono e il gesto, segni che nella lingua scritta della civilizzazione occidentale sono collegati nell'unità della lettera, della parola e della punteggiatura.

È una lunga evoluzione quella con la quale si giunge fino al *dissociarsi della lingua dal parlare*. Nella storia della lingua nessun fatto ha portata maggiore di questo. In origine tutti i motivi e i segni debbono esser certamente nati sul momento e in relazione ad atti particolari dell'essere desto. Il loro significato reale e quello sentito, epperò anche voluto, debbono esser stati una sola cosa. Il segno è movimento e non cosa mossa. Ma non appena all'attività vivente che usa i segni *si contrappone* un insieme fisso di segni la situazione muta. Non solo l'attività si stacca dai suoi mezzi, ma *lo stesso mezzo si stacca dal suo significato*. L'unità di entrambi non solo cessa di esser naturale ma diviene addirittura impossibile. Il sentimento dei significati ha un carattere vivente e come tutto ciò che si connette al tempo e al destino è qualcosa di originale e di irripetibile. Non vi è segno che, per noto e abituale che sia, venga ripetuto sempre con lo stesso

significato. Per questo in origine nessun segno fu riprodotto proprio nell'identica forma. Il regno dei segni fissi è qualcosa di assolutamente divenuto, è pura estensione, *non è organismo ma sistema*: possiede una logica propria, causale, ed introduce l'antitesi irriducibile di spazio e tempo, di spirito e sangue nelle stesse relazioni fra due esseri desti.

Questo corpo fisso di segni e di motivi col significato parimenti fisso che per essi si suppone, deve esser appreso ed assimilato da chi voglia far parte della comunità degli esseri desti che ad esso corrisponde. *Alla lingua dissociata dal parlare si lega inevitabilmente il concetto della scuola.* Tale lingua appare completamente formata fra gli animali superiori, e in ogni religione positiva, in ogni arte, in ogni società costituisce la condizione per essere davvero un credente, un artista o un uomo bene educato. A partir da tale punto ad ogni comunità corrisponde una netta *frontiera*.

Per far parte di questa o quella comunità occorre conoscere la sua lingua, vale a dire i suoi dogmi, i suoi costumi, le sue regole. Il sentimento e la buona volontà bastano così poco per esser maestri di contrappunto quanto, nel cattolicesimo, per conseguire la beatitudine. La civiltà rappresenta un enorme potenziamento della profondità e del rigore della lingua delle forme in tutti i domini; per chiunque ne faccia parte, essa consiste perciò in una cultura *personale* — religiosa, morale, sociale, artistica — la quale è una educazione e una disciplina che riprendono tutta la vita e che sono *per* questa vita. In tutte le grandi arti, nelle grandi chiese, nei Misteri e negli Ordini, nell'alta società si raggiunge una padronanza della forma che costituisce uno dei miracoli dell'umanità anche se essa finisce col non saper più essere all'altezza delle esigenze di essa: allora, espressa o inespressa, la for-

mula è, in tutte le civiltà, il ritorno alla natura. Una tale padronanza si estende alla stessa lingua verbale: a lato della società aristocratica del tempo dei tiranni greci e dei trovatori, a lato delle fughe di Bach e delle pitture vasali di Exechia abbiamo l'arte oratoria attica e quella della conversazione francese, presupponenti, questa e quella, come ogni altra arte, norme convenute rigorose e lentamente elaborate e, da parte del singolo, un esercizio lungo e impegnativo.

Metafisicamente, non si potrà mai esagerare l'importanza che ha questo separarsi di una lingua fissata. L'abitudine quotidiana di aver le relazioni in forme fisse e il dominio esercitato su tutto l'essere desto da tali forme che non vengono più sentite mentre sono ancora in sviluppo, che ora esistono di fatto e debbono venir comprese nel senso proprio del termine — tutto ciò porta, nell'essere desto, ad una sempre più accentuata diminuzione del comprendere in ogni atto del percepire. Un parlare originario lo si comprende nell'atto stesso di percepirlo; l'uso di una lingua implica invece la percezione di un mezzo linguistico *noto* e poi la comprensione dell'intenzione per cui, caso per caso, esso viene adoperato. L'essenza di ogni educazione scolastica consiste pertanto in un'acquisizione di *conoscenze*. Ogni Chiesa afferma esplicitamente che non il sentimento ma il sapere conduce alle forme di salvezza che le son proprie; ogni talento artistico si basa sulla conoscenza sicura di forme che il singolo non deve inventare ma imparare. « L'intelletto » è il sapere pensato sotto forma di ente a sé: è ciò che si è reso assolutamente estraneo al sangue, alla razza, al tempo; dall'antitesi fra la fissità della lingua e la fluenza del sangue nascono gli ideali *negatori* costituiti dall'Assoluto, dall'Eterno, dall'universalmente valido: quelli che sono gli ideali delle chiese e delle scuole.

Per ultimo, deriva da ciò il carattere imperfetto di

tutte le lingue e il costante contrasto fra i loro mezzi e quel che il parlare vorrebbe o dovrebbe esprimere. Si può dire che la menzogna è entrata nel mondo con la separazione fra lingua e parlare. I segni sono fissi mentre il significato non lo è: ciò dapprima lo si sente, poi lo si sa e infine se ne trae vantaggio. È una ben antica esperienza quella del voler dire qualcosa, del non « trovare le parole », dell'esprimersi in modo sbagliato perché s'intendeva qualcosa di diverso da quel che si è detto — e così pure del parlare esattamente, essendo però mal capiti. Nasce infine l'arte, già assai diffusa fra gli animali, ad esempio fra i gatti, di « usare le parole per nascondere i pensieri ». Non si dice tutto, o si dice qualcosa di affatto diverso, o si parla in modo convenzionale per dire poco, o in modo entusiastico per non dire nulla. Oppure si imita la lingua di un altro. Il *Lanius collurio* imita le voci di uccellini canori per attirarli. Questa è un'astuzia diffusissima usata da ogni cacciatore, che presuppone motivi e segni fissi quanto l'imitazione di stili artistici antichi o la falsificazione di una firma. E tutti questi tratti che s'incontrano sia nell'attitudine o nel giuoco della fisionomia, sia nella scrittura e nella pronuncia ricorrono anche nella lingua di ogni religione, di ogni arte, di ogni società. Sarà sufficiente ricordare i tipi dell'ipocrita, del bacchettone, dell'eretico, il *cant* inglese, il senso taciuto del diplomatico, del gesuita e del commediante, le maschere e le abilità in uso fra persone colte e la pittura attuale in cui nulla più è schietto e che in ogni esposizione fa sfoggio di ogni forma imaginabile di menzogna.

In una lingua che si balbetta non si può essere abili diplomatici. Però la padronanza di una lingua porta con sé il pericolo di usare come mezzo lo stesso rapporto fra significato e mezzo espressivo. Nasce allora un'arte intellettuale di *giocare* con l'espressione. Ci si

può riferire, a tale riguardo, agli Alessandrini e ai Romantici, nella lirica a Teocrito e a Brentano, nella musica a Reger, nella religione a Kierkegaard.

*Lingua e verità finiscono con l'escludersi a vicenda.*³² Ma proprio per questo nell'epoca delle lingue fisse può farsi valere il tipo del conoscitore di uomini, dello psicologo che è tutto razza e sa che cosa pensare di colui che gli parla. Leggere bene negli occhi, dietro alla lingua di un discorso popolare o di una dissertazione filosofica saper riconoscere chi parla, dietro la preghiera il vero fervore, dietro le belle forme il vero rango interno, subito, direttamente, con l'evidenza propria a tutto quanto è cosmico: tutto ciò esula dalle capacità del vero uomo di tipo *tabù*, il quale per lo meno crede in *una* lingua.

Un sacerdote che è in pari tempo un diplomatico non può essere un vero sacerdote. Un etico dello stampo di Kant non è mai un conoscitore di uomini.

Chi mente nella sua lingua verbale si tradisce nella lingua dei suoi gesti, alla quale egli non fa attenzione. Chi è ipocrita nei gesti si tradisce nel tono. Proprio perché nella lingua fissa i mezzi e l'intenzione sono separati, essa non raggiungerà mai il suo scopo ove incontri uno sguardo perspicace. Chi ha un intuito legge fra le righe e capisce un uomo già dal suo modo di camminare o dalla sua calligrafia. Una comunanza spirituale rinuncia quindi ai segni e alle relazioni proprie all'essere desto, per quanto più essa è intima e profonda. I veri camerati si comprendono senza troppe parole e il vero credente tace. Il simbolo più puro d'intesa, esso stesso superato dalla lingua, ci è dato dall'antica coppia contadina che alla sera si siede davanti alla casa e tacendo conversa. Ognuno dei due sa che cosa l'altro sente e pensa. Le parole varrebbero solo a turbare l'armonia. Qualcosa di questo comprendersi ci porta lontano nella storia primordiale di

tutti gli esseri viventi che si muovono liberamente, molto più lontano della vita collettiva delle specie animali superiori. Qui, per istanti, quasi si giunge a liberarsi dall'essere d'esto.

11

Di tutti i segni fissi, nessuno ha avuto tante conseguenze quanto quello che, nel suo stato attuale, noi chiamiamo « parola ». Un tal segno appartiene indubbiamente alla pura storia umana del linguaggio; come essa viene sempre concepita e considerata, l'idea di una « origine della lingua verbale » con tutto quanto ne deriva è però così assurda come quella di un punto di partenza della lingua in genere. Per questa, non può immaginarsi nessun inizio, perché essa è data con l'esistenza stessa del microcosmo ed è in questa compresa; né si può immaginare un inizio per la lingua verbale, inquantoché essa presuppone già perfettissime lingue di comunicazione e nello sviluppo della figura di esse ha solo il significato di un singolo tratto che prende lentamente il sopravvento sugli altri. Benché così opposte, teorie come quelle di Wundt e di Jespersen,³³ commettono lo stesso errore di studiare il parlare con parole come qualcosa di assolutamente nuovo e di indipendente, il che conduce necessariamente a false interpretazioni. Tale parlare rappresenta invece qualcosa di assai tardo e di dissociato, è l'ultima fioritura del ceppo delle lingue fonetiche e non qualcosa come una nuova giovane pianta.

Nella realtà, una lingua verbale pura non esiste. Nessuno parla senza usare, oltre all'insieme definito e fissato delle parole, anche lingue affatto diverse per via dell'intonazione, del ritmo e del giuoco dell'espressione, lingue che sono assai più originarie e che, in pratica, sono assolutamente inseparabili dalla lingua ver-

bale usata. Ci si deve guardare soprattutto dal considerare il regno delle lingue verbali attuali, assai complesso nella sua struttura, come qualcosa che abbia una interna unità e una storia unitaria. Ogni lingua verbale a noi nota comprende aspetti assai diversi, ciascuno dei quali ha avuto *propri* destini all'interno della storia complessiva. Non vi è percezione sensibile che sia stata del tutto priva d'importanza nella storia dell'uso delle parole. Si deve anche distinguere rigorosamente la lingua fonetica dalla lingua verbale; la prima spesso ricorre perfino fra specie animali elementari, la seconda è qualcosa di assolutamente diverso in alcuni suoi singoli tratti, che sono però tanto più significativi. Inoltre, in ogni lingua fonetica animale i motivi espressi (grida di animali in calore) vanno ben distinti dai segni di comunicazione (grida gettate per avvertire), il che vale sicuramente anche per le più antiche parole. Ma la lingua verbale è *nata* come lingua di espressione o come lingua di comunicazione? In stadi assai remoti era essa relativamente indipendente dalle lingue che si rivolgono all'occhio (immagine, gesto)? A tali domande non possiamo dare risposta, perché non abbiamo alcuna idea delle forme che hanno preceduto la « parola » vera e propria. La scienza dà prova di molta ingenuità quando utilizza quelle che oggi chiamiamo le lingue primitive, e che sono soltanto forme imperfette relative a stadi linguistici assai tardi, per trarre delle conclusioni circa l'origine delle parole. In tali lingue la parola è già da tempo divenuta un mezzo consolidato, altamente sviluppato e naturale, e come tale *non* può valere per l'« origine ».

Chiamo *nome* il segno che ha indubbiamente reso possibile il differenziarsi delle successive lingue verbali dalle lingue fonetiche proprie a tutto il regno animale: e per nome intendo una forma fonetica che serve a contrassegnare qualcosa che nel mondo circostante vien

sentito come una essenza e che col ricevere un nome diviene un *numen*. Chiedersi come tali nomi si siano formati è del tutto ozioso. A tanto, non v'è nessuna lingua umana a noi ancora accessibile che possa fornirci il minimo punto di appoggio. Ma ciò che, di contro alla scienza moderna, ritengo decisivo è riconoscere che qui l'essenziale non è né una mutazione sopravvenuta nella laringe e nella capacità di formare i suoni né, in genere, alcunché di fisiologico che, in tal caso, avrebbe un carattere razziale, anche ad ammettere che in un dato periodo qualcosa del genere si sia verificato; né si ha a che fare con un più alto grado raggiunto dal potere espressivo dei mezzi già esistenti, come ad esempio il passaggio dalla parola alla frase (H. Paul),³⁴ bensì con una trasformazione profonda dell'anima: insieme col nome nasce un nuovo sguardo sul mondo. Se il parlare in genere è scaturito dall'angoscia, da un inesplicabile timore suscitato dai fatti dell'essere desto che porta tutti gli esseri a stringersi insieme e a voler vedere testimoniata da impressioni la vicinanza dell'altro, allorché appare il nome tutto ciò risulta quanto mai potenziato. Col nome si tocca quasi il *sensu* dell'essere desto e la *sorgente* dell'angoscia. Di là dai vari fini della lingua di espressione e di comunicazione, si dà un nome *a tutto quanto è enigmatico*. Un animale non conosce enigmi. Non ci si potrà mai formare una idea troppo solenne e reverente dell'atto originario del conferimento dei nomi. I nomi non dovevano esser pronunciati sempre, dovevano esser tenuti segreti, in essi risiedendo un potere pericoloso. *Col nome, dalla fisica quotidiana dell'animale si passa alla metafisica dell'uomo*. Il nome ha costituito il più importante punto di svolta della storia dell'anima umana. La teoria della conoscenza usa associare lingua e pensiero e qualora si considerino esclusivamente le lingue che oggi ci sono ancora acces-

sibili, essa in ciò ha ragione. Io credo però che occorra andare ancor più a fondo: mediante il nome la religione in senso proprio e *determinato* è sorta da un *timore* informe genericamente religioso. Presa in questo senso, la religione è sinonimo di *pensiero* religioso. È una nuova costruzione dell'intelletto creativo dissociato dalla sensazione. Con un'espressione assai significativa noi diciamo: « riflettere *su* qualcosa ». Con la comprensione degli oggetti aventi un nome si forma un mondo *superiore*, che si giustappone *sul* dato delle sensazioni con un suo chiaro simbolismo e non senza relazione con la posizione della testa la quale dall'uomo è spesso percepita, con una nettezza dolorosa, come la sede dei suoi pensieri. Tale mondo dà uno scopo e una prospettiva di liberazione al sentimento primordiale dell'angoscia. Ogni pensare filosofico, scientifico e erudito dei tempi tardi nei suoi ultimi fondamenti è restato dipendente da tale pensiero religioso delle origini.

I primi nomi dobbiamo pensarli come elementi del tutto isolati nel complesso di tutti quei segni di lingue dei suoni e dei gesti altamente sviluppate, della ricchezza e delle possibilità espressive delle quali non abbiamo più alcuna idea, dal momento che le lingue verbali si sono rese indipendenti da tutti gli altri mezzi di comunicazione, non solo, ma han fatto anche sì che ogni ulteriore sviluppo di questi avvenisse solo in rapporto ad esse.³⁵ Comunque, quando con l'apparire del nome s'iniziò un nuovo orientamento e una intellettualizzazione della tecnica comunicativa, un punto fu già consolidato: il predominio dell'occhio su tutti gli altri sensi. L'uomo fu desso in uno spazio illuminato, la sua esperienza della profondità fu un irradiarsi della vista verso le sorgenti luminose e le resistenze opposte dalle cose alla luce, ed egli si sentì come un centro nella luce. L'opposizione fra visibile e invisibile domina assolutamente il tipo del comprendere da cui

sono scaturiti i primi nomi. I primi *numina* furono forse oggetti del mondo illuminato che si percepivano, si udivano, si osservavano nei loro effetti, *ma che non si vedevano?* Come tutto ciò che crea un'epoca nel divenire del mondo, il gruppo dei nomi ha indubbiamente avuto uno sviluppo rapidissimo e deciso. Tutto il mondo illuminato nel quale ogni cosa ha le qualità della posizione e della durata nello spazio, con le varie tensioni esistenti fra causa ed effetto, sostanza e proprietà, cosa ed Io fu ben presto designato con una quantità di nomi che valsero a fissarlo nella memoria. Infatti tutto ciò che oggi chiamiamo memoria è la facoltà di conservare per la comprensione *cose che hanno ricevuto un nome*, grazie a questo stesso nome. Al di sopra del regno delle cose visibili comprese si costituisce un regno più intellettuale di denominazioni avente in comune col primo la proprietà logica di essere puramente estensivo, ordinato in base a delle polarità e retto dal principio di causalità. Tutte le creazioni verbali di più recente data, come i casi, i pronomi, le preposizioni hanno un senso causale o locativo in relazione ad unità che han ricevuto dei nomi; gli aggettivi e anche i verbi sono spesso nati in coppie di opposti; come nella lingua degli Ewes studiata da Westermann, all'inizio si è spesso avuta una stessa parola che veniva pronunciata con voce profonda ovvero acuta a seconda che si voleva indicare, ad esempio, l'attributo del grande o del piccolo, del lontano o del vicino, del passivo o dell'attivo. Più tardi questi resti di una lingua del gesto vengono completamente assorbiti nella forma verbale, come si può ancora vedere distintamente nei termini greci $\mu\alpha\chi\rho\acute{\sigma}$ e $\mu\iota\chi\rho\acute{\sigma}$ e nei suoni « u » delle parole che in egiziano indicano la sofferenza. È, questa, la forma del pensare per antitesi che parte da coppie di parole opposte e sta alla base di tutta la logica anorganica, forma che riduce ogni conquista

di verità scientifiche ad un muoversi fra opposizioni concettuali, delle quali la predominante è quella fra una antica veduta concepita come errore e una nuova concepita come verità.

Il secondo grande punto di svolta è costituito dalla *nascita della grammatica*. Al nome subentrando la frase, al segno verbale la combinazione delle parole, la riflessione — ossia il pensare discorsivo che segue all'aver percepito qualcosa cui corrisponde una designazione verbale — diviene elemento determinante per ciò che l'essere desto umano è. È ozioso domandarsi se prima dell'apparire di veri nomi le lingue di comunicazione contenevano già delle vere « proposizioni ». Se la proposizione nel senso *attuale* si è sviluppata all'interno di tali lingue avendo proprie condizioni e percorrendo proprie epoche, essa tuttavia presuppone l'esistenza dei nomi. Solo l'orientamento spirituale a cui la nascita dei nomi ha dato luogo rende possibili le proposizioni intese come relazioni fra pensieri. E, invero, noi dobbiamo supporre che in lingue averbali molto evolute l'uso continuo abbia via via trasformati i singoli tratti in forme verbali e che essi siano stati incorporati in una struttura sempre più conchiusa costituente la forma originaria di tutte le lingue attuali. La costruzione interna di tutte le lingue verbali si basa dunque su strutture assai più antiche e il suo sviluppo ulteriore *non* dipende dal relativo fondo delle parole e dai suoi destini. È vero piuttosto il contrario.

Infatti col formarsi della proposizione il gruppo originario dei singoli *nomi* si trasforma in un sistema di *parole* il cui carattere non è più determinato dal significato proprio, bensì da quello grammaticale. Il nome si presenta come qualcosa di nuovo e del tutto a sé. Le diverse specie di parole nascono invece come elementi della proposizione; ed ora affluiscono in quantità i contenuti psichici dell'essere desto, che vogliono

avere una designazione, vogliono esser rappresentanti in questo mondo delle parole, finché per la riflessione « tutto » diviene in qualche modo parola.

A partir da tale punto la proposizione costituisce l'elemento decisivo. Noi parliamo in proposizioni, in frasi, non in parole. Innumerevoli volte si è tentato di definire le une e le altre senza mai riuscirvi. Secondo F. N. Finck la formazione delle parole è una attività analitica, la formazione delle frasi è una attività sintetica dello spirito, la prima precedendo la seconda. La realtà potrebbe esser compresa in modi molto diversi, per cui le parole potrebbero esser definite secondo punti di vista altrettanto diversi.³⁶ Ma, secondo la definizione corrente, la proposizione è espressione linguistica di un *pensiero* e, secondo H. Paul, è il simbolo del collegarsi di diverse *rappresentazioni* nella mente di chi parla. Tutte queste vedute si contraddicono. A me sembra impossibile determinare l'essenza della frase partendo dal suo contenuto. Il fatto puro e semplice è che noi, in pratica, chiamiamo proposizioni le *unità meccaniche* verbali relativamente grandi e parole quelle relativamente piccole. E ciò fissa il limite della validità delle *leggi* grammaticali. Il parlar corrente non è più un meccanismo e non obbedisce a leggi, ma ad un *ritmo*. Perciò vi è già un tratto razziale nel modo in cui si formula in frasi quel che si vuol dire. In Tacito e in Napoleone le frasi non sono la stessa cosa che in Cicerone e in Nietzsche. L'Inglese articola sintatticamente la materia della lingua in modo diverso dal Tedesco. Non sono state le rappresentazioni e i pensieri ma è stato il pensare, il modo di vivere, il *sangue* a determinare nelle comunità linguistiche primitive, antiche, cinesi, occidentali, la configurazione tipica delle unità costituite dalle proposizioni, epperò la relazione *meccanica* della parola con la proposizione. Il limite fra grammatica e sintassi do-

vrebbe esser posto là dove finisce il lato meccanico della lingua e comincia quello organico, cioè l'uso linguistico, il costume, la *fisionomia* del modo con cui un uomo si esprime. Un altro limite corrisponde al punto dove sulla struttura meccanica della parola si riaffermano i fattori organici propri alla fonetica e alla pronuncia. Spesso si possono riconoscere ancora i figli di emigrati anglosassoni in base alla pronuncia del *th* inglese, che è un tratto razziale del paesaggio. Solo ciò che si trova in posizione intermedia rispetto a quanto è separato da detti limiti, cioè « *la lingua* », ha un sistema, è un mezzo tecnico e può venir quindi inventato, migliorato, mutato, logorato; la pronuncia e l'espressione sono invece legati alla *razza*. Anche senza vederla, dalla pronuncia riconosciamo una persona che ci è nota ovvero chi è di un'altra razza anche se parla benissimo la nostra lingua. I grandi mutamenti fonetici, ad esempio quello proprio all'antico alto tedesco del periodo carolingio e quello proprio al medio alto tedesco nel tardo periodo gotico, hanno limiti fissati dal paesaggio e riguardano il solo parlare, non la forma interna delle parole e delle proposizioni.

Come si è detto, le parole sono, nella proposizione, le unità meccaniche relativamente più piccole. Per il pensiero di una data specie umana forse nulla è più caratteristico del modo con cui si giunge a tali unità. Per il Bantu la cosa vista appartiene a tutta prima a un gran numero di categorie mentali. La parola che la designa è perciò costituita da un nucleo (da una radice) con una quantità di prefissi monosillabici. Quando egli vuol parlare di una donna che si trova in un campo la parola sarà, ad esempio: *vivente-singola-grande-vecchia-femina-fuori-essere umano*; sono sette sillabe, ma esse designano un unico atto, preciso ma per noi assai estraneo, del comprendere. Esistono lingue nelle quali le parole sono quasi altrettante proposizioni.

Il graduale sostituirsi dei gesti grammaticali a quelli corporei o sonori costituisce dunque qualcosa di decisivo per la formazione della proposizione; ma esso non è stato mai completo. Non esistono lingue verbali pure. Il parlare a mezzo di parole, che si è affermato in forme sempre più precise, si basa sul fatto che noi col suono delle parole svegliamo dei sentimenti di significato, i quali attraverso il suono delle combinazioni verbali destano a loro volta nuovi sentimenti di relazione. Imparando a parlare noi già ci esercitiamo a comprendere in questa forma abbreviata e allusiva sia le cose e le relazioni fra cose del mondo illuminato, sia gli enti e le relazioni intellettuali da esse dedotti per astrazione. Le parole le si pronunciano soltanto, esse non vengono usate in modo conforme alla definizione, e chi ascolta deve *sentire* ciò che con esse s'intende esprimere. Un parlare di tipo diverso non esiste, e per questo nel parlare attuale i gesti e il tono hanno, per la comprensione, una importanza più grande di quel che in genere si suppone.

L'ultimo grande avvenimento in questa storia, che in certo modo porta a termine il processo formativo della lingua verbale, è la nascita del verbo. Esso presuppone già un grado altissimo di astrazione, perché i sostantivi sono parole che mettono in risalto per la riflessione oggetti *sensibilmente* delimitati nello spazio illuminato — lo stesso « invisibile » è delimitato — mentre i verbi designano *tipi* di mutamento che non cadono sotto la vista, ma vengono fissati nell'ambito del dinamismo illimitato proprio al mondo luminoso sotto specie di concetti, per esclusione di particolari caratteristiche. Una « pietra che cade » costituisce in origine una impressione unitaria. Ed ecco che ora per primo si separa il movimento della cosa che si muove e poi si circonscrive il concetto di « cadere » come quello di una determinata *specie di movi-*

mento fra una quantità di altre fra le quali esistono transizioni senza numero: sprofondare, precipitare, volteggiare, scivolare, ecc. La differenza non la si « vede »; essa la si « conosce ». Si può perfino immaginare che certi animali possano aver dei segni per i sostantivi, ma non per i verbi. La differenza fra fuggire e correre o fra volare ed esser trasportato trascende decisamente il dominio visivo e può esser percepita solo da un essere desto abituato all'uso delle parole. Alla sua base vi è qualcosa di metafisico. Ma per via del « pensare in verbi », ora la riflessione può raggiungere la stessa vita. Dall'impressione viva ricevuta dall'essere desto, dal divenire — che la lingua dei gesti imita spontaneamente e che quindi da essa non viene pregiudicato — viene escluso insensibilmente ciò che ha la proprietà dell'unicità e dell'irripetibilità, cioè la stessa vita, e quanto resta viene aggregato con determinazioni d'ordine puramente estensivo al sistema dei segni, nei termini di effetti di una data causa (il vento soffia, lampeggia, il contadino ara). Bisogna poter sentire che carattere di distinzioni stereotipe hanno quelle fra soggetto e predicato, fra forma attiva e forma passiva, fra presente e imperfetto per rendersi conto della misura in cui qui l'intelletto domina i sensi e disanima la realtà. Nei sostantivi, il contenuto mentale (la rappresentazione) possiamo considerarlo come una *immagine riflessa*, come una controparte della cosa vista; ma nel caso dei verbi qualcosa di *inorganico* si sostituisce all'elemento organico. Il fatto che noi viviamo, cioè che in questo momento percepiamo qualcosa, diviene la durata *intesa come una qualità del percepito*, e in tal modo pensando in funzione di verbi noi diciamo: il percepito ha una durata. Esso « è ». È così che alla fine si formano le categorie del pensiero, ordinate in base a quel che per esso è naturale e a quel che non lo è; così il tempo si presenta come una dimensione, il de-

stino come una causa, la realtà vivente come un meccanismo chimico o fisico. Nasce lo stile del pensiero matematico, giuridico, dogmatico.

Con il che si concreta una scissione che a noi sembra insita nell'umana natura, mentre è soltanto un'espressione del dominio che sul suo essere desto esercita la lingua verbale. Questo mezzo di comunicazione fra l'*Io* e il *Tu* nel suo farsi perfetto ha trasformato la comprensione animale della sensazione in un pensare in parole che tien sotto tutela la stessa sensazione. Meditare vuol dire intrattenersi con sé stessi su d'un piano di significati verbali. È un'attività che in qualsiasi altra specie di lingua sarebbe assolutamente impossibile e che quando la lingua verbale diviene perfetta va a contrassegnare le abitudini di vita di intere classi di uomini. Se al separarsi di una lingua fissa e disanimata dal parlare la verità non può più essere identica a quanto si dice, ciò si verifica in modo addirittura fatale col sistema dei segni costituito dalle parole. Il pensiero astratto consiste nell'uso di una compagine finita di parole nel cui schema vien rinserrato il contenuto infinito della vita. I concetti uccidono l'essere e falsano l'essere desto. In altri tempi, agli inizi della storia della lingua, quando la comprensione cercava ancora di affermarsi di contro alla sensazione, questa meccanicizzazione non aveva conseguenze gravi per la vita. Ora l'uomo, da essere che di tempo in tempo pensava è divenuto un essere definito dal pensiero, e l'ideale di tutti i sistemi intellettuali è di assoggettare completamente e in modo definitivo la vita allo spirito. Ciò si realizza con le teorie, in quanto in esse come reale vien considerato solo ciò che è oggetto di conoscenza, mentre la realtà di fatto la si riduce ad una apparenza o ad una illusione dei sensi. Nel campo pratico si verifica una cosa analoga là dove si fa tacere la voce del sangue in nome di principi etici generali.³⁷

Sia la logica che l'etica sono sistemi di verità assolute ed eterne; proprio per questo l'una e l'altra sono degli errori di fronte alla storia. Nel resto dei pensieri, l'occhio interno può anche trionfare incondizionatamente su quello esterno; nel regno dei fatti, la fede nelle verità eterne è però una piccola e assurda commedia limitata a qualche singola mente umana. Un sistema di pensiero vero non può esistere, perché non vi è segno che possa sostituire la verità. Ogni pensatore profondo e onesto è sempre venuto alla conclusione che ogni conoscenza è già predeterminata dalla sua propria forma e non può mai raggiungere ciò che con tale parola s'intende, sempre che si prescinda dal dominio della tecnica, ove i concetti valgono come mezzi e non come fini a sé stessi. E a questo *ignorbimus* corrisponde la persuasione di tutti i veri saggi, che tutti i principi astratti concernenti la vita si riducono a semplici parole e che, per quanto ad essi ci si rifaccia quotidianamente, la vita tuttavia continua a svolgersi come sempre si è svolta. In ultima analisi, la razza è più forte della lingua, per cui di tutti i grandi pensatori hanno esercitato una influenza sulla vita solo quelli che erano vere personalità e non semplicemente sistemi ambulanti.

12

Così la storia interna delle lingue verbali presenta finora tre fasi. Nella prima appaiono i primi nomi quali grandezze di un comprendere di nuovo genere all'interno di lingue di comunicazione altamente sviluppate ma non verbali. Il mondo si desta come un *mistero*. Ha inizio il pensiero religioso. Nella seconda fase una lingua di comunicazione completa si traduce a poco a poco in strutture grammaticali. Il gesto si tra-

sforma nella proposizione, e la proposizione trasforma i nomi in parole. La proposizione, nel contempo, diviene la grande scuola di una comprensione contrapposta alla sensazione, e il sentimento sempre più affinato del significato delle relazioni astratte nel meccanismo delle proposizioni dà luogo ad una ricchezza di flessioni collegate soprattutto al sostantivo e al verbo, alla parola spaziale e alla parola temporale. Si ha il periodo di fioritura della grammatica, periodo che *forse* si potrebbe riconoscere, con grande prudenza, nei due millenni che precedettero l'inizio della civiltà egiziana e di quella babilonese. La terza fase è caratterizzata da una rapida decadenza delle flessioni e poi dal sostituirsi della sintassi alla grammatica. La spiritualizzazione dell'essere desto ora è così spinta che questi non ha più bisogno di sensibilizzare le parole per mezzo delle flessioni e può esprimersi in modo sicuro e libero mediante tratti appena avvertibili di un uso sintetico della lingua (particelle, disposizioni delle parole, ritmo) invece che con l'insieme vario e confuso delle forme verbali. A partire dal punto in cui si parla con parole, la comprensione consegue il dominio sull'essere desto; ed oggi essa sta per liberarsi dalla tirannia del meccanismo linguistico sensibile a favore di una mera meccanica dello spirito. Non sono i sensi, ma gli spiriti che ora entrano in contatto.

In questa terza fase della storia della lingua, che si svolge nel quadro dell'immagine biologica del mondo ³⁸ con riferimento quindi all'*uomo come tipo*, s'inserisce la storia delle civiltà superiori che dà d'un tratto un diverso orientamento al destino delle lingue verbali grazie ad una « lingua del lontano » tutta nuova, che è la scrittura, e grazie anche alla potenza della sua interiorità.

La lingua scritta egiziana già verso il 3000 subì una rapida decomposizione e lo stesso va detto per il su-

merico letterario chiamato *eme-sal* (la lingua delle donne); il cinese scritto, il quale già da tempo aveva costituito una lingua a sé di contro a tutte le lingue correnti usate nel mondo cinese, ci si presenta nei testi più antichi a noi noti così privo di flessioni, che solo recentemente si è potuto accertare che esso un tempo aveva effettivamente conosciuto le flessioni. Il sistema linguistico indogermanico ci è noto solo nella fase di una completa decadenza. Dei casi dell'antica lingua vedica, verso il 1500, non ci son rimaste che le rovine nelle lingue antiche di un millennio dopo. Nella lingua ellenistica corrente, dopo Alessandro Magno, il duale scomparve dalle declinazioni e tutto il passivo dalle coniugazioni. Le lingue occidentali, benché abbiano origini assai varie, quelle germaniche derivando da stadi primitivi, quelle romaniche derivando invece da stadi di alta civilizzazione, si modificarono nello stesso senso: ad eccezione di uno, i casi in esse scomparvero, mentre nella lingue inglese con la Riforma essi anzi scomparvero interamente. La lingua tedesca corrente ha perduto definitivamente il genitivo all'inizio del diciannovesimo secolo ed ora sta per rinunciare al dativo. Basta cercar di tradurre « a ritroso » un brano di prosa difficile e densa di senso, per esempio di Tacito o di Mommsen, in una qualche lingua antichissima ricca di flessioni (invece si traduce sempre da lingue antiche in lingue più recenti), per aver la prova che la tecnica dei segni si è nel frattempo dissolta in una tecnica intellettuale la quale abbisogna di segni abbreviati, ma saturi di significato, quasi soltanto per certe allusioni che appena l'iniziato della corrispondente comunità linguistica comprende. Questa è la ragione per cui all'uomo euro-occidentale è assolutamente preclusa la comprensione dei libri sacri cinesi come pure quella delle parole primordiali di ogni altra lingua da civiltà, quali *λόγος* e *ἀρχή* in greco,

âtman e *brahman* in sanscrito, parole che rimandano ad una visione del mondo la quale dovrebbe esserci congenita per poterne capire i segni.

La storia esterna della lingua è andata quasi del tutto perduta proprio nei suoi capitoli più importanti. I suoi primordi cadono nell'epoca primitiva, e a tal riguardo bisogna di nuovo ricordare³⁹ che a quell'epoca l'« umanità » dobbiamo rappresentarcela nella forma di piccoli gruppi isolati perduti in vaste aree. Qualcosa si trasformò nell'anima quando i contatti fra tali gruppi divennero una regola e, infine, alcunché di naturale; proprio per questo non v'è dubbio che tali contatti furono dapprima cercati e poi regolati o evitati per mezzo della lingua e che solo quando si ebbe la sensazione di una terra riempita di uomini il singolo essere desto conobbe un più alto grado di tensione, si fece più spirituale e più prudente e dette il primato alla lingua verbale, per cui la nascita della grammatica ha forse relazione con la caratteristica razziale del grande numero.

Da allora, non son più nati altri sistemi grammaticali; si è solo avuto un ramificarsi di tipi nuovi dal ceppo di quello esistente. Nulla noi sappiamo circa queste lingue *propriamente* elementari, sulla loro struttura e sulla loro fonetica. Per lontano che si porti lo sguardo sul passato, troviamo sistemi linguistici già formati, usati da ognuno in via affatto naturale e insegnati ad ogni fanciullo. Che una volta le cose possano essere state altrimenti, che forse un brivido profondo abbia accompagnato l'ascolto di tali lingue strane e misteriose, come si è verificato sin nei tempi storici per la scrittura, a noi sembra inverosimile. Eppure noi dobbiamo ritenere possibile che le lingue verbali siano state, una volta, un privilegio di casta in mezzo ad un mondo di forme di comunicazione che non usavano le parole, che siano state un possesso segreto ge-

losamente custodito. Mille esempi, il francese come lingua dei diplomatici, il latino come quella degli eruditi, il sanscrito come lingua sacerdotale, ci confermano una possibilità del genere. In ogni ambiente razziale si ha orgoglio nel parlare una lingua che gli altri non comprendono. Una lingua a tutti accessibile è volgare. « Poter parlare a qualcuno » è un privilegio o una presunzione. L'uso della lingua scritta fra persone colte e il disprezzo per il dialetto sono essi stessi testimonianza di un autentico orgoglio borghese. Noi viviamo in una civilizzazione nella quale i bambini imparano a scrivere con la stessa naturalezza con cui imparano a camminare. In tutte le civiltà originarie ciò era invece un'arte rara e non a tutti accessibile. Son convinto che un tempo le cose non stavano altrimenti per la stessa lingua verbale.

Il ritmo della storia della lingua è quanto mai veloce. Un secolo per essa vuol dire già molto. Ricorderò quella lingua di gesti degli Indiani dell'America settentrionale che si rese necessaria perché il rapido mutarsi dei dialetti aveva escluso ogni altro modo di capirsi tra tribù e tribù. Si confronti anche l'iscrizione, recentemente scoperta, del foro romano (verso il 500) col latino di Plauto (verso il 200) e questo con la lingua di Cicerone. Ammesso che i più antichi testi vedici abbiano conservato la lingua indù del 1200 a.C., sin dal 2000 essa poté esser stata talmente diversa che nessuna induzione degli studiosi della civiltà indogermanica può darcene una idea. Ma l'« allegro » dà luogo ad un « lento » nel punto in cui interviene la scrittura, che è la lingua della durata, la quale arresta e fissa i sistemi linguistici in stadi molto diversi della loro vita. È proprio quel che rende così impenetrabile per noi l'evoluzione delle lingue: perché noi disponiamo soltanto di resti di lingue scritte. Per quel che riguarda il mondo linguistico egiziano e babilonese

abbiamo ancora testi originali del 3000, ma i più antichi resti indogermanici non sono che *copie* del loro contenuto redatte in una lingua assai più recente.

Tutto ciò ha determinato in modo assai diverso i destini della grammatica e quelli del vocabolario. La prima ha relazioni con lo spirito, il secondo con le cose e i luoghi. Soltanto i sistemi grammaticali vanno soggetti a mutazioni naturali interne. È invece premessa psicologica dell'uso delle parole che la pronuncia possa mutare, ma non la struttura fonetica interna e meccanica, perché su di essa poggia, nella sua essenza, il nominare. *Le grandi famiglie linguistiche sono mere famiglie grammaticali.* In esse le parole, in certo modo, non hanno patria e dall'una migrano nell'altra. Uno sbaglio fondamentale della linguistica, e per primo di quella indogermanica, consiste nell'aver trattato la grammatica e il vocabolario come se costituissero una unità. Tutte le lingue speciali, il gergo dei cacciatori, dei soldati, degli sportivi, della gente di mare, dei dotti sono in realtà *corpi di parole* che possono esser usati nel quadro di un qualsiasi sistema grammaticale. Il vocabolario semi-antico della chimica, quello francese della diplomazia, quello inglese delle corse hanno avuto in egual misura diritto di cittadinanza in tutte le lingue moderne. E chi volesse qui parlare di « parole d'origine straniera » dovrebbe riconoscere che allora non diverso è il caso anche per la maggior parte delle « radici » di tutte le lingue antiche. Ogni nome è connesso alla cosa che esso designa e partecipa della sua storia. In greco tutti i nomi di metalli hanno una origine straniera e così pure parole come ταῦρος, ζιτών, οἶνος. Nei testi ittiti di Boghazköi⁴⁰ si trovano nomi indù di numeri, in espressioni tecniche giunte colà insieme con l'allevamento del cavallo. Una quantità di espressioni amministrative latine penetrò nell'Oriente greco;⁴¹ termini tedeschi a partir da Pietro il

Grande ricorrono nel russo; parole arabe nella matematica, nella chimica e nell'astronomia dell'Occidente. I Normanni e gli stessi Germani inondarono l'inglese di parole francesi. Nel mondo bancario dell'area di lingua tedesca i termini italiani pullulano e nei tempi primitivi con l'agricoltura, con l'allevamento del bestiame, coi metalli, con le armi e, in genere, con ogni mestiere, con il commerciò e gli scambi, con le varie relazioni giuridiche fra tribù e tribù un numero ancor più grande di espressioni deve esser passato da lingua a lingua; lo stesso deve esser accaduto per l'insieme dei nomi geografici, i quali vengono sempre incorporati dalla lingua dominante, per cui in gran parte i nomi greci di luoghi sono carii e quelli tedeschi sono celtici. Si può affermare senza esagerare che quanto più una parola indogermanica è diffusa, tanto più essa è *recente* e probabilmente d'origine straniera. Proprio i termini più arcaici vengono rigorosamente custoditi come un possesso proprio, per cui hanno sempre una limitata diffusione. Il latino e il greco non hanno in comune che parole assai recenti. E telefono, gas, automobile apparterebbero forse al retaggio linguistico del « popolo primordiale »? Quando tre quarti delle « parole originarie » arie fossero derivati dall'egiziano o dal babilonese del terzo millennio a.C., noi nulla più potremmo notare di tale origine nel sanscrito dopo un millennio di evoluzione senza scrittura, allo stesso modo che le parole che il tedesco ha preso in prestito dal latino sono divenute da tempo del tutto irriconoscibili. Il suffisso « ette » di Henriette è etrusco, e quante altre desinenze « arie pure » o « semitiche pure » sono d'origine straniera senza che questa loro qualità possa essere più dimostrata? Come si spiega la sorprendente somiglianza di parecchie parole delle lingue australiane e di quelle indogermaniche?

Il sistema linguistico indogermanico è certamente il

più recente e quindi il più spirituale. Le lingue che ne sono derivate dominano oggi la terra, ma verso il 2000 a.C. esisteva esso già come una particolare costruzione grammaticale? Come è noto, oggi si ritiene verosimile che le lingue arie, semitiche e camitiche abbiano tratto origine da un'unica forma. I più antichi resti scritti indù ci hanno forse conservato lo stato della lingua del 1200 e i più antichi resti greci forse quello del 700. Ma i nomi indù di persone e di divinità apparvero assai prima, insieme col cavallo, in Siria e in Palestina,⁴² come nomi dapprima di mercenari e poi di capi. Ci si ricordi dell'effetto che fecero le armi da fuoco spagnole sui Messicani. I Vichinghi del continente, uomini che facevano quasi tutt'uno coi loro cavalli e producevano un'impressione terrificata ancora rispecchiata dalla leggenda dei centauri, si sarebbero forse avventurati e stabiliti dappertutto nelle pianure nordiche verso il 1600 portando con loro la lingua e il *pantheon* del periodo epico indù? E, insieme, anche l'ideale ario della casta e del tipo di vita? Dopo ciò che si è detto più su circa la razza, ciò spiegherebbe l'ideale razziale delle aree di lingua ariana senza dover ricorrere a tutte le « migrazioni » di un « popolo originario ». I cavalieri crociati non crearono in modo diverso i loro Stati in Oriente e, invero, proprio nelle stesse terre degli eroi dai nomi « Mitanni » di duemilacinquecento anni prima.⁴³

Oppure quel sistema verso il 3000 non era che un dialetto insignificante di una lingua andata perduta? La famiglia delle lingue romaniche verso il 1600 d.C. dominò tutti i mari. Verso il 400 a.C. l'area della « lingua primordiale » di tale gruppo era stata di cinquanta miglia quadrate. È certo che l'immagine geografica delle famiglie grammaticali ancor verso il 4000 era assai varia. A quel tempo il gruppo semitico-camitico-ario, quand'anche abbia costituito una unità, non ave-

va una grande importanza. Noi ci imbattiamo dappertutto in vestigia di antiche famiglie di lingue che debbono aver già appartenuto ad altri sistemi assai diffusi: l'etrusco, il basco, il sumero, il ligure, le antiche lingue dell'Asia Minore. Nell'archivio di Boghazkõi finora han potuto esser accertate otto nuove lingue che venivano parlate verso il 1000 a.C. Dato il celere ritmo delle variazioni di quel tempo, verso il 2000 la lingua aria puõ aver formata una unit  con lingue di cui oggi non possiamo farci pi  alcuna idea.

13

La scrittura rappresenta un tipo tutto nuovo di lingua e attesta un cambiamento completo intervenuto nelle relazioni fra gli esseri desti umani, inquantoch  essa *emancipa dalla tirannia del presente*. Le lingue ideografiche, che rappresentano oggetti, sono molto pi  antiche, probabilmente pi  antiche di qualsiasi parola; ma ora l'immagine grafica non designa pi  direttamente qualcosa di visibile, bens  soprattutto una parola, qualcosa di gi  astratto dalla sensazione. Quella scritta   l'unico esempio di una lingua che presuppone l'esistenza di un pensiero gi  formato anzich  averlo come sua conseguenza.

La scrittura presuppone dunque una grammatica completamente sviluppata perch  lo scrivere e il leggere sono attivit  infinitamente pi  astratte del parlare e dell'udire. Leggere vuol dire *seguire una immagine scritta col sentimento dei significati dei corrispondenti suoni verbali*. La scrittura contiene segni non di cose ma di altri segni. Il senso grammaticale qui va integrato con una comprensione istantanea.

La parola appartiene all'uomo in genere, la scrit-

tura esclusivamente all'uomo di una civiltà. A differenza della lingua verbale, essa è determinata non in parte ma integralmente dai destini politici e religiosi della storia mondiale. Ogni scrittura nasce in una determinata civiltà figurando fra i simboli più profondi di essa. Manchiamo ancora del tutto di una storia complessiva della scrittura, mentre una psicologia delle forme grafologiche e delle loro trasformazioni non è stata ancora tentata. *La scrittura è il grande simbolo del lontano*, quindi non soltanto del vasto, ma anche e soprattutto della durata, del futuro, della volontà di eternità. Si parla e si ascolta solo da vicino e nel presente; invece con la scrittura si parla ad uomini che non si sono mai visti o che non sono ancor nati, e la voce di un essere viene ancora udita dopo secoli dalla sua morte. La scrittura costituisce uno dei primi segni di una vocazione *storica*. Ma appunto per questo nulla è più caratteristico, per una civiltà, del suo rapporto interiore con la scrittura. La ragione per cui noi sappiamo così poco della lingua indogermanica sta nel fatto che le due civiltà più antiche i cui uomini si servirono di questo sistema, la civiltà antica e quella indù, appunto per il loro orientamento astorico non solo non si sono create una propria scrittura, ma fino ad un periodo tardo hanno respinto perfino le scritture straniere. In effetti tutta l'arte della prosa antica fu creata direttamente per l'orecchio. Si leggeva come si parlava; in confronto, noi parliamo « come un libro » e per questo, causa il perenne oscillare fra l'immagine scritta e il suono delle parole, noi non siamo mai giunti ad uno stile di prosa compiuto come quello attico. Invece nella civiltà araba ogni religione si creò una propria scrittura conservandola anche quando la lingua cambiava: la durata dei libri e degli insegnamenti sacri e la scrittura intesa come simbolo della durata erano inseparabili. Le più antiche testi-

monianze di scrittura alfabetica ci sono offerte dalle varietà della scrittura sud-arabica, certamente differenziate a seconda delle sette minee e sabeie, le quali ci riportano forse al decimo secolo a.C. Il popolo ebreo, i Mandei e i Manichei avevano, a Babilonia, scritture proprie, pur parlando tutti l'aramaico orientale. A partir dal periodo degli Abbassidi l'arabo predomina, ma i Cristiani e gli Ebrei continuano a scrivere nella loro scrittura. L'Islàm ha diffuso la scrittura araba fra tutti i suoi seguaci, anche se parlavano lingue semite, mongoliche, arie o negre.⁴⁴ Con l'abitudine dello scrivere interviene dappertutto una inevitabile distinzione fra lingua scritta e lingua corrente. La lingua scritta va ad applicare il simbolismo della durata al proprio stato grammaticale, che solo lentamente e a mala voglia segue le trasformazioni della lingua corrente, la quale perciò rappresenta sempre uno stadio più recente. Non vi fu una *κοινή* greca, ve ne furono due⁴⁵ e l'immensa distanza esistente fra il latino scritto e quello vivo nel periodo imperiale ci è sufficientemente attestata dalla struttura delle prime lingue romatiche. Quanto più una civilizzazione è antica, tanto più netta è la distinzione fra le due lingue fino a giungere alla distanza che oggi intercorre fra il cinese scritto e il *kuan-chua*, la lingua del ceto colto della Cina settentrionale. Non si tratta più di due dialetti ma di due lingue del tutto estranee l'una all'altra.

Ma in ciò si rivela già il fatto che la scrittura è in sommo grado cosa di casta e, propriamente, privilegio antichissimo delle organizzazioni sacerdotali. L'elemento contadino non ha storia e *quindi nemmeno una scrittura*. Si può inoltre constatare una decisa avversione della razza per la scrittura. Ciò mi sembra assai importante per la grafologia; quanto più chi scrive ha della razza, tanto più egli domina la forma ornamentale dei segni della scrittura sostituendola con linee

tutte personali. Soltanto l'uomo *tabù*, scrivendo, ha un certo rispetto per le forme proprie dei segni che involontariamente cerca sempre di riprodurre con scrupolo. In tal caso interviene la differenza fra l'uomo d'azione che fa la storia e l'erudito che si limita a scriverla e ad « eternizzarla ». La scrittura è stata, in ogni civiltà, il retaggio dell'elemento sacerdotale, nel quale si deve far rientrare anche il poeta e l'uomo dotto. Invece la nobiltà disprezza lo scrivere. Essa *fa scrivere*. Lo scrivere ha sempre avuto alcunché di spirituale e di religioso. Le verità acquistano un carattere davvero atemporale non nel parlare ma soltanto con la scrittura. Ritorna l'antitesi fra castello e cattedrale: che cosa è che deve aver durata, l'azione o la verità? Il documento ci tramanda dei fatti, la scrittura sacra delle verità. Per cui vi è qualcosa, oltre all'edificio culturale, che non è decorato con ornamenti ma è, esso stesso, un ornamento:⁴⁶ *il libro*. La storia dell'arte di tutte le epoche prime dovrebbe dar il primo posto, nelle sue ricerche, alla scrittura, e alla scrittura corrente ancor più che a quella monumentale. Ciò che è stile magico e ciò che è stile gotico lo si può riconoscere nel miglior modo proprio in base alla scrittura. Nessuna specie di ornamento ha l'interiorità che si cela nella forma di una lettera o in una pagina. L'arabesco non ci si presenta in nessun luogo così perfetto come nei detti coranici scritti sulle pareti di una moschea. E poi, la grande arte delle iniziali, l'architettura della impaginazione, l'arte plastica delle rilegature! Un Corano in caratteri cufici dà in ogni sua pagina l'impressione di un arazzo. Un Evangelo gotico è come un piccolo duomo. È un tratto significativo dell'arte antica il suo essersi applicata ad abbellire qualsiasi cosa, escludendo però la scrittura e il rotolo manoscritto. È come un odio contro la durata, un disprezzo per una tecnica che nonostante tutto

è più che una tecnica. Né nell'Ellade, né in India vi fu un'arte delle iscrizioni monumentali come in Egitto, e sembra che nel mondo antico nessuno abbia pensato che un manoscritto di Platone aveva il valore di una reliquia, e che, ad esempio, un prezioso esemplare dei drammi di Sofocle avrebbe ben potuto esser conservato nell'Acropoli.

Nel punto in cui la città si afferma sulla campagna alla nobiltà e alla casta sacerdotale si aggiunge la borghesia; lo spirito cittadino assume il potere; la scrittura, che già era stata annunciatrice di glorie dei nobili e di eterne verità, diviene uno strumento d'ordine sociale e scientifico. La civiltà antica e la civiltà indù, che non avevano accettato la scrittura secondo quella prima funzione, consentono invece che essa venga importata da paesi stranieri per il nuovo uso; e lentamente si realizza la penetrazione in esse della scrittura alfabetica come uno strumento volgare della vita ordinaria. Contemporaneamente e con lo stesso significato in Cina verso l'800 a.C. vengono introdotti i segni fonetici finché in Occidente nel quindicesimo secolo viene inventata la stampa: il simbolo della durata e della lontananza vien rafforzato all'estremo grazie al grande numero. Le civiltà compiono l'ultimo passo per dare alla scrittura una forma pratica. Come si è accennato, nella civilizzazione egiziana l'invenzione della scrittura alfabetica verso il 2000 fu una innovazione puramente tecnica; in questo stesso senso Li-si, il cancelliere dell'« Augusto » cinese, introdusse verso il 227 la scrittura cinese unitaria e per ultimo è nata fra noi una nuova specie di scrittura, cosa da pochi riconosciuta nel suo vero significato. La scrittura egiziana alfabetica non fu affatto qualcosa di definitivo e di perfetto: lo prova l'invenzione della stenografia, che sta allo stesso livello dell'alfabeto e che non rappresenta tanto una scrittura abbreviata quanto *il su-*

peramento della scrittura a lettere mediante un nuovo, astrattissimo mezzo di comunicazione. È ben possibile che in Occidente nei prossimi secoli forme di scrittura di tal genere soppiantino completamente la scrittura a lettere.

14

Ci si può oggi azzardare a tracciare una morfologia delle lingue da civiltà? Un compito del genere, la scienza finora non lo ha nemmeno concepito. Le lingue da civiltà sono le lingue dell'uomo *storico*. Il loro destino non si realizza in spazi di tempo biologici; esso segue l'evoluzione organica propria a cicli vitali rigorosamente determinati. *Le lingue da civiltà sono lingue storiche*. Ciò vuol dire che non vi è avvenimento storico né istituzione politica che non siano stati anche influenzati dallo spirito della lingua usata e che, a sua volta, non abbiano agito sullo spirito e la forma di questa lingua. La costruzione della frase latina è anche una conseguenza delle battaglie combattute dai Romani, per effetto delle quali tutto il pensiero del popolo si concentrò sui problemi relativi all'amministrazione di ciò che veniva conquistato; la lingua tedesca, nella sua mancanza di norme fisse, reca ancor oggi le tracce della guerra dei Trent'Anni; la dottrina del cristianesimo primitivo avrebbe avuta una forma diversa, qualora gli scritti più antichi non fossero stati tutti in greco bensì in siriano, come quelli dei Mandei. Ciò sta a dire che la storia mondiale è influenzata dall'esistenza della *scrittura intesa come il mezzo propriamente storico per intendersi* in misura tale da non essere nemmeno sospettata dalla corrente storiografica. Lo Stato in senso superiore ha per presupposto dei rapporti basati sulla scrittura; lo stile

della politica è sempre determinato dal significato che volta per volta ricevono i documenti, il materiale degli archivi, le firme, tutto ciò che si pubblica come espressione del pensiero storico-politico di un popolo; la lotta per un diritto è lotta contro o per un dato diritto scritto; le costituzioni alla potenza materiale sostituiscono quella che si lega a dei paragrafi facendo, di documenti scritti, altrettante armi. La lingua e il presente, lo scritto e la durata sono insieme legati, ma l'intesa orale e l'esperienza pratica, lo scritto e il pensiero teoretico non lo sono in minor misura. Si può ricondurre a queste antitesi la gran parte della storia politica interna di tutti i periodi tardi. Ai fatti nella loro perenne mutevolezza la scrittura ripugna, *le verità invece la promuovono* — è questa, nella storia mondiale, l'opposizione fra due atteggiamenti che in forme varie sempre si ripresentano nelle grandi crisi di tutte le civiltà. Da una parte si vive nella realtà, dall'altra alla realtà vien contrapposta la scrittura; tutte le grandi rivoluzioni presuppongono una letteratura.

Il gruppo delle lingue occidentali da civiltà ha fatto apparizione nel decimo secolo. I corpi linguistici già esistenti, cioè il parlare germanico e quello romanico insieme col latino dei conventi, sotto l'impulso di un unico spirito si sviluppano in lingue scritte. Un tratto comune *deve* esservi stato nell'evoluzione del tedesco, dell'inglese, dell'italiano, del francese e dello spagnolo fra il 900 e il 1900 e così pure nella storia delle lingue elleniche e italiche, compreso l'etrusco, dal 1100 a.C. fino al periodo imperiale. Ma che cosa è che qui si riuni in complessi differenziati *solo dalle frontiere del paesaggio della civiltà*, indipendentemente dall'area di diffusione delle famiglie linguistiche? Quali modificazioni furono comuni al greco ellenistico e al latino a partir dal 300, nella pronuncia, nell'uso dei nomi, nel campo della metrica, della grammatica

e dello stile, quali altre modificazioni furono comuni al tedesco e all'italiano a partir dal 1000, ma non all'italiano e al romeno? Problemi del genere non sono stati mai studiati metodicamente.

Al suo destarsi, ogni civiltà trova delle *lingue contadine*, lingue di una campagna senza città che, « eterne », quasi per niente toccate dagli avvenimenti della grande storia, si conservano sotto specie di dialetti non scritti ancor nei periodi tardi e nella civilizzazione, subendo lente e quasi impercettibili trasformazioni. Al disopra di esse si costituisce ora la lingua delle due caste superiori, come la prima manifestazione di una relazione fra esseri desti che *hanno* una civiltà e che *sono* civiltà. Qui, nel mondo della nobiltà e della sacerdotalità, le lingue si trasformano in lingue da civiltà, *il parlare avendo propriamente relazione col castello e la lingua col duomo*: in tal guisa, sulle soglie dell'evoluzione, il lato pianta si differenzia dal lato animale, il destino della realtà viva da quello della realtà morta, il destino dell'aspetto organico della comprensione da quello dell'aspetto meccanico di essa. Giacché il lato totem afferma il sangue e il tempo, il lato tabù lo nega. Dappertutto, e assai per tempo, s'incontrano le lingue cultuali fissate, la cui sacralità è tutelata dalla loro immutabilità, sistemi fuor del tempo, già morti o estraniatisi dalla vita e artificialmente arrestati, con quel vocabolario rigorosamente stabilito che è condizione per la formulazione di verità eterne. Fu in tal modo che l'antica lingua vedica si cristallizzò come lingua religiosa e il sanscrito, a lato di essa, come lingua dei dotti. L'egiziano dell'Antico Impero fu conservato come lingua sacerdotale, per cui nel Nuovo Impero le formule sacre non furono comprese più di quanto lo fossero il *Carmen Saliare* e il canto dei « Fratelli Arvali » al tempo di Augusto.⁴⁷ Nella preistoria della civiltà araba il babilonese, l'ebrai-

co e l'avestico morirono in uno stesso periodo come lingue correnti, probabilmente durante il secondo secolo a.C., ma appunto per ciò esse nei libri sacri dei Caldei, degli Ebrei e dei Persiani si contrapposero all'aramaico e al pehlewì. Questo stesso significato lo ebbe il latino gotico per la Chiesa, il latino umanistico per gli ambienti dotti del Barocco, lo slavo ecclesiastico in Russia e di certo anche il sumerico in Babilonia.

Per contro la cura nel parlare ebbe come suo luogo naturale le prime corti e i primi castelli. È in questi luoghi che presero forma le lingue *viventi* da civiltà. Parlare è uso e disciplina della lingua, è il buon tono nella fonetica e nelle locuzioni, è sensibilità affinata nello scegliere le parole e i modi di esprimersi. Tutto ciò è caratteristica della razza, non lo si impara nelle celle dei conventi o nella biblioteca degli eruditi, bensì nella familiarità con una società aristocratica e in base ad esempi vivi. È in ambienti della nobiltà, e come una caratteristica di casta, che la lingua di Omero⁴⁸ come pure il francese antico delle Crociate e il medio alto-tedesco del periodo degli Svevi si sono sviluppati differenziandosi dalle lingue contadine. Se come creatori di tali lingue vogliamo considerare i grandi poeti epici, gli Scaldi e i Trovatori, non si deve però dimenticare che costoro anche *linguisticamente* eran stati già preparati per un compito del genere dalla familiarità con gli ambienti di casta da essi frequentati. Questi grandi avvenimenti con i quali una civiltà diviene maggiore, sono l'opera di una razza e non di una consorterìa erudita.

La cultura linguistica ecclesiastica si basa su concetti e su sillogismi. Essa si adopera per portare all'estremo l'esattezza dialettica delle parole e delle proposizioni: il che conduce ad una differenziazione sempre più netta fra la lingua d'uso scolastica e quella di

corte, fra la lingua degli intellettuali e quella della società; così, di là dalle frontiere delle varie famiglie linguistiche, vi è qualcosa di comune nel modo di esprimersi di Plotino e di Tommaso d'Aquino, nei Veda e nella Mishna. Qui si ha il punto di partenza di tutte le lingue dotte mature, lingue che in Occidente, nel tedesco come nell'inglese o nel francese, a tutt'oggi non hanno ancora perduto le ultime tracce della loro derivazione dal latino scolastico; per cui qui si ha anche l'origine di tutti i metodi della terminologia tecnica e della sillogistica. Cotesta antitesi fra i modi d'intesa del gran mondo e quelli della scienza si prolunga fin nei periodi tardi. Il centro di gravità dell'area linguistica francese risiede decisamente nella razza, cioè nel parlare: fu costituito dalla corte di Versailles e dai salotti parigini. Qui si trapiantò l'*esprit précieux* dei romanzi del ciclo arturiano evolvendosi sino a quella forma di « conversazione » che domina ormai in tutto l'Occidente e che costituisce l'arte classica del parlare. Il fatto che anche la lingua ionico-attica si formasse tutta nelle corti dei tiranni creò gravi difficoltà alla filosofia greca. Dovette apparire quasi impossibile trattare di sillogistica nella lingua di Alcibiade. D'altra parte la prosa tedesca, che nel periodo decisivo del Barocco non trovò alcun centro per poter giungere ad una forma superiore, quanto a stile ancor oggi oscilla fra locuzioni francesi e locuzioni latine, fra locuzioni da corte e locuzioni erudite, le une essendo usate a preferenza delle altre a seconda che si miri alla bellezza oppure all'esattezza dell'espressione. Ed anche i classici tedeschi, per via della derivazione della loro lingua dal pulpito o dall'accademia e del loro aver vissuto come pedagoghi in castelli e in piccole corti, se hanno elaborato uno stile personale che si può imitare non sono però giunti a creare una prosa specificamente tedesca tale da imporsi a tutti.

Con l'avvento della città a queste lingue di casta si aggiunge una terza lingua, la lingua della borghesia, la lingua scritta in senso proprio, razionale, utilitaria, prosa nel senso più rigoroso del termine. Essa oscilla fra modi sociali distinti e modi colti di espressione, nel primo caso interessandosi ad ogni nuova locuzione o parola alla moda, nell'altro restando tenacemente attaccata ai concetti esistenti. Ma nella sua essenza essa è una lingua di natura *economica*. Essa viene assolutamente sentita come contrassegno di classe di fronte al modo di parlare « eterno » e astorico del « popolo », di cui Lutero ed altri si servirono con grande scandalo dei loro contemporanei più raffinati. Col trionfo definitivo della città, queste lingue cittadine assorbono in sé anche quelle dell'alta società e della scienza. Negli strati superiori delle popolazioni cosmopolite nasce una *κοινή* uniforme, praticistica, ostile ai dialetti e alla poesia; essa risponde al simbolismo di ogni civilizzazione e rappresenta qualcosa di meccanico, di preciso, di freddo, con gesti ridotti al minimo. Queste lingue ultime, prive di patria e di radici, possono esser apprese da ogni mercante e da ogni facchino: così quella ellenica a Cartagine e a Oxus, così quella cinese a Giava, quella inglese a Shangai, e per comprender lingue siffatte il « parlare » non ha importanza. Se ci si chiede chi le crea, bisogna dire che non è lo spirito di una razza o di una religione, ma semplicemente lo spirito dell'economia.

III *POPOLI PRIMITIVI,*
POPOLI DI CIVILTÀ E DI FELLAHIM.

15

Ed ora è finalmente possibile esaminare più da presso, con la dovuta prudenza, il concetto di « popolo » e creare un certo ordine nel caos delle varie forme di popolo che esistono, caos che la ricerca storica del tempo nostro è valsa solo ad accrescere. Non vi è termine che sia stato usato così spesso e, in pari tempo, così acriticamente quanto quello di « popolo » e non vi è termine che richieda altrettanto urgentemente di esser analizzato a fondo. Perfino storici assai cauti, dopo inutili tentativi per venire a un certo grado di chiarificazione teorica, nelle loro ricerche hanno finito col confondere popoli, parti di razze e comunità linguistiche. Se trovano un nome di popolo, esso vale senz'altro come designazione di una lingua; se scoprono una iscrizione di appena tre parole, per loro è sufficiente a stabilire relazioni d'ordine razziale. Se alcune « radici » si corrispondono, sorge l'idea di un unico popolo originario con una sua remota patria primitiva. Il nazionalismo moderno è valso solo a potenziare ulteriormente questo modo di « pensare secondo popoli ».

Ma gli Elleni, i Dori e gli Spartani erano popoli? E i Celti, i Galli e i Senoni? Se i Romani erano un popolo, che cosa erano allora i Latini? E che unità veniva designata verso il 400 dal nome di Etruschi nell'insieme delle popolazioni italiche? Non si è forse fatta dipendere la « nazionalità » degli Etruschi dalla struttura della loro lingua e lo stesso non si è ripetuto altresì per i Baschi e i Traci? E a quale concetto di popolo si possono fare corrispondere designazioni come Americani, Svizzeri, Ebrei, Boeri? Il sangue,

la lingua, la religione, lo Stato, il paesaggio — di tutti questi elementi, quale è quello decisivo nel processo che dà forma a un popolo? In genere, la comunità di lingua e di sangue la si definisce per via teorica. In pratica, il singolo di tali comunità non è affatto cosciente. « Indogermanico » non è altro che un concetto scientifico, anzi filologico. Il tentativo di Alessandro Magno di fondere Greci e Persiani fallì completamente e che forza abbia il senso di comunanza di stirpe fra Inglesi e Tedeschi, lo vediamo proprio oggi.⁴⁹ Il popolo è una unità di cui si è *coscienti*. Ci si rifaccia alla lingua corrente. Ognuno designa con enfasi la comunità a cui interiormente si sente più vicino — ed egli appartiene a diverse di queste comunità — come il suo « popolo »;⁵⁰ tende poi ad applicare questo concetto tutto speciale, derivante da una sua personale esperienza, alle associazioni più eterogenee. Per Cesare, gli Arverni costituivano una *civitas*; per noi, i Cinesi sono una « nazione ». Allo stesso modo, non i Greci ma gli Ateniesi formavano un popolo e solo alcuni di essi, come ad esempio Isocrate, si sentivano *soprattutto* Elleni. Di due fratelli l'uno può dirsi svizzero e l'altro, con ugual diritto, tedesco. Questi non sono concetti teorici, ma fatti storici. Popolo è un'associazione di uomini che sentono di formare un tutto. Se questo sentimento si spegne, il nome e così pure ogni singola famiglia può sussistere, ma il popolo ha cessato di esistere. Gli Spartiati si sentirono in *questo* senso un popolo, i Dori forse verso il 1100, ma non più verso il 400. I Crociati, attraverso il giuramento di Clermont, andarono a formare un vero popolo, come lo formarono i Mormoni per via della loro espulsione dalla regione del Missouri (1839),⁵¹ ed anche i Mameritini, mercenari licenziati da Agatocle, per via della necessità di assicurarsi, lottando, un asilo. Il principio generatore del popolo fu forse molto diverso fra gli

Hyksos e i Giacobini? Quanti popoli han potuto formarsi dal seguito di un Capo o da un'ondata di profughi? Raggruppamenti del genere possono cambiar di razza come gli Osmani, che apparvero come mongoli nell'Asia Minore; possono cambiar di lingua come i Normanni della Sicilia, di nome come gli Achei o i Danaidi. Il popolo esiste finché esiste il sentimento di comunanza.

Il destino dei popoli va distinto da quello del *nome* dei popoli. Tali nomi sono spesso l'unica cosa di cui ci resta una testimonianza; ma da un nome, da una denominazione, che cosa si può dedurre circa la storia, l'origine o anche soltanto l'identità di coloro che lo portarono? Un ulteriore errore della scienza è stato quello di ammettere non in teoria, ma in pratica, un rapporto fra nomi e popoli così semplice come quello di cui, ad esempio, oggi è il caso per i nomi di persone. Si ha una qualche idea di tutti i casi possibili che a tal riguardo si presentano? L'atto con cui, negli antichi raggruppamenti umani, si fissò un nome, ha avuto una importanza infinita. Col nome, un dato gruppo umano va a differenziarsi coscientemente nei termini di una specie di unità o grandezza sacrale. Ma qui nomi di culti e nomi di guerrieri possono trovarsi gli uni vicino agli altri; altri nomi possono esser stati trovati nel paese o esser stati ereditati; il nome del ceppo può esser stato mutuato con quello di un eroe, come nel caso degli Osmani; e, infine, vicino ad ogni frontiera può nascere una quantità illimitata di nomi di origine straniera, forse noti e correnti solo per una parte dei membri del popolo corrispondente. E quando *solo* questi nomi si sono trasmessi, quasi ogni inferenza circa coloro che li portavano induce necessariamente in errore. I nomi, indubbiamente d'origine sacra, dei Franchi, degli Alemanni e dei Sassoni hanno sostituito un gran numero di nomi esistenti al

tempo della sconfitta di Varo. Se non sapessimo come stanno le cose, avremmo avuto da tempo la convinzione che proprio per ciò a tal punto vi sia stata una sovrapposizione o distruzione di più antichi ceppi ad opera di altri sopravvenuti. I nomi di Romani e Quiriti, di Spartani e Lacedemoni, di Cartaginesi e Punici coesistevano, e tale fatto avrebbe potuto far pensare erroneamente a due popoli distinti. Mai potremo sapere che relazioni esistevano fra i nomi dei Pelasgi, degli Achei, dei Danaidi e su quali basi eran costituite tali relazioni. Se non disponessimo che di quei nomi, ad ognuno di essi si sarebbe fatto da tempo corrispondere un popolo distinto, con una razza e una lingua corrispondente. Dal nome di una terra, Doride, non si è forse voluto ricostruire il corso della migrazione dorica? Quante volte un popolo ha scambiato il suo nome con quello di una regione e si è portato seco questo secondo nome! Tale è il caso per il nome attuale dei Prussiani e così pure per quello dei moderni Parsi, degli Ebrei e dei Turchi, mentre è avvenuto l'opposto per i nomi della Burgundia e della Normandia. Il nome di Elleni nacque verso il 650 a.C., senza che a ciò si associasse un moto di popolazioni. La Lorena trasse il suo nome da un sovrano assolutamente insignificante, in relazione alla ripartizione di una successione, e non da un popolo ivi immigrato. I Tedeschi a Parigi nel 1814 eran chiamati Tedeschi, si chiamarono i « Prussiani » nel 1870 e *boches* nel 1914; in altri tempi, dietro a questi nomi si sarebbero supposti tre diversi popoli. Gli Euro-occidentali in Oriente furon chiamati Franchi; gli Ebrei, Spagnoli. Ciò avvenne a causa di circostanze storiche; ma un filologo che cosa mai avrebbe dedotto se avesse *soltanto* considerato questi nomi?

Non si può prevedere a che risultati potranno pervenire i ricercatori del 3000, se in quel tempo essi

lavoreranno ancora con i metodi attuali basati su nomi e vestigia linguistiche e sui concetti di patria originaria e di migrazioni. I Cavalieri dell'Ordine Teutonico nel tredicesimo secolo scacciarono dalle loro terre i Prussiani pagani. Nel 1870 gli eventi fanno comparire d'un tratto tale popolo dinanzi a Parigi. I Romani, incalzati dai Goti, emigrarono dalla regione del Tevere in quella del basso Danubio. Una parte di essi avrebbe forse raggiunto la stessa Polonia, per il fatto che nella Dieta polacca si parlava latino? Sconfitti da Carlomagno sul Weser, i Sassoni emigrarono in seguito nella regione di Dresda, mentre gli Hannoverani, che a giudicar dal nome della dinastia debbono aver avuta la loro sede originaria presso il Tamigi, presero possesso delle loro terre. Gli storici hanno scritto una storia di nomi invece che di popoli; ma i nomi hanno loro propri destini e né essi né le lingue con le loro migrazioni, le loro trasformazioni, le loro vittorie e le loro sconfitte possono provare qualcosa, nemmeno per quel che riguarda la semplice esistenza dei relativi popoli. In ciò sta un errore fondamentale commesso soprattutto nelle ricerche sugli Indogermani. Se nei tempi storici vi è stata una migrazione dei nomi dal Palatinato e dalla Calabria, se la lingua ebraica dalla Palestina è giunta fino a Varsavia e quella persiana dal Tigri fino in India, che cosa si può mai inferire dalla storia dei nomi etruschi e dalla presunta iscrizione « tirsenica » di Lemno? Forse i Francesi hanno mai costituito un unico popolo originario con i negri di Haiti, come dimostra la lingua comune? Nella regione compresa fra Budapest e Costantinopoli oggi si parlano due lingue mongoliche, una lingua semitica, due lingue antiche e tre lingue slave e i membri di ciascuna di queste comunità linguistiche si sentono come altrettanti popoli.⁵² Se basandosi su ciò si volesse costruire una storia di migrazioni, ne verrebbe un ben strano

prodotto di metodi sbagliati. « Dorico » fu la designazione di un dialetto ed oltre a questo null'altro sappiamo. Non v'è dubbio che alcuni dialetti di tale gruppo si diffusero rapidamente, ma da ciò nulla si può dedurre riguardo alla diffusione o anche alla semplice esistenza di un corrispondente tipo umano.⁵³

16

Qui ci troviamo di fronte ad una idea prediletta del pensiero storico moderno. Non appena uno storico incontra un popolo che ha prodotto, che ha creato qualcosa, egli si sente tenuto a domandarsi: donde è venuto? Per il prestigio di un popolo sembra necessario che esso sia venuto da qualche parte ed abbia avuto una patria originaria: pensare che il suo luogo naturale sia quello in cui si trova, sembra quasi offensivo. Quello delle migrazioni è un motivo preferito che si ritrova nelle saghe dell'umanità delle origini, ma la sua applicazione al dominio scientifico è divenuto addirittura una mania. Non ci si chiede nemmeno se i Cinesi siano davvero immigrati in Cina e gli Egiziani in Egitto: è addirittura sul « quando » e sul « da dove » che ci si dà ad indagare. Si preferirebbe far provenire i Semiti dalla Scandinavia e gli Arii dal Canaan piuttosto che rinunciare al concetto di una patria primordiale.

Ora non vi è dubbio circa il fatto della grande mobilità di tutte le antiche popolazioni. Il problema dei Libici contiene un mistero avente relazione con tale fatto. I Libici o i loro progenitori parlavano una lingua camitica ma, come già i bassorilievi egiziani antichi lo provano, quanto all'aspetto erano di alta statura, biondi e con occhi chiari, quindi indubbiamente di origine nord-europea.⁵⁴ Nell'Asia Minore sono stati accertati, dal 1300, almeno tre strati di popoli immigrati

che forse ebbero relazione con le incursioni dei « popoli del mare » in Egitto, e qualcosa di analogo può esser provato per il mondo messicano. Sulla natura di tali popolazioni noi però nulla sappiamo; comunque, non può essersi affatto trattato di migrazioni come gli storici oggi amano figurarsele: popoli compatti che in grandi masse percorrono i paesi, combattendo fra loro e incalzandosi a vicenda fino a stabilirsi in una data regione. Non sono i movimenti dei popoli in sé stessi, ma l'idea che ci si è formata di essi che ha pregiudicato le nostre vedute circa la natura dei popoli. I popoli intesi nel senso attuale non migrano e quella parte che in altri tempi migrò va designata con un termine più prudente e che non può nemmeno esser lo stesso per tutti i casi. Anche il motivo che avrebbe causato queste migrazioni e a cui continuamente ci si riporta è banale e proprio degno del secolo scorso: la necessità materiale. La semplice fame avrebbe condotto a ben altre iniziative ed essa è certamente stata l'ultimo dei motivi che fecero allontanare uomini di una razza dalle loro sedi — anche se si può capire che tale motivo si sia fatto valere il più sovente ogni volta che tali ondate migratorie si trovarono d'un tratto di fronte ad una resistenza armata. Non v'è dubbio che in questi uomini forti e semplici fu l'impulso microcosmico originario a muoversi in vasti spazi che si manifestò nel profondo del loro animo come piacere dell'avventura, come ardimento e tratto del destino, come tendenza a dominare e a predare, come un desiderio luminoso di azione che noi non possiamo più immaginarci: desiderio di massacri gioiosi e di una morte eroica. Spesso possono aver anche influito le lotte interne e la necessità di sottrarsi, fuggendo, alla vendetta del più forte; ma si trattò in ogni caso di qualcosa di virile e di energico la cui azione era contagiosa. Valse come vile chi volle rimanere accanto ai suoi beni. Forse che le

Crociate, le spedizioni di Cortéz e di Pizarro e ancora, ai tempi nostri, le avventure dei cacciatori del Far West sono state causate dalle necessità dell'esistenza materiale? Ovunque, nella storia, un piccolo gruppo irrompe vittorioso in una vasta regione, di regola è la voce del sangue, la nostalgia per un grande destino, l'eroismo di veri uomini di una razza che lo ha spinto.

Ma bisogna anche avere una imagine della situazione dei paesi ove avvengono le migrazioni. Tale imagine cambia continuamente in relazione non soltanto con lo spirito delle genti sopravvenute ma anche, e sempre più, con la natura della popolazione del luogo, in fondo numericamente prevalente. È chiaro che solo in aree quasi disabitate, ai più deboli fu possibile ritirarsi altrove cedendo senza resistenza il luogo agli altri; ciò anzi fu la regola in aree del genere.

Ma nel caso di una popolazione densa per i più deboli si trattava di venir sradicati, di non aver più patria; così essi furono costretti a difendersi oppure a combattere per assicurarsi una nuova terra. Ormai ci si sente stretti nello spazio. Non vi è tribù che, per vivere, non debba stare continuamente in guardia da ogni lato, non debba esser diffidente e pronta a resistere. La dura necessità della guerra serve da scuola agli uomini. I popoli conseguono una grandezza interiore al contatto con altri popoli e lottando contro di essi. Le armi divengono quelle che si usano contro altri uomini, non più contro le bestie. Per ultimo si ha la forma di migrazione propria ai soli tempi storici: i gruppi che si muovono in aree completamente abitate, la cui popolazione si conserva come una parte essenziale dell'organismo creato dai conquistatori; questi costituiscono una minoranza e su tale base si creano situazioni affatto nuove. I popoli che hanno una forte forma interna si sovrappongono a popolazioni più numerose ma amorfe e ne seguono modificazioni

dei popoli, delle lingue e delle razze che dipendono da particolarità assai complesse. Grazie alle ricerche d'importanza decisiva del Beloch⁵⁵ e del Delbrück,⁵⁶ noi sappiamo che tutti i popoli migratori (e come popoli in tal senso posson esser considerati tanto i Persiani di Ciro, i Mamertini e i Crociati quanto gli Ostrogoti e i « popoli del mare » delle iscrizioni egiziane) furono poco numerosi in confronto alla popolazione delle regioni da essi occupate; poche migliaia di guerrieri superiori agli indigeni solo per via della loro volontà di non subire un destino ma di essere un destino. Essi non s'impadronirono di regioni deserte bensì di regioni abitate: così i rapporti fra le due popolazioni divennero quelli fra due caste, la migrazione si trasformò in una spedizione guerriera e il risiedere stabilmente in quei paesi acquistò un significato politico. E qui, dove il successo di piccoli gruppi guerrieri con la sua conseguenza cioè il diffondersi dei nomi e della lingua dei vincitori, visto da una lontananza storica troppo facilmente può far pensare ad una « migrazione di popoli », bisogna di nuovo chiedersi: Che cosa è che può emigrare?

Il nome di un paesaggio o di un gruppo, talvolta il nome di un eroe portato dal suo seguito, nel suo diffondersi può sparire da un luogo mentre in un altro luogo può esser assunto da una popolazione del tutto diversa o venir ad essa dato; da nome di un paese può divenire nome di uomini e accompagnare tali uomini, o viceversa. Quanto alla lingua, può trattarsi di quella dei vincitori o dei vinti, oppure di una terza lingua usata dagli uni e dagli altri per intendersi; il seguito di un Capo che abbia conquistato intere regioni può moltiplicarsi unendosi a donne da esso rapite; può inoltre aversi un pugno di avventurieri della più diversa origine o una popolazione migrante con donne e bambini, come i Filistei che, proprio allo stes-

so modo dei Germani, verso il 1200 a.C. percorsero con i loro carri a quattro buoi la costa fenicia raggiungendo l'Egitto.⁵⁷ In vista di tutto ciò bisogna chiedersi ancora una volta se dal destino delle lingue o dei nomi si può davvero dedurre qualcosa di concreto per quel che si riferisce ai popoli o alle razze, e l'unica risposta possibile in tal caso è un deciso « no ».

Fra i « popoli del mare » che attaccarono ripetutamente l'Egitto nel tredicesimo secolo ricorrevano i *nomi* dei Danaidi e degli Achei, che però in Omero son entrambi designazioni quasi mitologiche; ricorreva anche il *nome* dei Lukka che più tardi si legò alla Licia i cui abitanti si chiamavano però Tramili; vi si trovavano infine i *nomi* degli Etruschi, dei Sardi e dei Siculi, dal che tuttavia *non* segue affatto che questi Tursha parlassero la lingua che più tardi doveva essere l'etrusco né segue alcunché circa il loro appartenere fisicamente allo stesso ceppo degli omonimi abitatori dell'Italia; e perfino se induzioni del genere fossero legittime, nulla ci darebbe il diritto di parlare, a tal riguardo, di « un solo e medesimo *popolo* ». Ammettendo che l'iscrizione di Lemno sia etrusca, e che l'etrusco sia una lingua indogermanica, da ciò si potrebbero trarre varie conseguenze per la storia della lingua, non però per la storia della razza. Roma fu una città etrusca. Ciò non fu forse senza importanza per l'*anima* del popolo romano? I Romani dovrebbero essere forse Indogermani per il solo fatto che si trovarono a parlare un dialetto latino? Gli etnologi conoscono una razza alpina e una razza mediterranea, a sud e a nord delle terre corrispondenti hanno constatata una affinità fisica sorprendente fra i Germani nordici e i Libici, ma i filologi affermano che i Baschi, a giudicar dalla lingua, sono i resti di una popolazione « pre-indogermanica », iberica. Vedute del genere si escludono a vicenda. Gli Etruschi di Micene e di Tirinto erano

degli « Elleni »? Allora ci si potrebbe anche chiedere se gli Ostrogoti erano dei Tedeschi. Confesso che questo modo di impostare i problemi mi riesce incomprendibile.

Per me « popolo » è una *unità dell'anima*. Tutti i grandi avvenimenti della storia non son stati propriamente dei popoli a provarli, all'opposto, anzi: *sono essi che han fatto nascere i popoli*. Ogni azione muta l'anima di chi la compie. All'inizio ci si può esser raggruppati intorno ad una figura famosa; ma che dietro ad essa stia non una semplice massa bensì un popolo, ciò è l'effetto, non la condizione di grandi rivolgimenti. Solo attraverso il destino delle loro migrazioni i Goti e gli Osmani divennero i popoli a noi noti. « Gli Americani » *non* sono immigrati nel nuovo continente dall'Europa; il nome del geografo fiorentino Amerigo Vespucci oggi designa anzitutto un continente, ma in più un popolo autentico che deve le sue caratteristiche al rivolgimento spirituale del 1775 e soprattutto alla guerra di secessione del 1861-1865, invece di essere giunto là bell'e formato.

Al concetto di popolo non si può dare un diverso significato. A tale riguardo, né l'unità della lingua, né la discendenza fisica sono elementi decisivi. Ciò che distingue un popolo da una popolazione, ciò che differenzia il primo dalla seconda e può poi farlo ridissolvere in essa è sempre l'esperienza interiore di un « noi ». Quanto più questo sentimento è profondo, tanto maggiore è la forza vitale di coesione. Vi sono forme di popolo energiche, sfaldate, labili, incrollabili. Esse possono anche mutar di lingua, di razza, di nome e di paese; ma finché la loro anima sussiste, esse aggregano interiormente e trasformano uomini di ogni possibile origine. Il nome di « romano » al tempo di Annibale designava un popolo, al tempo di Traiano non designava più che una popolazione.

Se nonostante ciò vi sono varie ragioni per associare l'idea di popolo a quella di razza, a tal riguardo non può trattarsi della razza quale l'ha intesa correntemente l'epoca darwiniana. Non si crederà che un popolo possa esser tenuto insieme dalla semplice comune discendenza biologica, e che esso possa sussistere su tale base anche soltanto per dieci generazioni. Non si potrà mai ripetere a sufficienza che cotesta origine fisiologica esiste solo per la scienza, che essa non è mai esistita nella coscienza di un popolo e che non vi è mai stato un popolo che si sia entusiasmato per l'ideale del « sangue puro » così concepito. « Aver razza » non significa nulla di materiale, è qualcosa di cosmico, è qualcosa cui è propria una direzione, è l'armonia sentita con un destino, è una identità di andatura e di corso nell'essere storico. Da una discordanza in questo ritmo del tutto metafisico deriva l'odio di razza che fra Francesi e Tedeschi non è men forte che fra Tedeschi ed Ebrei, così come, d'altra parte, da una stessa pulsazione scaturisce il vero amore fra uomo e donna, che è affine all'odio. Chi non ha razza non conosce questo amore pericoloso. Se una parte della massa umana che oggi parla lingue indogermaniche si avvicina notevolmente ad un certo ideale razziale, in ciò deve vedersi un segno della forza metafisica di tale ideale, il quale agisce in modo formatore, e non la prova dell'esistenza di un « popolo originario » quale la scienza ama concepirlo. È quanto mai significativo che un tale ideale non si realizza mai in tutta una popolazione, ma prevalentemente nel suo elemento guerriero, e soprattutto nella vera nobiltà, cioè in uomini che vivono interamente in un mondo di fatti dominato dal divenire storico: uomini del destino che vogliono ed osano, benché proprio nelle origini non era difficile che un estraneo, se di un certo rango interno ed esterno, venisse assunto nel gruppo domi-

nante e benché le donne fossero scelte in base alla loro « razza » e non alla loro origine. Come ancor oggi si può rilevare, dopo che nella nobiltà i tratti razziali si palesano nelle vere nature di sacerdoti e di sapienti, ma assai meno pronunciati, benché queste nature siano forse state legate all'elemento guerriero da una stretta affinità di sangue.⁵⁸ Ogni animità di una certa potenza dà forma al corpo come ad una sua opera d'arte. In mezzo al caos di ceppi italici dalle più diverse origini, i Romani costituirono una razza in cui l'interna unità fu fra le più rigorose, razza che non fu né etrusca né latina né, in genere, « antica », ma specificamente romana.⁵⁹ Se si vuol trovare una espressione tangibile della forza di un popolo, essa in nessun luogo la si incontra più distinta che nei busti romani dell'ultimo periodo repubblicano.

Un altro esempio è costituito dai Persiani. Ed è anche l'esempio del maggiore degli errori a cui dovevano condurre le concezioni scientifiche circa il popolo, la lingua e la razza. Qui sta altresì la ragione ultima e forse decisiva, per cui finora la civiltà araba non è stata riconosciuta come un organismo a sé. Il persiano è una lingua aria, quindi « i Persiani » sarebbero stati « un popolo indogermanico » e la storia e la religione persiana sarebbero di dominio della filologia « iranica ».

Anzitutto vi è da chiedersi se il persiano sia una lingua dello stesso ordine di quella indù, derivata da una comune lingua primordiale, *ovvero soltanto un dialetto indù*. Fra l'antica lingua vedica dei testi indù e le iscrizioni di Behistun di Dario intercorrono sette secoli di evoluzione di una lingua senza scrittura, evoluzione per ciò stesso rapida. La distanza fra il latino di Tacito e il francese del patto di Strasburgo (842) non è maggiore. Ora, dal periodo verso la metà del secondo millennio a.C., cioè dal periodo epico ve-

dico, grazie alle lettere di Armana e all'archivio di Boghazköi, noi conosciamo numerosi nomi « arii » di persone e di dèi, diffusisi in Siria e in Palestina. Peraltro, E. Meyer⁶⁰ ha rilevato che tali nomi sono indù e non persiani e che lo stesso vale per i nomi di numeri, recentemente scoperti.⁶¹ Qui non si può parlare di Persiani e ancor meno di un « popolo » nel senso in cui l'intendono i nostri storici. Erano degli eroi indù che si portarono verso Occidente⁶² con la loro arma preziosa, il cavallo da sella, e il loro impulso all'azione, imponendosi come dominatori in tutte le regioni del mondo babilonese senescente.

Dopo il Seicento in mezzo a questo mondo si delineò il piccolo paesaggio della Persis con una sua popolazione contadina e barbarica politicamente una. Erodoto riferisce che dei ceppi che essa comprendeva, solo tre erano propriamente di nazionalità persiana. La lingua di quei cavalieri indù si era forse conservata fra quelle montagne e « Persiani » fu forse un *nome di paese* che andò poi ad applicarsi ad un popolo? Anche i Medi, assai simili ai Persiani, portavano soltanto il nome di un paese le cui caste superiori impararono a sentirsi come una unità in seguito a grandi successi politici. Negli archivi di Sargon e dei suoi successori (verso il 700) insieme a molti nomi non arii di luoghi si trovano numerosi nomi « arii » di persone, in genere di capi, ma Tiglat Pileser IV (745-727) parla di un popolo dai capelli neri.⁶³ Il « popolo persiano » di Ciro e di Dario non può essersi formato che a partir da tale periodo, con uomini di origine diversa, grazie ad un forte sentimento comune. Ma quando i Macedoni due secoli dopo distrussero il loro regno, « i Persiani » *esistevano ancora* in quella forma? Verso il 900 esisteva ancora, in Italia, un vero popolo longobardo? È certo che l'ampia propagazione della lingua dell'impero persiano e la dispersione delle po-

che migliaia di uomini della Persis nell'immensa quantità degli uffici militari e amministrativi avevano da tempo dissolto quella nazione, ad essa sostituendo una classe dominante che si sentiva come una unità *politica*, che era essa ora a portare il nome di « persiani » ma nella quale ben pochi degli avi potevano essere stati della Persis. Sì, non esiste nemmeno un paese che possa esser considerato come il teatro della storia persiana. Ciò che accadde da Dario fino ad Alessandro Magno si svolse in parte nella Mesopotamia settentrionale, quindi fra popolazioni di lingua aramaica, in parte nell'antico Sinear, in ogni caso non nella Persis, dove i superbi edifici che Serse aveva cominciato a costruire non furono nemmeno portati a termine. I Parti erano tribù mongole che avevano adottato un parlare persiano e che avevano cercato di incarnare in mezzo a queste popolazioni il sentimento nazionale persiano.

È qui non solo la lingua e la razza persiana, ma anche la religione persiana ci si presenta come un problema.⁶⁴ I ricercatori hanno associata questa a quelle quasi che ciò fosse naturale, studiandola in un costante riferimento all'India. Ma la religione di quei Vichinghi del continente non solo era apparentata con quella vedica, ma era addirittura identica ad essa, come ce lo provano le coppie divine Mitra-Varuna e Indra-Nasatya dei testi di Boghazköi. E in seno a questa religione conservatasi in mezzo al mondo babilonese, appare ora, provenendo dal basso cetto, Zaratustra in figura di riformatore. Si sa che egli non era persiano. Come spero di provarlo in altra occasione, ciò che a lui si deve è la traduzione della religione *vedica* nelle forme della *concezione aramaica del mondo* nella quale stava già preparandosi silenziosamente la religiosità magica. I *daevas*, gli dèi dell'antica religione indù, divengono i dèmoni della religione semitica, i cosiddetti *jinn* degli Arabi. Il rapporto

fra Jahwe e Beelzebub non è diverso di quello fra Ahura Mazda e Ahriman in questa religione contadina in tutto e per tutto aramaica, sorta dunque da un sentimento etico dualistico del mondo. E. Meyer⁶⁵ ha indicato in modo del tutto giusto la differenza esistente fra la visione indù del mondo e quella « iranica », senza saper però riconoscere l'origine di tale differenza a causa di premesse errate. *Zarathustra appartiene alla stessa linea dei profeti israeliti* che attuarono parimenti, nello stesso periodo, una trasformazione delle credenze popolari mosaico-cananee. È significativo che tutta l'escatologia è un dominio comune alla religione persiana e a quella ebraica e che i testi dell'Avesta furono originariamente scritti in aramaico al tempo dei Parti e solo successivamente tradotti in pehlewî.⁶⁶

Ma già al tempo dei Parti sia fra i Persiani che fra gli Ebrei si era prodotto quel mutamento interno e profondo per via del quale il concetto di nazione andò a definirsi non più in base all'appartenenza ad un dato ceppo bensì in base ad una ortodossia.⁶⁷ Un Ebreo che si converte al mazdeismo *con ciò stesso diviene un Persiano*; un Persiano che si fa cristiano va a far parte del « popolo » nestoriano. L'assai densa popolazione della Mesopotamia settentrionale, patria della civiltà araba, è in parte ebraica, in parte persiana secondo questo nuovo concetto di nazione che nulla ha a che fare con la razza e poco con la lingua. « L'infedele » già nel periodo della nascita di Cristo era una designazione che si applicava sia al non-Persiano che al non-Ebreo.

Il « popolo persiano » dell'Impero sassanide costituì una di queste *nuove* nazioni. Dipende da ciò il fatto che la lingua pehlewî e quella ebraica morirono nello stesso tempo e che l'aramaico divenne la lingua materna delle due comunità. Se si vogliono usare termini

come Aarii e Semiti, i Persiani al tempo delle lettere di Armana erano Aarii ma non erano un « popolo », al tempo di Dario erano un popolo, ma senza una loro razza, al tempo dei Sassanidi una comunità religiosa, ma di origine semitica. Non esiste un popolo persiano originario come diramazione di un popolo ario originario, né una storia persiana unitaria; e non si può nemmeno indicare una scena unica ove si siano svolte queste tre storie particolari, le quali non sono unite che da certe relazioni linguistiche.

17

Con il che siamo finalmente giunti a fissare le basi di una *morfologia dei popoli*. Non appena se ne intenda l'essenza, si scopre anche un ordine interno fra le varie correnti dei popoli nella storia. I popoli sono altrettante unità di natura né linguistica, né politica, né zoologica ma psichica. Ma appunto in base a ciò, io distinguerò tre tipi di popoli: *popoli che preesistono ad una civiltà; popoli interni ad una civiltà; popoli che succedono ad una civiltà*. È stato sempre sentito intimamente che i popoli di una civiltà sono qualcosa di più differenziato degli altri. I popoli che li precedono, li chiamano *popoli primitivi*. Questi corrispondono ad aggregati instabili e eterogenei che si formano e si dissolvono senza una legge conoscibile nel divenire delle cose finché, come nel periodo preomerico, precristiano e germanico, per il presentimento di una civiltà non ancor nata la popolazione si raggruppa in strati di un tipo sempre più distinto, senza però che la razza muti sensibilmente. Una differenziazione del genere ci conduce dai Cimbri e dai Teutoni ai Marcomanni e ai Goti poi ai Franchi, ai Longobardi e ai Sassoni. Furono popoli primitivi gli Ebrei e i Persiani del periodo seleucita, i « popoli del ma-

re » del periodo micenico, i ceppi dei vari *nomoi* egiziani del periodo di Menes. Quanto ai popoli che vengono *dopo* una civiltà, io li chiamo *popoli di fellahim*, con riferimento all'esempio più tipico, costituito dagli Egiziani a partir dal periodo romano.

Nel decimo secolo si desta improvvisamente l'anima faustiana manifestandosi in innumeri forme. Fra di esse, accanto all'ornamentistica e all'architettura, troviamo un tipo ben definito di popolo. Dai conglomerati etnici dell'Impero carolingio, dai Sassoni, dagli Svevi, dai Franchi, dai Visigoti, dai Longobardi nascono d'un tratto i Tedeschi, i Francesi, gli Spagnoli, gli Italiani. Finora la storiografia, rendendosene conto o no, ha considerato cotesti popoli da civiltà come unità primarie esistenti in sé stesse, concependo la civiltà come l'elemento secondario, come una creazione di essi. Del pari, gli Indù, i Greci, i Romani, i Germani sono valse senz'altro come le unità che han creato la storia. La civiltà greca sarebbe stata l'opera degli Elleni che quindi debbono esser esistiti assai prima di essa, epperò essere immigrati in Grecia da altrove. Ogni altra rappresentazione dei creatori e delle creazioni nella storia è sembrata inconcepibile.

Dai fatti già indicati è l'opposto che risulta vero, e ciò io lo considero come una scoperta d'importanza decisiva. Bisogna affermarlo nel modo più reciso: le grandi civiltà son qualcosa di affatto originario, esse scaturiscono dal più profondo della animità. Invece i popoli compresi nell'orbita di una civiltà nella loro forma interna e in tutte le loro manifestazioni non sono i soggetti bensì gli oggetti, le *creazioni* di questa civiltà. Queste forme nelle quali l'umanità è ripresa e formata come una materia hanno uno stile e una storia dello stile, proprio come i vari generi artistici e i vari modi del pensiero. Il popolo di Atene è un simbolo non meno del tempio dorico e l'Inglese

non meno della fisica moderna. Vi sono popoli dallo stile apollineo, faustiano e magico. *Non* sono stati « gli Arabi a creare la civiltà araba. La civiltà magica, iniziata al tempo di Cristo, ha piuttosto prodotto come la sua ultima grande creazione etnica il popolo arabo che, come quello ebraico e persiano, rappresentò una comunità religiosa, la comunità dell'Islam. La storia mondiale è la storia delle grandi civiltà. E i popoli sono soltanto le forme simboliche, raccogliendosi nelle quali gli uomini di tali civiltà ne realizzano il destino.

Che la nostra scienza abbia potuto già accertarlo, o no, in ognuna di queste civiltà, in quella messicana come in quella cinese, in quella indù come in quella egiziana, vi è stato *un gruppo di grandi popoli di un solo e medesimo stile*: essi appaiono all'inizio del ciclo di tali civiltà e creando Stati e rappresentando la storia nel corso di tale ciclo, portano anche verso un fine la forma che sta alla loro base. Questi popoli son ben distinti l'uno dall'altro. Non esistette forse antitesi maggiore di quella fra Ateniesi e Spartani, fra Tedeschi e Francesi, fra Tsin e Tsu, e da tutta la storia militare si sa che l'odio nazionale è stato il miglior mezzo per facilitare certe decisioni storiche; ma non appena un popolo *estraneo* ad una data civiltà appare nell'orizzonte di essa si desta dappertutto un sentimento travolgente di solidarietà spirituale: il concetto di barbaro applicato a chi *non* appartiene interiormente ad una certa civiltà ebbe fra i popoli dei *nomoi* egiziani e nel mondo politico cinese un carattere non meno rigoroso che in quello classico. La potenza della forma è tale che essa può agire su popoli vicini, plasmarli e trasformarli: così accadde per i Cartaginesi, divenuti un popolo di stile semi-antico nella storia romana, e per i Russi, divenuti un popolo di stile semi-occidentale nella nostra storia a partir

dalla grande Caterina fino alla caduta dell'impero zarista creato da Pietro il Grande.

I popoli nello stile di una data civiltà, io li chiamo *nazioni* e già con questo nome li distinguo dalle forme di popolo che precedono una civiltà o vengono dopo di essa. Non è soltanto un forte sentimento del « noi » a costituire l'unità interna di queste formazioni etniche, che, fra tutte, sono le più importanti. *A base di una nazione sta anche una idea.* Queste correnti della vita collettiva hanno un rapporto profondo col destino, col tempo e con la storia, rapporto che è diverso a seconda dei casi e che determina anche le relazioni fra nazionalità e razza, lingua, terra, Stato e religione. Come l'anima degli antichi popoli cinesi è diversa da quella dei popoli classici, allo stesso modo lo stile della storia cinese è diverso da quello della storia antica.

Per quanto riguarda i popoli primitivi e i popoli di *fellahim*, la loro vita si esaurisce in quegli alti e bassi zoologici, di cui si è già detto, in una vicenda disordinata priva di un fine e di una durata determinata, nella quale, pur accadendo moltissime cose, in fondo, in un senso superiore, nulla accade. Popoli storici, popoli la cui esistenza sia la *storia mondiale*, sono soltanto le nazioni. Si può capire che cosa ciò voglia dire. Gli Ostrogoti furon presi in un grande destino eppure, interiormente, non ebbero una storia. Nelle loro battaglie e nel loro stabilirsi in varie terre non agì una necessità e quindi tutto ebbe il valore d'un episodio. La loro fine non rappresentò nulla di importante. Verso il 1500 a.C. a Micene e a Tirinto visse un popolo che non era *ancora* nazione, nella Creta minoica visse invece un popolo che aveva cessato di esserlo. Tiberio fu l'ultimo sovrano che cercò di *salvare* per la storia una *nazione* romana e di continuarla storicamente, mentre Marco Aurelio non fece che

difendere una popolazione romana per la quale potevano esistere ancora degli avvenimenti, ma non più una storia. Per quante generazioni abbia sussistito il popolo dei Medi, degli Achei o degli Unni, in che specie di comunità etniche abbiano vissuto le generazioni che precedettero tali popoli e quelle che vennero dopo di essi, ciò resta indeterminato e non obbedisce ad alcuna legge. Invece la durata della vita di una nazione è determinata, e determinato è anche il modo e il ritmo con cui la sua storia si compie. Il numero delle generazioni vissute dall'inizio della dinastia Chu fino al regno di Shi Hoang-ti, e partendo dagli avvenimenti che costituirono la materia della leggenda troiana fino ad Augusto, o, ancora, delle generazioni comprese fra il periodo dei Thiniti e la diciottesima dinastia, è più o meno lo stesso. I periodi tardi delle civiltà, come quello da Solone ad Alessandro, da Lutero a Napoleone, non comprendono più di dieci generazioni all'incirca. Entro tali limiti si realizzano i destini degli autentici popoli da civiltà epperò anche quelli della storia mondiale in genere. I Romani, gli Arabi, i Prussiani sono nazioni tardive. Quante generazioni di Fabii e di Giulii erano già vissute *come Romani* al tempo della battaglia di Canne?

Ma le nazioni sono anche *i veri popoli costruttori di città*. Nate nelle roccheforti, con le città esse, maturandosi, volgono a concretare in tutta la loro pienezza la loro coscienza del mondo e la loro vocazione, per poi estinguersi nelle cosmopoli. Ogni città che abbia un suo volto ha anche un carattere nazionale. Il paese ancor tutto determinato dalla razza non possiede ancora un tale carattere; la città cosmopolita non lo ha più. Questo tratto essenziale che infonde a tutta la vita pubblica di una nazione un dato colore, contrassegnandone perfino le manifestazioni più irrilevanti, ha alcunché di forte, di autonomo e di *solitario*

che non potrà mai esser abbastanza messo in risalto. Se esiste una parete separatoria insormontabile fra le anime di due civiltà, sì che non vi è Occidentale che possa sperare di capire completamente un Indù o un Cinese, una tale separazione esiste anche, e in sommo grado, fra nazioni già formate. Le nazioni si comprendono fra di loro così poco, come i singoli individui. Ognuna ha dell'altra una imagine che essa stessa si è creata e solo pochi sporadici conoscitori vanno più nel profondo. Di contro agli Egiziani tutti i popoli classici debbono essersi sentiti apparentati e costituenti una sola unità; ma, fra loro, essi non si sono mai compresi. Vi è forse antitesi più netta di quella fra spirito ateniese e spirito spartano? Non solo a partir da Bacone, da Descartes e da Leibniz ma già nella scolastica vi fu un modo tedesco, francese e inglese di pensare filosoficamente e ancor nella fisica e nella chimica moderna i metodi scientifici, la scelta e la forma degli esperimenti e delle ipotesi, le loro relazioni reciproche e il loro significato per il corso e i fini dell'indagine sono, in ogni nazione, sensibilmente diversi. Fra la religiosità tedesca e quella francese, fra i costumi inglesi e quelli spagnoli, fra le abitudini della vita tedesca e di quella inglese vi è una tale distanza, che il lato più interno di ogni nazione straniera per l'uomo medio e quindi anche per l'opinione pubblica della propria nazione resta un perpetuo enigma divenendo fonte di continui errori non privi di serie conseguenze. Nel periodo imperiale romano ci si cominciò a capire dappertutto, ma proprio per questo nelle città antiche non vi fu più nulla che meritasse ancora di esser capito. Conseguita la possibilità di comprendersi, quell'umanità aveva cessato di vivere in nazione *epperò aveva anche cessato di essere una umanità storica*.⁶⁸

Proprio per via della profondità del sentimento che definisce una nazione è impossibile che un popolo sia

in ogni sua parte *in egual grado* popolo da civiltà, nazione. Nei popoli primitivi ogni singolo ha lo stesso sentimento di appartenenza etnica. Il destarsi di una nazione alla coscienza di sé stessa avviene invece, senza eccezione, per gradi, quindi prevalentemente in date classi o caste, la cui anima è più forte e che tengono in soggezione le altre mercé la loro più intensa esperienza. *Ogni nazione vien rappresentata dinanzi alla storia da una minoranza.* All'inizio di un ciclo, questa minoranza è costituita dalla nobiltà che sorge proprio in tale fase come il fiore di un popolo;⁶⁹ è in seno ad essa che si mantiene il carattere nazionale in grande stile, carattere inconscio ma, nel suo ritmo cosmico, proprio per questo tanto più vivamente sentito. Il « noi » è costituito dalla cavalleria — nel periodo feudale egiziano del 2700 così come in quello indù e cinese del 1200. Gli eroi omerici sono « i » Danaidi. I baroni normanni sono l'Inghilterra. Ancor il duca di Saint-Simon, che aveva in sé qualcosa degli antichi Franchi, soleva dire: « Tutta la Francia era raccolta nell'anticamera » e vi fu un tempo in cui Roma e il Senato romano erano davvero la stessa cosa. Con l'avvento delle città è la borghesia che diviene l'esponente della nazionalità e, in corrispondenza alla crescente spiritualità, di una *coscienza* della nazionalità che essa riceve dalla nobiltà e porta poi a compimento. Ancor sempre, sono singoli ambienti che, in una quantità di graduazioni fanno vivere, sentire, agire e morire *in nome* del popolo: però questi ambienti divengono sempre più vasti; nel diciottesimo secolo nasce il *concetto* occidentale di nazione che ognuno senza eccezione pretese di rappresentare, in certi casi rivendicando perfino nel modo più energico un tale diritto. In realtà, come è noto, sia gli emigrati che i Giacobini erano convinti di esser loro *il* popolo, i *rappresentanti* della nazione francese. Un popolo da ci-

viltà che sia identico a « tutti » non esiste. Ciò può verificarsi solo fra popoli primitivi o popoli di *fellahim*, solo in una sostanza etnica priva di profondità e di rango storico. Finché un popolo è nazione, e realizza il destino di una nazione, in esso vi sarà sempre una minoranza che lo rappresenta e l'attua in nome di tutta la sua storia.

18

Conformemente all'anima statico-euclidea della civiltà cui appartennero, le nazioni dell'antichità furono unità corporee fra le più piccole immaginabili. Furono nazioni non gli Elleni e gli Jonici, bensì le singole città nel loro *demos*, associazioni cioè di adulti aventi per limite superiore il tipo dell'eroe e per limite inferiore quello dello schiavo, definendosi giuridicamente *epperò nazionalmente* fra questi due limiti.⁷⁰ Il sineicismo, questo fenomeno enigmatico dei tempi primi per cui gli abitanti di un paesaggio abbandonano i loro villaggi e si riuniscono in una città, corrisponde al momento in cui la nazione antica pervenuta alla coscienza di sé stessa si costituisce come tale. Si può ancora ricostruire in che modo questa forma di nazione si sia affermata, dal periodo omerico⁷¹ fino all'epoca della grande colonizzazione. Essa corrisponde assolutamente al simbolo elementare dell'antichità classica: ogni popolo era un corpo visibile, un *corpo che poteva esser abbracciato con lo sguardo*, un $\sigma\omega\mu\alpha$ che nega decisamente il concetto di spazio geografico.

Per la storia dell'antichità non ha importanza che gli Etruschi in Italia fisicamente e come lingua siano stati veramente identici a coloro che, fra i « popoli del mare », avevano lo stesso nome, né ha importanza la relazione che poté esistere fra le unità etniche pre-

omeriche dei Pelasgi o dei Danaidi e coloro che successivamente portarono il nome di Dori o di Elleni. Se verso il millecento esistette forse un popolo primitivo dorico o etrusco, non è però mai esistita *una nazione dorica o etrusca*. In Toscana così come nel Peloponneso esistettero soltanto le città-Stato, *minuscole entità nazionali* che nel periodo della colonizzazione si *moltiplicarono senza però ampliarsi*. I Romani condussero le loro guerre sempre contro una o più città etrusche e né i Persiani, né i Cartaginesi ebbero di contro a loro « nazioni » di una specie diversa. È falsissimo parlar ancora di « Greci e Romani » nel modo corrente, che è quello del diciottesimo secolo. Un « popolo » greco nel senso nostro è un equivoco; i Greci non hanno mai conosciuto un concetto del genere. Il nome di Elleni, apparso verso il 650, non designa un « popolo » ma l'insieme degli uomini della civiltà antica, la *somma* delle nazioni loro ⁷² in opposto al barbaro; e i Romani, autentico popolo da città, non seppero « pensare » il loro Impero che nella forma di una quantità di *minuscole entità nazionali*, di *civitates*, nelle quali furon poi anche giuridicamente assorbiti tutti i popoli primitivi di quello stesso Impero. Nel momento in cui si spense il sentimento nazionale in *questa* specifica forma, ebbe anche termine la storia del mondo antico.

Uno dei compiti più ardui della futura scienza storica sarà quello di vedere in che modo, nel succedersi delle generazioni nei paesi del Mediterraneo orientale, le nazioni antiche nel tardo periodo classico insensibilmente scomparvero parallelamente al farsi più potente del sentimento magico della nazione.

Una nazione di stile magico è la comunità dei fedeli di una data religione, è l'associazione di tutti coloro che conoscono la vera via della salute e che sono interiormente uniti attraverso l'*idjima* ⁷³ di tale fede.

Ad una nazione antica si apparteneva quando si possedeva il relativo diritto di cittadinanza, ad una nazione magica si appartiene invece mediante un atto sacramentale: a quella ebraica mediante la circoncisione, a quella mandea o cristiana mediante una specie ben determinata di battesimo. Ciò che per un popolo antico era il cittadino di una città straniera, per un popolo magico è l'infedele. Con lui non si debbono avere rapporti, il matrimonio non è ammesso e questo isolamento nazionale è tale che in Palestina si formarono, l'uno a lato dell'altro, un dialetto ebraico-aramaico e un dialetto cristiano-aramaico.⁷⁴ Una nazione faustiana si lega sì ad una data specie di religiosità, ma non necessariamente ad una data confessione religiosa, e una nazione antica non ebbe affatto relazioni esclusive con culti particolari; *invece la nazione magica coincide senz'altro col concetto di chiesa*. La nazione antica è interiormente connessa ad una città, quella occidentale ad un paesaggio, la nazione araba non conosce né una patria né una lingua materna. Espressione del suo sentimento del mondo è semplicemente la scrittura, per cui ognuna di tali « nazioni », non appena nata, se ne crea una propria. Ma proprio per questo il sentimento nazionale *magico* nel senso pieno del termine riesce, nella sua saldezza e interiorità del tutto enigmatico e inquietante per noi, uomini faustiani, che non possiamo disgiungere il concetto di nazione da quello di terra natale. Questa coesione silenziosa e naturale, che, ad esempio, ancor oggi tiene insieme gli Ebrei fra i popoli occidentali che li ospitano, nel diritto romano « classico », il quale fu effettivamente opera di Aramei, trovò espressione nella nozione giuridica della persona ⁷⁵ la quale altro non significa se non una comunità magica. L'ebraismo di dopo l'esilio fu una persona giuridica assai prima che si fosse coniata tale nozione.

I popoli primitivi che vissero prima del definirsi di queste nuove forme costituivano soprattutto delle comunità tribali; fra essi si trovano, dall'inizio del primo millennio a.C., i Minei dell'Arabia meridionale, il cui nome scompare verso il cento a.C., i Caldei, che, apparsi parimenti verso il mille come gruppi tribali di lingua aramaica, fra il 625 e il 539 ressero il mondo babilonese, gli Israeliti di prima dell'esilio⁷⁶ e i Persiani di Ciro:⁷⁷ e tale tipo di organizzazione primitiva fu così vivamente sentito fra le varie popolazioni, che i gruppi sacerdotali formati un po' dappertutto dopo Alessandro assunsero il nome di tribù scomparse o immaginarie. Fra gli Ebrei e i Sabei dell'Arabia meridionale i sacerdoti si chiamarono perciò Leviti; fra i Medi e i Persiani, Magi (con riferimento ad un ceppo medico estinto); fra i seguaci della nuova religione babilonese Caldei (con riferimento ad un gruppo tribale dissoltosi nel frattempo). Ma come in ogni altra civiltà, qui la potenza del sentimento della comunità nazionale doveva alla fine far superare completamente l'antica articolazione di tali popoli primitivi. Come nel *populus romanus* furono indubbiamente riprese parti di popoli di molto diversa origine, e come la nazione dei Francesi accolse i Franchi salii non meno delle popolazioni locali romaniche e celtiche antiche, così la nazione magica non considerò più l'origine come carattere distintivo. Questo punto di vista si affermò però solamente a poco a poco, per cui fra gli Ebrei del periodo dei Maccabei così come fra i primi successori di Maometto, il ceppo, l'idea della stirpe, ebbe ancora una gran parte; fra i popoli da civiltà internamente maturi di questo mondo, come per esempio fra gli Ebrei del Talmudismo, essa invece non significò più nulla. Chi condivide la fede fa anche parte della nazione; concepire un criterio diverso sarebbe blasfemo. Il principe di Adiabene⁷⁸ nel periodo del cristianesi-

mo primitivo si convertì all'ebraismo insieme a tutto il suo popolo. Ciò bastò a che egli e i suoi venissero aggregati alla *nazione* ebraica. Lo stesso valse per la nobiltà armena e perfino per le tribù caucasiche, un gran numero delle quali a quel tempo devono esser divenute ebreë e, d'altro lato, per i Beduini, dall'Arabia fino all'estremo Sud, e perfino per le tribù africane fino al lago di Tchad. Una prova di ciò esiste ancor oggi nella persona dei Falasha, Ebrei negri dell'Abissinia. Il sentimento dell'unità nazionale non fu evidentemente turbato nemmeno da simili differenze razziali. Si vuole che ancor oggi gli Ebrei possano distinguere a prima vista razze assai diverse fra i loro correligionari e che « le tribù » nel senso dell'Antico Testamento possono esser nettamente riconosciute nei ghetti dell'Europa orientale. Ma queste non sono differenze di *nazione*. Secondo von Erckert⁷⁹ fra i popoli caucasici non-ebrei il tipo ebraico euro-occidentale è diffusissimo, mentre, secondo Weissenberg,⁸⁰ esso è quasi inesistente fra gli Ebrei dolicocefali dell'Arabia meridionale. Le teste dei Sabei della statuaria funeraria arabo-meridionale presentano un tipo umano che si potrebbe quasi dire romano o germanico dal quale derivarono, almeno dopo la nascita di Cristo, gli Ebrei convertiti dai missionari.

Questo dissolversi di popoli primitivi già articolati secondo tribù nelle nazioni magiche dei Persiani, degli Ebrei, dei Mandei, dei Cristiani e in altre ancora deve esser stato un fenomeno generale dalle proporzioni grandiose. Ho già accennato al fatto assai importante che i Persiani già molto prima della nostra era rappresentavano una semplice comunità religiosa, ed è certo che il loro numero si moltiplicò enormemente per via di tutti coloro che poi si convertirono alla fede mazdea. La religione babilonese a quel tempo era sparita; i seguaci di essa eran divenuti parte

« Ebrei », parte « Persiani », ma esisteva una religione astrale da essa derivata, *νιουα* nella sua essenza e affine sia alla religione persiana che a quella giudaica; essa trasse il nome dai Caldei e i suoi seguaci formarono una nazione effettiva di lingua aramaica. Da tale popolazione aramaica di nazionalità caldeo-ebraico-persiana derivarono sia il Talmud babilonese, la Gnosi e la religione di Mani sia, nel periodo islamico, dopo che essa era quasi interamente passata a far parte della nazione araba, il sufismo e la Shya.

Vista da Edessa, anche la popolazione del mondo antico si presenta ora come una nazione di stile magico: quella dei « Greci » di lingua orientale, corrispondente all'insieme di coloro che professano i culti sincretistici e che sono uniti insieme dall'*idjima* della religiosità del tardo mondo antico. Le nazioni-Stato ellenistiche non vengon più considerate, ma vien solo riconosciuta un'unica comunità di fedeli, quella degli « adoratori dei Misteri » i quali sotto i nomi di Helios, di Juppiter, di Mithra, del θεός ἠΐσιος venerano una specie di Jahwe o di Allah. La greicità in tutto l'Oriente si trasformò in un concetto *religioso* ben definito, il che corrispondeva perfettamente al clima generale che era subentrato. Il sentimento della πόλις era quasi estinto e una nazione magica non aveva bisogno né di una patria, né di una unità d'origine. Già l'ellenismo dell'Impero seleucida che guadagnò proseliti nel Turkestan e nelle regioni dell'Indo era, come forma interna, affine all'ebraismo della diaspora e al persianismo. In seguito l'arameo Porfirio, discepolo di Plotino, tentò di organizzare questo ellenismo in una Chiesa sul tipo di quella cristiana e persiana, e l'imperatore Giuliano fece di essa la chiesa di Stato. Questo non fu soltanto un atto religioso ma anche e soprattutto un atto nazionale. Un Ebreo, se sacrificava a Sol o ad Apollo, diveniva greco. Così Ammonio Sacca († 242), maestro

di Plotino e probabilmente anche di Origene, passò « dai Cristiani ai Greci », e lo stesso fece Porfirio che, come Ulpiano, il giurista romano,⁸¹ era un Fenicio di Tiro e prima si chiamava Malchus.⁸² In casi del genere, i giuristi e i funzionari assumevano nomi latini; i filosofi, nomi greci. Una storiografia e una scienza delle religioni informate dal punto di vista filologico, oggi solo per ciò va a considerarli come Romani e come Greci nel senso delle antiche nazioni-città. Ma quanti Alessandrini possono esser stati greci solo nel senso *magico*? Plotino e Diofante non furono forse per nascita ebrei o caldei?

Gli stessi Cristiani fin dall'inizio si sentirono come una nazione di stile magico, né furono considerati diversamente dagli altri, dai Greci (dai « pagani ») e dagli Ebrei. Questi ultimi considerarono coerentemente il distacco dei Cristiani dall'ebraismo come un alto tradimento e i pagani trattarono il loro penetrare nelle città antiche, col relativo proselitismo, come una invasione. Ma i Cristiani designavano gli appartenenti ad altre fedi come τὰ ἕθνη. Quando i monofisisti e i nestoriani si staccarono dagli ortodossi, insieme alle nuove chiese nacquero nuove nazioni. A partir dal 1450 i nestoriani ebbero per loro capo il Mar-Shamun che era il principe e, in pari tempo, il patriarca del popolo e aveva, rispetto al sultano, proprio la stessa posizione che già aveva avuto il Resh ebraico Galuta nell'Impero persiano. Non si deve perdere di vista questa coscienza nazionale, se si vogliono comprendere le persecuzioni cristiane dell'ultimo periodo. Lo Stato magico è inseparabile dal concetto di ortodossia. Il califfato, la nazione e la chiesa costituiscono una interna unità. Fu *come Stato* che Adiabene si convertì al giudaismo, che Osrhoëne già verso il 200 passò dall'ellenismo al cristianesimo, e, l'Armenia, nel sesto secolo, dalla chiesa greco-ortodossa a quella monofisista. In tutti questi casi

appare chiaro che lo Stato equivaleva alla comunità degli ortodossi considerata come persona giuridica. Se nello Stato islamico vivevano dei cristiani, in quello persiano dei nestoriani, in quello bizantino degli Ebrei, in quanto infedeli essi di tali Stati non facevano parte ed erano soggetti a loro proprie leggi (vedi sopra c. I, § 16). Se però col loro numero o col loro proselitismo pregiudicavano il sussistere dell'identità di Stato e di chiesa ortodossa, il perseguirli diveniva dovere nazionale. È su questa base che nell'Impero persiano furono prima perseguitati gli ortodossi (i « Greci ») e poi i nestoriani. Diocleziano, che come califfo — *dominus et deus* — aveva legato il culto e la chiesa pagana all'Impero sentendosi quindi senz'altro come il sovrano dei fedeli di essa, non poteva sottrarsi al dovere di reprimere l'altra chiesa, quella dei cristiani. Costantino mutò la « vera » chiesa dell'Impero bizantino e così di esso mutò in pari tempo la nazionalità. Da allora il nome greco passò lentamente e insensibilmente alla nazione cristiana e, invero, a quella che, riconosciuta dall'Imperatore nella sua qualità di sovrano dei fedeli, si faceva rappresentare nei grandi concili. Da qui i tratti incerti che presenta l'immagine storica dell'Impero bizantino, organizzato verso il 290 come un impero antico e che tuttavia fu fin dall'inizio uno Stato nazionale magico e poco dopo (dopo il 312) cambiò di nazione senza mutar di nome. Sotto il nome di Greci dapprima il paganesimo come nazione combatté i cristiani e poi il cristianesimo come nazione combatté l'Islàm. Nel difendersi contro quest'ultimo, cioè contro la nazione « araba », la nazionalità prese una forma sempre più precisa; così i Greci odierni sono una creazione della civiltà magica formatasi dapprima attraverso la chiesa cristiana, poi attraverso la lingua sacra di questa chiesa e infine attraverso il nome di essa. Dalla patria di Maometto l'Islàm trasse il no-

me degli Arabi facendone la designazione della sua unità nazionale. È erroneo identificare questi « Arabi » con le tribù beduine del deserto. Nella sua anima appassionata e decisa, questa nuova nazione fu creata dal *consensus* proprio alla nuova fede. Come la nazione cristiana, come quella giudaica e quella persiana, essa non è una unità di razza e non si lega ad una patria; quindi non è nemmeno « emigrata » e la sua enorme estensione la dovette al fatto che gran parte delle nazioni del primo periodo magico fu riassorbita nella sua unità. Tali nazioni alla fine del primo millennio passarono tutte nella forma di popoli di *fellahim*, ed è in tale forma che da allora hanno anche vissuto i popoli cristiani della penisola balcanica sotto il dominio turco, i Parsi in India e gli Ebrei nell'Europa occidentale.

Le nazioni di stile faustiano compaiono nella storia a partir dal tempo di Ottone il Grande, con fisionomia sempre più determinata, assorbendo rapidamente i popoli primitivi del periodo carolingio.⁸³ Verso il mille tutti gli uomini europei di una qualche importanza si sentono già Tedeschi, Italiani, Spagnoli o Francesi, mentre appena sei generazioni prima i loro progenitori si erano sentiti nel profondo dell'anima Franchi, Longobardi o Visigoti.

Come l'architettura gotica e il calcolo infinitesimale, la forma di popolo di questa civiltà si lega ad un impulso verso l'infinito, sia nel senso spaziale che in quello temporale. Il sentimento di nazionalità, per un lato, si fa coestensivo con un determinato orizzonte geografico che dati i tempi e i mezzi di comunicazione di allora appare estesissimo e tale da non trovar riscontro in nessun'altra civiltà. La patria intesa come qualcosa di *vasto*, come un territorio di cui i singoli non han mai visto le frontiere ma per la sicurezza del quale essi son pur pronti a morire, non può esser mai capita

nella sua profondità simbolica e nella sua potenza da uomini di civiltà straniera. La nazione magica in quanto tale non possedette una qualsiasi patria terrena; quella antica la possedette nella sola forma di un punto nel quale essa si raccoglieva tutta. Che già nel periodo gotico qualcosa facesse sì che tanto gli uomini della Val d'Adige che quelli delle cittadelle lituane dell'Ordine teutonico si sentissero membri di una stessa comunità, ciò per l'antica Cina sarebbe stato assolutamente inconcepibile e rappresenta una recisa antitesi rispetto a Roma o ad Atene, ove ogni componente del *demos* si sentiva, in un certo modo, a sé.

Nei popoli occidentali il *pathos* del lontano in senso *temporale* è ancor più forte di quello in senso *spaziale*. Esso ha subordinato l'idea della patria che *deriva* dall'esistenza di un popolo ad una seconda idea di patria, che sarà solo essa a *creare* le nazioni faustiane: *l'idea dinastica*. I popoli faustiani sono popoli storici, sono comunità che si sentono una non in base ad un luogo o ad un *consensus* bensì in base ad una storia; e come simbolo e rappresentante del comune destino appare, ben visibile, la casa regnante. Per gli Egiziani e i Cinesi, la dinastia era un simbolo avente un ben altro significato. *Qui* essa sta a significare lo stesso tempo in funzione di volontà e di azione. Ciò che si fu o che si volle essere lo si riconosce nella vita di una determinata stirpe. Questo sentimento fu così profondo che l'indegnità di un sovrano non poté scuotere il lealismo dinastico, giacché non era della persona, bensì dell'idea che si trattava. E fu in nome di una idea che, in contese genealogiche, migliaia di uomini affrontarono convinti la morte. La storia antica era per l'occhio antico una catena di casi svolgentesi momento per momento; la storia magica era, per l'uomo magico, la realizzazione progressiva di un disegno mondiale che, concepito da Dio, si attua attraverso i

popoli nello spazio compreso fra la creazione e la fine del mondo; la storia faustiana si presenta invece al nostro sguardo come l'espressione di un'unica grande volontà dotata di una logica cosciente, volontà nella realizzazione della quale le nazioni sono rappresentate e guidate dai loro sovrani. È, questo, un tratto di razza a cui non si può dare una base intellettualistica. Si è sentito così, e in base a tale sentimento la fedeltà del seguito dei guerrieri verso il loro capo del periodo delle migrazioni germaniche si è sviluppata nella fedeltà feudale del periodo gotico, nel lealismo del periodo barocco e nel sentimento nazionale, antidinastico solo in apparenza, del diciannovesimo secolo. Non ci si inganni quanto alla profondità e al rango di questi sentimenti, sussistenti malgrado la serie infinita dei giuramenti violati da vassalli e da popoli, malgrado l'eterno spettacolo del cortigianesimo e del volgare servilismo. Tutti i grandi simboli hanno una sostanza spirituale e possono esser compresi solo nelle forme più alte in cui ci si presentano. La vita privata di un Papa non ha relazione alcuna con l'idea del papato. Proprio la defezione di Enrico il Leone dimostra, in un periodo di formazione delle nazioni, in qual misura un sovrano di particolare significato sentisse di incarnare in sé il destino del « suo » popolo. Egli rappresentava questo popolo dinanzi alla storia e, le circostanze esigendolo, si sentì tenuto a sacrificare ad esso il suo stesso onore.

Tutte le nazioni d'Occidente sono di origine dinastica. Nell'architettura romanica e del primo Gotico traspariva ancora l'anima dei popoli primitivi carolingi. Non è esistito un gotico francese e un gotico tedesco, bensì un gotico salio-franco, franco-renano, svevo, e del pari un mondo romanico-visigoto, — che collegò la Francia meridionale con la Spagna settentrionale — longobardo e sassone. Ma al disopra

di queste differenze già va ad affermarsi una minoranza di uomini di razza, che sentono di appartenere ad una stessa nazione, nel senso di avere una grande missione storica in comune. È da essi che derivarono le Crociate, ove si ebbe realmente una cavalleria tedesca distinta da una cavalleria francese. Una caratteristica dei popoli faustiani è quella di esser coscienti della direzione della loro storia. Ma questa direzione è connessa alla continuità di una stirpe. L'ideale razziale ha una natura assolutamente *genealogica* — e a tal riguardo il darwinismo con la sua teoria dell'eredità e della discendenza è quasi una caricatura dell'araldica gotica — e il mondo inteso come storia, nella cui immagine vive ogni singolo, contiene non soltanto *l'albero genealogico delle singole famiglie*, e' per primo di quelle regnanti, bensì anche dei popoli al titolo di una forma fondamentale che domina nel divenire. Occorre un esame attento per rendersi conto che agli Egiziani e ai Cinesi il principio faustiano genealogico, coi concetti eminentemente storici della parità di nascita e della purità di sangue, fu estraneo e che in non minor misura esso fu estraneo anche al patriziato romano e all'Impero bizantino. Per contro, né il nostro contadinato né il patriziato delle città è concepibile senza quella idea. Il concetto *dotto* di popolo, che più sopra ho analizzato, deriva essenzialmente dal modo di sentire genealogico del periodo gotico. L'idea di un albero genealogico dei popoli ha avuto per conseguenza l'orgoglio degli Italiani di essere gli eredi dei Romani e il rifarsi dei Tedeschi a loro progenitori germanici, cosa tutta diversa dalla fede antica nell'origine atemporale degli eroi e degli dèi. Alla fine, quando a partir dal 1789 al principio dinastico si associò una data lingua materna, le fantasie puramente scientifiche circa un popolo primordiale indo-germanico dettero luogo ad una genealogia profondamente sentita della « razza

aria », ove la parola razza divenne quasi sinonimo di destino.

Ma le « razze » dell'Occidente non sono le creatrici delle grandi nazioni, bensì *la loro conseguenza*. Nel periodo carolingio non esisteva ancora una sola razza. È l'ideale di casta della cavalleria che in Germania come in Inghilterra, in Francia come in Spagna agì in varie direzioni in modo formativo sul tipo umano determinando in un vasto ambito ciò che oggi nelle singole nazioni vien sentito e vien vissuto come razza. Come si è già accennato, su ciò si basano i concetti *storici*, epperò affatto estranei all'antichità, della purità di sangue e della parità di nascita. Il sangue della stirpe regnante incarnando il destino e la vita di tutta una nazione, il sistema degli Stati del Barocco ebbe una struttura puramente genealogica e la maggior parte delle grandi crisi politiche avvenne nella forma di guerre di successione. Ancor la catastrofe che si legò all'apparire di Napoleone e alla quale il mondo, per un secolo, dovette la sua articolazione politica, trasse origine dal fatto che un avventuriero aveva osato soppiantare il sangue delle antiche dinastie col proprio sangue e che questo attacco contro un simbolo doveva dare alla corrispondente reazione un crisma storico. Infatti tutti i popoli europei di quel periodo erano il *risultato* di destini dinastici. L'esistenza di un popolo portoghese epperò anche di uno Stato portoghese del Brasile in seno all'America spagnola fu l'effetto del matrimonio del conte Enrico di Borgogna (1095). L'esistenza di Svizzeri e di Olandesi fu la conseguenza di rivolte contro la casa degli Absburgo. Che la Lorena esista come nome di una regione ma non come popolo, è la conseguenza del fatto che Lotario II non ebbe prole.

Fu l'idea imperiale a fondere nella nazione tedesca una quantità di popoli primitivi del periodo carolingio. Germania e Impero sono concetti inseparabili.

Col declino degli Svevi a una grande dinastia si sostituì un pugno di piccole case regnanti, il che ancor prima dell'inizio del Barocco spezzò la nazione tedesca di stile gotico proprio nel punto in cui nelle città-guida — Parigi, Madrid, Londra e Vienna — la coscienza nazionale si innalzava ad un piano più spirituale. La guerra dei Trent'Anni non ha stroncato il periodo di fioritura della Germania; al contrario, per il suo esser stata possibile in quella forma disperata essa confermò e rivelò soltanto la decadenza già da tempo sopravvenuta e appare come l'ultima conseguenza della caduta degli Svevi. Forse non vi è prova più convincente di questa per il fatto che le nazioni faustiane sono altrettante unità dinastiche. Ma i Sali e gli Svevi hanno anche creato con genti romaniche, con Longobardi e Normanni, la nazione italiana, almeno come idea, nazione la quale solo attraverso l'Impero si ricollegò all'epoca romana. Anche se qui l'intervento di un potere straniero provocò la resistenza della borghesia e se per via di tale resistenza le due caste originarie si divisero, la nobiltà schierandosi dalla parte dell'Impero e il clero dalla parte dei Comuni; anche se a causa di questa lotta fra Ghibellini e Guelfi la nobiltà perdette presto la sua importanza, e il papato grazie alle città nemiche delle dinastie si assicurò la supremazia politica; anche se, alla fine, altro non restò se non un caos di minuscoli Stati di predatori, la cui « politica rinascimentale » dimostrò verso lo spirito del gotico imperiale e verso il suo universalismo la stessa ostilità che già aveva animato Milano contro la volontà di Barbarossa — pur tuttavia l'ideale dell'« Italia una » al quale Dante sacrificò la pace della sua vita fu una creazione puramente dinastica dei grandi imperatori tedeschi. Con gli orizzonti storici propri ad un patriziato cittadino la Rinascenza ostacolò quanto mai la formazione della nazione ita-

liana, riducendo il paese, per tutto il periodo del Barocco, ad un mero oggetto della politica imperialistica di dinastie straniere. Soltanto il Romanticismo del 1800 doveva ridestare il sentimento gotico dando ad esso tutto il peso di una vera potenza politica.

Il popolo francese deve la sua unità ai suoi re che fusero in esso i Franchi e i Visigoti. Fu a Bouvines, nel 1214, che esso imparò per la prima volta a sentirsi come un tutto; ancor più significativa è l'opera della casa degli Absburgo, la quale da popolazioni non unite né dalla lingua, né dall'elemento etnico, né dalle tradizioni fece sorgere la nazione austriaca la quale seppe dar prova di sé, per la prima ma anche per l'ultima volta, nel difendere Maria Teresa e nel combattere contro Napoleone. La storia politica del periodo barocco è, nella sua essenza, la storia della casa dei Borboni e degli Absburgo. L'ascesa al potere dei Wettiner al luogo dei Guelfi è la ragione per cui la « Sassonia » che verso l'800 si trovava presso il Weser oggi si trova invece presso alla Saale. Eventi dinastici e per ultimo l'azione di Napoleone han fatto sì che metà della Baviera partecipasse alla storia dell'Austria e che lo Stato bavarese si componga in gran parte di Franchi e di Svevi.

La nazione più recente dell'Occidente è quella prussiana, creazione degli Hohenzollern, allo stesso modo che i Romani furono l'ultima creazione del sentimento antico della *Polis* e che gli Arabi furono l'ultima creazione di un *consensus* religioso. La giovane nazione prussiana si legittimò a Fehrbellin, e a Rossbach vinse in nome di tutta la Germania. Fu Goethe che col suo senso infallibile per le epoche della storia designò la *Minna von Barnhelm* scritta proprio in quel periodo come la prima opera poetica tedesca avente un contenuto specificamente nazionale. Il fatto che allora la Germania ritrovasse d'un tratto la sua lingua

poetica è una testimonianza decisissima circa la parte determinante che le dinastie hanno avuto nelle nazioni occidentali. Con il crollo dell'Impero svevo era anche terminata la letteratura tedesca di stile gotico. Ciò che apparve qua e là nei secoli successivi, che costituiscono il periodo d'oro di tutte le letterature occidentali, non merita questo nome. Con le vittorie di Federico il Grande cominciò una poesia nuova: da Lessing a Hebbel vale quanto dire da Rossbach a Sedan. Se allora si tentò di riprendere la tradizione interrotta riconnettendosi consapevolmente prima ai Francesi, poi a Shakespeare e ai canti popolari e infine, col Romanticismo, alla poesia dell'epoca cavalleresca, tutto ciò ha per lo meno prodotto il fenomeno singolare dello sviluppo di un'arte composta quasi per intero da spunti geniali che però non seppe realmente raggiungere il suo fine.

Verso la fine del diciottesimo secolo si ha il curioso rivolgimento spirituale proprio ad una coscienza nazionale che vuol emanciparsi dal principio dinastico. In apparenza, ciò era già avvenuto in Inghilterra; si può ricordare la *Magna Charta* del 1215. Ma, di fatto, proprio questo riconoscimento della nazione da parte del suo supremo rappresentante dette al sentimento dinastico una profondità, una naturalezza e un affinamento da cui a tale riguardo le nazioni del continente restarono assai lontane. Se, senza averne l'aria, l'Inglese moderno è l'uomo più conservatore del mondo e se, di conseguenza, la sua politica sa superare silenziosamente tanti problemi in base ad una sensibilità nazionale invece che attraverso rumorose discussioni dimostrandosi finora come quella che ha saputo ottenere i maggiori successi, ciò lo si deve all'emancipazione, realizzatasi per tempo, del sentimento dinastico dall'espressione del potere monarchico.

Invece la Rivoluzione francese significò, a tale riguardo, una vittoria del razionalismo. Essa non liberò tanto

la nazione quanto l'idea della nazione. Il principio dinastico, le razze occidentali lo hanno nel sangue; appunto per questo esso costituisce uno scandalo per lo spirito. Infatti una dinastia rappresenta la storia, è la storia di un paese divenuta corpo e sangue, mentre lo spirito è atemporale e antistorico. Tutte le idee delle rivoluzioni vengono presentate come idee « eterne » e « vere ». I diritti universali dell'uomo, la libertà e l'eguaglianza non sono realtà, sono letteratura e astrazioni. Tutto ciò lo si può anche chiamare repubblicano; però è certo che fu di nuovo una minoranza che, in nome di tutti, cercò di introdurre il nuovo ideale nel mondo della realtà. Tale minoranza divenne una potenza, ma alle spese di quell'ideale. Di fatto, essa non fece che sostituire al lealismo sentito il patriottismo convinto del diciannovesimo secolo, quel nazionalismo da civilizzazione possibile soltanto nella nostra civiltà che ancor oggi nella stessa Francia è inconsciamente dinastico, quel concetto della *patria quale unità dinastica* che fece apparizione dapprima nell'insurrezione della Spagna e della Prussia contro Napoleone e poi nelle guerre *dinastiche* per l'unificazione della Germania e dell'Italia. L'antitesi fra razza e lingua, fra sangue e spirito ha fatto sì che all'elemento genealogico venisse contrapposto l'ideale, anch'esso specificamente occidentale, della lingua materna; in quei due paesi vi furono dei fanatici che pensarono di poter sostituire al potere unificatore dell'idea imperiale o regale una mescolanza fra idea repubblicana e poesia. In ciò si ebbe quasi una regressione dalla storia alla natura. Le guerre di successione han ceduto il posto a lotte basate sulla lingua nelle quali una nazione cerca di imporre a parti di altre nazioni la propria lingua epperò anche la propria nazionalità. Ma non si può non riconoscere che lo stesso concetto razionalistico di nazione inteso come una comunità linguistica può sì trascurare il sen-

timento dinastico ma non può abolirlo; del pari, un Greco dell'ellenismo non avrebbe potuto superare interiormente la conoscenza della *Polis* e un Ebreo moderno non può soffocare l'*idjima* nazionale. La stessa « lingua madre » è già un prodotto della storia dinastica. Senza i Capetingi esisterebbe non una lingua francese ma una lingua franco-romanica nel Nord e una lingua provenzale nel Sud; la formazione della lingua letteraria in Italia fu promossa dagli Imperatori tedeschi, soprattutto da Federico II. Le nazioni moderne furono dapprima costituite da popolazioni di vecchie aree dinastiche. Ciò nonostante il secondo concetto di nazionalità, quello della nazione ridotta ad una unità linguistica, nel corso del diciannovesimo secolo ha saputo distruggere la nazione austriaca e, forse, creare quella americana. Da allora, in tutti i paesi vi sono due correnti che rappresentano la nazione secondo quei due opposti significati, cioè come unità dinastico-storica ovvero come unità razionalistica, rifacendosi così l'una alla razza e l'altra alla lingua. Ma queste considerazioni rientrano ormai nei problemi della politica che tratteremo nel quarto capitolo.

19

Nelle terre ove le città erano ancora inesistenti, fu la nobiltà che dapprima rappresentò la nazione nel suo senso più alto. L'elemento contadino, astorico e « eterno », è popolo *prima* dell'inizio della civiltà e nei suoi aspetti essenziali resta popolo primitivo e sopravvive alla forma che il popolo poi assume come nazione. Come tutti i grandi simboli della civiltà « la nazione » è il retaggio interiore di pochi. E si è nati a questa funzione come si nasce per l'arte e per la filosofia. Vi è anche qualcosa che corrisponde alla differenza esi-

stente fra creatore, conoscitore e profano, in una *Polis* antica così come nel *consensus* ebraico e in un popolo d'Occidente. Quando una nazione ardente di entusiasmo sorge a combattere per la sua libertà e il suo onore, è sempre una minoranza che, in senso letterale, ha « entusiasmato » la massa. Il popolo si desta: questo è più che un modo di dire. Il risveglio della nazione, come un tutto, avviene proprio in tali circostanze. Singoli individui che prima conoscevano soltanto un sentimento del « noi » limitato alla famiglia, alla categoria e forse al luogo di nascita, ora divengono d'un tratto ed anzitutto gli uomini del loro popolo. Il loro sentire e pensare, il loro Io ed anche l'elemento impersonale in essi si trasformano sino in fondo: divengono *storici*. Allora anche il contadino astorico diviene membro della sua nazione e per lui s'inizia un periodo in cui egli vive nella storia, in cui la storia non passa soltanto vicino a lui.

È nelle città cosmopolite che, a fianco di una minoranza la quale ha una storia, che vive in sé la nazione, che sente di rappresentarla e vuole guidarla, sorge una seconda minoranza, costituita di uomini estraniatizi dai tempi, astorici: letterati, uomini che non sanno di un destino ma solo di cause e di effetti, uomini che hanno perduto ogni contatto interiore col sangue e con l'essere e sono completamente puro essere desto pensante; costoro non riescono più a trovare un qualche significato « ragionevole » nell'idea di nazione. E, in effetti, essi non appartengono più alla nazione; difatti i popoli da civiltà, identici alle nazioni, sono forme delle correnti dell'esistenza mentre il cosmopolitismo è una mera combinazione intellettualistica fra esseri desti. In esso vi è dell'odio contro il destino, soprattutto contro la storia come espressione del destino. Tutto ciò che è nazionale è anche razziale, in tal misura, che esso non sa trovare una lingua e che ove abbisogni del

pensiero astratto si dimostra inetto e imbarazzato fino a conseguenze esiziali. *Il cosmopolitismo è letteratura* e tale resta: ferratissimo per quel che riguarda gli argomenti, è assai debole quando si tratta di difenderli, non con altri argomenti, bensì col proprio sangue.

Ma proprio perciò tale minoranza, intellettualmente assai superiore all'altra, combatte con armi spirituali, e può farlo, perché le città cosmopolite sono puro spirito, sono prive di radici e già in sé stesse costituiscono ciascuna un dominio collettivo « civilizzato ». I cosmopoliti nati e i fanatici della pace mondiale e della riconciliazione dei popoli — nella Cina degli Stati in lotta, nell'India buddhistica, nell'ellenismo e al giorno d'oggi — sono *i capi spirituali del fellachismo. Panem et circenses — questa non è che un'altra formulazione del pacifismo.* Un elemento antinazionale è sempre esistito nella storia di tutte le civiltà, si sappia o no della sua esistenza. Il pensiero puro, rimesso soltanto a sé stesso, è stato sempre estraneo alla vita epperò ostile alla storia, antiguerriero, senza razza. Si può ricordare l'umanismo e il classicismo, si possono ricordare i sofisti di Atene, Buddha e Laotze, a tacere dell'appassionato disprezzo per ogni orgoglio nazionale nutrito dai grandi difensori delle visioni del mondo di carattere ecclesiastico e filosofico. Per diversi che possano essere questi casi, pure in tutti quanti il sentimento del mondo dell'uomo di razza, il senso politico realistico epperò nazionale — *right or wrong, my country!* — la volontà di esser i soggetti e non gli oggetti nell'evoluzione storica (un terzo termine di scelta non esiste), in una parola, la volontà di potenza è sovrappiù da una tendenza i cui rappresentanti sono spessissimo uomini privi di istinti originari ma di tanto più attaccati alla logica, uomini i quali si trovano a proprio agio in un mondo di verità astratte, di ideali e di utopie: spiriti libreschi che credono di poter so-

stituire alla realtà la logicità, alla potenza dei fatti una giustizia astratta, al destino la ragione. A tutta prima si tratta degli uomini dell'eterna angoscia che si ritirano dalla realtà in conventi, in ambienti intellettuali e in comunità spirituali e che considerano la storia mondiale come qualcosa di indifferente; poi, verso la fine di ogni civiltà, si fanno avanti gli apostoli della pace universale. Ogni popolo produce elementi del genere che, considerati storicamente, sono come dei rifiuti. Già le loro teste costituiscono fisiognomicamente un gruppo caratteristico. Nella « storia dello spirito » essi hanno una posizione eminente: fra di essi si trova una lunga serie di nomi celebri; ma dal punto di vista della storia reale essi rappresentano qualcosa di inferiore.

Il destino di una nazione che deve far fronte agli avvenimenti del suo mondo dipende dalla misura in cui la razza riesce ad impedire che un fenomeno del genere eserciti un'azione storica. Forse già oggi è possibile dimostrare che nel mondo degli Stati cinesi l'Impero di Tsing verso il 250 a.C. poté riportare la vittoria finale proprio perché la sua nazione fu la sola a non subire l'influenza del taoismo. In ogni caso, il popolo romano trionfò sulle altre parti del mondo antico perché seppe escludere dalla linea della sua politica gli istinti da *fellach* dell'ellenismo.

Una nazione è umanità portata in una forma vivente. Il risultato pratico di tutte le teorie di riforma universale è regolarmente l'avvento di una massa *informe epperò storica*. Tutti i riformisti e i « cittadini del mondo » difendono ideali da *fellach*, coscientemente e incoscientemente. *Il loro trionfo significa una abdicazione della nazione nell'insieme della storia, abdicazione non a favore della pace universale bensì di altre nazioni*. La pace mondiale è stata sempre unilateralmente voluta. La *pax romana* per i soldati del tardo periodo imperiale e per i duci germa-

nici ebbe praticamente un solo senso: ridurre una popolazione informe di centinaia di milioni ad oggetto della volontà di potenza di esigue schiere di guerrieri. Questa pace mieté fra le popolazioni pacifiche un tale numero di vittime, che di fronte ad esse quelle della battaglia di Canne scompaiono. Il mondo babilonese, quello cinese, egiziano e indù passarono da un conquistatore all'altro pagando simili trapassi col sangue dei loro popoli. Questo rappresentò, per essi, la pace. Quando i Mongoli nel 1401 conquistarono la Mesopotamia, eressero un monumento trionfale formato da centomila crani di abitanti di Bagdad, abitanti che non avevano opposto alcuna resistenza. Peraltro l'estinguersi delle nazioni fa sì che un mondo di *fellahim* s'inalzi al disopra della storia nella sua intellettualità, con tratti definitivamente « civilizzati », « eterni ». Allora un popolo nel regno della realtà retrocede in uno stadio naturalistico oscillando fra una lunga rassegnazione e impeti temporanei, senza che con tutti gli spargimenti di sangue, che nessuna « pace mondiale » varrà mai a diminuire, qualcosa risulti cambiato. Costoro una volta avevano versato il loro sangue per loro stessi, adesso debbono versarlo per altri e molto spesso solo per mantenere questi altri: questa è la differenza. Un capo dal pugno di ferro che sappia riunire diecimila avventurieri, in tali condizioni può dettare la legge che vuole. Qualora tutto il mondo divenisse un unico *imperium*, esso con ciò andrebbe semplicemente a costituire il massimo teatro immaginabile per le gesta di simili conquistatori.

Lever doodt als Sklaav (« non vale vivere se come schiavi ») era un antico detto dei contadini frisi. L'opposto costituisce la divisa di ogni tarda civilizzazione ed ognuna di tali civilizzazioni ha dovuto sperimentare quel che essa costa.

PROBLEMI
DELLA CIVILTÀ ARABA

I LE PSEUDOMORFOSI STORICHE

I

Si supponga uno strato di calcare che contenga cristalli di un dato minerale. Si producono crepacci e fessure; l'acqua s'infiltra e a poco a poco, passando, scioglie e porta via i cristalli, di modo che nel conglomerato non restano più che le cavità da essi occupati. Sopravvengono fenomeni vulcanici che fendono la montagna; colate di materiale incandescente penetrano negli spacchi, si solidificano e danno luogo a altri cristalli. Ma esse non possono farlo in una forma propria: sono invece costrette a riempire le cavità preesistenti, e così nascono forme falsate, nascono cristalli nei quali la struttura interna contraddice la conformazione esterna, un dato minerale apparendo ora sotto le specie esteriori di un altro. È ciò che i mineralogi chiamano pseudomorfofi.

Chiamo pseudomorfofi storiche i casi nei quali una vecchia civiltà straniera grava talmente su di un paese che una civiltà nuova, congenita a questo paese, ne resta soffocata e non solo non giunge a forme sue proprie e pure di espressione ma nemmeno alla perfetta coscienza di sé stessa. Tutto ciò che emerge dalle profondità di una giovane animità va a fluire nelle forme vuote di una vita straniera; una giovane sensibilità si fissa in opere annose e invece dell'adergersi in una

libera forza creatrice nasce soltanto un odio sempre più vivo per la costrizione che ancora si subisce da parte di una realtà lontana nel tempo.

Questo è stato il caso della civiltà araba. La sua preistoria si svolge tutta nelle regioni dell'antichissima civilizzazione babilonese¹ che da due millenni erano divenute la preda di una lunga serie di conquistatori. Il suo « periodo merovingio » è caratterizzato dall'egemonia di esigui gruppi tribali persiani,² di un popolo primitivo come gli Ostrogoti, il quale esercitò per due secoli un dominio incontrastato resosi possibile soltanto per l'infinita stanchezza di quel mondo di *fellahim*. Ma a partir dal 300 a.C. un grande moto di risveglio corre fra questi popoli che dal Sinai fino allo Zagros parlavano la lingua aramaica.³ Come al tempo della guerra di Troja e degli Imperatori sassoni un nuovo rapporto dell'uomo con Dio, un assolutamente diverso sentimento del mondo va a compenetrare tutte le regioni già esistenti in quell'area, sia che portassero il nome di Ahura Mazda ovvero quello di Baal e di Jahwe. Dappertutto si fa sentire l'impulso verso una grande creazione, in corrispondenza alla quale una unità interna di quelle genti non sarebbe stata affatto impossibile — giacché la potenza persiana poggiava su premesse che proprio in quel momento eran venute meno. Ora, proprio in tal punto apparvero i Macedoni i quali, considerati da Babilonia, si presentavano come nuove bande di avventurieri, e così un sottile strato di civilizzazione antica si depositò su quei paesi, fino all'India e al Turkestan. I regni dei Diadochi avrebbero potuto trasformarsi insensibilmente in Stati animati da uno spirito pre-arabico; l'Impero seleucida, che coincideva con l'area linguistica aramaica, lo divenne già verso il 200. Ma dopo la battaglia di Pydna nelle sue parti occidentali esso doveva essere a poco a poco aggregato all'Impero romano e doveva quindi su-

bire la possente influenza di uno spirito il cui focolare era da esso assai lontano. In tali regioni si preparò la pseudomorfofi.

Nel gruppo delle civiltà superiori quella magica è, geograficamente e storicamente, la civiltà che più di ogni altra ebbe una posizione centrale, l'unica che spazialmente e temporalmente fu in contatto con tutte le rimanenti. Così non è possibile tracciare una immagine complessiva della storia se non si è in grado di intendere la forma interna di quella civiltà, che venne falsata dalla sua forma esterna; ma di ciò finora si è stati incapaci causa i pregiudizi filologici e teologici e, ancor più, causa la divisione propria allo specialismo della scienza moderna. Non solo per quel che riguarda la materia e il metodo, ma anche come pensiero la scienza occidentale si è spezzettata in una quantità di domini speciali, la cui delimitazione assurda ha impedito non pure di risolvere ma anche soltanto di scorgere i maggiori problemi. Quello della civiltà araba è un caso tipico nel quale lo « specialismo » è stato deleterio. Gli storici in senso proprio si sono limitati al dominio interessante la filologia classica, gli orizzonti della quale avevano però per limite le frontiere dell'area linguistica antica verso Oriente. Così essi non hanno mai percepita la profonda unità dell'evoluzione che si compì al di qua e al di là di questa frontiera che, dal punto di vista spirituale, era affatto inesistente. Il risultato è stato la prospettiva definita dallo schema antichità-medioevo-era moderna, la quale è appunto delimitata dall'area ove si è *parlato greco e latino*. Agli studiosi delle lingue antiche che si tengono ai « testi » Axum, Saba e lo stesso Impero sassanide restarono inaccessibili e quindi, storicamente, per essi è quasi come se non fossero esistiti. Gli studiosi della letteratura, filologi anch'essi, confusero poi lo spirito della lingua con quello delle opere.

Ciò che nelle regioni aramaiche fu scritto o trasmesso in greco, venne da essi incorporato nella « tarda letteratura greca » per la quale fu fissato un determinato periodo. I testi in altre lingue andavano al di là della loro specializzazione e perciò vennero inclusi artificialmente in altre storie della letteratura. Ma proprio ciò dà la migliore dimostrazione del fatto che non esiste al mondo una storia della letteratura che coincida con quella della lingua corrispondente.* Nelle regioni anzidette si ebbe un gruppo ben definito di letterature magiche nazionali di identico spirito ma in *diverse* lingue, comprese le lingue antiche. Infatti una nazione di stile magico non ha una lingua materna. Esiste una letteratura *nazionale* talmudica, manichea, nestoriana, islamica e perfino neopitagorica, ma non esiste una letteratura ellenica o ebraica in genere.

La scienza delle religioni ha diviso quel dominio in singole zone in base alle confessioni religiose *euro-occidentali*, e per la teologia cristiana, di nuovo, la « frontiera dei filologi » ad Oriente è stata ed è tuttora elemento determinante. Tutto ciò che è persiano fu fatto rientrare nelle competenze della filologia iranica. E poiché i testi dell'Avesta non furono redatti ma soltanto diffusi in un dialetto ario, il corrispondente, importante problema si trasformò in un problema secondario per indologi e così scomparve completamente in tutto ciò che poteva interessare la teologia cristiana. La filologia ebraica costituendo infine *un* unico ramo con le ricerche sull'Antico Testamento, la storia dell'ebraismo talmudico non fu considerata come un dominio a sé, per cui tutte le maggiori storie della religione a me note, mentre studiano ogni religione negra primitiva — perché l'etnologia esiste come un ramo a sé — ed ogni setta indù, hanno completamente *saltato* quella storia. È con una preparazione scientifica del genere che si dovrebbe affrontare

uno dei massimi compiti che s'impongono alla ricerca storica contemporanea.

2

Il mondo romano dell'epoca imperiale deve aver ben avuto un senso della situazione. In tutti gli scrittori più tardi ricorre la deplorazione dello spopolamento e del vuoto spirituale che presentavano l'Africa, la Spagna, le Gallie e soprattutto le regioni che erano state la culla della civiltà antica, l'Italia e la Grecia. Ma in tale quadro sconsolante mai figurarono le province che appartenevano al mondo magico. Specialmente la Siria era densamente popolata e come la Mesopotamia parta essa si trovava in un periodo di magnifica fioritura razziale e spirituale. La preponderanza che andava assumendo il giovane Oriente ognuno la sentiva e alla fine doveva anche avere una sua espressione politica. Considerate da questo punto di vista le guerre rivoluzionarie fra Mario e Silla, fra Cesare e Pompeo, fra Antonio e Ottaviano appartengono ad una storia esteriore dietro alla quale va riconosciuto il tentativo sempre più preciso di questo Oriente di emanciparsi da un Occidente che stava divenendo astorico, la lotta di un mondo che stava svegliandosi contro un mondo di *fellahim*. La traslazione a Bisanzio della capitale fu un grande simbolo. Diocleziano aveva scelto Nicomedia, Cesare aveva pensato ad Alessandria o ad Ilio; in ogni caso, il meglio sarebbe stato Antiochia. Ma quell'atto fu compiuto con tre secoli di ritardo: secoli, che per il primo periodo magico furono decisivi.

La pseudomorfosi comincia con la battaglia di Azio, nella quale è Antonio che avrebbe dovuto essere il vincitore. Qui non si trattò di una lotta per la supremazia della romanità o dell'ellenismo; una lotta del

genere era stata già combattuta a Canne e a Zama, ove ad Annibale toccò il destino tragico di battersi non per la sua patria bensì per l'ellenismo. Ad Azio la nascente civiltà araba si trovò di fronte alla civilizzazione antica senescente. Si doveva decidere il trionfo dello spirito apollineo o di quello magico, *degli dèi o del Dio*, del principato o del califfato. La vittoria di Antonio avrebbe liberato l'anima magica; invece la sua sconfitta ebbe per conseguenza che sul paesaggio di tale anima si riaffermarono le rigide, disanimate strutture del periodo imperiale. Le conseguenze di Azio si sarebbero potute paragonare a quelle della battaglia di Tours e di Poitiers (732) nel caso che in essa gli Arabi avessero vinto e avessero fatto del « Frankistan » un loro califfato nord-orientale. Allora la lingua, la religione, le usanze sociali arabe sarebbero divenute quelle correnti dei ceti superiori, presso la Loira e il Reno sarebbero sorte città gigantesche quanto Granada e Kairuan, il sentimento gotico sarebbe stato costretto ad esprimersi nelle forme, da tempo divenute rigide e inerti, della moschea e dell'arabesco e invece della mistica tedesca noi avremmo avuta una specie di sufismo. Proprio qualcosa di analogo si realizzò effettivamente nei riguardi del mondo arabo, come conseguenza del fatto che la popolazione sirio-persiana non ebbe un Carlo Martello che combattesse a fianco di Bruto, di Cassio o di Antonio e che alla fine scendesse in campo contro la stessa Roma.

Un altro esempio di pseudomorfosi ce lo offre la Russia di Pietro il Grande. Le leggende eroiche russe delle Biline culminano nel ciclo delle saghe di Kiew riguardanti il principe Vladimiro (verso il 1000) con la sua Tavola Rotonda e l'eroe popolare Ilja di Murom.⁵ Si può già misurare l'immensa differenza fra anima russa e anima faustiana dal divario che esiste fra tali poemi slavi e quelli, « sincronici » rispetto ad

essi, della saga di Arthus e dei Nibelunghi del periodo delle invasioni nella forma dell'epica di Ildebrando e di Walthari. Il periodo merovingio russo comincia con la liberazione dal dominio tartaro ad opera di Ivan III (1480) e si sviluppa attraverso gli ultimi Rurik e i primi Romanoff fino a Pietro il Grande (1689-1725). Esso corrisponde esattamente al periodo che va da Clodoveo (465-511) fino alla battaglia di Testry (687), con la quale i Carolingi si assicurarono il potere effettivo. Consiglio a tutti di leggere la storia dei Franchi di Gregorio di Tours (fino al 591) e poi i capitoli corrispondenti di quella di Karamsin, soprattutto là dove si parla di Ivan il Terribile, di Boris Gudunov e di Shuiski. La somiglianza non potrebbe essere maggiore. A questo periodo moscovita delle grandi stirpi bojare e dei patriarchi durante il quale un partito della Vecchia Russia lottò continuamente contro gli amici della civiltà occidentale, segue, con la fondazione di Pietroburgo (1703), la pseudomorfosi, la quale impose all'anima russa primitiva le forme straniere dell'alto Barocco, poi quelle dell'illuminismo e infine quelle del diciannovesimo secolo. Pietro il Grande fu fatale per la civiltà russa. Si pensi alla sua corrispondenza « sincronica », a Carlomagno, che metodicamente e con tutte le sue energie attuò ciò che Carlo Martello pochi anni prima aveva scongiurato con la sua vittoria sugli Arabi: il sopravvento dello spirito mauro-bizantino. Vi era la possibilità di trattare il mondo russo sia al modo carolingio sia al modo seleucida, cioè secondo l'idea della vecchia Russia o secondo quella occidentale. I Romanoff si decisero per la seconda possibilità. I Seleucidi avevan voluto vedere intorno a loro non degli Arabi ma degli Elleni.

Lo zarismo primitivo di Mosca è l'unica forma che ancor oggi sia conforme alla natura russa, ma esso a Pietroburgo fu falsato nella forma dinastica propria

all'Europa occidentale. La tendenza verso il Sud *sacro*, verso Bisanzio e Gerusalemme, profondamente radicata in tutte le anime greco-ortodosse, si trasformò in una diplomazia mondana, in uno sguardo rivolto verso l'Occidente. All'incendio di Mosca, magnifico gesto simbolico di un popolo primitivo nel quale parla un odio da Maccabei contro tutto ciò che è straniero e eterodosso, segue l'ingresso di Alessandro I a Parigi, la Santa Alleanza e l'inscrirsi della Russia nel concerto delle grandi potenze occidentali. Un popolo che sarebbe stato destinato a vivere ancora senza storia per delle generazioni venne portato per forza entro una storia artificiale e falsa il cui spirito non poteva esser in alcun modo compreso dall'elemento russo originario. Furono importate arti e scienze tarde, l'illuminismo, l'etica sociale, il materialismo cosmopolita, benché in questo primo periodo del ciclo russo la religione fosse l'unica lingua nella quale ognuno comprendeva sé stesso e comprendeva il mondo. In una campagna senza città col suo antico elemento contadino sorsero ora, come un cancro, città in uno stile straniero. Esse erano false, innaturali e inverosimili fin nell'intimo. « Pietroburgo è la città più astratta e artificiale che esista » — doveva dire Dostojewski. Benché vi fosse nato, egli aveva il senso che una mattina essa si sarebbe dissolta come nebbia di palude. In questa stessa guisa, spettrali, inverosimili, si ergevano anche le splendide città ellenistiche nelle terre dei contadini aramei. Così esse debbono esser apparse a Gesù nella sua Galilea. Questa stessa sensazione deve aver avuto Pietro quando vide Roma.

A partir da allora tutto quello che fu creato fu sentito come veleno e menzogna dai Russi autentici. Un odio davvero apocalittico si accese contro l'Europa. E « Europa » voleva dire tutto quanto non era russo, anche Roma e Atene, proprio come per l'uomo magico

anche l'antico Egitto e Babilonia erano valse come pagani e diabolici. « La prima condizione a che il sentimento nazionale russo si liberi è odiare Pietroburgo con tutto il cuore e con tutta l'anima » — scriveva nel 1863 Aksakoff a Dostoevskij. Mosca è sacra, Pietroburgo è Satana; Pietro il Grande in una leggenda popolare assai diffusa vien presentato come l'Anticristo. Lo stesso linguaggio era stato già usato da tutte le apocalissi della pseudomorfosi aramaica — dal *Libro di Daniele* e dal *Libro di Enoch* fino all'*Apocalissi* giovannea, di Baruch e al quarto libro di Esra — dopo la distruzione di Gerusalemme contro Antioco, l'anticristo, contro Roma, la prostituta babilonica, contro le città dell'Occidente con la loro intellettualità e il loro sfarzo, contro tutta la civiltà antica. Tutto ciò che vi nasce è falso e impuro: quella società viziata, le arti raffinate, le classi sociali, lo Stato straniero con la sua diplomazia, il suo diritto e la sua amministrazione da civilizzazione. Non vi è antitesi maggiore di quella esistente fra il nihilismo russo e il nihilismo occidentale, fra il nihilismo ebraico-cristiano e quello della tarda antichità: da un lato, si ha l'odio per lo straniero che avvelena una civiltà ancor chiusa nel grembo della sua terra materna, dall'altro il disgusto per la civiltà propria, di cui se ne ha abbastanza proprio nel punto in cui è giunta al suo apice. Al principio della storia sta un profondo senso religioso del mondo, stanno improvvise illuminazioni, brividi d'angoscia dinanzi all'essere desto verso cui ci si avvia, stanno sogni e desideri metafisici; alla fine di essa sta una chiarezza intellettuale esasperatasi tanto da riuscire dolorosa. Nelle due pseudomorfosi cui abbiamo accennato l'una cosa si mescola con l'altra. « Ognuno si scervella nelle strade e nei mercati sulla fede » — scriveva Dostoevskij. Ciò avrebbe potuto esser detto anche per Gerusalemme e per Edessa. Questi giovani

russi di prima della guerra, sporchi, pallidi, eccitati, rintanati qua e là a occuparsi continuamente di metafisica, intesi a considerare qualsiasi cosa secondo una visuale religiosa anche quando in apparenza trattano di diritti elettorali, di chimica o di problemi femminili — costoro erano la controparte degli Ebrei e dei Cristiani delle metropoli ellenistiche che il Romano considerava con scherno e antipatia ma anche con nascosto timore. Nella Russia zarista non esistette una borghesia, anzi, in genere, non esistettero vere classi o caste, ma soltanto il binomio costituito dal contadino e dal « signore », come già nell'Impero dei Franchi. La « società » era un mondo a sé, il prodotto di una letteratura occidentalizzante, qualcosa di straniero e di peccaminoso. Non esistettero vere città russe. Mosca era un palazzo imperiale — il Cremlino — intorno al quale si stendeva un mercato gigantesco. La città apparente che penetrò in essa e si sviluppò intorno ad essa, al pari di tutte le altre città che sorsero sulla terra della Madre Russia, non esistette che a causa della corte, dell'amministrazione e dei mercanti; ciò che viveva in tali città russe era letteratura divenuta carne, era l'« *intelligentzia* » coi suoi problemi e i suoi conflitti libreschi e, negli strati più bassi, era un elemento contadino sradicato con tutta la tristezza, l'angoscia e la miseria metafisica che Dostoevskij seppe rivivere in sé, con una perenne nostalgia per le sue pianure sconfinite e un odio amaro per il mondo pietrificato e senescente nel quale l'Anticristo l'aveva attratto. Mosca non ebbe un'anima propria. Le sue classi superiori erano imbevute di spirito occidentale e il popolo aveva portato seco l'anima della campagna. Fra questi due mondi non vi era comprensione né perdono, non vi era qualcosa di intermedio che li unisse. Se si vogliono comprendere i due grandi interpreti della pseudomorfofi russa, che ne furono anche le grandi vit-

time, bisogna saper vedere in Dostoevskij il contadino, in Tolstoj l'uomo della società cosmopolita. L'uno non poté mai liberarsi interiormente dalla campagna, l'altro la campagna, malgrado ogni suo disperato sforzo, non riuscì mai a trovarla.

Tolstoj rappresentò la Russia del passato, Dostoevskij quella dell'avvenire. In tutta la sua vita interiore Tolstoj restò legato all'Occidente. Egli fu il grande interprete del Petrinismo, anche quando egli lo negò: perché questa stessa negazione in lui era occidentale. Anche la ghigliottina è una figlia legittima di Versailles. Tolstoj odiò potentemente l'Europa da cui non poteva liberarsi. Egli l'odiò in sé stesso ed odiò sé stesso. Per questo fu il padre del bolscevismo. Tutta l'impotenza di questo *animus* e della « sua » rivoluzione del 1917 è espressa nelle scene postume che hanno per titolo « La luce risplende nelle tenebre ». Un simile odio Dostoevskij non lo conobbe. Egli nutrì invece un amore altrettanto fervido per tutto quel che è occidentale. « Io ho due patrie, la Russia e l'Europa. » Per lui tutti quei problemi, il Petrinismo e la rivoluzione, erano ormai irreali. Di là da essi il suo sguardo si portava verso le lontananze del futuro quale *egli* lo concepiva. La sua anima era apocalittica, nostalgica, disperata, ma certa di un tale futuro. « Partirò per l'Europa — dice Ivan Karamazoff al fratello Alioscia — io so di non andare che verso un cimitero, ma so anche che questo cimitero mi è caro, che è il più caro di tutti i cimiteri. I nostri cari morti sono seppelliti là, ogni pietra delle loro tombe parla di una vita passata così fervida, di una fede così appassionata nelle azioni che hanno compiute, nelle loro verità, nelle loro lotte e nelle loro conoscenze che io, lo so di già, mi prosternerò per baciare quelle pietre e per piangere su di esse. » Tolstoj fu essenzialmente una grande intelligenza, una mente « illuminata » e

« sociale ». Tutto ciò che vedeva d'intorno prendeva la forma tarda, occidentale e da grande città di un problema. Invece Dostoevskij non sapeva affatto di problemi. Tolstoj rappresentò un avvenimento all'interno della civilizzazione europea: egli occupa una posizione di mezzo fra Pietro il Grande e il bolscevismo. Ma nessuno dei due seppe vedere la terra russa. Ciò che essi combatterono fu da essi affermato a causa del modo stesso con cui lo combatterono. Non si trattò di un'apocalittica bensì di una opposizione intellettualistica. L'odio di Tolstoj per la proprietà si muove nello stesso ordine di idee dell'economia politica e il suo odio contro la società in quello dell'etica sociale; il suo odio per lo Stato è esso stesso una teoria politica. Donde la grande influenza che esercitò sull'Occidente. In un certo modo, si può aggregare Tolstoj a Marx, Ibsen e Zola. Le sue opere non sono dei vangeli ma una letteratura tarda e intellettualistica. Quanto a Dostoevskij, lo si può associare soltanto agli apostoli del cristianesimo primitivo. Il suo romanzo *Gli Ossessi* fu deprecato dagli intellettuali russi come un'opera conservatrice. Ma Dostoevskij non conosceva affatto antitesi del genere. Per lui fra conservatorismo e rivoluzione non vi era differenza alcuna: entrambi erano per lui fenomeni occidentali. Lo sguardo di una tale anima si librava di là da tutto quanto è sociale. Le cose di questo mondo gli apparivano così insignificanti, che egli non dette alcuna importanza al tentativo di migliorarle. Nessuna vera ragione vuol migliorare il mondo dei fatti. Come ogni vero Russo Dostoevskij un tale mondo non lo nota affatto; gli uomini come lui vivono in un secondo mondo, in un mondo metafisico esistente di là da esso. Che cosa hanno a che fare i tormenti di un'anima col comunismo? Una religione che finisce nel dominio dei problemi sociali cessa con ciò stesso di essere religione. Ma Dostoevskij

viveva già la realtà di una creazione religiosa che gli sembrava imminente. Il suo *Aljosca* non può esser compreso da nessuna critica letteraria, nemmeno da quella russa; l'opera su Cristo, che gli ebbe sempre l'intenzione di scrivere, sarebbe divenuta un vero Vangelo, un Vangelo come quelli del cristianesimo primitivo che caddero completamente fuori dai quadri di tutte le forme letterarie antiche ed ebraiche. Invece Tolstoj fu un maestro del romanzo occidentale — la sua *Anna Karenina* potrà esser difficilmente eguagliata — proprio come egli anche indossando la casacca da contadino russo restò un uomo di mondo.

Qui, dunque, il principio e la fine s'incontrano. Dostoevskij fu un santo, Tolstoj fu soltanto un rivoluzionario. Solo da lui, vero successore di Pietro il Grande, procede il bolscevismo. Il bolscevismo non è l'antitesi del Petrinismo, ma la sua estrema conseguenza, l'estremo degradarsi di ciò che è metafisico in ciò che è sociale, e proprio per questo esso altro non costituisce se non una nuova forma della pseudomorfosi. Se la fondazione di Pietroburgo fu il primo atto dell'Anticristo, l'autodistruggersi della società che Pietroburgo aveva formata ne è il secondo: e il contadino russo deve averlo intimamente sentito. Infatti i bolscevichi non sono il popolo, anzi non sono nemmeno una parte di esso. Essi sono lo strato più basso della « società », strato straniero ed occidentalizzante al pari di essa, ma da essa non riconosciuto epperò animato dall'odio proprio a chi è inferiore. Tutto ciò appartiene pur sempre al mondo delle grandi città e della civilizzazione: l'ideologia politico-sociale, il progresso, l'intelligenza, tutta la letteratura russa, romantica dapprima e poi economicistica, che si entusiasma per l'una o per l'altra libertà, per l'una o per l'altra riforma. Giacché tutti i « lettori » di tale produzione appartengono alla « società ». Il Russo autentico è un discepolo di

Dostoevskij benché non lo abbia letto, benché non sappia leggere — anzi proprio perché non sa leggere. Lui stesso è un pezzo di Dostoevskij. Se i bolscevichi, che considerano Cristo come uno dei loro, come un rivoluzionario nel campo sociale, non fossero di mente così ristretta, avrebbero dovuto riconoscere in Dostoevskij il loro vero nemico. Ciò che dette alla rivoluzione bolscevica la sua forza non fu l'odio per gli intellettuali. Fu il popolo che, *senza odio*, per il solo impulso di guarirsi da una malattia, distrusse il mondo occidentale nelle sue scorie — e queste scorie ad esso rimanderà; fu il popolo che non conosceva le città e che aspirava ad una propria forma di vita, ad una propria religione, ad una propria storia futura. Il cristianesimo di Tolstoj era nato da un equivoco. Tolstoj parlava di Cristo e intendeva Marx. Al cristianesimo di Dostoevskij appartiene invece il millennio che viene.

3

Fuor dalla pseudomorfosi, nel mondo antico urgevano tutte le forme di un autentico periodo cavalleresco, tanto più decise per quanto minore era il potere che lo spirito di quel mondo aveva nei vari paesi. La scolastica e la mistica, la fedeltà feudale, il trovatorismo, l'entusiasmo da crociata — tutto ciò esistette nei primi secoli della civiltà araba per chi sappia riconoscerlo. Anche dopo Settimio Severo vi furono delle legioni, ma solo come nome, perché in Oriente esse avevano tutto l'aspetto del seguito di un duca; venivano nominati dei funzionari, ma ciò in realtà era come il conferimento di un feudo ad un conte; mentre il titolo di Cesare in Occidente finisce fra le mani di caporioni, esso in Oriente va a contrassegnare un giovane califfato le cui somiglianze con lo Stato feudale del gotico maturo sono sorprendenti.

Nell'Impero sassanide, in Hauran, nell'Arabia meridionale s'iniziò un vero ciclo eroico. Un re di Saba, Shamir Juharish, sopravvisse insieme alle sue gesta, come Orlando e Re Artur, nella saga araba, ove lo vediamo spingersi fino alla Cina attraverso la Persia.⁶ Il regno di Ma'ân nel primo millennio a.C. esistette a fianco di quello d'Israele e i suoi resti possono reggere il confronto con Micene e Tirinto; le sue vestigia si spingono fin nel centro dell'Africa.⁷ In tutta l'Arabia meridionale e perfino fra i monti dell'Abissinia fiorisce un periodo feudale.⁸ In Axum al tempo del cristianesimo primitivo furono costruiti possenti castelli e tombe regali con i più grandi monoliti del mondo.⁹ Subito dopo i re troviamo una nobiltà feudale di conti (*kail*) e di governatori (*kabir*), di vassalli di una fedeltà spesso dubbia, i grandi possedimenti dei quali limitarono sempre di più la potenza della casa regnante. Le numerosissime guerre cristiano-ebraiche che furono combattute fra l'Arabia meridionale e il regno di Axum¹⁰ ebbero un carattere cavalleresco e spesso si ridussero a singoli conflitti che, provocati dai baroni, ebbero per centro i loro castelli. A Saba regnavano gli Hamadanidi, divenuti poi cristiani. Dietro ad essi stava il regno di Axum, cristiano e alleato di Roma, che verso il 300 si estendeva dal Nilo bianco fino alla Costa dei Somali e al Golfo Persico e che nel 525 abbatté la dinastia ebraica degli Himjariti. In esso nel 542 fu tenuto il congresso dei principi di Marib in cui Bisanzio e la Persia furono rappresentati da ambasciatori. Ancor oggi in quelle regioni si possono vedere dappertutto le numerosissime rovine di possenti roccheforti, tali che nel periodo islamico si poté solo pensare che esse erano state costruite da spiriti. La roccaforte di Gomdan era una costruzione di venti piani.¹¹

Nell'impero dei Sassanidi regnava la casta feudale

dei Dinkani e la splendida corte di questi « Imperatori svevi » del giovane Oriente servì sotto ogni punto di vista da modello a quella bizantina a partire da Diocleziano. Ancor molto tempo dopo gli Abbassidi nella nuova residenza che si costruirono, a Bagdad, non seppero far altro che imitare in grandi proporzioni l'ideale sassanide della vita di corte. Nell'Arabia settentrionale, nelle corti dei Ghassanidi e dei Lachmidi prosperò una vera letteratura trovadorica e noi troviamo dei poeti-cavalieri che al tempo dei Padri della Chiesa gareggiavano fra loro « con la parola, la lancia e la spada ». Fra di essi vi fu anche un Ebreo, Samuele, signore del castello di Al Ablaq, che sostenne, per il possesso di cinque preziose corazze, un famoso assedio da parte del re di El Hira.¹² Di fronte a tale lirica quella araba che fiorì più tardi, a partir dall'800, soprattutto in Spagna, non è che un romanticismo e sta all'antica arte araba nello stesso rapporto con cui Uhland e Eichendorff stanno a Walter von der Vogelweide.

Per questo giovane mondo dei primi secoli dopo Cristo i nostri studiosi dell'antichità e i nostri teologi non hanno avuto sguardo. Tutti presi dalle vicende svoltesi nel tardo periodo repubblicano e in quello imperiale di Roma, essi in tutto ciò non han saputo vedere che primitivismo e contingenze insignificanti. Ma i cavalieri parti che incalzarono incessantemente le legioni romane erano dei Mazdeisti pervasi da uno spirito analogo a quello delle Crociate. Qualcosa di simile avrebbe potuto verificarsi nel cristianesimo se esso non fosse stato vittima della pseudomorfosi: uno spirito da crociata era presente anche in esso. Tertulliano parlò di una *militia Christi* e il sacramento cristiano venne chiamato giuramento alla bandiera. Al tempo delle ultime persecuzioni subite dai Cristiani Cristo venne considerato come l'eroe che doveva scen-

dere in campo per i suoi fedeli; ma intanto invece di cavalieri e di conti cristiani vi erano legati romani e invece di castelli e di tornei entro le frontiere romane vi erano solo accampamenti ed esecuzioni. Ciò malgrado quella che scoppiò nel 115 sotto Traiano non fu una guerra dei Parti ma piuttosto una autentica crociata degli Ebrei, nella quale come rappresaglia per la distruzione di Gerusalemme tutta la popolazione « infedele » — « greca » — di Cipro, che si vuole contasse duecentoquarantamila anime, fu massacrata. Nisibis a quel tempo venne difesa da Ebrei in un celebre assedio. Il bellicoso Adiabene era uno Stato giudaico. In tutte le guerre dei Parti e dei Persi contro Roma combatterono in prima linea nuclei guerrieri e contadini costituiti da Ebrei della Mesopotamia.

Ma nemmeno Bisanzio poté sottrarsi del tutto all'influenza dello spirito del periodo feudale arabo che sotto uno strato di forme amministrative del Basso Impero soprattutto all'interno dell'Asia Minore condusse alla formazione di un vero regime feudale. Vi furono là, potenti dinastie sulla cui fedeltà da vassalli non si poteva troppo contare e che aspiravano tutte ad impadronirsi del trono di Bisanzio. « Dapprima legata alla capitale, che essa poteva lasciare solo se l'Imperatore lo permetteva, più tardi questa nobiltà risiedette nei suoi vasti possedimenti delle province e a partir dal quarto secolo costituì una vera casta sotto forma di una aristocrazia provinciale che con l'andar del tempo rivendicò una certa indipendenza dal potere imperiale. »¹³

L'« esercito romano » in meno di due secoli, da armata moderna che era, tornò ad essere una formazione di cavalieri. La legione romana scomparve verso il 200 per via delle misure prese dai Severi.¹⁴ In Occidente finì col dar luogo a vere orde; invece in Oriente nel quarto secolo da essa si formò una cavalleria tar-

da ma autentica. Il termine « cavalleria » è stato già usato da Mommsen, senza però che egli ne abbia riconosciuto la portata.¹⁵ Il giovane nobile veniva accuratamente addestrato nel duello, nell'equitazione, nel tirare d'arco e nell'uso della spada. L'imperatore Galieno, che, amico di Plotino e costruttore della Porta Nigra, fu una delle figure più significative e più infelici del periodo degli Imperatori militari, verso il 260 formò con Germani e Mauri una nuova specie di truppa a cavallo, che usò come sua guardia del corpo. È interessante il fatto che nella religione dell'esercito romano le antiche divinità cittadine passano ora in secondo piano e sotto i nomi di Marte e di Ercole sono le divinità germaniche dell'eroismo personale che occupano il primo posto.¹⁶ I *palatini* di Diocleziano non sono un semplice surrogato dei pretoriani disciolti da Settimio Severo bensì un piccolo, disciplinatissimo esercito di cavalieri, mentre i *comitatenses*, la grande truppa, era ordinata in *numeri*, in « insegne ». La tattica usata era quella di ogni tempo delle origini, che nutre l'orgoglio del coraggio personale. L'attacco avveniva con impiego di formazioni quadrate (« teste di cinghiale »). Sotto Giustiniano il sistema che al tempo di Carlo V doveva corrispondere a quello dei lanzichenecchi era già perfettamente organizzato: dei soldati venivano arruolati da condottieri¹⁷ allo stesso modo di come doveva poi fare Frundsberg, e andavano a formare delle compagnie ordinate secondo i paesi. La campagna di Narsete ci vien descritta da Procopio¹⁸ proprio negli stessi termini delle più grandi che Wallenstein organizzò.

Ma presso a tutto ciò in questi primi secoli incontriamo anche una magnifica scolastica e una grande mistica di stile magico, aventi il loro luogo naturale nelle famose università di tutta l'area aramaica: in quelle persiane di Ctesifonte, di Resain e di Tchondi-

sabur, in quelle ebraiche di Sura, di Nehardea e di Pumbadita, in quelle di altre « nazioni » ancora che esistevano a Edessa, a Nisibis e a Kinnesrin. Questi furono i principali centri di una fioritura delle scienze astronomiche, filosofiche, chimiche e mediche; ma via via che ci si avvicinava verso l'Occidente questo grandioso movimento fu pregiudicato dalla pseudomorfosi. Creazioni di origine e di spirito magico passarono, ad Alessandria e a Beirut, nelle forme della filosofia greca e del diritto romano; furono scritte nelle lingue antiche e messe per forza in forme letterarie straniere, da tempo divenute stereotipe; esse furono falsate dalla mentalità senescente di una civilizzazione di tutt'altro orientamento. Fu allora, e non già con l'Islam, che cominciò la scienza araba. Ma poiché i nostri filologi hanno solo saputo scoprire quel che ad Alessandria e ad Antiochia apparve nelle forme della bassa antichità e non hanno avuto alcun sospetto dell'immensa ricchezza creativa del primo periodo arabo e di ciò che avrebbe dovuto costituire il vero centro delle loro ricerche e dei loro studi, è sorta l'idea assurda che « gli Arabi » furono gli epigoni spirituali del mondo antico. In realtà quasi tutto ciò che per la storiografia moderna di là dalla frontiera fissata dalla filologia vale come un prodotto dello spirito della tarda antichità altro non è se non un riflesso della spiritualità del primo periodo arabo. Il che ci conduce a considerare la pseudomorfosi subita dalla religione magica.

4

La religione antica si era sviluppata in una quantità di *singoli culti* che, considerati naturali e evidenti dall'uomo apollineo in questo loro particolarismo, nella loro essenza restavano pressoché inaccessibili ad ogni straniero. Esistette una civiltà antica nel punto in cui

nacquero dei culti di tale genere. Quando, nella bassa romanità, la loro essenza si mutò, l'anima di quella civiltà si estinse. Essi non furono mai vivi e schietti al di fuori del paesaggio antico. Il divino appariva sempre *legato ad un luogo determinato* e ristretto ad esso, in corrispondenza con il sentimento statico e euclideo del mondo. Le relazioni dell'uomo con la divinità avevano la figura di un culto parimenti legato ad un luogo, nel quale ciò che importava era *la forma dell'azione rituale* e non il significato dogmatico che in esso poteva celarsi. Come la popolazione si raccoglieva in tante minuscole entità nazionali, del pari la sua religione si frazionava in questi culti minuscoli ognuno completamente indipendente dall'altro. *Di tali culti non l'estensione ma solo il numero poteva aumentare.* E all'interno della religione antica questo accrescimento numerico fu l'unica forma di sviluppo che essa conobbe, forma che escludeva qualsiasi missionarismo. Infatti questi culti venivano sì praticati, ma non si apparteneva ad essi; nel mondo antico non sono esistite delle comunità religiose. Se il pensiero ateniese più tardi ammise qualcosa di più universale nei riguardi del divino e del culto, ciò avvenne nel dominio non della religione ma della filosofia, fu cosa limitata alle teorie di singoli pensatori e non esercitò alcuna influenza sul modo di sentire della nazione cioè della *Polis*.

Del tutto diversa è la forma visibile della religione magica: la chiesa, la comunità degli ortodossi che non conosce né una patria né delle frontiere terrene. Per la divinità magica valgono le parole di Gesù: « Dove due o tre si riuniscono in mio nome, io sono fra di essi ». Naturalmente, per ogni credente solo un dato Dio è quello vero e buono, gli dèi degli altri sono falsi e malvagi.¹⁹ Le relazioni fra questo Dio e l'uomo non si basano su formalità bensì sulla forza segreta,

o magica, di certi atti simbolici: e affinché questi siano efficaci, occorre conoscerne esattamente la struttura e il significato e darsi ad una pratica corrispondente. La conoscenza di questo significato è retaggio della chiesa — è anzi la chiesa stessa considerata come la comunità di coloro che sanno — per cui il centro di ogni religione magica non è il culto bensì la dottrina, la *professione di fede*.

Finché il mondo antico si tenne spiritualmente in piedi la pseudomorfosi ebbe per effetto che tutte le chiese d'Oriente assunsero figura di culti di stile occidentale. E questo è un aspetto essenziale del sincretismo. La religione persiana penetra nell'area antica come culto di Mithra, quella caldaico-siriaca sotto specie di culto di divinità astrali e di Baal (Juppiter Dolichenus, Sabazius, Sol invictus, Atargatis), l'ebraismo — nel quale si posson fare rientrare le comunità egiziane del tempo dei Tolomei — sotto forma di culto di Jehova²⁰ e anche il primissimo cristianesimo, come risulta chiaramente dalle lettere paoline e dalle testimonianze contenute nelle catacombe romane, come culto di Gesù. Anche se tutti questi culti, che dopo Adriano fanno passare assolutamente in sott'ordine gli dèi cittadini schiettamente antichi, pretesero rumorosamente di esser ognuno la rivelazione dell'unica vera fede — Iside si chiamava *deorum dearumque facies uniformis* — pure essi hanno tutte le caratteristiche dei culti particolaristici antichi: il loro numero cresce all'infinito; ogni comunità sta a sé ed è circoscritta ad un dato luogo; tutti questi templi, queste catacombe, questi mitrei, queste cappelle domestiche sono luoghi di culto ai quali la divinità è legata, se non formalmente, almeno nel sentire dei fedeli: ciò malgrado in questa religiosità vive lo spirito magico. I culti antichi venivano *praticati* in un qualsiasi numero, mentre i nuovi culti sono tali che si deve appartenere *ad uno*

solo di essi. Presso ai primi il proselitismo, o missionarismo, è inconcepibile, presso ai secondi esso è naturale e il senso degli esercizi sacri si collega sempre più al loro lato dottrinale.

Con lo scomparire dell'anima apollinea e con l'affermarsi di quella magica a partire dal secondo secolo i rapporti s'invertono. Sussiste la pseudomorfosi, come una fatalità, ma ora sono culti d'Occidente a dar luogo a nuove chiese d'Oriente. Da un insieme di singoli culti prende forma una comunità che crede nelle divinità e nelle pratiche corrispondenti e nasce una nuova Grecia come una nazione magica, secondo lo stesso processo che aveva creata la nazione persiana e quella giudaica. La forma accuratamente definita dei vari riti sacrificali e misterici dà luogo ad una specie di dogma circa il senso complessivo di tali azioni rituali. L'un culto può far le veci dell'altro, a vicenda; propriamente, essi non vengono « praticati », piuttosto « si è legati ad essi ». *E la divinità di un luogo diviene la divinità presente in un luogo*: ciò, senza che nessuno si renda conto di tutta l'importanza di tale mutamento.

Per quanto da decenni il sincretismo sia stato studiato diligentemente, pure non si è saputo riconoscere la direzione essenziale del suo sviluppo, che è appunto stato dapprima il trasformarsi di chiese orientali in culti occidentali e poi, all'inverso, la nascita di chiese definite da culti (chiese culturali).²¹ Ma la stessa storia della religione nei secoli del cristianesimo primitivo va compresa in non diversi termini. La lotta fra Cristo e Mithra, divinità che a Roma erano centri di culto, di là da Antiochia divenne la lotta fra due chiese, fra la chiesa persiana e quella cristiana. Ma la battaglia più aspra che il cristianesimo dovette combattere dopo che esso stesso era soggiaciuto alla pseudomorfosi orientandosi, dunque, nel suo sviluppo spiri-

tuale, verso Occidente, non fu contro la vera religione antica e i suoi culti pubblici cittadini che da tempo agonizzavano e apparivano incapaci di esercitare una effettiva influenza sugli animi, bensì contro il paganesimo o il grecismo avente ora la forma di una *chiesa nuova e forte* sorta dallo stesso spirito che aveva generato il cristianesimo. Alla fine nelle terre orientali dell'Impero non vi fu una sola chiesa basata sul culto ma ve ne furono due, l'una formata soltanto da comunità cristiche, l'altra con comunità che si moltiplicavano ed avevano mille nomi, pur avendo la coscienza di rifarsi ad un solo e medesimo principio divino.

Molto è stato detto sulla tolleranza nel mondo antico. Forse l'essenza di una religione la si riconosce nel modo più distinto in base ai limiti che in essa ha la tolleranza, limiti che esistettero anche nel caso dei culti cittadini antichi. Che esistesse una molteplicità di tali culti, tutti egualmente praticati, ciò rientrava nel loro stesso concetto e non presupponeva quindi tolleranza di sorta. Però da ogni persona si richiedeva il rispetto per la forma del culto in quanto tale. Chi, come certi filosofi o certi seguaci di religioni straniere, in parole o in azioni si dimostrava irrispettoso, imparava anche a conoscere i limiti dell'antica tolleranza. Tutta diversa fu l'idea che informò le persecuzioni che l'una chiesa magica ebbe a subire da parte dell'altra: vi agì il dovere enoteistico che si ha verso la fede vera, il quale proibisce di riconoscere la fede falsa. I *culti* antichi avrebbero anche potuto tollerare il culto di Gesù presso di essi; ma la *chiesa* cultuale pagana doveva attaccare la chiesa di Gesù. Tutte le grandi persecuzioni contro i cristiani, alle quali dovevano corrispondere esattamente le successive persecuzioni cristiane contro i pagani, furono volute da quella chiesa, non dallo Stato « romano », ed ebbero carattere politico solamente per il fatto che la chiesa cultuale pagana

era nazione e patria ad un tempo. È facile rilevare che sotto la maschera della venerazione dell'Imperatore si nascondevano *due* diversi usi religiosi. Nelle città occidentali del mondo antico, con Roma in prima linea, si trattava del culto particolare del *divus*, estrema espressione di quel sentimento euclideo, secondo il quale era possibile un passaggio giuridico epperò anche sacrale dal *soma* del cittadino a quello di un dio; ma in Oriente si trattava di una religione dell'Imperatore considerato come salvatore e uomo-dio, come il Messia di tutti i sincretisti, religione che riunì le chiese di costoro in una potente forma nazionale. Sacrificare all'Imperatore era il più augusto *sacramento* di questa chiesa; esso corrispondeva del tutto al battesimo cristiano, e si può dunque capire ciò che l'esigere un tale atto e il rifiutarsi a compierlo significassero al tempo delle persecuzioni contro i cristiani. *Tutte* queste chiese possedevano i loro sacramenti: agapi mistiche, come le libazioni di *haoma* dei Persiani; il *passah* degli Ebrei; l'eucaristia dei cristiani e i sacramenti analoghi di Attis e di Mithra; i riti battesimali dei Mandeï, dei cristiani, degli adoratori di Iside e di Cibele. Così le chiese pagane le potremmo quasi chiamare sette o Ordini, con il che molto si guadagnerebbe quanto alla comprensione delle loro dispute scolastiche e del loro proselitismo.

Tutti i Misteri autenticamente antichi, come quelli di Eleusi e gli altri che i Pitagorici verso il 500 crearono nelle città dell'Italia meridionale, erano legati a luoghi e contrassegnati da certe azioni simboliche. Nel quadro della pseudomorfo essi si staccano dai luoghi; possono esser celebrati dovunque degli iniziati si trovino insieme avendo ora per fine l'estasi magica e l'ascesi: i visitatori dei luoghi dei Misteri si trasformano in Ordini che li celebrano. La comunità dei Neopitagorici, creata verso il 50 a.C. e assai affine a

quella ebraica degli Esseni, fu ben lungi dall'essere una scuola di filosofi antichi: essa costituì un vero Ordine monastico, né esso fu l'unico ad anticipare, nel sincretismo, gli ideali degli eremiti cristiani e dei dervisci islamici. Questa chiesa pagana aveva i suoi anacoreti, i suoi santi, i suoi profeti, le sue conversioni miracolose, le sue sacre scritture e le sue rivelazioni.²² Per quel che riguarda l'importanza che l'immagine degli dèi ebbe per il culto, si compì un rivolgimento curioso e ancora assai poco notato. Il più importante successore di Plotino, Giamblico, verso il 300 fissò, per questa chiesa pagana, il possente sistema di una teologia ortodossa e di una gerarchia sacerdotale con un suo severo rituale, e il suo discepolo, Giuliano Imperatore, adoperò tutto sé stesso, fino al sacrificio, per assicurare a tale chiesa una eterna durata.²³ Egli voleva perfino creare conventi per uomini e donne che intendessero darsi alla contemplazione, e pensò di introdurre forme di penitenza. Un grande entusiasmo, che si spinse fino al martirio e che si mantenne a lungo anche dopo la morte dell'imperatore, sosteneva questa grandiosa iniziativa. S'incontrano, qui, iscrizioni che è difficile tradurre altrimenti che con: « Vi è un solo Dio e Giuliano è il suo profeta ».²⁴ Sarebbero bastati altri dieci anni, e questa chiesa sarebbe divenuta una realtà storica durevole. Alla fine il cristianesimo da essa ereditò non solo la forza ma, in parti importanti, anche la forma e il contenuto. Non è del tutto esatto dire che la Chiesa cattolica si appropria la struttura dell'Impero romano. Tale struttura era già quella di una chiesa. Vi fu un periodo nel quale le due chiese interferirono. Costantino il Grande fu il promotore del concilio di Nicea e in pari tempo il *pontifex maximus*. I suoi figli, zelanti cristiani, fecero di lui un *divus* dedicandogli il culto prescritto per i *divi*. Agostino osò dire che la vera religione era esi-

stita ancor prima dell'apparire del cristianesimo nella forma di quella antica.²⁵

5

Se si vuol capire l'ebraismo in genere da Ciro fino a Tito bisogna richiamar sempre alla mente tre fatti che la ricerca succube del pregiudizio filologico e teologico ben conosce ma non fa entrare in linea di conto nelle sue considerazioni: gli Ebrei erano una « nazione senza una terra », erano un *consensus* — e si trovarono ad esser così in mezzo ad un mondo *di nazioni di questa stessa specie*. In secondo luogo, Gerusalemme ebbe sì il significato di una Mecca, di un centro sacro, ma non fu né la patria né il centro spirituale del popolo ebraico. Infine gli Ebrei non costituiscono un fenomeno unico nel suo genere nella storia mondiale se non per chi fin dal principio voglia considerarli così.

Certo, come per primo Ugo Winckler lo vide, gli Ebrei della diaspora a differenza degli Israeliti di prima dell'esilio erano un popolo di un genere tutto nuovo: ma non furono i soli ad esserlo. Il mondo arameico a quel tempo cominciava ad articolarsi in una quantità di popoli del genere, fra i quali debbonsi fare rientrare anche i Persiani e i Caldei,²⁶ popoli che pur vivendo in una stessa area si tenevano rigorosamente isolati gli uni dagli altri e forse già allora introdussero quel modo puramente arabo di abitazione che è il ghetto.

Preannunciatrici della nuova anima sotto le *religioni profetiche* che, sorte verso il 700 con una loro grandiosa interiorità, si opposero alle rudi usanze della popolazione di quelle terre e dei suoi re. Anche esse costituiscono un fenomeno generale aramaico. Quanto più penso a Amos, a Isaia, a Geremia, e poi a Zarathustra, tanto più tali personalità mi sembrano affini. Ciò che in apparenza le fa diverse, non è la loro

nuova fede bensì quel che esse combattono; e ciò per le une era quella vecchia e selvaggia religione israelita che in realtà era un fascio di religioni²⁷ con il culto di pietre sacre e di alberi, con innumerevoli divinità locali a Dan, a Bethel, a Hebron, a Sichem, a Beerseba, a Gilgal, con uno Jahwe (o Elohim), — nomi che designavano a loro volta un insieme di *numina* affatto diversi, — con un culto degli avi e con sacrifici umani, danze dervisce e prostituzione sacra, mescolati alle confuse tradizioni di Mosè e di Abramo e a numerosi costumi e saghe del tardo mondo babilonese che nel Canaan erano entrati in degenerescenza e si erano fissati da tempo in forme contadinesche; per le altre era quella vecchia religione vedica di eroi e di Vichinghi che doveva essersi non meno materializzata e che aveva bisogno di esser richiamata alla realtà dall'incessante elogio del bue sacro e del suo allevamento. Zarathustra visse verso il 600, spesso in miseria, perseguitato e sconosciuto, e morì a tarda età in una guerra contro gli infedeli:²⁸ fu un contemporaneo dell'infelice Geremia che, odiato dal suo popolo a causa delle sue profezie e imprigionato dal re dopo la catastrofe di Israele, fu trasportato dai fuggiaschi in Egitto e là trucidato. Ma io credo che questa grande epoca abbia prodotto anche una terza religione profetica.

È lecito supporre che la stessa religione « caldea » nella sua profonda scienza astronomica e nella sua interiorità che desta stupore in chiunque venga a conoscerla, sia nata proprio allora, ad opera di personalità della stessa forza creatrice di un Isaia, sulla base di forme residuali dell'antica religione babilonese.²⁹ Come gli Israeliti, i Caldei verso il 1000 erano un gruppo di tribù di lingua aramaica che risiedeva a sud di Sinear. Ancor oggi la lingua materna di Gesù vien talvolta detta caldea. Al tempo dei Seleucidi il

nome di « Caldei » designava una comunità religiosa assai vasta e soprattutto i sacerdoti di essa. La religione caldaica era una religione astrale, cosa che quella babilonese, prima di Hammurabi, *non* era stata. Costituì una delle interpretazioni più interiori e profonde dello spazio cosmico magico, della caverna o cripta cosmica con la sua legge, il *kismet*, per cui essa doveva restare alla base della speculazione islamica e ebraica fino nelle fasi più tarde. È da essa, e non dalla civiltà babilonese, che a partir dal settimo secolo si formò una astronomia come scienza esatta — cioè come *una tecnica sacerdotale di osservazione* di una stupefacente acutezza.³⁰ Alla settimana lunare babilonese essa sostituì la settimana planetaria. La figura più popolare dell'antica religione era stata Ishtar, dea della vita e della fecondità: essa ora si trasformò in un pianeta. Tammuz, il dio della vegetazione morente e poi risorgente in primavera, diviene una stella fissa. Infine si desta il sentimento enoteista. Per il grande Nebukadnezar Marduk era il dio unico e vero della misericordia e Nabu, l'antico dio di Borsippa, era suo figlio e il messaggero da lui inviato agli uomini. I re caldei hanno dominato il mondo per un secolo (625-539), essendo in pari tempo gli annunciatori della nuova religione. Essi stessi portavano ritualmente i mattoni nella costruzione dei templi. Di Nebukadnezar, contemporaneo di Geremia, ci si è conservata la preghiera che rivolse a Marduk in occasione della sua incoronazione. Per profondità e per purezza essa può stare a fianco delle migliori opere della letteratura profetica israelita. I salmi penitenziali caldaici, assai affini a quelli ebraici anche per ritmo e costruzione interna, parlano della colpa di cui l'uomo non è consapevole e della sofferenza che può essere evitata da una contrita confessione dinanzi al dio in collera. È la stessa fiducia nella misericordia divina che nelle in-

scrizioni del tempio di Baal a Palmira seppe trovare espressioni veramente cristiane.³¹

L'essenza della dottrina profetica è già magica: esiste un unico vero Dio come principio del bene, Jahwe, Ahura Mazda o Marduk-Baal; le altre divinità sono impotenti o cattive. A lui si lega la speranza messianica, che, assai distinta già in Isaia, doveva affermarsi dappertutto nei secoli successivi, secondo una interna necessità. Essa è l'idea magica fondamentale che implica anche quella di una lotta fra il bene e il male lungo tutta la storia del mondo con una vittoria del male nel periodo di mezzo e il trionfo definitivo del bene alla fine dei tempi. Questa moralizzazione della storia del mondo è comune sia ai Persiani che ai Caldei e agli Ebrei. Ma con essa il concetto di popolo legato alla terra già si dissolve e si prepara la nascita delle nazioni magiche, staccate da ogni patria terrena e prive di frontiere. Appare il concetto di popolo eletto,³² ma è comprensibile che gli uomini di una razza forte, e per prime le grandi famiglie, nel loro intimo dovevano respingere simili idee troppo spirituali riaffermando di fronte al profetismo l'antica, vigorosa fede della loro stirpe. Secondo le ricerche di Cumont la religione dei re persiani era politeistica e ignorava il sacramento dell'*haoma*; non coincideva dunque senz'altro con quella di Zarathustra. Lo stesso atteggiamento deve averlo avuto la maggior parte dei re israeliti e assai verosimilmente anche l'ultimo sovrano caldeo, Naboned, che appunto per aver respinto la religione di Marduk poté essere rovesciato da Ciro con l'aiuto del suo stesso popolo. Come sacramenti ebraici, la circoncisione e la celebrazione del Sabba — che era caldaica — risalgono al periodo di dopo l'esilio.

Ma l'esilio di Babilonia aveva pur fatto nascere fra Ebrei e Persiani una notevole distanza non circa le ultime verità dell'essere desto religioso bensì nell'or-

dine della vita reale e quindi dei più profondi sentimenti che tale vita destava. Da un lato si avevano i fedeli di Jahwe che ora *potevano* tornare nella loro terra, dall'altro i seguaci di Ahura Mazda che li *autorizzavano* a tanto. Dei due piccoli gruppi di tribù che due secoli prima contavano forse uno stesso numero di uomini atti alle armi l'uno si era impadronito del mondo, e mentre Dario a settentrione attraversava il Danubio, la sua potenza a Sud estendendosi nell'Arabia orientale fino all'isola di Sokotra e alla Costa dei Somali,³³ l'altro gruppo era divenuto l'oggetto affatto insignificante di una politica straniera.

A ciò l'una religione deve i suoi tratti così aristocratici e l'altra i suoi tratti così servili. Si legga Geremia e poi si legga la grande iscrizione di Behistum di Dario — come è magnifico l'orgoglio che quel re dimostrava pel suo Dio vittorioso! E come appaiono disperate le ragioni alle quali i profeti israeliti ricorrevano per cercar di salvare l'immagine che avevano del loro Dio! Qui, nell'esilio, ove le vittorie persiane avevano attratti gli sguardi di tutti gli Ebrei sulla dottrina di Zarathustra, dal profetismo puramente ebraico (Amos, Isaia, Oseo, Geremia) si passa a quello *apocalittico* (il Deuterioisaia, Ezechiele, Zaccaria). Tutte le nuove visioni circa il Figlio dell'Uomo, Satana, gli Arcangeli, i sette cieli, il giudizio universale sono *formulazioni persiane di un sentimento del mondo comune ai due popoli*. In Isaia (XLI) lo stesso Ciro viene esaltato come il Messia. Il grande autore del secondo Isaia ricevette forse l'illuminazione da un discepolo di Zarathustra? È possibile che gli stessi Persiani abbiano sentito la parentela esistente fra le due dottrine e che questa sia la ragione per cui essi lasciarono che gli Ebrei tornassero al loro paese? Quel che è certo è che i due popoli avevano le stesse rappresentazioni popolari circa le cose supreme e nutrivano lo stesso

odio verso gli infedeli che seguivano l'antica religione babilonese e quella greco-romana, anzi, in genere, verso i seguaci di tutte le religioni straniere, non odiandosi invece gli uni gli altri.

Però bisogna anche considerare questo « ritorno alla patria » quale appariva visto da Babilonia. La gran massa degli Ebrei più di razza, lontanissima da tale idea del ritorno che essa considerava come un sogno, era senza dubbio composta da ottimi elementi contadini e artigiani con una nobiltà campagnola in via di formazione la quale viveva tranquilla nelle sue terre, sotto *un proprio sovrano*, il Resh Galuta, risiedente a Nehardea.³⁴ Coloro che rimpatriarono furono una minoranza, furono gli ostinati e i fanatici. Erano circa quarantamila, con donne e bambini, il che non può aver costituito un decimo, anzi forse nemmeno un ventesimo, della popolazione complessiva. Chi identificava costoro e il loro destino al giudaismo in genere ³⁵ non può cogliere il senso più profondo degli avvenimenti che seguirono. *Quel piccolo mondo ebraico viveva una propria vita spirituale che tutta la nazione apprezzava ma alla quale essa non prendeva affatto parte.* Ad Oriente la letteratura apocalittica, erede di quella profetica, era in piena fioritura. E là si era anche sviluppata una schietta poesia popolare di cui ci è rimasto un capolavoro, il *Libro di Giobbe*, di spirito assai più islamico che non ebraico;³⁶ e una quantità di altre storie e leggende, fra le quali quelle circa Giuditta, Tobia e Achikar, da là si diffusero, come temi, in tutte le letterature del mondo « arabo ». Nella Giudea si formò unicamente la Legge; lo spirito talmudico apparve dapprima in Ezechiele ³⁷ e dopo il 450 prese corpo nei dottori, negli Scribi (*soferim*), con Esra alla testa. Qui dal 300 a.C. al 200 d.C. i Tannaim si dettero all'esegesi della Torah creando la Mishna. Né l'apparizione di Gesù né la distruzione

del tempio di Gerusalemme valsero ad interrompere lo sviluppo di queste speculazioni astratte. Gerusalemme divenne la Mecca degli ortodossi intransigenti; la parte del Corano qui l'ebbe un codice al quale a poco a poco fu aggregata tutta una storia anteriore composta di motivi caldaico-persiani, però in una rielaborazione farisea.³⁸ In ambienti del genere non v'era però posto per un'arte secolare, per la poesia e la scienza. Le conoscenze di carattere astronomico, medico e giuristico che si trovano nel Talmud sono esclusivamente di origine mesopotamica.³⁹ Verosimilmente già allora, nel periodo dell'esilio, s'iniziò quel processo di formazione di sette caldaico-persiano-ebraiche che dal principio della civiltà magica si continuò fino al definirsi delle grandi religioni raggiungendo il suo culmine con la dottrina manichea. « La Legge e i Profeti » — *ad un dipresso, questa è la differenza fra Giudea e Mesopotamia*. Nella successiva teologia persiana e in ogni altra teologia magica le due direzioni si trovano riunite, solo qui esse sono *localmente* separate. Ciò che a Gerusalemme si decideva veniva dappertutto riconosciuto; ma è da domandarsi fino a che punto tali decisioni venivano poi effettivamente seguite. Già la Galilea era sospetta ai Farisei; a Babilonia non si potevano consacrare dei rabbini. Si addusse come titolo di gloria per il grande Gamaliel, che fu il maestro di Paolo, il fatto che le sue ordinanze venivano seguite dagli Ebrei « perfino all'estero ». In che indipendenza egli vivesse in Egitto ce lo dicono i documenti recentemente scoperti a Elefantina e ad Assuan.⁴⁰ Verso il 170 Onia chiede al re il permesso di costruire un tempio « secondo le misure di quello di Gerusalemme » giustificando la richiesta col fatto che i molti templi costruiti in modo non conforme alla Legge erano motivo di continui dissidi fra le comunità.

Va considerato anche dell'altro. Come il popolo per-

siano, quello ebraico dopo il periodo dell'esilio cessò di essere un gruppo di piccole organizzazioni tribali e s'ingrandì notevolmente grazie a un gran numero di conversioni. *E questa è l'unica forma di conquista di cui sia capace una nazione senza una terra; essa è dunque la forma naturale ed evidente di espansione delle religioni magiche.* Nel Nord l'ebraismo si diffuse attraverso lo Stato di Adiabene penetrando per tempo fin nel Caucaso; nel Sud raggiunse Saba, probabilmente seguendo la costa del Golfo Persico; ad Occidente si affermò ad Alessandria, a Cirene e a Cipro. L'amministrazione dell'Egitto e la politica del regno dei Parti erano in gran parte in mani ebraiche.

Ma tutto questo movimento partì unicamente dalla Mesopotamia. Fu animato da uno spirito apocalittico, non talmudico. A Gerusalemme la Legge sa trovare sempre nuove restrizioni contro gli infedeli. Non basta che si sia rinunciato a convertire. Per esser Ebreo, occorre non avere nemmeno un pagano fra i propri ascendenti. Un Fariseo giunse fino a chiedere che il re Hyrkan (135-106), da tutti amato, deponesse la carica di Gran Sacerdote perché sua madre si era trovata una volta in potere degli infedeli.⁴¹ Si palesa, qui, la stessa ristrettezza mentale di cui le prime comunità cristiane della Giudea dettero prova quando si opposero ad ogni proselitismo fra i pagani. In Oriente a nessuno sarebbe venuto in mente di fissare delle frontiere in tale dominio; ciò avrebbe contraddetto lo stesso concetto della nazione magica. *Da qui, la superiorità spirituale dello stesso Oriente.* Se a Gerusalemme il Sinedrio godeva di una inconcussa autorità spirituale, politicamente epperò anche storicamente il Resh Galuta disponeva di una ben diversa potenza. Coloro che studiano il cristianesimo e l'ebraismo non hanno tenuto presente ciò. Per quanto io sappia, nessuno ha rilevato il fatto importante, che la persecu-

zione organizzata da Antiochio Epifane non era affatto rivolta contro « l'ebraismo » bensì contro la Giudea, il che dà ad essa un ben più grande significato.

La distruzione di Gerusalemme non colpì che una piccola parte della nazione, una parte *che sia politicamente, sia spiritualmente era la più insignificante*. Non è vero che solo da allora il popolo ebraico sia vissuto « nella dispersione ». Come il popolo persiano e altri popoli ancora, esso già da secoli aveva vissuto in una forma non legata a nessuna terra. E s'interpreta anche male l'impressione che quella guerra fece all'ebraismo propriamente detto, il quale dalla Giudea veniva considerato e trattato come qualcosa di secondario e di accessorio. La vittoria dei pagani e la distruzione del Tempio furono certo, profondissimamente sentite⁴² e di esse si trasse dura vendetta nella crociata del 115; ma tutto ciò ebbe riferimento all'idea religiosa giudaica e non allo Stato della Giudea. Come già al tempo di Ciro, e come ancor oggi, solo una assai ristretta minoranza di scarsa levatura spirituale s'interessava allora seriamente al « sionismo ». Se la sciagura fosse stata davvero sentita come una « perdita della patria », quale oggi col nostro modo occidentale di sentire possiamo concepirla, a partir da Marco Aurelio per la riconquista di quella patria vi sarebbero state cento occasioni. Ma ciò avrebbe contraddetto il sentimento nazionale magico. La forma ideale di nazione era la « sinagoga », il puro *consensus*, come la « chiesa visibile » del cattolicesimo primitivo e come l'Islam; e proprio una tale forma ideale *non fu realizzata interamente che dopo* la distruzione dello Stato della Giudea e il dissolversi del sentimento di stirpe, di ceppo, che in esso viveva.

La spedizione di Vespasiano, rivolta esclusivamente contro la Giudea, significò una liberazione dell'ebraismo. Infatti essa in primo luogo fece scomparire, nella

popolazione di quell'area minuscola, la pretesa di costituire una nazione in senso proprio e la tendenza ad identificare la propria spiritualità svuotata alla vita spirituale di tutto l'ebraismo. Da allora, la ricerca dotta, la scolastica e la mistica delle università orientali ottennero il posto che ad esse spettava. Il giudice Karna formulò per primo un diritto civile nell'università di Nehardea, quasi contemporaneamente a Ulpiano e a Papiniano.⁴³ In secondo luogo quella religione fu per tal via salvata dai pericoli della pseudomorfosi, ai quali il cristianesimo in quello stesso periodo era soggiaciuto. Verso il 200 a.C. era esistita una letteratura ebraica semiellenistica. Gli scritti di Salomone (Koheleth) contengono spunti pirroniani. Ad essi fanno seguito i libri sapienziali, il secondo libro dei Maccabei, Teodoto, la lettera ad Aristeo. Vi sono parti della raccolta di detti di Menandro che è impossibile dire se siano greche o ebraiche. Verso il 160 dei Grandi Sacerdoti combatterono la religione ebraica in uno spirito ellenistico e più tardi capi politici, come Ircano e Erode, a questo stesso fine cercarono di usare mezzi politici. Questo pericolo nel 70 era definitivamente scomparso.

Al tempo di Gesù vi erano, a Gerusalemme, tre correnti che si possono designare, in genere, come *aramaiche*: quella dei Farisei, quella dei Sadducei e quella degli Esseni. Benché qui sia nomi e sia concetti siano alquanto vaghi e benché a tale riguardo le opinioni dei vari studiosi cristiani ed ebrei divergano sensibilmente, si può pur dire: la prima corrente si manifestò nella sua massima purezza nell'Ebraismo, la seconda nel Caldeismo, la terza nell'Ellenismo.⁴⁴ Il culto di Mithra nella forma di un Ordine, nell'Asia Minore orientale fu invece essenico; il sistema di Porfirio fu, con la sua chiesa culturale, farisaico. Quanto ai Sadducei, benché essi nella stessa Gerusalemme formassero

un piccolo gruppo eletto — Giuseppe si paragonava agli Epicurei — erano in genere aramaici per via delle loro tendenze apocalittiche e escatologiche e di uno spirito che in quel tempo era affine allo spirito di Dostoevskij. Il rapporto fra essi e i Farisei è lo stesso di quello fra mistica e scolastica, fra Giovanni e Paolo, fra il *Bundahesh* e il *Vendidad* dei Persiani. L'apocalittica ebbe carattere popolare e in molti suoi aspetti fu comune spiritualmente a tutto il mondo aramaico. Il fariseismo talmudico e avestico fu invece esclusivista e cercò di differenziarsi il più nettamente possibile da ogni altra religione. Non la fede e le visioni bensì il rito rigoroso, che va imparato e osservato, era per esso la cosa più importante, per cui dal suo punto di vista il profano che ignora la Legge non poteva esser affatto considerato come un uomo religioso.

Gli Esseni a Gerusalemme si presentavano come un ordine ascetico affine ai Neopitagorici. Possedevano libri segreti⁴⁵ e in un senso lato essi erano gli esponenti della pseudomorfose, per cui nel 70 si staccarono completamente dall'ebraismo, proprio mentre la letteratura cristiana diveniva pura letteratura greca: l'ebraismo occidentale ellenizzato abbandonò l'ebraismo puro che ora si ritirava verso Oriente e passò gradatamente al cristianeismo.

Ma anche l'apocalittica, espressione di una umanità senza città e ostile alle città, scomparve assai presto nell'ambiente delle sinagoghe dopo aver avuto ancora una volta una fioritura per l'impressione provocata dalla catastrofe del popolo eletto.⁴⁶ Dopo che apparve chiaro che la dottrina di Gesù si sviluppava non come una riforma dell'ebraismo ma come una religione nuova, per cui verso il 100 fu introdotta nei riti una formula giornaliera di maledizione degli Ebrei divenuti cristiani, l'apocalittica per il breve resto della sua vita fu di dominio della nuova fede.

L'elemento essenziale che innalzò il giovane cristianesimo al disopra di tutte le altre religioni di questo ricco periodo delle origini si lega alla figura di Gesù. In tutte le grandi creazioni religiose di quegli anni non vi è nulla che poteva starle a lato. Chi allora leggeva o udiva la storia della sua passione quale poco prima si era svolta: il suo ultimo viaggio a Gerusalemme, l'ultima cena nella sua atmosfera angosciata, l'ora della disperazione a Getsemani e la morte sulla croce, doveva trovar banali e vuote tutte le leggende e le sacre avventure di Mithra, Attis e Osiride.

Qui non si trattava di filosofia. Le sentenze di Gesù, molte delle quali si conservarono parola per parola nella memoria dei suoi compagni ancor nella loro età avanzata, erano quelle di un fanciullo finito in mezzo ad un mondo straniero, tardo e ammalato. Non erano considerazioni sociali, problemi o sottili speculazioni. La vita di quei pescatori e di quegli artigiani presso il lago di Genezareth era come un'isola calma e beata in mezzo all'epoca del grande Tiberio: lontana da tutto ciò che era storia mondiale, ignara delle contese e dei conflitti dell'esistenza reale, mentre d'intorno le città ellenistiche fiorivano nello splendore dei loro templi e dei loro teatri con la loro fine società occidentale e coi chiassosi divertimenti popolari, con le coorti romane e la filosofia greca. Quando gli amici e i compagni di Gesù furono ormai divenuti dei vecchi e il fratello del giustiziato si mise alla testa del gruppo costituitosi a Gerusalemme, con i detti e i racconti che circolavano dappertutto in piccole comunità si formò una imagine viva del Cristo, di una tale interiorità, da richiedere una forma espositiva a sé, non avente modelli né nella civiltà antica né in quella araba: il Vangelo. Il cristianesimo è l'unica religione della sto-

ria universale nella quale il destino di un uomo appartenente ad un immediato presente sia divenuto simbolo e centro di tutta la creazione.

Una emozione profonda, simile a quella che il mondo germanico doveva conoscere verso il 1000, corse allora in tutti i paesi aramaici. L'anima magica si svegliava. Ciò che nelle religioni profetiche era stato un presentimento, ciò che al tempo di Alessandro si era affacciato in tratti metafisici, ora si realizzava, il che ridestò con una potenza indescrivibile il sentimento primordiale dell'angoscia. Che la nascita dell'Io e quella dell'angoscia cosmica facciano tutt'uno, è uno dei misteri ultimi dell'umanità e, in genere, della vita capace di libero movimento. Il fatto che dinanzi ad un microcosmo si manifesti un macrocosmo vasto e possente, l'abissalità di un esistere e di un agire estraneo soffuso di luce porta il piccolo, solitario Io a ritirarsi impaurito in sé stesso. L'angoscia di fronte al proprio essere desto, che assale talvolta i bambini, nessun adulto più riviverla ancora nelle ore più oscure della sua vita. Questa stessa angoscia mortale pervadeva gli animi all'inizio della nuova civiltà. In questa aurora della coscienza magica del mondo, esitante, incerta, priva ancora di un chiaro saper di sé, alla mente si presentò l'idea di una prossima fine del mondo. È, questo, il primo pensiero attraverso il quale finora ogni civiltà è giunta alla coscienza di sé. Un brivido di rivelazioni, di prodigi, di supreme intuizioni circa il fondo ultimo delle cose corse allora in ogni spirito avente una qualche profondità di vita. Non si pensò, non si visse più che in immagini apocalittiche. La realtà si trasformò in una mera apparenza. Storie di visioni strane e terrifiche venivano raccontate qua e là in segreto; lette in testi confusi ed oscuri esse subito acquistavano una diretta evidenza interna. Tali scritti, che non si può dire appartenessero ad una particolare re-

ligione, passavano da una comunità ad un'altra, da un villaggio ad un altro.⁴⁷ Essi avevano un colore ora persiano, ora caldaico e ora ebraico, ma essi tutti riflettevano quel che allora si agitava negli animi. I libri canonici sono nazionali, quelli apocalittici sono internazionali, in senso letterale. Sembrano esistere senza che qualcuno li abbia scritti. Il loro contenuto è labile ed oggi può esser inteso in un modo, domani in un altro. Sono però ben lontani dal rappresentare della semplice « poesia ».⁴⁸ Fan piuttosto pensare a quelle spaventose figure dei portali delle cattedrali francesi che, anch'esse, non sono « arte » bensì angoscia divenuta pietra. Ognuno sapeva di questi angeli e di questi demoni, di questi viaggi di esseri divini nei cieli o negli inferni, del Primo Uomo o del secondo Adamo, dell'inviato di Dio, del Salvatore della fine dei tempi, del Figlio dell'Uomo, della città eterna e del Giudizio Universale.⁴⁹ Nelle città straniere e nelle sedi ufficiali del severo elemento sacerdotale persiano e ebraico ci si poteva ancor dare a definire razionalmente opposte dottrine e ci si poteva battere per l'una o per l'altra di esse, ma già nel popolo non esisteva quasi nessuna religione particolare bensì una religiosità magica generica che riempiva tutte le anime e si legava a visioni e ad immagini dalle origini più varie. La fine dei tempi si avvicinava. La si attendeva. Si sapeva che ora doveva manifestarsi colui di cui parlavano tutte le rivelazioni. Sorsero dei profeti. Ci si riunì in sempre nuove comunità e circoli, essendo convinti di conoscer ora meglio la religione che si aveva oppure di aver scoperta quella vera. In questi tempi di una tensione che d'anno in anno si faceva sempre più alta, presso a comunità e a sette senza numero, poco prima della nascita di Gesù sorse anche la religione soteriologica dei Mandeï, di cui non conosciamo né i fondatori né l'origine. Sembra che, malgrado il

suo odio per l'ebraismo di Gerusalemme e la sua simpatia proprio per le formulazioni persiane dell'idea soteriologica, essa nel suo spirito fosse assai vicina alla fede popolare dell'ebraismo siriano. Proprio oggi son venuti alla luce, l'uno dopo l'altro, interessanti frammenti dei suoi mirabili testi. Dappertutto l'oggetto dell'attesa è « lui », il Figlio dell'Uomo, il redentore inviato quaggiù che deve lui stesso redimersi. Nel *Libro di Giovanni* il Padre, in piedi lassù nella casa della perfezione, circondato di luce, dice al figlio unigenito: « Figlio mio, sii il mio messaggero — va' nel mondo delle tenebre, ove non vi è raggio di luce che brilli » e il figlio esclama: « Padre della grandezza, in che ho peccato per esser da te inviato nella regione infera? » E, alla fine, dice: « Sono asceso senza difetto, nulla era mancanza e imperfezione in me ». ⁵⁰

Come base comune di simili concezioni si ritrovano tutti i motivi delle grandi religioni profetiche e tutto l'inventario delle intuizioni profonde e delle figure raccoltesi in quel tempo nell'apocalittica. In questo mondo sotterraneo magico non penetrò nemmeno un soffio del pensare e del sentire antico. Gli inizi della nuova religione non potranno più esser ricostruiti: tuttavia una figura storica del mandeismo ci si presenta in una chiarezza impressionante, tragica nella sua volontà e nella sua fine quanto lo stesso Gesù: è Giovanni Battista. ⁵¹ Già quasi staccato dall'ebraismo e pervaso da un odio immenso per lo spirito di Gerusalemme — odio, che potrebbe trovare la sua esatta corrispondenza in quello nutrito dai Russi per Pietroburgo — egli annuncia la fine del mondo e la venuta di Barnasha, del Figlio dell'Uomo, *che non è più il messia nazionale promesso agli Ebrei bensì colui che porterà il fuoco destinato a consumare il mondo.* ⁵² È da lui che Gesù si recò divenendo suo discepolo. ⁵³ Aveva trent'anni quando in lui avvenne il ri-

sveglio. E da allora l'idea apocalittica e, in particolare, quella mandaica s'impadronirono di tutto il suo essere. L'altro mondo che gli era d'intorno, quello della realtà storica, gli parve illusorio, straniero e privo di significato. Che « egli » — l'inviato del cielo — dovesse venire proprio allora a por fine a questa realtà così irrealistica, tale era la sua grande certezza, certezza di cui, come il suo maestro, Giovanni, si fece l'annunciatore. Ancor oggi dai più antichi Vangeli ripresi nel Nuovo Testamento traspare questo periodo della vita di Gesù, in cui egli ebbe soltanto la coscienza di essere un semplice profeta.⁵⁴

Ma nella sua vita venne il momento in cui in lui nacque prima il presentimento e poi la superba coscienza di esser egli stesso colui che doveva venire. Era un mistero che Gesù dapprima non confidò quasi nemmeno a sé stesso e poi comunicò soltanto ai suoi amici e compagni più intimi; questi parteciparono silenziosamente alla lieta novella ma alla fine ardirono proclamare dinanzi a tutti la verità nel fatale viaggio a Gerusalemme. Se qualcosa può garantire della perfetta purezza e sincerità del pensiero di Gesù, questo è il dubbio, che sempre di nuovo lo assalì, di essersi ingannato, dubbio che i suoi discepoli più tardi onestamente riferirono. Egli si reca nel suo paese nativo. Tutto il villaggio accorre ed è indignato. Si riconosce in lui il falegname che aveva abbandonato il lavoro. La sua famiglia, la madre, i numerosi fratelli e sorelle si vergognano di lui e vogliono trattenerlo. Allora, sentendo tutti gli sguardi fissi su di sé, Gesù si confonde e la forza magica lo abbandona (*Marco, VI*). A Getsemani il dubbio nella sua missione⁵⁵ si mescola all'angoscia mortale per quel che lo attendeva e ancor sulla croce lo si udì chiedere angosciosamente perché Dio lo aveva abbandonato.

Perfino in queste ore estreme egli viveva interamen-

te nell'immagine del suo mondo apocalittico. Come reale, intorno a lui egli vedeva solo un tale mondo. Ciò che per i Romani di guardia sotto la croce valeva come realtà era per lui motivo di uno stupore profondo, era un miraggio che d'un tratto avrebbe potuto dissolversi. Egli aveva l'anima pura e schietta della campagna senza città. La vita delle città, lo spirito nel senso cittadino gli erano totalmente estranei. Vide egli realmente e comprese nella sua essenza storica la Gerusalemme semi-antica nella quale entrò come il Figlio dell'Uomo? Ciò che vi è di emozionante in quei suoi ultimi giorni è tale scontro fra realtà e verità, è il conflitto fra due mondi che non potranno mai intendersi: è il fatto che Gesù non sapeva per nulla ciò che stava accadendogli.

Tutto preso dallo spirito dell'annunciatore, egli percorse la sua terra; ma questa terra era la Palestina. Egli era nato nell'antico *Imperium* e l'ebraismo di Gerusalemme lo teneva d'occhio; e non appena la sua anima, salda nella sua contemplazione e nel sentimento della sua missione, guardò intorno a sé, egli si scontrò con la realtà dello Stato romano e del fariseismo. La sua avversione per l'ideale rigido ed egoista della religione farisea, avversione che egli aveva in comune con tutto il mandeismo e di certo anche con la popolazione rurale ebraica del lontano Oriente, è la prima e più costante caratteristica di tutti i sermoni di Gesù. Egli aveva orrore per quella farragine di formule razionalistiche che pretendeva essere l'unica via per la salute. Tuttavia questa era soltanto un'altra specie di religiosità che, a sua volta, con una logica rabbinica contestava il diritto a quella di cui Gesù era compreso.

La legge era contro i profeti. Ma quando Gesù fu condotto dinanzi a Pilato, *il mondo della realtà e quello della verità si trovarono direttamente e incon-*

ciliabilmente l'uno di fronte all'altro in una tale terribile chiarezza e con una tale potenza di simbolismo, da non trovar riscontro in nessun altro episodio della storia mondiale. La frattura che fin dal principio sta alla base di ogni vita capace di libero movimento già per il fatto del suo esistere, per il fatto del suo esistere e, in pari tempo, essere desto, qui assume la più alta forma che si possa concepire per un'umana tragedia. Nella famosa domanda del proconsole romano: Che cosa è la verità? — l'unica frase, nel Nuovo Testamento, in cui parla la razza — è *contenuto tutto il senso della storia*, è contenuta la validità esclusiva dell'azione, la dignità propria a Stato, guerra e sangue, tutta la potenza del successo raggiunto e l'orgoglio per un grande destino. Al che non con le labbra ma col sentimento espresso tacendo Gesù risponde con la domanda decisiva per tutto ciò che è religione: *Che cosa è la realtà?* Per Pilato essa era tutto, per lui nulla: e una vera religiosità non può considerare altrimenti la storia e le forze che in essa agiscono, non può valutare altrimenti la vita attiva; ove lo facesse malgrado tutto, cesserebbe di esser religione e rientrerebbe essa stessa nell'orbita dello spirito della storia.

Il mio regno non è di questo mondo — questa è la formula suprema, suscettibile di un'unica interpretazione, in base alla quale ognuno deve riconoscere il luogo che nascita e natura gli hanno assegnato. L'essere che ha l'essere desto al suo servizio oppure l'essere desto che assoggetta l'essere; ritmo o tensione, sangue o spirito, storia o natura, politica o religione: qui vi è solo da scegliere, non è possibile stabilire onestamente dei confronti. Un uomo di Stato può anche essere profondamente religioso, un uomo religioso può anche morire per la sua patria — ma entrambi bisogna che sappiano da che parte cade realmente il

centro del loro essere. L'uomo politico nato disprezza il modo irrealistico di considerare seguito dall'ideologo e dal moralista in mezzo al mondo dei fatti — ed egli ha ragione. Per il credente ogni ambizione ed ogni successo nel mondo della storia hanno carattere di peccato e son cose prive di un valore eterno — ed anche lui ha ragione. Un sovrano che volesse riformare la religione facendo valere in essa scopi pratici e politici sarebbe un pazzo. Un apostolo che volesse portare la verità, la giustizia, la pace e la riconciliazione nel mondo della realtà sarebbe parimenti un pazzo. Nessuna fede ha mai mutato il mondo e nessun fatto ha mai contraddetto una fede. Non vi sono ponti fra il tempo legato ad una direzione e l'atemporale, l'eterno, fra l'incalzare della storia e il vigere di un ordinamento divino del mondo, nella struttura del quale una « volontà divina » esprime la forma suprema della causalità. *Questo è il senso ultimo dell'incontro fra Pilato e Gesù.* Nell'uno, nel mondo storico, il Romano fece crocifiggere Gesù — questo era il suo destino. Nell'altro appariva che Roma era caduta nella perdizione e la Croce rappresentava la garanzia della redenzione. Era la « volontà di Dio ».⁵⁶

La religione è nient'altro che metafisica: « credo quia absurdum ». La metafisica speculativa, dimostrata o ritenuta dimostrata, è mera filosofia o erudizione. Noi qui intendiamo invece una metafisica *vissuta*, l'inconcepibile come certezza, il sovrannaturale come avvenimento reale, il vivere in un mondo non tangibile eppure vero. Non è in modo diverso che Gesù visse, in ogni istante. Egli non era un predicatore moralizzante. Veder nella dottrina morale lo scopo ultimo della religione significa non conoscere che cosa essa sia: ciò è da diciottesimo secolo, è « illuminismo » e filisteismo umanistico. È blasfemo attribuire a Gesù intenzioni sociali. I suoi detti propriamente morali,

quelli che non gli sono stati semplicemente attribuiti, mirano soltanto all'edificazione spirituale. Non contengono nessuna dottrina nuova. Fra di essi si trovano proverbi che allora ognuno conosceva. La sua *dottrina* era esclusivamente l'annuncio delle cose supreme, l'immagine delle quali riempiva di continuo il suo spirito: l'imminenza dell'era nuova, l'avvento dell'inviato celeste, il giudizio alla fine dei tempi, un nuovo cielo e una nuova terra.⁵⁷ Egli della religione non aveva un altro concetto, né può averlo ogni epoca che abbia una vera vita interiore. *La religione è in tutto e per tutto metafisica, trascendenza*, esser desti in un mondo di cui la testimonianza dei sensi illumina soltanto l'esteriorità; religione è vivere in e col sovrasensibile, e ove la forza necessaria per un tale essere desti o, almeno, quella necessaria per credere in esso manchi, la vera religione finisce. Il mio regno *non* è di questo mondo — solo chi sa misurare tutto il peso di un tale concetto può capire i detti più profondi di Gesù. Solo le epoche tarde, cittadine, non più capaci di simili orizzonti, adattano una religiosità residuale al dominio della vita esteriore sostituendo alla religione vera sentimenti e inclinazioni umanitarie, ponendo la predica moralistica e l'etica sociale al posto della metafisica. In Gesù si trova esattamente il contrario: « Date a Cesare ciò che è di Cesare » — vuol dire: conformatevi alle potenze che reggono il mondo della realtà, subtile e non domandatevi se esse siano « giuste ». Ciò che importa è solo la salute dell'anima. « Guardate i gigli della valle » — vuol dire: non curatevi né della ricchezza né della povertà. L'una vincola quanto l'altra l'anima alle cure di questo mondo. « Non si può servire Dio e Mammona » — con Mammona s'intende *tutta* la realtà. È banale e vile interpretare tali esigenze così che ne vada perduta tutta la grandezza. Gesù non avrebbe fatto differenza di sorta fra il lavorare

per il proprio arricchimento e il lavorare per le comodità sociali di « tutti ». Se egli ebbe un terrore per la ricchezza e se la comunità cristiana originaria di Gerusalemme, che era un severo ordine ascetico e non un club socialista, condannò la proprietà, in ciò devesi vedere quanto vi è di più opposto ad ogni « sentire sociale »: tali attitudini non procedevano dall'idea che la situazione in cui ci si trova nella vita esteriore è tutto, ma da quella che essa è nulla, non dall'apprezzare esclusivamente la vita comoda nell'aldiqua, ma dall'assoluto disprezzarla. Senonché deve pur esservi qualcosa di fronte a cui ogni felicità terrena diviene un nulla. È, di nuovo, la differenza che corre fra Tolstoj e Dostoevskij. Tolstoj, spirito cittadino occidentalizzante, in Gesù ha visto soltanto un banditore dell'etica sociale e come tutto l'Occidente « civilizzato », il quale può sì ammettere una ripartizione dei beni ma non la rinuncia ad essi, ha ridotto il cristianesimo ad un movimento di rivoluzione sociale, per mancanza di sensibilità metafisica. Dostoevskij, che era povero, ma che in alcuni momenti fu quasi un santo, non ha mai pensato a riforme sociali — che avrebbe guadagnato l'anima dall'abolizione della proprietà privata?

7

Fra gli amici e i discepoli di Gesù, l'animo dei quali era infranto pel terribile epilogo del viaggio a Gerusalemme del loro maestro, alcuni giorni dopo si diffuse la notizia della sua resurrezione e della sua apparizione. Che cosa ciò significasse per simili anime e in simili tempi, gli uomini di un periodo tardo non potranno mai perfettamente riviverlo. Ciò che tutta

l'apocalittica di quel primo periodo magico aveva preconizzato si realizzava: l'ascensione del redentore redento, del secondo Adamo, di Çaoshyant, di Enosh o Barnasha o come altrimenti « lui » si chiamasse o venisse immaginato, nel regno luminoso del Padre nel punto della fine dell'èone attuale. Con il che l'annunciato avvento, la nuova èra del mondo, « il Regno dei Cieli » diveniva immediata attualità. Ci si trovava nel punto decisivo della storia della salvezza. Una tale certezza trasformò completamente la visione del mondo di quel piccolo gruppo. La « sua » dottrina, espressione di una natura mite e nobile, il suo intimo sentimento delle relazioni fra uomo e Dio e del significato del tempo in genere, che si compendia nella parola « amore », passò in secondo piano cedendo il posto ad una *dottrina su di lui*. Identificato alla figura del « Risorto », il maestro divenne un nuovo personaggio della stessa apocalittica, anzi il più importante, quello conclusivo fra tutti. Così una immagine già proiettata nell'avvenire fece tutt'uno con l'immagine conservata nel ricordo. Questo introdursi di una realtà che quegli stessi uomini avevano vissuta nella sfera delle grandi visioni rappresentò qualcosa di decisivo e di inedito in tutto il mondo del pensiero magico. Gli Ebrei, e fra di essi Paolo da giovane, e i Mandei, e fra di essi i discepoli di Giovanni Battista, si opposero vivamente a simili interpretazioni. Per essi Gesù era stato il falso Messia di cui già avevano parlato i più antichi testi persiani.⁵⁶ Per essi, « lui » aveva ancora da venire; invece per quella piccola comunità « lui » era già venuto. Lo avevano visto, avevano vissuto con lui. Ci si deve poter trasporre in una simile coscienza per valutare la forza immensa che essa ridestava. Invece di una incerta visione del lontano futuro si aveva un episodio di una emozionante attualità, invece di un'attesa angosciata si aveva una

certezza liberatrice, invece di una saga un destino umano del quale si era stati testimoni. Quella che si annunciava era davvero una « lieta novella ».

Ma a chi era rivolto il messaggio? Già nei primi giorni del cristianesimo si presenta il problema che doveva avere un'importanza decisiva per tutto il destino della nuova rivelazione. Gesù e i suoi amici di nascita erano ebrei, ma non appartenevano al territorio giudaico. Là, a Gerusalemme, si aspettava sempre il Messia degli antichi testi sacri, che deve venire per il solo popolo ebraico inteso nel senso originario di una comunità tribale. Però tutti gli altri paesi aramaici attendevano il redentore *del mondo*, il Salvatore e il Figlio dell'Uomo di tutti gli scritti apocalittici redatti in ebraico, in persiano, in caldaico o in mandeo.⁵⁹ Per gli uni la morte e la resurrezione di Gesù non erano che un avvenimento locale, per gli altri significavano un punto di svolta del mondo. Infatti mentre dappertutto, eccetto che a Gerusalemme, gli Ebrei erano divenuti una nazione magica senza patria e senza unità di ceppo, a Gerusalemme ci si teneva fermi alla concezione razziale. Non si trattava di « apostolato ebraico » o di « apostolato pagano »: la divergenza era assai più profonda. La parola « apostolato » qui aveva due significati completamente diversi. Nel senso ebraico, non si trattava di proselitismo, questo essendo in contraddizione con l'idea messianica ortodossa. I concetti di gruppo razziale e di apostolato si escludono a vicenda. I membri del popolo eletto e in particolare le organizzazioni sacerdotali avevano unicamente da *convincersi* che la promessa si era ormai realizzata. Ma per gli altri l'idea della nazione magica fondata sul *consensus* implicava quella che con la resurrezione del Cristo la verità piena e definitiva si era rivelata e che il *consensus* riguardo ad essa costituiva *la base della vera nazione*, la

quale ormai doveva estendersi fino a riprendere in sé tutte le altre più antiche e, come idea, più imperfette. « Un solo pastore e un solo gregge » — tale era la formula della nuova *nazione mondiale*. La nazione del Redentore si identificava all'umanità. Se si dà uno sguardo complessivo alla preistoria di questa civiltà, appare che la controversia che occupò il Concilio Apostolico⁶⁰ era stata risolta di fatto già 500 anni prima: gli Ebrei di dopo l'esilio, eccezion fatta del gruppo chiuso della Giudea, come i Persiani, i Caldei e tutti gli altri, si eran dati al più ampio proselitismo fra gli infedeli, dal Turkestan fino all'interno dell'Africa, senza riguardo a patria e a origine. Su ciò nessuno aveva qualcosa da obiettare. A quella comunità non veniva nemmeno in mente che si dovesse agire altrimenti. Essa stessa rappresentava già il risultato di un *fatto nazionale estensivo*. Gli antichi testi ebraici erano un tesoro gelosamente custodito e la giusta interpretazione, la *halacha*, era prerogativa dei rabbini. La letteratura apocalittica era l'estremo opposto: era stata scritta per risvegliare ogni anima, senza limitazioni di sorta, ed era concesso ad ognuno interpretarla.

Quale fosse la concezione dei più antichi amici di Gesù, ce lo dice il fatto che essi nell'ultimo periodo si stabilirono a Gerusalemme frequentando il Tempio. Per questa gente semplice, fra la quale si trovavano i fratelli di Gesù che a tutta prima lo avevano senz'altro respinto, e sua madre, che ora credeva nel figlio giustiziato,⁶¹ la tradizione ebraica era ancora più forte dello spirito apocalittico. Benché in un primo tempo perfino dei Farisei fossero passati al cristianesimo e il loro tentativo di convincere gli Ebrei fallisse, essi rimasero una delle tante sette ebraiche e il risultato, che fu la « confessione di Pietro », come idea lo si può esprimere dicendo che per tale setta il Si-

nedrio rappresentava il falso ebraismo e essa stessa l'ebraismo vero.⁶²

La sorte di questo gruppo è caduta in oblio⁶³ per via dell'influenza che la nuova dottrina apocalittica presto esercitò su tutto il mondo del sentire e del pensare magico. Fra gli ultimi discepoli di Gesù molti erano quelli il cui sentire era puramente magico e che erano affatto immuni dallo spirito farisaico. Già prima di Paolo costoro risolsero silenziosamente per sé stessi il problema dell'apostolato. Essi non potevano vivere senza annunciare la nuova verità e dal Tigri fino al Tevere fondarono per ogni dove piccole comunità nelle quali la figura di Gesù si associava ai temi di ogni specie di visioni e di dottrine preesistenti.⁶⁴ E qui si verificò una seconda divergenza che, riportabile egualmente all'antitesi fra apostolato pagano e apostolato cristiano, divenne più importante dell'altra, già risolta, fra la Giudea e il mondo: Gesù era vissuto in Galilea. La sua dottrina doveva intonarsi all'Oriente o all'Occidente? Doveva divenire un Ordine ascetico del Redentore ovvero il culto particolare di Gesù? Doveva tenersi in contatto con la chiesa sincretistica ovvero con quella persiana, chiese che a quel tempo stavano entrambe organizzandosi?

Ciò venne deciso da Paolo, che fu la prima grande personalità del nuovo movimento, la prima che avesse un senso non solo per la verità ma anche per la realtà. Quale giovane rabbino dell'Occidente e discepolo di uno dei più celebri Tannaim egli aveva perseguitato i cristiani, da lui considerati come una setta eterodossa del giudaismo. Avendo avuta una di quelle illuminazioni che a quel tempo erano frequenti egli rivolse la sua attenzione alle piccole comunità culturali d'Occidente e con esse organizzò una chiesa cui dette una *sua propria* impronta. Fu a partir da quel momento che la chiesa culturale pagana e quella cristiana si svi-

lupparono con un ugual ritmo e influenzandosi a vicenda in modo notevole, fino a Giamblico e ad Atanasio (entrambi vissuti verso il 330). Avendo un tale grande fine in vista Paolo nutriva per la comunità cristiana di Gerusalemme un disprezzo appena dissimulato. Nel Nuovo Testamento non vi è nulla di più significativo del principio dell'Epistola ai Galati: appare in esso che Paolo sviluppava di propria iniziativa la sua attività, insegnando e organizzando come gli pareva. Dopo quattordici anni egli si recò finalmente a Gerusalemme a che la sua superiorità spirituale, il successo riportato e il fatto della sua indipendenza rispetto a loro costringessero gli antichi compagni di Gesù a riconoscere che tutto ciò che egli predicava conteneva la vera dottrina. Pietro e i suoi, lontani da tutto ciò che riguardava il mondo reale, non compresero tutta la portata di tale incontro: e da quel momento la comunità cristiana primitiva non ebbe più una ragion d'essere.

Paolo era rabbino come mente, era apocalittico come sentimento. Egli accordava al giudaismo il suo riconoscimento, però come ad una *preistoria* del cristianesimo. Per cui da quel momento vi furono due religioni magiche con gli stessi libri sacri, costituiti dall'Antico Testamento. Ciò condusse ad una doppia *halacha*, l'una essendo quella svolta dai Tannaim a Gerusalemme a partir dal 300 a.C. nella direzione del Talmud e l'altra essendo quella iniziata da Paolo e completata dai Padri della Chiesa nella direzione del Vangelo. Però tutta la ricchezza dei temi apocalittici con le relative promesse messianiche proprie agli scritti che allora circolavano⁶⁵ Paolo la riportò alla *certezza* della redenzione quale *a lui soltanto* si era direttamente rivelata sulla via di Damasco. « *Gesù è il redentore e Paolo è il suo profeta* »: questo è tutto il contenuto del suo annuncio. La simiglianza con Mao

metto non potrebbe esser maggiore. Né il modo con cui avvenne la loro illuminazione, né la loro coscienza di essere profeti, né le conseguenze che ne seguirono circa il diritto esclusivo e la verità assoluta della loro interpretazione sono, in Paolo e Maometto, diversi.

Con Paolo fece apparizione, in quegli ambienti, *l'uomo delle città* e insieme a lui l'« intelligenza ». Gli altri, pur conoscendo Antiochia e Gerusalemme, non avevano mai compreso l'essenza di tali città. Essi vivevano connessi alla terra, rusticamente, su di un piano di anima e di sentimento. Si presentava ora uno spirito cresciuto nelle grandi città di stile antico, che poteva solo vivere nelle città e che né capiva né stimava il mondo della campagna. Paolo avrebbe potuto intendersi con Filone, ma non con Pietro. Egli anzitutto trattò l'esperienza della resurrezione *come un problema* e nella sua mente la visione beatifica dei discepoli venuti a Gesù dalla campagna si trasformò in una polemica circa principi spirituali. Che differenza fra la crisi di Getsemani e l'ora di Damasco! Un fanciullo e un uomo, l'angoscia di un'anima e la risolutezza di una mente, l'accettazione della morte e la decisione di cambiar di parte. Paolo a tutta prima aveva visto nella nuova setta ebraica un pericolo per la dottrina farisea di Gerusalemme; ma ad un tratto capì che i Nazareni « avevano ragione » — parole, che sulla bocca di Gesù sarebbero state inconcepibili; prese quindi a difendere la loro causa contro l'ebraismo trasformando così gli stessi Nazareni in una *potenza spirituale* mentre prima in essi tutto si riduceva ad una esperienza vissuta. Una potenza spirituale — ma per tal via Paolo portò inconsciamente ciò che egli era passato a difendere sullo stesso piano delle altre potenze spirituali allora esistenti, ossia *delle città dell'Occidente*. Nell'orizzonte dell'apocalittica pura non esisteva uno « spirito » in tale senso cittadino. Gli anti-

chi compagni di Gesù devono non aver affatto capito Paolo. Devono averlo guardato con angoscia e con tristezza quando parlava loro. L'immagine viva che finora avevano conservato di Gesù — che Paolo non aveva mai visto — si sbiadì sotto questa cruda luce di concetti e di proposizioni. Da allora, il sacro ricordo dette luogo ad una scuola. Ma Paolo aveva un senso esatissimo del luogo più adatto per le sue idee. Portò il suo apostolato verso Occidente e non considerò affatto l'Oriente. *Egli non abbandonò mai l'area dello Stato antico.* Perché si recò a Roma, a Corinto, e non a Edessa o Ctesifone? *E perché si recò soltanto in città e non andò mai di paese in paese?*

Il corso che presero le cose lo si deve *soltanto* a Paolo. Di fronte alla sua energia di uomo pratico i sentimenti di tutti gli altri non ebbero peso. E così si confermò, per la giovane chiesa, un orientamento cittadino ed occidentalizzante. In seguito gli ultimi esponenti del mondo antico dovevano esser chiamati *pagani*, il che vuol dire « gente della campagna ». E si profilò un gravissimo pericolo, superato solo dalla giovinezza e dalla rude forza del cristianesimo in divenire: il fellachismo delle città cosmopolite antiche stese le sue mani sulla nuova creatura che di tale contaminazione doveva poi conservare tracce distinte. Quanto era lontano tutto ciò dall'indole di Gesù, vissuto in perfetta comunione con la campagna e con gli uomini di essa! Gesù non aveva nemmeno avvertito la pseudomorfosi in mezzo a cui era nato, nella sua anima non v'era alcun riflesso di essa. Ed ora, una generazione dopo, mentre sua madre forse ancora viveva, ciò a cui la sua morte aveva dato luogo diveniva un centro dei processi della pseudomorfosi. Le città antiche divennero presto gli unici luoghi dello sviluppo del dogma e del culto cristiano. Verso Oriente la comunità cristiana si estese quasi clandestinamente, co-

me se desiderasse non esser notata.⁶⁶ Intorno al 100 vi erano già dei cristiani di là dal Tigri, ma essi e le loro convinzioni non ebbero quasi alcuna influenza sull'ulteriore evoluzione della chiesa.

Nell'ambiente più vicino a Paolo si affermò ora un secondo motivo che determinò essenzialmente la figura della nuova chiesa. L'esistenza dei Vangeli, per quel che riguarda la presentazione artistica della figura e della storia di Gesù, la dobbiamo all'iniziativa di una singola persona, di Marco.⁶⁷ Ciò che Paolo e Marco avevano trovato era una tradizione fissa delle comunità, era il *Vangelo* in genere, consistente in cose sentite dire e ripetute che per punto di partenza avevano annotazioni vaghe e insignificanti scritte in aramaico e in greco: non era una esposizione in senso proprio. Era certo che si sarebbe venuti a testi più importanti: ma se essi fossero nati dallo spirito del gruppo che aveva *vissuto* insieme a Gesù e, in genere, dallo spirito dell'Oriente, la loro forma più naturale sarebbe stata una raccolta canonica dei detti di Gesù che i concili avrebbero potuto integrare e rendere definitiva, con un commentario e, in più, con una apocalissi di Gesù avente per centro la parusia. Gli inizi di un'opera del genere furono stroncati dall'Evangelo di Marco, scritto verso il 65, contemporaneamente alle ultime epistole paoline e, come queste, in greco. Con il che il suo autore, il quale non sospettava affatto il significato che avrebbe avuto il suo piccolo libro, divenne una delle personalità più importanti non solo del cristianesimo ma della civiltà araba in genere. Tutti gli scritti più antichi scomparvero. Come fonti circa Gesù rimasero soltanto degli scritti in forma di vangelo. Ciò sembrò talmente naturale che il termine « vangelo » non designò più il contenuto bensì la forma di un testo. L'opera di Marco nacque per desiderio di ambienti letterari paolini che non avevan mai sentito parlare

di Gesù da uno dei suoi compagni e contenne *l'immagine apocalittica di una vita vista da lontano*; in essa all'esperienza vissuta si sostituisce il racconto, un racconto così semplice e schietto che la tendenzialità apocalittica in esso quasi non la si avverte affatto.⁶⁵ Ma essa ne costituisce pur sempre la premessa. La materia non è costituita dalle parole di Gesù ma dalla sua dottrina nella formulazione paolina. Il primo libro del cristianesimo è derivato dall'opera di Paolo, anche se questa presto doveva apparire inconcepibile senza quel libro e gli altri libri che seguirono.

Ed ora doveva nascere qualcosa che Paolo, fervente scolastico, non aveva voluto pur rendendolo inevitabile con l'orientamento della sua attività: nacque cioè *la chiesa culturale della nazione cristiana*. Mentre la comunità religiosa sincretistica nella misura in cui essa ebbe coscienza di sé fuse i numerosissimi antichi culti cittadini e i nuovi culti magici dando all'insieme una forma enoteistica mediante un culto supremo, il culto di Gesù delle più antiche comunità cristiane occidentali fu analizzato ed arricchito a tal segno che esso dette luogo ad un insieme del tutto simile di vari culti.⁶⁶ Si formò una storia sia della nascita di Gesù, intorno alla quale i suoi discepoli nulla sapevano, sia della sua infanzia. In Marco essa ancora non figura. Secondo l'antica apocalittica persiana Çaoshyant, il Salvatore della fine dei tempi, avrebbe dovuto nascere da una vergine: ma il nuovo mito occidentale ebbe un significato affatto diverso e conseguenze immense. Infatti ora, nel mondo della pseudomorfosi, presso a Gesù, concepito come figlio, anzi al disopra di lui, sorse la figura della Madre di Dio, incarnazione, anch'essa, di uno schietto destino umano di una tale potenza, che essa s'innalzò di là dalle mille vergini e madri del sincretismo, da Iside, Tanit, Cibele e Demetra e da tutti i misteri della nascita e quella passio-

ne, che essa alla fine riassorbì in sé. Secondo Ireneo essa è la Eva di una umanità nuova. Origene sostiene che la sua verginità è eterna. Per aver dato alla luce il Redentore divino, è propriamente lei che ha redento il mondo. La Theotokos Maria, la genitrice del Dio, fu il grande scandalo dei cristiani che vivevano di là dalle frontiere del mondo classico, e i dogmi desunti da tale rappresentazione dettero alla fine ai Monofisiti e ai Nestoriani l'occasione per staccarsi e per tentar di restaurare la pura religione di Gesù. Ma quando la civiltà faustiana si destò e abbisognò di un grande simbolo per rendere in forma sensibile il suo sentimento elementare del tempo infinito, della storia e della successione delle generazioni, essa pose al centro del cristianesimo germanico-cattolico la « *Mater dolorosa* » e non il Salvatore sofferente, e per interi secoli in una fioritura di vita interiore questa figura femminile rappresentò la quintessenza del sentimento faustiano del mondo e l'oggetto di ogni poesia, di ogni arte e di ogni devozionalità. Ancor oggi nel culto e nelle preghiere della chiesa cattolica e soprattutto nel sentimento dei credenti Gesù ha il secondo posto di fronte alla Madonna.⁷⁰

A lato del culto mariano nacquero i numerosissimi culti dei santi, il cui numero superò di certo quello delle divinità locali antiche; e quando la chiesa pagana si estinse la chiesa cristiana assorbì tutta la schiera dei culti locali nella forma di adorazione dei santi.

Ma a Paolo e Marco si deve qualcosa ancora, la cui portata difficilmente potrebbe esser sopravvalutata. Come conseguenza della evangelizzazione paolina il greco divenne la lingua della chiesa e delle sue sacre scritture, a partir dal primo Vangelo, cosa che a tutta prima sembrerebbe inconcepibile. Una letteratura sacra greca — si pensi a tutto quel che ciò implicava! La chiesa di Gesù fu artificialmente staccata dalle sue

origini e innestata su qualcosa di straniero e di erudito. Si perse il contatto con l'elemento nazionale della terra materna aramaica. A partir da tale punto le due chiese culturali ebbero la stessa lingua, la stessa tradizione intellettuale, un insieme di libri delle stesse scuole. La letteratura più antica e propriamente magica dell'Oriente, scritta e pensata nella lingua di Gesù e dei suoi compagni, venne così a trovarsi separata dalla vita della chiesa e non poté dare ad essa un qualche contributo. Non la si poteva leggere, così non la si seguì più e alla fine venne dimenticata. Anche se i testi sacri della tradizione avestica e di quella ebraica furono redatti in avestico o in ebraico, la lingua dei loro autori e dei loro esegeti era stata quella stessa di tutta l'apocalittica in mezzo alla quale si era formata sia la dottrina di Gesù, sia la dottrina su Gesù: era stata quella dei dotti di tutte le università della Mesopotamia, cioè l'aramaico. Così cotesta letteratura cessò di figurare negli orizzonti del cristianesimo e il suo posto fu preso da Platone e da Aristotile, che gli scolastici di entrambe le chiese culturali interpretarono in uno stesso senso; senso che però non concordava con quello effettivo e originario.

L'ultimo passo in tale direzione doveva compierlo un uomo che era non da meno di Paolo quanto a doti di organizzatore, che come forza creatrice spirituale gli era anzi superiore, essendogli però inferiore quanto a senso delle possibilità e della realtà, per cui i suoi grandiosi progetti fallirono: Marcione.⁷¹ Egli in ciò che Paolo aveva fatto e in tutto quanto ne era derivato non considerò che una semplice base su cui si doveva edificare la vera religione soteriologica. Egli sentì assurdo il fatto che il cristianesimo e l'ebraismo, religioni che si combattevano l'un l'altra con ogni mezzo, avessero gli stessi scritti sacri, cioè il canone *ebraico*. Ed oggi a noi sembra effettivamente inconcepibile che

le cose fossero potute andare così per un secolo. Si pensi a ciò che il testo sacro significa per ogni specie di religiosità magica. In quella promiscuità Marcione vide dunque una effettiva « congiura contro la verità » e un pericolo immediato per la dottrina proclamata da Gesù e, secondo lui, non ancora realizzata. Paolo in veste di profeta aveva dichiarato che l'Antico Testamento era ormai *compiuto e realizzato*. Marcione si pose come un fondatore di religioni e lo chiamò invece *superato e abolito*. Egli intese escludere ogni residuo di ebraismo dal cristianesimo. Tutta la sua vita fu una lotta contro l'ebraismo. Come fece ogni vero fondatore di religioni e come accade in ogni periodo creativo religioso, come Zarathustra, come i profeti d'Israele, come i Greci del tempo omerico e i Germani convertitisi al cristianesimo, egli trasformò gli antichi dèi in potenze del male.⁷² Jehova quale Dio creatore è il principio « giusto » *epperò malvagio*,⁷³ Gesù, come incarnazione del Dio che in questa creazione malvagia apporta la redenzione è il principio « straniero » epperò buono. Nel che il sentimento magico fondamentale e in particolare quello persiano è ben riconoscibile. Marcione era originario di Sinope, l'antica capitale del regno di Mitridate, la religione del quale traeva il suo nome da quello dei suoi sovrani. È qui che era nato il culto di Mithra.

Ma a questa nuova dottrina occorreva un nuovo libro sacro. La raccolta della « legge e dei profeti », la quale sino ad allora a tutta la comunità cristiana era valsa come il testo canonico, era la *Bibbia del Dio ebraico*; la sua compilazione era stata portata definitivamente a termine dal Sinedrio di Jabna proprio allora. I cristiani si trovavano dunque ad ospitare e a riconoscere un libro diabolico. Ad esso Marcione contrappose la *Bibbia del Dio redentore*, organizzata in modo analogo in base a scritti che, senza aver un cri-

sma canonico, circolavano nelle comunità:⁷⁴ alla Torah sostituì quello che avrebbe dovuto essere l'*unico* e *vero* Vangelo che ricostruì con l'aiuto di parecchi particolari vangeli che secondo lui erano stati corrotti e falsati; e ai profeti israeliti sostituì le lettere dell'*unico profeta di Gesù*, di Paolo.

Così Marcione divenne il vero creatore del Nuovo Testamento. Ma ora è d'uopo far cenno a quella figura assai affine a Marcione, a quel misterioso sconosciuto che non molto prima aveva scritto il Vangelo « secondo Giovanni ». Questi non aveva voluto né accrescere né sostituire i Vangeli in *senso proprio*; a differenza di Marco, e in piena consapevolezza, egli aveva voluto creare qualcosa di affatto nuovo, il *primo* « libro sacro » della letteratura cristiana, il Corano della nuova religione.⁷⁵ Il suo libro dimostra che questa religione veniva ormai sentita come qualcosa di compiuto e di duraturo. L'idea dell'imminenza della fine del mondo, da cui Gesù era completamente pervaso e che era stata anche condivisa da Paolo e da Marco, è già lasciata indietro da « Giovanni » e da Marcione. L'apocalittica era finita e cominciava la mistica. Il contenuto del nuovo libro non è la dottrina di Gesù e nemmeno quella costruita da Paolo su Gesù, bensì il mistero dell'universo, della cripta o caverna cosmica. Non si tratta di un Vangelo. Il senso e il centro della storia qui non è la figura del Redentore ma è il principio del Logos. La storia dell'infanzia di Gesù vien di nuovo messa da parte: un Dio non nasce, egli, semplicemente, è, e va in forma umana sulla terra. E questo Dio è una trinità: Dio, lo spirito di Dio e il verbo di Dio. Questo libro sacro del cristianesimo delle origini è il primo che contiene il problema magico della sostanza, problema che dominerà esclusivamente i secoli successivi provocando alla fine il dissociarsi della religione cristiana in tre chiese; e molto fa pen-

sare che nel testo giovanneo s'inclinasse ad una soluzione di quel problema assai vicina a quella ritenuta vera dall'Oriente nestoriano. Malgrado l'uso del termine greco Logos, o, se si vuole, proprio a causa d' tale uso, il Vangelo di Giovanni è il più *orientale* dei quattro Vangeli; inoltre in esso Gesù non vien presentato come colui che ha portato la rivelazione completa ed ultima. Vi sono due inviati da Dio: ed uno *dovrà ancora venire* (XIV, 16, 26; XV, 26). Questa dottrina che Giovanni fa annunciare dallo stesso Gesù è stupefacente e rappresenta l'elemento decisivo di questo libro enigmatico. Qui ci si rivela tutto d'un tratto la fede dell'Oriente magico. Se il Logos non lascia la terra, il Paracleto⁷⁶ non potrà venire (XVI, 7) e fra l'apparizione dell'uno e dell'altro è compreso l'ultimo eone, il regno di Ahrimane (XIV, 30). La chiesa della pseudomorfosi dominata dallo spirito paolino avversò a lungo il Vangelo di Giovanni e lo riconobbe solo quando quella dottrina scandalosa oscuramente accennata fu mitigata da una interpretazione paolinizzante. Il contenuto effettivo di essa si manifestò col movimento dei Montanisti, nato verso il 160 in Asia Minore, il quale rimandava ad una tradizione orale ed annunciava che Montano era il Paracleto atteso e che la fine del mondo si avvicinava. Tale movimento ottenne un grande successo. A Cartagine nel 207 Tertulliano si convertì ad esso. Verso il 245 Mani, che era ben al corrente dei movimenti del cristianesimo orientale,⁷⁷ nella sua grande opera religiosa rigettò il Gesù umano, paolino, come un demone, indicò nel Logos giovanneo il vero Gesù e dichiarò esser lui stesso il Paracleto di cui Giovanni aveva parlato. A Cartagine Agostino si fece manicheo ed è significativo che i due movimenti finirono col fondersi con quello di Marcione.

Tornando allo stesso Marcione, può dirsi che egli

aveva attuata l'idea di « Giovanni » creando una Bibbia puramente cristiana. E quando le comunità delle regioni più ad Occidente si scostarono da lui con orrore,⁷⁸ egli, ormai quasi vecchio, si accinse a creare una sua chiesa soteriologica di struttura perfetta.⁷⁹ Questa dal 150 al 190 fu realmente una potenza e solo nel secolo successivo la chiesa più antica riuscì a riportare i Marcioniti al livello di una setta; tuttavia ancor molto tempo dopo nel lontano Oriente e fino al Turkestan essi ebbero una notevole importanza e alla fine si aggregarono ai Manichei — cosa assai significativa per quel che era il loro modo fondamentale di sentire.⁸⁰

Ciò malgrado la grandiosa iniziativa di Marcione — il quale, nella consapevolezza della propria superiorità, aveva sottovalutata la forza d'inerzia che avrebbe opposto ciò che già esisteva — non fu del tutto priva di frutti. Come Paolo prima di lui e Atanasio dopo di lui, egli fu un salvatore del cristianesimo in un momento in cui esso minacciava di disgregarsi, e la grandezza delle sue idee non è pregiudicata dal fatto che non grazie ad esse ma nel resistere contro di esse il cristianesimo si riprese. La prima Chiesa cattolica, cioè la *chiesa della pseudomorfo*, si affermò su grande scala solo verso il 190 appunto nel difendersi contro la Chiesa di Marcione di cui doveva però ereditare tutta l'organizzazione. Ma essa sostituì alla Bibbia di Marcione un'altra Bibbia di analogo orientamento; i Vangeli e le Lettere degli Apostoli, che essa poi riunì in un tutto con i testi della Legge e del profetismo ebraico. E dopo che la posizione rispetto all'ebraismo fu definita per questa unione fra i due Testamenti, essa passò a combattere anche la terza creazione di Marcione, la sua soteriologia, iniziando la costruzione di una propria teologia basata su problemi *suoi propri*.

Ma tutta questa evoluzione si svolgeva esclusivamen-

te sul suolo della civiltà classica; così la stessa Chiesa che si era schierata contro Marcione e contro il bando da questi dato all'ebraismo, per il giudaismo talmudico, che ora aveva per centro spirituale la Mesopotamia e le sue università, rappresentava semplicemente una forma del paganesimo ellenistico. La distruzione di Gerusalemme era stata un avvenimento tale da creare delle frontiere non suscettibili ad esser superate, nel mondo della realtà, da nessuna potenza spirituale. L'essere desto, la religione e la lingua sono cose troppo apparentate interiormente a che la separazione completa di un'area di lingua greca della pseudomorfofi da un'area di lingua aramaica del paesaggio propriamente arabo a partir dal 70 non dovesse dar luogo a due sviluppi ben distinti della religione magica. Ai confini occidentali della giovane civiltà la chiesa culturale pagana, la chiesa di Gesù là spostata da Paolo e l'ebraismo di lingua greca rappresentato da figure della statura di Filone interferivano linguisticamente e letterariamente in tale misura, che questo ebraismo già nel primo secolo venne ripreso nell'orbita del cristianesimo il quale, unendovi l'elemento greco, creò una prima *comune* filosofia. Nell'area di lingua aramaica da Orontes fino al Tigri l'ebraismo e la tradizione persiana, che si erano rispettivamente creati, col Talmud e l'Avesta, una teologia e una scolastica rigorose, s'influenzarono reciprocamente in larga misura e le due teologie a partir dal quarto secolo esercitarono a loro volta *una fortissima influenza sul cristianesimo di lingua aramaica ostile alla pseudomorfofi* fino al momento in cui questo si rese indipendente nella forma di chiesa nestoriana.

Qui in Oriente il dualismo, insito in ogni essere desto umano, fra il comprendere basato sulla sensazione e il comprendere basato sulla lingua — quindi quello fra occhio e lettera — dette luogo a metodi pu-

ramente arabi di organizzare una mistica e una scolastica. La certezza apocalittica, la Gnosi nel senso del primo secolo che Gesù aveva voluto trasmettere,⁸¹ la visione e il presentimento delle cose da venire — sono le stesse dei profeti israeliti, dei *Gathas*, del sufismo, sono motivi che si possono ancora ritrovare in Spinoza, nel messia polacco Baalshem⁸² e in Mirza Ali Mohamed, il fanatico fondatore della setta dei Babisti (giustiziato a Teheran nel 1850). L'altra direzione, la *paradoxis*, è il metodo propriamente talmudico dell'esegesi dei termini, di cui Paolo era stato maestro,⁸³ metodo che doveva continuarsi sia nelle tarde opere avestiche, sia nella dialettica nestoriana,⁸⁴ sia in tutta la teologia dell'Islam.

Per contro la pseudomorfofi ci si presenta come un dominio assolutamente unitario tanto dal punto di vista della fede magica (*pistis*) che da quello dell'interiorità metafisica (*gnosis*).⁸⁵ Per i cristiani la fede magica venne formulata da Ireneo e soprattutto da Tertulliano. La celebre formula di quest'ultimo « *credo quia absurdum* » è la quintessenza di tale certezza religiosa. La controparte pagana è costituita dalle *Enneadi* di Plotino e dallo scritto di Porfirio *Sul ritorno dell'anima a Dio*.⁸⁶ Ma anche per i grandi scolastici della chiesa pagana vi è un Padre (*nous*), un Figlio e un Mediatore; del pari, già Filone aveva riconosciuto nel Logos il Primogenito e il Secondo Dio. La dottrina dell'estasi, degli angeli, dei demoni e della duplice sostanza dell'anima è familiare ad essi tutti e sia Plotino che Origene, discepoli dello stesso maestro, ci mostrano come la scolastica della pseudomorfofi consistette in uno sviluppo di concetti e di idee magiche, servendo da base testi platonici e aristotelici interpretati metodicamente in un senso diverso da quello originario.

Il concetto centrale di tutta la filosofia della pseu-

domorfosi è il *Logos*:⁸⁷ come fu usato e svolto, tale concetto di essa rappresentò il simbolo fedele. Qui non si può affatto parlare di influenze del pensiero « greco », classico; a quel tempo non viveva più nessuno che, per conformazione spirituale, avesse potuto comunque accettare il concetto eracliteo o stoico del *Logos*. Non è però che l'idea magica di cui si trattava e che come spirito o verbo di Dio nelle concezioni persiane e caldaiche aveva una parte non meno importante che nella dottrina ebraica ove essa appariva sotto specie di *Ruach* e *Memra* — non è che tale concezione in siffatte teologie, le quali ad Alessandria coesistevano, sia giunta a svolgersi in modo puro. Con la dottrina del *Logos* una formula del mondo antico attraverso Filone e il Vangelo di Giovanni, che in Occidente esercitarono una influenza incancellabile nel campo della scolastica, divenne non solo un elemento della mistica cristiana ma alla fine persino un *dogma*.^{87a} Ciò era inevitabile. Questo dogma di *entrambe* le chiese è la parte dottrinale corrispondente esattamente alla parte devozionale costituita da un lato dal culto di Maria e dei santi e dall'altro dai culti sincretistici. Il sentimento dell'Oriente a partir dal quarto secolo si ribellò contro l'uno e l'altro aspetto, sia contro il dogma che contro il culto.

Nel dominio della realtà visibile la storia di questi concetti e di queste idee si ripete nella storia dell'architettura magica.⁸⁸ *La forma fondamentale della pseudomorfosi è la basilica*; ancor prima che ai cristiani, essa era già nota agli Ebrei occidentali e alle sette ellenistiche dei Caldei. Come il *Logos* del Vangelo di Giovanni è un concetto magico elementare in una formulazione classica, così la basilica è uno spazio magico le cui pareti interne rassomigliano alle superfici esterne del corpo di un tempio classico, è un edificio culturale interiorizzato. La forma architettonica del puro

Oriente è la costruzione a cupola, la *moschea*, la quale indubbiamente già molto tempo prima delle più antiche chiese cristiane faceva parte dei templi dei Persiani e dei Caldei, delle sinagoghe della Mesopotamia e fors'anche dei templi di Saba. I tentativi di composizione fra Oriente ed Occidente fatti nei concilii del tempo di Costantino appaiono, alla fine, simbolizzati dalla forma mista propria alla basilica a cupola. Infatti in questa sezione della storia dell'architettura religiosa si riflette il grande rivolgimento che si attuò con Atanasio e con Costantino, gli ultimi grandi salvatori del cristianesimo. Il primo creò un saldo corpo dogmatico occidentale e il monacato, al quale passò gradatamente, dalle università, la dottrina che andava sempre più definendosi; l'altro creò lo Stato della nazione cristiana, al quale finì con l'applicarsi la designazione di « greco ». La basilica a cupola è il simbolo architettonico di questa evoluzione.

II L'ANIMA MAGICA

8

Il mondo che si dispiega dinanzi all'essere desto magico possiede una estensione di una specie che noi possiamo chiamare caverniforme (a cripta),⁸⁹ per difficile che sia, per un uomo dell'Occidente, trovar nel suo vocabolario una parola che almeno adombri il senso dello « spazio » magico. Infatti pel sentire di ognuna delle due civiltà « spazio » significa qualcosa di assolutamente diverso. Il mondo come cripta è diverso tanto dal mondo faustiano inteso come lontananza col suo slancio appassionato verso la profondità, quanto dal mondo antico inteso come la totalità delle cose corporee. Il sistema copernicano, nell'infinità del quale

la terra si sperde, al pensiero arabo deve esser sembrato pazzo e frivolo. La chiesa d'Occidente aveva ogni ragione per opporsi ad una concezione che era inconciliabile col sentimento che Gesù ebbe del mondo. E l'astronomia caldaica della caverna, che per i Persiani e gli Ebrei, per gli uomini della pseudomorfose e dell'Islam era qualcosa di affatto naturale e convincente, nei pochi Greci autentici che di essa ebbero cognizione fu accettabile solo presso ad interpretazioni dei suoi presupposti spaziali che divergevano assai dal significato originario.

La tensione fra macrocosmo e microcosmo, che è l'essenza dell'essere desto, nell'immagine del mondo di ogni civiltà conduce ad ulteriori antitesi aventi un significato simbolico. Ogni percepire è comprendere, ogni fede o ogni conoscenza di un dato uomo è determinata da una antitesi elementare che fa di essa, oltre che un'esperienza del singolo, l'espressione di uno stato collettivo. Nel mondo antico sappiamo dell'antitesi, dominante ogni essere desto, di materia e forma, nell'Occidente sappiamo di quella fra forza e massa. Ma nel primo caso la tensione si perde nel piccolo e nell'individuale, mentre nel secondo si scarica lungo date linee di effetti. Nella cripta cosmica essa resta invece oscillante, dà luogo ad un confuso conflitto e a quel dualismo elementare, « semitico », che in mille forme ma sempre con identico spirito compenetra il mondo magico. La luce brilla nella caverna e si difende contro le tenebre (*Giovanni*, I, 5): i due principi sono in egual misura elementi magici, il Sopra e il Sotto, il cielo e la terra divengono potenze reali in lotta fra di loro. Ma tutti questi opposti derivati da impressioni sensibili originarie si mescolano ora con quelli propri all'intelligenza speculativa e giudicante: bene e male, Dio e Satana. Per l'autore del Vangelo di Giovanni così come per il Mussulmano di stret-

ta osservanza la morte non è la fine della vita bensì una seconda potenza che si contende con la vita il possesso dell'uomo.

Ma ancor più importante di tutto ciò è l'opposizione magica fra *spirito* e *anima* — in ebraico, *ruach* e *nephesh*, in persiano *ahu* e *urvan*, in mandeo *monuhmed* e *gyan*, in greco *pneuma* e *psyche* — che per primo si afferma nel sentimento fondamentale delle religioni profetiche e poi compenetra e guida tutta l'apocalittica: la si ritrova in Filone, in Paolo e Plotino, presso gli Gnostici e i Mandeï, in Agostino e nell'Avesta, nell'Islam e nella Kabbala. *Ruach* significava originariamente il vento, *nephesh* il respiro.⁹⁰ La *nephesh* è sempre, in un qualche modo, apparenata al corpo e all'elemento terrestre, a ciò che sta in basso, al male, alla tenebra. Ma tende verso l'alto. La *ruach* si riconnette al principio divino, a ciò che sta in alto e alla luce. Discendendo nell'uomo essa fa sì che egli sia capace di eroismo (Sansone), di sacro furore (Elia), di illuminazione nel giudicare (Salomone)⁹¹ e di profezie e di estasi di ogni genere. Essa si versa sull'uomo.⁹² A partir da Isaia (XI, 2) il Messia vien concepito come una incarnazione della *ruach*. Secondo Filone e la teologia islamica gli uomini si dividono per nascita in psichici e in pneumatici (i secondi essendo gli « eletti » — concetto strettamente connesso a quello della cripta cosmica e del *kismet*). Tutti i figli di Giacobbe sono pneumatici. Per Paolo (I. Cor., XV) la resurrezione va spiegata in base all'antitesi fra un corpo psichico e un corpo pneumatico, antitesi che in lui, in Filone e nell'*Apocalissi di Baruch* fa tutt'uno con quella fra cielo e terra, fra luce e oscurità.⁹³ Il Redentore per Paolo è il *pneuma* celeste.⁹⁴ Nel *Vangelo di Giovanni* esso s'identifica con la luce. Nel Neoplatonismo esso appare come il *nous* o l'Uno-tutto inteso secondo il suo concetto antico,

opposto alla *physis*.⁹⁵ Seguendo la classificazione antica, cioè occidentale, Paolo e Filone hanno identificato spirito e carne a bene e male; Agostino, da manicheo,⁹⁶ seguendo la concezione persiano-orientale, ha invece visto in entrambi — nello spirito non meno che nella carne — qualcosa di originariamente malvagio e ad essi ha opposto Dio come l'essere che, solo, è buono; su tale base egli ha fondato la sua dottrina della grazia, che nella stessa forma, ma indipendentemente da lui, doveva esser ripresa dall'Islam.

Ma le anime quaggiù sono entità singole isolate; soltanto il *pneuma* è unico e sempre uguale a sé. L'uomo *possiede* un'anima; allo spirito della luce e al bene egli però *partecipa* soltanto; il divino discende in lui e per tal via tutti i singoli individui quaggiù son ricollegati con l'Uno d'in alto. Questo sentimento elementare compenetrante la fede e il pensiero di ogni uomo magico è qualcosa di unico e distingue l'essenza non solo della sua visione del mondo ma anche di qualsiasi specie di religiosità magica da ogni altra. Come abbiamo detto, tale civiltà si trovò propriamente al centro di tutte le altre. Così avrebbe potuto riprendere forme e idee dalla gran parte di esse. Il fatto che ciò non avvenne, che malgrado tutto quel che le si offriva e che le si affollava intorno essa restò in alto grado signora della sua forma interna, prova quanto profonda fosse l'accennata differenza. Dalla religione babilonese ed egiziana essa riprese appena qualche nome; la civiltà antica e la civiltà indù o, per dir meglio, gli epigoni « civilizzati » di esse, l'ellenismo e il buddhismo, ne alterarono sì le espressioni sin nelle forme della pseudomorfo, però non sfiorandone nemmeno il nucleo essenziale. Tutte le religioni della civiltà magica, da Isaia e Zarathustra fino all'Islam, presentano un sentimento del mondo di una perfetta unità interna; nella religione dell'Avesta non si può ritrovare un

solo tratto brahmanico e nel cristianesimo primitivo una qualsiasi traccia del sentire antico, si può solo ritrovare un retaggio di nomi, immagini e forme esteriori. Del pari, il cristianesimo germanico-cattolico dell'Occidente non doveva accogliere nemmeno un riflesso del sentimento del mondo proprio alla religione di Gesù pur riprendendo da essa tutto un retaggio di dogmi e di usanze.

Mentre l'uomo faustiano è *un Io*, una forza rimessa a sé stessa che, in fondo, è essa a decidere dell'infinito, mentre l'uomo apollineo è un *soma* fra molti altri che risponde solo di sé stesso, l'uomo magico nel suo essere spirituale non è che *parte di un « noi »* pneumatico, di una entità che resta una ed uguale a sé stessa in tutti coloro in cui è discesa. Come corpo ed anima l'uomo magico appartiene solo a sé stesso; ma in lui risiede anche qualcosa di altro, di estraneo e di più alto, per cui egli in tutte le sue idee e le sue convinzioni si sente soltanto membro di un *consensus*, il quale, come promanazione del divino, esclude l'errore ma anche ogni possibilità, per l'Io, di porre liberamente dei valori. Per l'uomo magico la verità è qualcosa di diverso che per noi. Per lui tutti i nostri metodi di conoscenza basati su di un *proprio particolare giudizio* sono pazzia e accecamento e le conquiste scientifiche che ne risultano sono un'opera del principio malvagio il quale ha sviato lo spirito e ingannato quanto alle sue capacità e alle sue finalità. In ciò sta il supremo mistero, per noi affatto inconcepibile, del pensiero magico nel suo mondo criptomorfo: l'impossibilità dell'esistenza di un Io che pensa, che crede, che sa è il presupposto di tutte le rappresentazioni fondamentali di ciascuna di tali religioni. Mentre l'uomo antico si trova dinanzi ai suoi dèi come un corpo dinanzi ad altri corpi, mentre l'Io faustiano volitivo sente agire nel suo vasto mondo l'Io onnipotente di una

divinità parimenti faustiana e volitiva, la divinità magica è una forza vaga e enigmatica d'in alto che a suo beneplacito s'incollerisce o concede la grazia, che svanisce nell'oscurità o eleva l'anima fino alla luce. L'idea stessa di aver una volontà propria è assurda, perché « volontà » e « pensiero » nell'uomo son già cose prodotte dalla divinità. Da questo sentimento elementare incrollabile che in tutte le conversioni, le illuminazioni e le speculazioni può aver sì diverse espressioni ma che resta immutabile nell'essenza, è nata necessariamente l'idea del mediatore divino, di colui che trasforma questo luogo di sofferenze in un luogo di beatitudine: idea, questa, che riassume lo spirito di tutte le religioni magiche distinguendolo da quello delle altre civiltà.

L'idea di Logos in senso lato è derivata dalla sensazione magica della luce nella cripta e di essa rappresenta l'esatta controparte sul piano del pensiero magico. Il suo senso è che dalla divinità inaccessibile si stacca il suo spirito, il suo « verbo » che, quale portatore di luce e annunciatore del bene, entra in relazione con l'uomo per innalzarlo, per renderlo perfetto, per redimerlo. La differenza delle tre sostanze che pel pensiero religioso non contraddice una loro unità era già nota alle religioni profetiche. L'anima luminosa di Ahura Mazda è il verbo (*Yasht*, 31) e in uno dei *Gatha* più antichi vediamo il suo spirito santo (*spenta mainyu*) parlare allo spirito malvagio (*angra mainyu* - *Iaçna*, XLV, 2). La stessa rappresentazione ricorre in tutta l'antica letteratura ebraica. È l'idea che, definitasi presso i Caldei quando si distinse Dio dal suo verbo e si contrappose Marduk a Nabu, poi si affermò decisamente in tutta l'apocalittica aramca; essa si mantenne desta e creativa e attraverso Filone e Giovanni, Marcione e Mani passò nelle dottrine talmudiche, da queste in testi kabbalistici come il *Se-*

pher Jetzirah e lo *Zohar*, nei concili e negli scritti dei Padri della Chiesa, nel tardo Avesta e infine nell'Islam, ove Maometto a poco a poco si identificò al Logos e come il Maometto misticamente presente e vivo della religione popolare si confuse con la figura stessa del Cristo.⁹⁷ Questa rappresentazione per l'uomo magico è talmente evidente che essa ha perfino forzato la concezione rigidamente monoteista dell'Islam delle origini, per cui presso ad Allah appaiono lo spirito santo (*ruh*) e la « Luce di Maometto » come il verbo di Dio (*kalimah*).

Infatti per la religione popolare la prima luce che scaturì nella creazione del mondo fu quella di Maometto, nella forma di un pavone⁹⁸ fatto di « perla bianca » e avvolto da veli. Ma già fra i Mandei il pavone aveva rappresentato l'inviato di Dio e l'anima primordiale⁹⁹ e esso figurò negli antichi sarcofaghi cristiani come simbolo dell'immortalità. La perla distributrice di luce che illumina l'oscura dimora del corpo è lo spirito entrato nell'uomo, spirito pensato sotto specie di sostanza sia presso i Mandei che nella storia degli apostoli di Tommaso.¹⁰⁰ Gli Jezidi¹⁰¹ adorano ancor oggi il Logos sotto specie di pavone e di luce; essi, insieme ai Drusi, han conservato nella forma più pura l'antica concezione persiana della trinità delle sostanze.

Così l'idea di Logos riporta sempre di nuovo alla sensazione della luminosità, dalla quale l'intelletto magico l'ha tratta. *Il mondo dell'uomo magico è pervaso da un'atmosfera da favola.*¹⁰² Il diavolo e gli spiriti malvagi minacciano l'uomo, gli angeli e le fate lo proteggono. Abbiamo amuleti e talismani, terre, città, edifici ed esseri misteriosi, segni segreti, il sigillo di Salomone e la pietra filosofale. E su tutto ciò si diffonde la luce della caverna, che però corre sempre il pericolo di esser inghiottita da una notte spettrale. Chi trova bizzarra questa fantasmagoria di immagini non

deve dimenticarsi che Gesù visse in essa e che le sue dottrine si possono comprendere solo partendo da essa. L'apocalittica non è che un visionarismo fiabesco giunto sino ad una suprema altezza tragica. Già nel *Libro di Enoch* appaiono il palazzo di cristallo di Dio, i monti fatti di gemme e la prigione delle stelle cadute. Un ugual carattere fantastico l'hanno anche tutto il mondo delle suggestive rappresentazioni dei Mandei e, più tardi, degli Gnostici, dei Manichei, il sistema di Origene e le immagini del *Bundahesh* persiano; e quando i tempi delle grandi visioni passarono, tali rappresentazioni furono riprese da leggende e da numerosi romanzi religiosi. Fra le opere cristiane del genere a noi note si possono citare i Vangeli che trattano dell'infanzia di Gesù, gli *Atti di Tommaso* e gli scritti dello Pseudo-Clemente diretti contro Paolo. Si può anche ricordare la storia dei trenta danari di Giuda che lo stesso Adamo avrebbe coniato e la fiaba della « caverna del tesoro » scavata sotto la collina del Golgota dove si troverebbe il tesoro aureo del paradiso insieme alle ossa di Adamo.¹⁰⁸ Ciò che Dante immaginò fu poesia; invece tutto questo era realtà, era l'unico mondo in cui allora si viveva costantemente. Ad uomini cui è propria una immagine dinamica del mondo un tale sentire è quanto mai lontano. Se si vuol aver un senso di quanto a noi tutti la vita interiore di Gesù sia estranea — riconoscimento penoso per il cristiano d'Occidente che ben vorrebbe riportare, anche interiormente, a Gesù la propria religiosità — di come essa oggi possa esser realmente rivissuta soltanto da un pio Mussulmano, ci si deve immergere in quell'atmosfera da fiaba di una immagine del mondo, che fu anche l'immagine del mondo di Gesù.

Soltanto allora si può riconoscere che cosa il cristianesimo faustiano ha ripreso da tutta la ricchezza

dei motivi della chiesa della pseudomorfofi: esso nulla ha ripreso quanto a sentimento del mondo, poco quanto a forma interna e molto quanto a concetti e figure.

9

Il problema del *luogo* conduce a quello del *tempo* dell'anima magica. Per essa non si tratta dell'immedesimazione apollinea nel puro, puntiforme presente e nemmeno dell'impulso faustiano verso uno scopo infinitamente lontano. Qui l'esistenza ha un ritmo diverso, dal che segue, per l'essere desto, un altro senso del tempo quale concetto contrapposto allo spazio magico. L'uomo di questa civiltà — dal più misero schiavo e dal facchino sino al profeta e al califfo — sente al disopra di sé come *kismet* non la fuga illimitata dei tempi che non fa tornare una seconda volta il momento perduto, bensì un principio e una fine di « questi giorni » fissati irrevocabilmente, come limiti fra i quali l'esistenza umana occupa un luogo predeterminato fin dalle origini. Non solo lo spazio cosmico ma anche il tempo cosmico è caverniforme, il che dà luogo ad una certezza intima, tipicamente magica: *tutto ha il « suo tempo »*, dall'avvento del Redentore, la cui ora era stata indicata negli antichi testi, fino alle minuzie della vita quotidiana, certezza che fa apparire assurda e incomprensibile la fretta faustiana. Tale è anche il fondamento della prima astrologia magica, specie caldaica. Anch'essa presuppone che tutto è scritto nelle stelle e che dal corso scientificamente calcolabile dei pianeti si possa inferire a quello delle cose terrestri.¹⁰⁴ L'oracolo antico rispondeva a date particolari quistioni che potevano interessare l'uomo apollineo: dava responsi circa la figura e il modo di quanto

doveva accadere nel futuro. Il problema nel mondo concepito come cripta, come caverna, è invece quello del « quando ». Tutta l'apocalittica, la vita spirituale di Gesù, la sua angoscia a Getsemani e il grande movimento provocato dalla sua morte riescono inintelligibili se non si comprende questo problema elementare dell'esistenza magica insieme alla premessa di esso. Un indice indubbio della scomparsa dell'anima antica è costituito dal fatto che l'astrologia poté invadere sempre più l'Occidente soppiantando gli oracoli. Nessuno ci rivela la fase di transizione meglio di Tacito, la storiografia del quale è tutta dominata da una promiscua visione del mondo: Tacito per un lato, da autentico Romano, riconosce la potenza delle antiche divinità cittadine; per l'altro, da intellettuale di una metropoli, considera come superstizione l'idea di una azione degli dèi e infine, come stoico, — e lo stoicismo allora era un orientamento spirituale *magico* — parla dei sette pianeti che reggono le sorti dei mortali. Fu così che nei secoli successivi lo stesso tempo del destino, cioè il tempo della cripta, concepito come limitato da entrambe le parti e quindi come qualcosa che l'occhio interno può abbracciare nel suo complesso, nella mistica persiana divenne lo Zarvan, che, superiore alla stessa luce divina, dirige la lotta cosmica fra il bene e il male. Lo Zarvanismo dal 438 al 457 divenne in Persia religione di Stato.

La fede che tutto stia scritto nelle stelle fece sì che la civiltà araba divenne anche quella delle ère, cioè di cronologie con inizio in un dato avvenimento avente un particolare carattere fatale. La prima e la più importante di tali ère fu quella genericamente aramaica; si iniziò verso il 300 con l'accrescersi della tensione apocalittica ed ebbe nome di « èra dei Seleucidi ». Ad essa seguirono varie altre ère, ad esempio l'èra sabea verso il 115 a.C. con un punto di parten-

za che non ci è noto, l'era diocleziana, l'era ebraica della creazione, introdotta nel 346 d.C. dal Sinedrio,¹⁰⁵ l'era persiana dell'avvento dell'ultimo dei Sassanidi, di Jezdegert (632) e quella dell'Hedshra, o egira, la quale subentrò in Siria e in Mesopotamia, all'era seleucida. Tutte le ère concepite al difuori di questo paesaggio furono semplici imitazioni informate a scopi pratici: tale è il caso della cronologia varroniana *ab urbe condita*, di quella che i Marcioniti fecero iniziare con la data della secessione del loro maestro dalla chiesa (144) e di quella cristiana che comincia dalla nascita di Gesù (introdotta poco dopo il 500).

La storia mondiale è l'immagine del mondo vivente nel quale l'uomo si trova contessuto per via della sua nascita, dei suoi ascendenti e dei suoi discendenti e che egli cerca di comprendere partendo da un dato sentimento dell'universo. L'immagine della storia dell'uomo antico si concentra intorno al puro presente. Comprende un essere, non un divenire in senso proprio, e come sfondo ultimo qui vale un mito atemporale, razionalizzato sotto specie di età dell'oro. Questo essere era un caos di ascese e di crolli, di felicità e di sventure, una cieca contingenza, un eterno mutamento, l'insieme restando tuttavia sempre lo stesso, senza direzione, senza scopo, senza « tempo ». Il sentimento della cripta postula invece una storia tale che lo sguardo può abbracciarla, con un principio del mondo e una fine del mondo che, ad un tempo, sono il *principio e la fine dell'umanità* e corrispondono ad atti di una magica potenza divina: fra l'uno e l'altra si svolge, entro i limiti della cripta e con una durata prestabilita, la lotta della luce contro le tenebre, degli angeli e dei Jazatas contro Ahrimane, Satana, Iblis, lotta nella quale l'uomo è coinvolto come spirito e come anima. La caverna, la cripta attuale può esser anientata da Dio e sostituita da una nuova creazione.

Le rappresentazioni persiano-caldee e l'apocalittica aprivano una prospettiva su di una serie di tali eoni, e Gesù, come tutto il suo tempo, attendeva la fine di quello attuale.¹⁰⁶ Derivò da ciò la visione storica circa il tempo dato, che ancor oggi è naturale per i seguaci dell'Islam. « La visione del mondo del popolo si divide in via naturale in tre grandi parti: la nascita del mondo, la sua evoluzione, la sua fine. Per il Mussulmano di un sentire etico così profondo la parte più essenziale nell'evoluzione del mondo è la storia sacra e la via della vita etica, che si riassumono nel termine 'vita umana'. Questa ha il suo epilogo nella fine del mondo contenente la sanzione della storia morale dell'umanità. »¹⁰⁷

Per l'uomo magico il sentimento di *questo* tempo e lo spettacolo di *questo* spazio danno però luogo ad una specialissima forma di religiosità che possiamo parimenti chiamare caverniforme, consistente in una dedizione *abulica* che ignora completamente l'Io spirituale e fa sentire il « noi » spirituale entrato nel corpo animato come un mero riflesso della luce divina. Il termine arabo corrispondente è « *islàm* », dedizione, abbandono: ma « *islàm* » era stato anche il costante modo di sentire di Gesù e quello di ogni altra personalità dotata di genio religioso apparsa in cotesta civiltà. La religiosità antica era tutta diversa¹⁰⁸ e, del pari, se nella religiosità di Santa Teresa, di Lutero o di Pascal si facesse astrazione dall'Io che *vuole* affermarsi di fronte all'infinito divino, che *vuole* inchinarsi dinanzi a lui o perdersi in lui, di tale religiosità non resterebbe più nulla. Il sacramento faustiano elementare della penitenza presuppone un volere forte e libero capace di superare sé stesso. Ma « *islàm* » corrisponde proprio *all'impossibilità dell'Io di sentirsi come una potenza libera* di fronte al divino. Ogni tentativo di affermare il proprio volere o anche soltanto

il proprio pensiero di contro all'azione di Dio è *masija*, cioè segno non tanto di una volontà malvagia quanto del fatto che le potenze delle tenebre e del male han preso possesso di un uomo scacciando da lui il divino. L'essere desto magico è la semplice *arena* della lotta fra le due potenze cosmiche, e per nulla una potenza a sé. Segue da tale veduta una concezione del divenire dell'universo in cui non vi sono più cause ed effetti particolari e, soprattutto, non vi è una concatenazione causale che regga dinamicamente il tutto; quindi in esso non vi è nemmeno un rapporto *necessario* fra colpa e castigo, non vi è una « giustizia » nel senso dell'antico israelismo, non vi è *diritto* ad una ricompensa. Tutto ciò dalla religiosità autentica di questa civiltà è ritenuto assai inferiore al piano che le è proprio. Le leggi naturali non sono qualcosa di dato una volta per tutte che Dio può infrangere solo col miracolo, ma rappresentano, per così dire, le abitudini dell'azione sovrana di Dio e sono prive di ogni necessità interna — necessità logica, faustiana. In tutta la caverna del mondo vi è un'unica causa a base di tutti gli effetti, che essa *direttamente* produce: la divinità, la quale non ha motivi nel suo agire. Il solo pensare, a tale riguardo, a motivi, è peccato.

Da tale sentimento fondamentale deriva l'idea puramente magica della grazia. Essa forma la base di tutti i sacramenti di questa civiltà, per primo del sacramento magico elementare del battesimo costituendo l'antitesi più netta di quello della penitenza in senso faustiano. La penitenza presuppone la volontà di un Io, che la grazia ignora del tutto. È stato un grande merito di Agostino aver sviluppato questa idea della grazia, assolutamente islamica, con una logica inesorabile — con tale rigore, che l'anima faustiana a partir da Pelagio ha cercato ogni via per scansare una tale certezza per essa quasi equivalente ad una autodistru-

zione, trovando sempre l'espressione della propria coscienza di Dio in interpretazioni di proposizioni agostiniane che divergevano profondamente e intimamente dal loro vero senso. In realtà Agostino fu l'ultimo grande pensatore della prima scolastica araba: fu ben lontano dall'essere uno spirito occidentale.¹⁰⁹ Non fu manicheo solo per un certo periodo, ma tal restò, in certi tratti essenziali, anche da cristiano; gli spiriti a lui più affini sono i teologi persiani del più recente Avesta con le loro dottrine sul tesoro di grazia dei santi e sulla colpa assoluta. Per lui la grazia è l'infusione *sostanziale* di qualcosa di divino nel *pneuma* umano, che è parimenti sostanza.¹¹⁰ La divinità la irradia, l'uomo la riceve ma non l'acquista. In Agostino — e ancor in Spinoza¹¹¹ — il concetto di forza è assente; e in entrambi i pensatori il problema della libertà non si riferisce *all'io e al suo volere* ma ad una parte del *pneuma* universale discesa nell'uomo e ai rapporti di essa col resto del mondo. L'essere desto magico è l'*arena* della lotta fra le due sostanze cosmiche, fra quella della luce e quella delle tenebre. I primi pensatori faustiani, ad esempio Duns Scoto e Occam, videro nello stesso essere desto e nel suo dinamismo una lotta, ma la lotta fra due potenze dell'io, fra la volontà e l'intelletto.¹¹² Con il che il problema di Agostino si trasformò insensibilmente in un altro che egli non avrebbe mai compreso: volontà e intelletto sono forze libere o no? Qualunque sia la risposta, una cosa è certa, per l'uomo faustiano: l'io individuale *deve dirigere e non subire* una tale lotta. La grazia faustiana è la vittoria della volontà e non il modo di una data sostanza. Nella professione di fede di Westminster (1646) è detto: « Conformemente al decreto imperscrutabile della sua volontà, in base al quale egli accorda o rifiuta la sua misericordia, Dio ha disposto che a colui che vuole si rimetta il resto

dell'umanità ». L'altra concezione, secondo la quale la grazia esclude ogni volontà e causalità propria e si considera come peccato perfino il chiedersi perché l'uomo soffra, ha avuto espressione in uno dei poemi più suggestivi della storia mondiale, nato nel periodo di mezzo della pre-civiltà araba, poema che come interna grandezza non ha uguali in tutta questa civiltà: nel *Libro di Giobbe*.¹¹³ Sono gli amici di Giobbe che cercano di conoscere la colpa commessa, perché ad essi — come alla gran parte degli uomini di questa e di ogni altra civiltà e agli stessi lettori e critici attuali del presente libro — per difetto di profondità metafisica il senso ultimo della sofferenza in questa cripta del mondo è inaccessibile. Soltanto l'eroe, lottando, giunge al perfetto compimento, al puro *islàm*, divenendo così la sola figura tragica che il sentimento magico può porre a fianco di Faust.¹¹⁴

10

All'essere desto di ogni civiltà son date due vie della conoscenza a seconda che sia la percezione intuitiva a compenetrare la comprensione critica o viceversa. La contemplazione magica in Spinoza è chiamata *amor intellectualis* e dai Sufi del Medio Oriente dello stesso periodo *mahw* (spegnersi in Dio). Essa può giungere al grado dell'estasi magica, estasi avuta più volte da Plotino e una volta, a tarda età, dal suo discepolo Porfirio. L'altra via è quella della dialettica rabbinica, che in Spinoza si presenta come metodo geometrico e nella tarda filosofia arabo-ebraica come il *kalaam*. Entrambe le vie si basano però sull'idea che un Io singolo magico non esiste, che esiste soltanto un unico *pneuma* che, simultaneamente presente in tutti gli eletti, è ad un tempo la verità. Non si potrà mai sotto-

lineare abbastanza che la nozione fondamentale di *idjima*, derivante da tale concezione, è più di un concetto; essa può trasformarsi in una esperienza vissuta di particolare potenza e ogni comunità di stile magico si basa su di essa, distinguendosi per tal via da quelle di ogni altra civiltà. « La comunità mistica dell'Islam dall'aldiqua si estende nell'aldilà; essa va oltre la tomba perché abbraccia i Mussulmani morti di precedenti generazioni e perfino i Giusti di prima dell'Islam. Il Mussulmano sente di formare con essi tutti un'unità. Essi lo aiutano, ma anche lui può accrescerne la beatitudine coi propri meriti. »¹¹⁵ Una non diversa unità fu designata sia dai cristiani che dai sincretisti della pseudomorfofi con i termini di *polis* e di *civitas*, che prima significavano un insieme di corpi ma ora vanno a significare il *consensus* di coloro che vi appartengono. La più celebre designazione di tale genere è la *civitas Dei* di Agostino che non è né uno Stato nel senso dell'antichità né una chiesa occidentale, ma appunto — come la comunità mithriaca, l'Islam, il manicheismo e la comunità persiana — una unità dei credenti, dei beati e degli angeli. La comunità avendo per base il *consensus*, essa è infallibile nel dominio delle cose spirituali. « Il mio popolo non può esser mai unanime in un errore », disse Maometto, e cosa non diversa fu presupposta da Agostino nel suo Stato di Dio. In lui non si tratta, né può trattarsi, di un Io papale infallibile o di una qualche altra autorità personalizzata cui spetti definire le verità dogmatiche: ciò annullerebbe del tutto il concetto magico del *consensus*. E qui si tratta di una idea che in tale civiltà vale in genere, non solo per il dogma ma anche per il diritto¹¹⁶ e per lo stesso Stato: come quella di Porfirio e di Agostino, la comunità islamica abbraccia *tutta* la cripta cosmica, l'aldiquà e l'aldilà, i credenti ortodossi così come gli angeli e gli spiriti buoni, e in

questa comunità lo Stato costituisce soltanto una *unità più piccola del suo aspetto visibile*, la cui azione è quindi regolata dal tutto. Conseguentemente nel mondo magico la separazione fra politica e religione è teoricamente impossibile e assurda, laddove nella civiltà faustiana la lotta fra Stato e Chiesa doveva essere, anche come idea, necessaria e senza fine. Il diritto secolare e quello ecclesiastico nella civiltà magica fanno assolutamente tutt'uno. Vicino all'Imperatore di Bisanzio sta il Patriarca, vicino allo Scià lo Strotema di Zaratustra, vicino al Resh Galuta il Gaon, vicino ai Califfi lo Sheik ül Islam, con posizione di superiore e, in pari tempo, di suddito rispetto ad essi. Idee del genere erano assolutamente estranee all'antichità e non hanno la minima analogia coi rapporti fra Imperatore e Papa propri al periodo gotico. Diocleziano fu il primo ad attuare questo inserimento magico dello Stato nella comunità dei fedeli, che Costantino portò a termine. Abbiamo già mostrato che nella civiltà magica lo Stato, la chiesa e la nazione costituiscono una unità spirituale, corrispondente appunto alla parte del *consensus* ortodosso che si manifesta visibilmente nell'umanità vivente. Era quindi naturale che l'Imperatore, quale capo dei fedeli — questa è la funzione nella comunità magica che Dio gli affida — avesse anche il dovere di presiedere ai concili per provocare il *consensus* degli eletti.

II

Ma oltre al *consensus* vi è un'altra forma di rivelazione della verità, la « Parola di Dio » in un senso specialissimo puramente magico che, assolutamente estraneo sia al pensiero antico che a quello occidentale, ha dato luogo ad una quantità di equivoci. Il

libro sacro, nel quale essa si rende visibile, nel quale essa è stata rinchiusa dalla magia di una scrittura sacra, è uno degli elementi caratteristici di ogni religione magica.¹¹⁷ In questa rappresentazione s'intrecciano tre concetti magici ciascuno dei quali ci presenta gravi difficoltà, perché — malgrado le illusioni che sempre abbiamo voluto farci a tale riguardo — al nostro senso religioso riesce impossibile concepirli distinti e, in pari tempo, identici. Sono i tre concetti di *Dio*, dello *Spirito di Dio* e della *Parola di Dio*. Ciò che viene accennato nel prologo del *Vangelo di Giovanni* — « Al principio era la parola e la parola era presso a Dio e la parola era Dio » — era stato espresso già molto prima dalle rappresentazioni persiane di Spenta Mainyu — lo Spirito Santo, diverso da Ahura Mazda eppure uno con lui, opposto allo spirito malvagio (Angra Mainyu) — e di Vohu Mano,¹¹⁸ e da analoghe idee ebraiche e caldaiche le quali si presentavano come del tutto evidenti mentre dovevano costituire il punto centrale delle controversie del quarto e del quinto secolo intorno alla natura di Cristo. Per il pensiero magico la stessa « verità » è *una sostanza*¹¹⁹ e la menzogna o l'errore è un'altra sostanza. È lo stesso dualismo ontologico che si ritrova nelle opposizioni di luce e tenebra, vita e morte, bene e male. Intesa come sostanza, la verità s'identifica ora a Dio, ora allo Spirito di Dio, ora alla Parola. Solo così si possono capire detti concetti in senso assolutamente sostanzialistico, come « Io sono la verità e la vita » o: « La mia parola è la verità ». Solo così si capisce anche con quale occhio l'uomo religioso di questa civiltà considerasse il libro sacro: in esso la verità invisibile è passata ad un modo d'essere visibile, in piena conformità col passo del *Vangelo di Giovanni* (I, 14): « E la parola è divenuta carne ed ha abitato fra di noi ». Secondo lo *Yaçna* l'Avesta è disceso dal cielo

e nel Talmud è detto che Mosè ricevette la Torah da Dio volume per volume. Una rivelazione magica è un processo mistico nel quale la parola eterna e increata della Divinità — ovvero la *Divinità concepita come parola* — entra in un uomo e per suo tramite assume la forma « manifestata », sensibile, costituita da suoni e soprattutto da lettere. « Corano » significa « lettura ». In una visione, Maometto scorse un rotolo scritto custodito nel cielo che egli, benché non sapesse leggere, « in nome del Signore » poté decifrare.¹²⁰ Costesta forma di rivelazione nella civiltà in parola è la regola, mentre nelle altre non ricorre nemmeno come eccezione;¹²¹ essa si affermò solo dopo il tempo di Ciro. Gli antichi profeti israeliti e certamente lo stesso Zarathustra vedevano e udivano, nelle loro estasi, cose che poi divulgarono. Il *Deuteronomio* sarebbe « stato trovato nel Tempio » nel 621; esso doveva valere come la saggezza dei Padri. Il primo esempio di « Corano », esempio perfettamente consapevole, è il *Libro di Ezechiele*, che l'autore dice di aver ricevuto da Dio in una visione e di aver « inghiottito » (c. III). Nella forma più grossolana, qui è espresso ciò che successivamente doveva far da base alla nozione e alla struttura di tutta la letteratura apocalittica. Ma a poco a poco una tale forma *sostanzialistica* di ricezione divenne una delle condizioni di ogni libro canonico. La rappresentazione delle Tavole della Legge ricevute da Mosè sul Sinai nacque nel periodo di dopo l'esilio. Più tardi una uguale origine fu ammessa per tutta la Torah e, più o meno nel periodo dei Maccabei, per la maggior parte degli scritti dell'Antico Testamento. Dopo il concilio di Jabna (verso il 90 d.C.) tutto il testo vien considerato come « in-spirato » nel senso letterale. Ma un non diverso sviluppo aveva avuto luogo nella religione persiana fino alla canonizzazione dell'Avesta avvenuta nel terzo secolo, e lo stes-

so concetto dell'ispirazione lo si ritrova nella seconda visione di Herma, nelle apocalissi, negli scritti gnostici, caldaici e mandei costituendo infine il fondamento affatto naturale e tacito dell'idea che i Neopitagorici e i Neoplatonici si facevano circa gli scritti dei loro maestri. « Canone » è l'espressione tecnica che fu usata per designare l'insieme degli scritti considerati come ispirati da una data religione. A partir dal 200 d.C. presero forma di canone la collezione degli scritti ermetici e il *corpus* degli oracoli caldaici, libro sacro dei Neoplatonici, il solo libro che il « Padre della Chiesa » Proclo ammettesse oltre il *Timeo* di Platone.

Come lo stesso Gesù, la giovane religione cristiana riconobbe gli scritti ebraici come un canone. I primi Vangeli non pretendevano affatto di essere « la Parola » della divinità in forma visibile. Il « *Vangelo di Giovanni* » fu il primo scritto cristiano in cui l'intenzione di valere come un Corano è manifesta; ed è all'autore sconosciuto di esso che risale l'idea, che possa e debba esservi un Corano cristiano. Vi era così da prendere una grave decisione: si trattava di vedere se la nuova religione doveva romperla con quella in cui Gesù aveva creduto, se era ancora lecito riconoscere gli scritti ebraici come incarnazioni della verità *unica*. « Giovanni » tacitamente e Marcione apertamente si dichiararono per la negativa, i Padri della Chiesa — illogicamente — si dichiararono invece per l'affermativa.

Questa concezione metafisica dell'essenza del libro sacro fa sì che le espressioni « Dio parla » e « la scrittura dice » appaiano assolutamente identiche in un modo per noi affatto inconcepibile. Ciò ricorda alcune fiabe delle *Mille e una notte*, nelle quali lo stesso Dio è imprigionato in certe parole e in certe lettere e degli iniziati lo dissuggellano e lo costringono

a rivelare la verità. Come l'ispirazione, così pure l'esegesi è un processo avente un lato mistico occulto (cfr. *Marco*, I, 22). Donde la venerazione con la quale questi manoscritti preziosi vennero conservati, la loro decorazione — affatto non-antica — per la quale tutte le risorse della giovane arte magica furono usate, e il nascere di generi sempre nuovi di scrittura che, nell'idea di coloro che li adottavano, eran tali da racchiudere la verità discesa dall'alto.

Un Corano è, per definizione, assolutamente vero, quindi immutabile, insuscettibile di qualsiasi sviluppo.¹²² Nasce così l'uso di interpolazioni nascoste, intese ad accordare il testo con le opinioni dell'epoca. Un capolavoro di questo metodo sono i Digesti di Giustiniano. Ma oltre che per tutti gli scritti della Bibbia ciò si verificò indubbiamente anche pei *Gatha* dell'Avesta e perfino per gli scritti di Platone, di Aristotile e di altre autorità della teologia pagana, che allora circolavano. Ancor più importante è l'idea, comune a tutte le religioni magiche, di una rivelazione segreta o di un significato segreto delle scritture che non si trova scritto ma si conserva nella memoria di uomini qualificati ed è da comunicarsi oralmente. Secondo la concezione ebraica, Mosè sul Sinai avrebbe ricevuta, oltre a quella scritta, una *Torah orale segreta*,¹²³ che è proibito fissare in un libro. Nel Talmud è detto: « Dio prevede che sarebbe venuto un tempo nel quale i pagani si sarebbero impadroniti della Torah tanto da poter dire a Israele: Anche noi siamo i figli di Dio. Ma allora il Signore dirà: È mio figlio solo chi conosce i miei segreti. E quali sono i segreti di Dio? Sono la tradizione orale ».¹²⁴ Nella sua forma universalmente accessibile il Talmud contiene dunque soltanto una parte della materia religiosa e la stessa cosa fu pensata circa i testi cristiani del primo periodo. È stato spesso osservato¹²⁵ che Marco ac-

cenna appena alle tentazioni e alla resurrezione di Gesù e che in Giovanni si trova una semplice allusione alla dottrina del Paracleto mentre l'istituzione della Cena è affatto trascurata. L'iniziato capiva di che si trattava, l'infedele non doveva saperlo. Successivamente esistette una vera « disciplina arcana » circa il battesimo, il *pater noster*, l'eucaristia, non rivelata dai cristiani a coloro che erano di fede diversa. Questo esoterismo fra i Caldei, i Neoplatonici, i Cinici, gli Gnostici e soprattutto nelle sette dell'ebraismo antico e dell'islamismo giunse sino a tal punto, che la gran parte delle corrispondenti dottrine segrete ci è rimasta sconosciuta. Circa la parola da custodire solo nello spirito vi fu un *consensus* del silenzio, appunto perché si era sicuri che gli adepti avevano la « conoscenza ». Noi siamo portati a esprimerci in modo chiaro e positivo su quanto ci sembra più importante; per questo corriamo pericolo di non capire le dottrine magiche perché in esse identifichiamo ciò che viene espresso con l'intenzione, e il senso letterale profano col significato reale. Il cristianesimo gotico non ha avuto una dottrina segreta, per cui ha nutrito una doppia diffidenza verso il Talmud, nel quale fu visto, a ragione, il solo lato esterno della dottrina ebraica.

Anche la Kabbala è puramente magica: per mezzo di numeri, della forma delle lettere, di punti e di linee essa intende scoprire un senso nascosto delle scritture; e essa pretende di essere antica quanto il Verbo disceso fra gli uomini come sostanza. La dottrina segreta della creazione del mondo per mezzo delle ventidue lettere dell'alfabeto ebraico e quella del carro regale nella visione di Ezechiele sono attestate già nel periodo dei Maccabei. Ad esse assai affine è l'esegesi allegorica dei testi sacri. Tutti i trattati della Mishna, tutti i Padri della Chiesa, tutti i filosofi alessandrini vi ricorrono; in Alessandria un tale metodo fu appli-

cato al mito antico e allo stesso Platone; furono anche stabilite delle equivalenze fra le figure di quel mito e i profeti ebraici — Mosè vien così chiamato Musaios.

L'unico metodo rigorosamente *scientifico* ammesso da un Corano immutabile per tener conto dell'evoluzione delle idee è il commento. Poiché la dottrina non ammette che la « Parola » possa esser emendata, l'unica via è trovare per essa diverse interpretazioni. Ad Alessandria non si sarebbe mai detto che Platone si era sbagliato; si trattava solo di ben « interpretarlo ». Ciò avvenne nelle forme ben definite dell'*halacha* che nella sua forma scritta ci si presenta come un commentario il quale domina tutta la letteratura religiosa, filosofica e colta di questa civiltà. Seguendo il metodo degli Gnostici i Padri della Chiesa composero dei commentari della Bibbia; per l'Avesta, fu subito formato un commentario pehlewì dello Zend e per il canone ebraico quello della Midrashe; ma anche i giuristi « romani » del periodo intorno al 200 e i filosofi della « bassa antichità », cioè gli scolastici della nuova chiesa culturale in divenire, batterono la stessa strada — e, a partir da Poseidonio, l'apocalissi sempre di nuovo interpretata di questa chiesa fu il *Timeo* di Platone. Tutta la Mishna è un unico grande commentario della Torah. Ma dopo che gli antichi interpreti divennero essi stessi delle autorità e i loro scritti dei Corani, furono scritti commentari di commentari; è quel che in Occidente fece l'ultimo dei Platonici, Simplicio, che in Oriente fecero gli Amorei i quali aggiunsero alla Mishna la Gemarah, e a Bisanzio i compilatori delle costituzioni imperiali coi Digesti.

Questo metodo, inteso a ricondurre artificiosamente ogni detto ad una qualche diretta ispirazione, è stato elaborato nella sua forma più rigorosa dalla teologia talmudica e islamica. Una nuova *halacha* o un

nuovo *hadith* hanno un valore solo se possono esser riportati a Mosè o a Maometto attraverso una catena ininterrotta di testimonianze.¹²⁶ La formula solenne a Gerusalemme era: « Per la mia vita, io ho udito ciò dal mio maestro ».¹²⁷ Nello Zend è di regola indicare una catena di testimonianze e Ireneo giustificò la sua teologia con l'affermare che essa attraverso una catena del genere si rifaceva a Policarpo e, di là da lui, alla stessa comunità cristiana originaria. Nella letteratura del cristianesimo primitivo questa forma dell'*halacha* è talmente naturale, che essa non è stata nemmeno notata come tale. Anche a prescindere dai continui riferimenti alla Legge e ai profeti, essa appare negli stessi titoli dei quattro Vangeli (« secondo Marco », ecc.): venne sentito il bisogno di addurre un testimone per dare autorità alle parole del Signore da essi riferite.¹²⁸ Con ciò si stabiliva una catena che andava fino alla verità incarnata da Gesù e nell'immagine del mondo di un Agostino o di uno Ieronimo una simile continuità è di un realismo assoluto. Non diversa base ebbe anche l'uso, universalmente diffusosi dopo Alessandro, di legare scritti filosofici a nomi, come quelli di Enoch, di Salomone, di Esra, di Ermete, di Pitagora, esseri che venivano considerati come testimoni e ricettacoli della verità divina, esseri nei quali, dunque, il « Verbo era divenuto carne ». Possediamo ancora un gran numero di Apocalissi che portano il nome di Baruch, il quale allora veniva identificato a Zarathustra, e non è possibile farsi una idea di tutti gli scritti che allora circolavano sotto i nomi di Aristotile e di Pitagora. La *Teologia di Aristotile* fu uno dei testi del Neoplatonismo che esercitò la maggiore influenza. Infine, non diversi sono i presupposti metafisici dello stile e del senso più profondo di quel metodo delle citazioni che fu usato in egual misura dai Padri della Chiesa, dai Rabbini, dai filosofi « greci »

e dai giuristi « romani » e la cui conseguenza è stata per un lato la legge sulle citazioni di Valentiniano III ¹²⁹ e per l'altro la separazione degli scritti apocrifi — concetto fondamentale, che rimanda ad una *distinzione sostanziale* delle scritture — dal canone ebraico e da quello cristiano.

12

Partendo da ricerche del genere sarà possibile, nel futuro, scrivere la storia *del gruppo delle religioni magiche*. Queste formano una unità inscindibile sia come spirito, sia come sviluppo, per cui non è possibile capire veramente l'una quando si prescinda dalle altre. La loro nascita, il loro sviluppo e il loro consolidamento interno cadono nel periodo che va dalla nascita di Cristo fino al 500. Tale periodo ha la sua esatta corrispondenza nella fase ascendente della civiltà occidentale, dal movimento cluniacense sino alla Riforma. Un vicendevole prendere e dare, un fiorire ricco e confuso, con un maturarsi, trasformarsi, sovrapporsi, migrare, innestarsi e respingersi di forme riempie questi secoli. Benché non si possa parlare di un qualsiasi dipendere dell'un sistema dagli altri, pure solo le forme e le formulazioni cambiano, nel fondo permane invece una identica animità che esprime sempre e soltanto sé stesso in tutte le lingue di questo mondo di religioni.

Nel vasto dominio del fellachismo antico-babilonese vivono giovani popoli. Ecco il periodo di preparazione. Il primo presentimento della nuova anima corre verso il 700 fra le religioni profetiche dei Persiani, degli Ebrei e dei Caldei. Una immagine della creazione del mondo della stessa specie di quella che poi costituirà il prologo della Torah si disegna con tratti de-

cisi tanto da fornire un punto di appoggio, una direzione e un fine alla nostalgia primordiale. La visione si porta su di un lontano futuro, verso qualcosa che è ancora vago ed oscuro ma che si sa, per un'intima certezza, che dovrà venire. È con lo sguardo fisso verso quel qualcosa e nel sentimento di una missione che ormai si vivrà.

La seconda ondata conduce su, verso le altezze dell'apocalittica, a partir dal 300. È in tal periodo che si desta la coscienza magica del mondo e che vien costruita una metafisica intorno alle cose supreme, in immagini grandiose a base delle quali già si trova il simbolo elementare della civiltà nascente, quello della caverna, della cripta. La rappresentazione dei terrori della fine del mondo, del Giudizio Universale, della resurrezione, del paradiso e dell'inferno, e quindi la grande idea di una storia sacra nella quale il destino del mondo si confonde con quello dell'umanità, prorompe dappertutto senza relazione con una data terra o con un dato popolo, e si arricchisce di scene, figure e nomi meravigliosi. La figura del Messia prende subito una forma compiuta. Si narra della tentazione che il Redentore subisce ad opera di Satana.¹³⁰ Ma in pari tempo si desta una profonda, crescente angoscia per questa certezza, che il divenire ha un limite prossimo e improcrastinabile, per il momento in cui non esisterà più che il passato. Il tempo magico, l'« ora », la direzione caverniforme dà alla vita un ritmo nuovo e alla parola destino un diverso senso. L'attitudine dell'uomo dinanzi alla divinità è d'un tratto un'altra. Nella scritta sacra della grande basilica di Palmira, che per lungo tempo fu considerata cristiana, Baal è chiamato il Buono, il Misericordioso, il Mite, e associandosi al culto del Rahman questo sentimento penetra fin nell'Arabia meridionale; esso pervade i Salmi dei Caldei e la dottrina circa Zarathustra, l'in-

viato da Dio, sostituitasi alla sua stessa dottrina; infine, muove l'ebraismo del periodo dei Maccabei, durante il quale fu composta la gran parte dei Salmi, e con esso tutte le altre comunità del mondo antico e di quello indù, comunità di cui da tempo non si ha più il ricordo.

Il terzo sommovimento avviene al tempo di Cesare e dà luogo alla nascita delle grandi religioni sotterriologiche. È pieno giorno per la nuova civiltà. Ciò che seguì, per un secolo o due, come esperienza religiosa è di un'altezza da non poter essere non pure superata, ma nemmeno mantenuta a lungo. Una tale tensione, intensa fin quasi ad esser distruttiva, l'hanno conosciuta anche l'anima gotica, l'anima vedica e ogni altra anima di civiltà, una volta sola, nel loro periodo aurorale.

Nelle comunità religiose persiane, mandee, ebraiche e cristiane e in quelle della pseudomorfosi occidentale nasce ora il grande mito: non altrimenti che nel periodo cavalleresco indù, antico e occidentale. In questa nuova civiltà nazione, Stato e Chiesa sono inseparabili; non meno inseparabili sono il diritto divino e quello secolare e non esiste una precisa differenza fra l'eroismo guerriero e quello religioso. Il tipo del profeta si confonde con quello del combattente e la storia di un grande martire acquista il significato di un *epos* nazionale. Le potenze della luce e quelle delle tenebre, gli esseri favolosi, gli angeli e i demoni, Satana e gli spiriti benigni si fanno guerra; tutta la natura è un campo di battaglia, dal principio del mondo fino alla sua distruzione. Giù nel mondo degli uomini si hanno le gesta e le sofferenze degli annunciatori della verità, degli eroi religiosi e dei martiri eroici. Secondo gli aspetti per i quali essa fa parte di tale civiltà ogni nazione possiede le sue leggende eroiche. In Oriente la vita del profeta

persiano dà luogo ad una poesia epica dai tratti grandiosi. Alla nascita di Zarathustra il suo riso riecheggia in tutti i cieli e l'intera natura gli risponde. In Occidente alla storia della passione di Gesù che, sempre più elaborata, rappresenta *l'epos specifico della nazione cristiana*, si aggiunge un ciclo di racconti relativi alla sua fanciullezza il quale finisce col dar luogo a tutto un genere poetico. La figura della Madre di Dio e le gesta degli Apostoli divengono il centro di vasti romanzi, gli *Atti di Tommaso*, gli scritti pseudoclementini) che durante il secondo secolo nascono dappertutto nella regione compresa fra il Nilo e il Tigri: non diversamente di come poi doveva accadere per le storie degli eroi crociati occidentali. Nell' Hag-gada ebraica e nei Targumen si raccoglie una quantità di leggende su Saul, David, i Patriarchi e i grandi Tannaim, come Jehuda e Akiba;¹³¹ l'inesauribile fantasia di questo periodo mette mano anche su tutta la materia ad essa accessibile delle leggende culturali e dei romanzi di creatori di scuole della bassa antichità (vita di Pitagora, di Ermete, di Apollonio di Tiana).

Verso la fine del secondo secolo tutto questo movimento comincia a declinare. Il periodo di fioritura della poesia epica è esaurito e comincia l'approfondimento mistico e l'analisi dogmatica della materia religiosa. Le teorie della nuova chiesa prendon forma di sistemi teologici. L'eroismo dà luogo alla scolastica, la poesia alla speculazione, il veggente o il cercatore della verità al sacerdote. La prima scolastica, che finisce verso il 200 (in corrispondenza col 1200 della civiltà occidentale), abbraccia l'intera Gnosi nel senso più vasto e tutte le grandi visioni: vi rientrano l'autore del *Vangelo di Giovanni*, Valentino, Bardesane e Marcione, gli apologeti e i più antichi Padri fino a Ireneo e a Tertulliano, gli ultimi Tannaim fino

a colui che portò a termine la compilazione della Mishna, Rabbi Jehuda, i Neoplatonici e gli Ermetisti di Alessandria. Come corrispondenza di tutto ciò nella civiltà occidentale si ha la scuola di Chartres, Anselmo di Canterbury, Gioacchino da Fiore, Bernardo da Chiaravalle e Ugo di S. Vittore. L'alta scolastica magica comincia invece col Neoplatonismo, con Clemente d'Alessandria e Origene, coi primi Amorei e cogli autori dell'Avesta più recente, vissuti sotto Ardeshir (226-241) e Shapur I, soprattutto col gran sacerdote mazdeo Tanvasar. In pari tempo s'inizia il distacco di una religiosità di tipo superiore da quella contadina della campagna, ove permaneva lo stato d'animo apocalittico e che da quel periodo sotto vari nomi si conservò quasi immutata fino al fellachismo del periodo turco, mentre le comunità persiane, ebraiche e cristiane degli strati sociali cittadini più intellettuali venivano assorbite dall'Islam.

Ed ora, lentamente, si definiscono le grandi chiese. Il più importante fatto religioso del secondo secolo fu che la dottrina di Gesù non produsse una trasformazione dell'ebraismo ma dette nascita ad una chiesa nuova che si orientò verso Occidente, mentre l'ebraismo, senza perdere la sua forza interiore, si volse verso Oriente. Il terzo secolo vede sorgere i massimi edifici speculativi della teologia. Si era ormai accettata la realtà storica. La fine del mondo indietreggia nelle lontananze del futuro e nasce una dogmatica che si dà a spiegare la nuova immagine del mondo. Il sorgere dell'alta scolastica ebbe per presupposto la fede nella durata delle dottrine che essa intendeva dimostrare.

Considerando il tutto con uno sguardo d'insieme, vediamo che il paesaggio materno aramaico sviluppò le sue forme in tre direzioni. In Oriente la religione di Zarathustra e i resti della sua letteratura sacra andarono a formare la chiesa mazdea con una rigorosa

gerarchia e un minuzioso rituale, coi suoi sacramenti, con messa e confessione (*patet*). Come si è accennato, la compilazione e l'organizzazione del *nuovo* Avesta furono iniziate da Tanvasar; sotto Shapur I ad esso furono aggiunti testi profani di medicina, di diritto e di astronomia, cosa che avvenne nello stesso periodo anche nel Talmud; l'opera fu infine portata a termine dal principe della chiesa Mahraspand sotto Shapur II (309-379), e nell'atmosfera della civiltà araba era naturale che ad essa subito si aggiungesse un commentario in lingua pehlewî, lo Zend. Come la Bibbia ebraica e quella cristiana, il nuovo Avesta è un canone composto da singoli scritti; noi sappiamo che fra i *Nasks* andati perduti, che originariamente erano ventuno, si trovava un Vangelo di Zarathustra, la storia della conversione di Vishtaspa, una Genesi, un codice giuridico e un libro con genealogie che andavano dall'epoca della creazione fino ai re persiani; cosa interessante, il *Vendidad*, che Geldner chiama il « Levitico dei Persiani », ci si è invece integralmente conservato.

Un nuovo fondatore di religioni appare nel 242, al tempo di Shapur I: è Mani, che respinge le dottrine « senza un Redentore » dell'ebraismo e dei Greci e raccoglie l'insieme delle religioni magiche in una delle più grandiose creazioni teologiche della storia; per il che egli fu fatto crocifiggere nel 276 dai sacerdoti mazdei. Ricco di tutto il sapere del tempo suo e subendo l'influenza del padre che in tarda età aveva abbandonato la famiglia per entrare in un ordine religioso mandeo. Mani ha unito le idee fondamentali dei Caldei e dei Persiani a quelle del cristianesimo orientale giovanneo, cosa che già prima di lui era stata tentata nella Gnosi cristiano-persiana di Bardesane, però senza l'intenzione di creare una chiesa.¹³² Mani concepisce le figure mistiche del Logos giovan-

neo identificato al Vohu Mano persiano, dello Zarathustra della leggenda avestica e del Buddha dei testi più tardi come emanazioni divine annunciando di esser lui stesso il Paracleto del *Vangelo di Giovanni* e lo Çaoshyant dei Persiani. Come ora sappiamo grazie ai ritrovamenti di Turfan, ove sono anche venuti alla luce frammenti di scritti di Mani che si credevano perduti, la lingua sacra dei Mazdeiani, dei Manichei e dei Nestoriani, distinta dalle lingue correnti dei vari paesi, era il pehlewî.

In lingua greca,¹³³ in Occidente le due chiese culturali elaborarono ciascuna una teologia: son teologie non solo affini ma in larga misura addirittura identiche. Al tempo di Mani s'inizia la fusione della religione solare aramico-caldea col culto aramaico-persiano di Mithra in un unico sistema, il cui primo grande « Padre della Chiesa » fu, verso il 300, Giamblico, contemporaneo di Atanasio ed anche di Diodoriano che nel 295 elevò Mithra alla dignità di dio etoneistico dell'Impero. Almeno come psiche, i sacerdoti di questo dio non si distinguono in nulla dai sacerdoti cristiani. Proclo, che fu parimenti un autentico Padre della Chiesa, aveva illuminazioni in sogno circa il senso di passi difficili dei testi e avrebbe voluto veder distrutti tutti gli scritti dei filosofi tranne il *Timeo* di Platone e il libro degli Oracoli caldaici, che per lui valevano come testi canonici. I suoi inni, che testimoniano di un ascetismo da vero anacoreta, sono rivolti ad Helios e ad altri esseri celesti di cui invoca il soccorso contro gli spiriti malvagi. Ierocle scrive un breviario morale per i fedeli della comunità neopitagorica, testo che occorre studiare accuratamente per riuscire a distinguerlo da un'opera cristiana. Il vescovo Sinesio da principe della chiesa neoplatonica diviene principe di quella cristiana senza che avesse luogo una conversione. Conservò la sua teologia mu-

tando unicamente i nomi. Il neoplatonico Asclepiade si dette a scrivere una grande opera sulla identità di tutte le teologie. Noi possediamo Vangeli e Vite dei Santi sia pagani che cristiani. Apollonio scrisse la vita di Pitagora, Marino quella di Proclo, Damascio quella di Isidoro; non vi è alcuna differenza fra scritti del genere, che cominciano e finiscono con una preghiera, e gli Atti dei Martiri cristiani. Porfirio chiama la fede, l'amore, la speranza e la verità i quattro elementi divini.

In mezzo a queste due chiese dell'Occidente e dell'Oriente, verso sud rispetto ad Edessa si sviluppa la chiesa talmudica (la « Sinagoga ») in lingua aramaica. I Giudeo-cristiani (gli Ebioniti e gli Elchesaiti), i Mandei e i Caldei non furono in grado di contrapporsi a quelle grandi organizzazioni, sempreché non si voglia vedere nella chiesa di Mani una riformulazione della religione caldaica. Essi finirono col non essere più che sette, pullulanti all'ombra delle grandi chiese, ovvero furono assorbiti dalle organizzazioni di queste, come fu il caso per gli ultimi Marcioniti e Montanisti i quali andarono a far parte del manicheismo. Verso il 300 oltre alle chiese pagana, cristiana, persiana, ebraica e manichea non esisteva più altra religione magica di una qualche importanza.

13

Con l'alta scolastica a partir dal 200 si manifesta anche la tendenza ad identificare la comunità *visibile* e sempre più rigorosamente organizzata dei credenti con lo Stato. Ciò procede secondo necessità dal sentimento del mondo dell'uomo magico e conduce al trasformarsi dei sovrani in Califfi — capi più dei fedeli che non di un paese — epperò all'ortodossia conce-

pita come condizione per la effettiva appartenenza ad uno Stato, al dovere di perseguire le false religioni — l'idea islamica della guerra santa è antica quanto questa stessa cultura e ne ha completamente dominato i primi secoli — all'imposizione di una legge e di una amministrazione particolare per gli infedeli tollerati nello Stato — giacché il diritto divino è interdetto agli eretici — e quindi all'istituzione del ghetto.

È al centro del paesaggio aramaico, a Osrhoëne, che, verso il 200, il cristianesimo è divenuto per la prima volta una religione di Stato. Nel 226 il mazdeismo divenne la religione di Stato dell'impero dei Sassanidi e sotto Aureliano (morto nel 275) e soprattutto sotto Diocleziano (295) il sincretismo, che si riassume nei culti del Divus Augustus, di Sol e di Mithra, divenne quella dell'*Imperium* romano. Costantino passa al cristianesimo nel 312, il re armeno Trdat verso il 321, il re georgiano Mirian alcuni anni dopo. Nel sud Saba deve esser divenuta cristiana nel terzo secolo e Axum nel quarto secolo, ma nello stesso tempo il regno degli Himjari si fece ebraico e l'imperatore Giuliano cercò una volta ancora di far trionfare la chiesa pagana.

Fenomeno opposto è, in tutte le religioni di questa civiltà, la diffusione del monachesimo col suo radicale distacco dallo Stato, dalla storia e dalla realtà in genere. L'antitesi fra essere e essere desto, epperò fra politica e religione, fra storia e natura, non poté esser completamente superata dalla forma della chiesa magica fatta identica a Stato e a nazione; nella vita di queste creazioni spirituali la razza si riaffermò sul divino, appunto pel fatto che questo aveva ripreso in sé l'ordine secolare. Non vi fu però un conflitto fra lo Stato e la Chiesa come nel gotico: il conflitto sorse piuttosto *all'interno* della nazione fra la religiosità corrente mondana e l'ascetismo. Una religio-

ne magica si rivolge unicamente alla scintilla divina, al *pneuma* nell'uomo, che questi partecipa con la comunità invisibile dei fedeli e degli spiriti beati. La parte restante dell'uomo appartiene al male e alle tenebre. Il divino — che nell'uomo non è un Io ma quasi un ospite — deve però divenire il principio sovrano e superare, soggiogare, distruggere quella parte. Nella civiltà magica l'asceta non soltanto è il vero sacerdote — come fra i Russi, qui il clero secolare non gode di un vero prestigio; di massima, può anche sposarsi — ma anche l'uomo davvero religioso. Realizzare i postulati della vita religiosa al difuori del monachesimo non è possibile, per cui già per tempo comunità di penitenti, eremitaggi e conventi assunsero, nella civiltà magica, un'importanza e un rango che per ragioni metafisiche né in India né in Cina potettero avere, a tacer poi della civiltà occidentale, ove gli Ordini religiosi divennero unità laboriose e combattive, quindi unità dinamiche.¹³⁴ Per cui l'umanità della civiltà araba non si divide nel « mondo » e negli ambienti monacali secondo limiti ben definiti quanto al rispettivo modo di vivere e alle possibilità di seguire i precetti della fede. Qui ogni uomo religioso è invece una specie di monaco.¹³⁵ Fra mondo e convento non vi è antitesi, ma solo differenza di *grado*. Le chiese magiche e gli Ordini religiosi sono *comunità dello stesso genere*, non distinguendosi le une dalle altre che per la diversa estensione. La comunità di Pietro era un Ordine religioso, quella di Paolo era una chiesa e la religione di Mithra era una unità troppo grande per esser chiamata un Ordine, troppo piccola per esser chiamata una chiesa.

Ma ogni chiesa magica è in sé stessa un Ordine e solo per riguardo all'umana debolezza vengono ammessi gradi dell'ascesi — come fra i Marcioniti e i Manichei (*electi e auditores*). E, a dir vero, una nazione magica

altro non è se non la somma, *l'Ordine di tutti gli ordini* che riprende cerchie sempre più differenziate e di una regola sempre più severa, fino agli eremiti, ai dervisci, agli stiliti nei quali non v'è più nulla di mondano, l'essere desto di essi appartenendo ormai soltanto al *pneuma*. Se si prescinde dalle religioni profetiche, dalle quali e fra le quali l'orgasmo apocalittico fece nascere numerose comunità a forma di Ordini, restano le due chiese culturali d'Occidente, gli eremiti, i predicatori erranti e gli Ordini che finirono col distinguersi unicamente per il nome delle divinità invocate. Tutti raccomandano il digiuno, la preghiera, il celibato e la povertà. Sarebbe assai difficile dire quale delle chiese verso il 300 fosse la più ascetica. Il monaco neoplatonico Serapione si reca nel deserto volendo studiarvi soltanto gli inni di Orfeo; Damascio da un sogno è indotto a ritirarsi in una caverna malsana, per potervi adorare continuamente Cibele.¹³⁶ Le scuole dei filosofi non sono che Ordini ascetici; i Neoplatonici sono assai affini agli Esseni ebraici; il culto di Mithra, che era praticato da un vero Ordine, ammette soltanto gli uomini ai suoi riti iniziatici e ai suoi voti; l'imperatore Giuliano voleva creare dei monasteri pagani. Il mazdeismo sembra esser stato un gruppo di comunità costituite come tanti Ordini con regole di diverso rigore, e fra di esse si trovava quella cui apparteneva Giovanni Battista. Il monachesimo cristiano non comincia con Paconio (320), che è soltanto colui che costruì il primo convento, bensì con la comunità cristiana originaria di Gerusalemme. Il *Vangelo di Matteo*¹³⁷ e quasi tutte le storie degli Apostoli testimoniano di un severo orientamento ascetico. Paolo non ha mai osato prender apertamente posizione contro tale ascetismo. La chiesa persiana e quella nestoriana hanno ulteriormente sviluppato gli ideali monacali e alla fine l'Islam se li è appropriati per

intero. La religiosità orientale è ancor oggi completamente dominata dagli Ordini e dalle confraternite mussulmane. La stessa evoluzione si è realizzata fra gli Ebrei, dai Carei dell'ottavo secolo fino ai Chassidi polacchi del diciottesimo secolo.

Il cristianesimo, che ancor nel secondo secolo era poco più di un Ordine di una certa diffusione il cui potere nella vita pubblica superava però notevolmente il numero dei suoi membri, verso il 250 ha d'un tratto un incredibile sviluppo. È l'epoca in cui gli ultimi culti cittadini del mondo classico scompaiono, *non di fronte alla chiesa cristiana ma di fronte alla nascente chiesa pagana*. Nel 241 gli atti dei Fratelli Arvali a Roma vengono sospesi. Nel 265 appaiono le ultime iscrizioni sacre ad Olimpia. Nel contempo diviene abituale il cumulo di cariche sacerdotali di culti diversi in una stessa persona,¹³⁸ il che vuol dire che tali culti non venivano più sentiti che come vari aspetti di un'unica religione. E questa religione ha carattere *proselitario* e si diffonde ben oltre l'area originaria della civiltà greco-romana. Ora, verso il 300 la chiesa cristiana era l'unica che si estendesse su tutta l'area araba: ma proprio per ciò dovevano necessariamente sorgere antitesi derivanti non più dall'orientamento spirituale di singole personalità bensì dallo spirito dei diversi paesaggi, antitesi che provocarono il dissociarsi, per sempre, del cristianesimo in molteplici religioni.

La disputa circa la natura di Cristo ebbe a tale riguardo una parte decisiva. Qui si trattò di *problemi circa la sostanza*, che nella stessa forma e sulla stessa direzione furono anche affrontati dai pensatori di tutte le altre teologie magiche. La scolastica neoplatonica, Porfirio, Giamblico e soprattutto Proclo avevano trattato tali problemi secondo una impostazione occidentale e in aderenza con la mentalità di Filone

e dello stesso Paolo. I rapporti fra l'Uno primordiale, il Nous, il Logos, il Padre e il Mediatore vengono studiati dal punto di vista sostanziale. Si tratta di emanazione, di divisione o di infusione? L'un principio è contenuto nell'altro, ovvero è identico all'altro o, ancora, essi son tali che l'uno esclude l'altro? La Triade è in pari tempo Monade? In Oriente, ove i presupposti del *Vangelo di Giovanni* e della Gnosi di Bardesane facevan sì che questo problema si presentasse altrimenti formulato, furono i rapporti fra Ahura Mazda e lo Spirito Santo (Spenta Mainyu) e la natura di Volu Mano ad occupare la mente dei « Padri » avestici, e proprio nel periodo del concilio decisivo di Efeso e di Calcedonia la vittoria momentanea dello Zervanismo (438-457) e della sua dottrina della preminenza dell'eone divino (*zrvan* quale tempo storico) rispetto alle sostanze divine segnò il punto culminante della controversia dogmatica. L'Islam doveva riprendere ancora una volta tutto questo problema per cercar di risolverlo in relazione alla natura di Maometto e al significato del Corano. Problemi del genere s'imposero da quando esistette una umanità magica, allo stesso modo che col sorgere del pensiero faustiano al problema della sostanza si sostituì subito quello specificamente occidentale della volontà. Non sono problemi che si andarono a cercare: essi si presentarono da sé nel punto in cui si iniziò il pensiero delle corrispondenti civiltà. Essi sono le forme fondamentali di tale pensiero e si riaffacciano in ogni specie di ricerche, anche quando non li si cercano e quando non ci si accorge neppure di essi.

Le tre soluzioni cristiane furono condizionate dal paesaggio dell'Oriente, dell'Occidente e del Sud; esse si definiscono fin dal principio corrispondendo già alle principali correnti della Gnosi — ad esempio, con riferimento, rispettivamente, a Bardesane, a Ba-

silide e a Valentino. In Edessa esse entrarono in conflitto. Qui le strade risuonarono delle grida di battaglia dei Nestoriani contro coloro che avevan trionfato nel concilio di Efeso, e più tardi delle acclamazioni all'εἰς θεός dei Monofisiti che chiedevano che il vescovo Ibas fosse dato in pasto alle bestie del Circo.

Proprio nello spirito della pseudomorfosi e di Giamblico, suo contemporaneo pagano, Atanasio formulò il grande problema. Di contro ad Ario, per il quale Cristo non era che un semidio — soltanto *simile* al Padre nella sua natura — egli affermò che Padre e Figlio sono di una *stessa* sostanza divina (θεότης) la quale nel Cristo ha assunto un *soma* umano. « Il Verbo è divenuto carne ». Questa formula dell'Occidente va riportata alle concezioni della chiesa *culturale* e nei suoi termini va compresa in base alla costante abitudine di essa di pensare per immagini. Qui, nell'Occidente, ove si prediligevano le immagini e ove proprio allora Giamblico aveva scritto il suo libro sulle statue divine sostenendo la tesi che in esse la divinità è sostanzialmente presente e taumaturgicamente agente,¹³⁹ oltre alle relazioni astratte della Trinità s'incontrano sempre quelle umane e sensibili che corrono fra madre e figlio; e proprio questi motivi si legarono inscindibilmente all'ordine di idee difeso da Atanasio.

Ma appunto col riconoscere l'identità sostanziale del Padre e del Figlio si poneva il problema più importante: quello della manifestazione storica del Figlio quale doveva esser concepita partendo dal dualismo magico. Nella cripta cosmica esistono la sostanza divina e quella terrena, l'uomo partecipa al *pneuma* divino e in pari tempo ha un'anima individuale più o meno apparentata alla « carne ». Come dovevano concepirsi le cose nei riguardi di Cristo?

Una parte decisiva qui l'ebbe una delle conseguenze della battaglia di Azio, cioè il fatto che la controversia si svolse in lingua greca e sul suolo della pseudomorfofi, nel dominio controllato dai « Califfi » della chiesa occidentale. Già Costantino aveva convocato il concilio di Nicea esercitandovi la sua autorità: per cui in esso trionfò la dottrina di Atanasio. Nell'Oriente, ove si scriveva e pensava in aramaico, si fece appena attenzione a ciò, come ce lo dimostrano le lettere di Aphrahat. Non si pensò a disputare ancora su cose che in quegli ambienti già da tempo erano state definite. La rottura fra Oriente ed Occidente, conseguenza del concilio di Efeso (431), condusse al differenziarsi di due *nazioni* cristiane, quella della « Chiesa persiana » e quella della « Chiesa greca », con il che si confermava soltanto l'originaria diversità di due *modi di pensare* determinati da paesaggi distinti. Insieme a tutto l'Oriente Nestorio vedeva in Cristo il secondo Adamo, l'inviato divino dell'ultimo eone. Maria aveva partorito *un uomo* nella cui sostanza umana creata (*physis*) abitava quella divina increata. L'Occidente vide in Maria la madre *di un Dio*: per esso la sostanza divina e quella umana formavano nel corpo di Gesù (*persona* nel senso classico)¹⁴⁰ una unità (chiamata da Cirillo ξνωσις).¹⁴¹ Quando il concilio di Efeso riconobbe la « Genitrice di Dio », nella città famosa, sacra a Diana, si celebrò una vera festa orgiastica all'antica.¹⁴²

Ma già prima un Siriaco, Apollinare, aveva annunciato la formulazione « meridionale »: nel Cristo vivente si sarebbe avuta non solo un'unica persona ma anche un'unica sostanza. La sostanza divina in lui si sarebbe trasformata soltanto, non si sarebbe mescolata ad una sostanza umana (non vi sarebbe stata una κοῤῥσις, come per contro affermava Gregorio Nazianzeno. Cosa interessante, questa concezione mono-

fisita la si può esprimere nel miglior modo con concetti spinoziani: un'*unica* sostanza in un diverso modo). I Monofisiti chiamavano il Cristo del concilio di Calcedonia (451), ove aveva di nuovo vinto la concezione dell'Occidente, « una imagine idolatrica dal doppio volto ». Essi non solo si staccarono dalla Chiesa, ma in Egitto e in Palestina si venne a sanguinose rivolte; e quando, sotto Giustiniano, le truppe persiane e quindi i Mazdeisti raggiunsero il Nilo, esse furono salutate dai Monofisiti come dei liberatori.

Il senso ultimo di questa disputa accanita nella quale per tutto un secolo non si trattò tanto di teorie quanto dell'anima del paesaggio che voleva liberarsi *attraverso i suoi uomini*, fu una *ripresa di quel che Paolo aveva fatto*. Bisogna sapersi trasportare nell'anima delle due nazioni allora nate lasciando da parte i dettagli puramente dogmatici: allora si sentirà che l'orientamento del cristianesimo verso l'Occidente greco e il suo collegamento spirituale con la chiesa pagana raggiunsero il loro àpice allorché il sovrano dell'Occidente divenne il capo supremo del cristianesimo. A Costantino sembrava evidente che ciò che Paolo aveva creato nel quadro della pseudomorfosi fosse senz'altro il cristianesimo; i Giudeo-cristiani dell'indirizzo di Pietro erano per lui una setta eretica, e, quanto ai cristiani orientali di tipo « giovannita », di essi egli nemmeno si accorse. Quando la pseudomorfosi formulò completamente e definitivamente secondo il *proprio* spirito il dogma nei tre concili decisivi di Nicea, di Efeso e di Calcedonia, tutto il mondo propriamente arabo insorse con un impeto addirittura elementare stabilendo una frontiera netta fra esso e l'Occidente. Al termine del primo periodo arabo si viene al definitivo scindersi del cristianesimo in tre religioni che possono esser contrassegnate simbolicamente.

mente dai nomi di Paolo, di Pietro e di Giovanni e nessuna delle quali può esser più detta quella veramente e propriamente cristiana, se non si obbedisce a pregiudizi storici o teologici. Esse corrispondono in pari tempo a tre nazioni dell'area originaria delle precedenti nazioni greca, ebraica e persiana e si servono delle lingue sacre di queste ultime, cioè del greco, dell'aramaico e del pehlewî.

14

Dopo il concilio di Nicea la chiesa orientale si era data una costituzione episcopale con il Katholikos di Ctesifonte alla sua testa, e si era organizzata con suoi propri concilii, con una sua propria liturgia, con un suo proprio diritto; nel 486 essa riconobbe la dottrina nestoriana e così ruppe ogni relazione con Bisanzio. A partir da tal momento i Mazdeisti, i Manichei e i Nestoriani ebbero un destino comune, già contenuto in germe nella Gnosi di Bardesane. Nella chiesa monofisita del Sud si riaffermò lo spirito della originaria comunità cristiana esercitando una vasta influenza; nel suo rigido monoteismo e nella sua iconoclastia essa è la chiesa più vicina all'ebraismo talmudico e — come già lo aveva preannunciato il grido di battaglia $\xi\lambda\varsigma \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ ¹⁴³ — costituì insieme ad esso il punto di partenza dell'Islam. La chiesa occidentale restò legata al destino dell'Impero romano, cioè della chiesa culturale divenuta chiesa di Stato. Essa a poco a poco riprese in sé i fedeli della chiesa pagana. Da tal momento, essa non ebbe più da per sé stessa un'importanza, perché l'Islam doveva quasi distruggerla; il suo significato essa lo dovette piuttosto al caso che volle che i giovani popoli della nuova civiltà occidentale ricevessero *da essa* il sistema cristia-

no, il quale in essi divenne la base per una creazione nuova: essi lo ricevettero nelle formulazioni latine dell'estremo Occidente che per la stessa Chiesa greca non avevano nessuna importanza. Infatti Roma era allora una città greca e il latino era d'uso assai più in Africa e nelle Gallie.

L'elemento essenziale in una nazione magica — una esistenza condizionata dall'estensione — prese ad agire fin dall'inizio. Tutte queste chiese si danno energicamente ad un apostolato riportando grandi successi. Ma solo nei secoli nei quali la fine del mondo retrocesse nelle lontananze del futuro e in cui si costruì un dogma da valere per un lungo periodo in questa cripta cosmica,¹⁴⁴ in cui il gruppo delle nazioni magiche pervenne ad una chiarificazione definitiva attraverso il problema della sostanza — solo allora l'espansione assunse il ritmo vigoroso che distingue questa civiltà da tutte le altre, qui l'espandersi dell'Islam rappresentando l'ultimo e più impressionante esempio, ma non certo l'unico. I teologi e gli storici occidentali hanno di questo fenomeno grandioso una immagine del tutto falsa. Ipnotizzato dai paesi del Mediterraneo, il loro sguardo non percepisce che la direzione presa dall'Occidente, perché essa consente l'applicazione del loro schema antichità-medioevo-era moderna; ed anche in tale direzione essi considerano soltanto un cristianesimo creduto unitario che ad un dato momento sarebbe passato dalle forme greche a quelle latine. Quel che è restato e che è sussistito della tradizione greca anche dopo di ciò, per costoro è come se fosse inesistente.

Ancora non è stato riconosciuto nella sua immensa portata e ancor meno nei suoi aspetti di *azione di apostolato*, il fatto che già prima di tale cristianesimo la chiesa pagana aveva guadagnato ai culti sincretistici la maggior parte delle popolazioni dell'Africa setten-

trionale, della Spagna, delle Gallie, della Britannia, della Renania e del confine danubiano. Al tempo di Costantino ben poco sussisteva della religione druidica che Cesare aveva trovata nelle Gallie. L'assimilazione di divinità locali indigene alle grandi divinità magiche della chiesa cultuale, soprattutto a Mithra-Sol-Juppiter, a partire dal secondo secolo ebbe il senso di un'azione di proselitismo, e lo stesso vale per l'estensione che ebbe il tardo culto dell'Imperatore. In tali regioni l'apostolato del cristianesimo non avrebbe avuto tanto successo se esso non fosse stato preceduto dall'altra chiesa cultuale, ad esso strettamente apparentata. Ma questo proselitismo pagano non si restringeva affatto ai Barbari. Ancor nel quinto secolo il missionario Asclepiodoto convertì una città caria cristiana, Afrodisia, al paganesimo.

Come abbiamo già visto, gli Ebrei si erano dati ad un proselitismo in grande stile nella direzione del sud e dell'oriente. Attraversando l'Arabia meridionale essi penetrarono fin nell'interno dell'Africa, forse già prima o poco dopo la nascita del Cristo; già nel secondo secolo la loro presenza è attestata in Cina. Successivamente a nord il regno dei Chazari con la sua capitale, Astrakan, passò al giudaismo. Irradiandosi da là, dei Mongoli di religione ebraica raggiunsero l'interno della Germania ma, insieme agli Ungheresi, nel 955 furono sconfitti a Lechfeld. Verso il 1000 dei dotti delle università ebraiche ispano-moresche domandarono all'Imperatore di Bisanzio di proteggere una loro delegazione che intendeva andar a chiedere ai Chazari se essi fossero i discendenti delle tribù disperse d'Israele.

Partendo dal Tigri, i Mazdeisti e i Manichei percorsero i due imperi, quello romano e quello cinese, giungendo fino alle loro più remote frontiere. Sotto forma di culto di Mithra il persianismo penetrò nella

stessa Britannia; la religione manichea verso il 400 divenne un pericolo per il cristianesimo greco; ancor al tempo delle Crociate nella Francia meridionale esistevano sette manichee. Ma le due religioni si erano contemporaneamente spinte verso oriente fino a raggiungere Shantung seguendo la Gran Muraglia cinese, dove le grandi iscrizioni multilingui di Kara Balgassun attestano l'introduzione della religione manichea nel regno degli Uiguri. Nella Cina centrale sorsero templi persiani del fuoco e a partir dal 700 negli scritti astrologici cinesi figurano termini persiani.

Le tre chiese cristiane hanno dappertutto seguito queste tracce delle precedenti chiese. Quando la chiesa occidentale convertì il re dei Franchi, Clodoveo, al cristianesimo (496), l'apostolato della chiesa orientale aveva già raggiunto Ceylon e le guarnigioni cinesi della parte occidentale della Gran Muraglia; quello della chiesa meridionale aveva raggiunto il regno di Axum. Allorché, dopo Bonifacio (718), la Germania fu convertita al cristianesimo, i missionari nestoriani eran sul punto di guadagnare alla loro fede il cuore stesso della Cina. Nel 638 essi erano a Shantung. L'imperatore Gao-tzung (651-684) fece costruire delle chiese in tutte le province, verso il 750 nel palazzo imperiale si tenevano prediche cristiane, nel 781 — come è detto in una iscrizione aramaico-cinese di una colonna commemorativa di Sing-na-fu — « tutta la Cina è ricoperta dai palazzi della concordia ». Ma è estremamente significativo che i Confuciani, i quali erano pur così esperti in materia religiosa, considerassero i Nestoriani, i Mazdeisti e i Manichei come seguaci di un'unica religione « persiana », ¹⁴⁵ allo stesso modo che le popolazioni delle province orientali dell'Impero romano non sapevano ben distinguere Mithra da Cristo.

L'Islam va considerato come il puritanismo di tutto

il gruppo delle prime religioni magiche, apparso nella forma come una religione nuova solo nell'area della chiesa meridionale e dell'ebraismo talmudico. In questo suo più profondo significato e non soltanto nel suo slancio guerriero sta il segreto dei suoi incredibili successi. Benché per motivi politici esso praticasse una sorprendente tolleranza — l'ultimo grande teologo della chiesa greca, Giovanni Damasceno, sotto il nome di Al Mansor fu il tesoriere del Califfo — in esso sia l'ebraismo che il mazdeismo, sia la chiesa occidentale che quella orientale sparirono rapidamente e quasi senza residuo. Il Katholikos di Seleucia, Jesujabh III, deplorava che all'apparire dell'Islam decine di migliaia di cristiani si erano subito convertiti ad esso; nell'Africa del Nord, patria di Agostino, tutta la popolazione si fece immantinenti maomettana. Maometto morì nel 632. Già nel 641 tutta l'area del monofisismo e del nestorianesimo epperò anche quella del Talmud e dell'Avesta era in mani islamiche. Nel 717 i Maomettani si trovavano dinanzi a Costantinopoli e la stessa Chiesa greca corse pericolo di esser travolta. Già nel 628 un parente di Maometto aveva rimesso dei doni all'imperatore cinese Tai-Tsung ottenendo il permesso di predicare la sua religione nell'Impero. A partir dal 700 troviamo, a Shantung, delle moschee, e nel 720 Damasco dette agli Arabi già da tempo stabilitisi nella Francia meridionale l'ordine di conquistare il « paese dei Franchi ». Due secoli dopo, quando in Occidente una religione nuova prese forma dai resti della Chiesa occidentale, l'Islam aveva raggiunto il Sudan e Giava.

Ma l'Islam non rappresenta che un capitolo della storia *esterna* della religione. La storia interna della religione magica si era conclusa con Giustiniano, allo stesso modo che quella della religione faustiana doveva concludersi con Carlo V e col Concilio di Trento.

Basta dare un'occhiata ad un qualche trattato di storia delle religioni per sapere che « il » cristianesimo ha avuto *due periodi di grandi movimenti intellettuali*, l'uno in Oriente dalla nascita di Cristo al 500, l'altro in Occidente dal 1000 al 1500.¹⁴⁶ Ora, di fatto, queste sono invece *le primavere, i periodi primi di due distinte civiltà* che abbracciano anche l'evoluzione religiosa di forme non tutte cristiane. Non è vero quel che sempre si ripete, e cioè che Giustiniano, col chiudere la scuola di Atene (529), pose fine alla filosofia classica. Già da secoli tale filosofia aveva cessato di esistere. Giustiniano, quarant'anni prima della nascita di Maometto, pose piuttosto termine alla *teologia della chiesa pagana* e — non lo si dimentichi — *altresì alla teologia cristiana* chiudendo le scuole di Antiochia e di Alessandria. La dottrina era terminata, come in Occidente doveva avvenire col concilio di Trento del 1564 e con la professione di fede di Augsburgo. Con l'avvento della città e dello « spirito » la forza creatrice religiosa viene meno. Verso il 500 il Talmud era compiuto e nel 529 in Persia la riforma di Mazdak che, non dissimilmente dagli Anabattisti d'Occidente, condannava la vita coniugale e i beni temporali e che fu sostenuta dal re Kobad I contro la chiesa e la nobiltà, fu soffocata nel sangue da Chosru Nushirvan; col che la dottrina avestica restava definitivamente fissata.

15¹⁴⁷

Chiamo religione l'essere desto di una creatura vivente nei momenti in cui esso sopraffà, domina, nega e perfino distrugge l'essere. Allora la vita come razza e il ritmo dei suoi impulsi s'indeboliscono e s'immeriscono di fronte alla visione del mondo dell'estensione, della tensione e della luce fisica; *il tempo cede di fronte allo spazio*. Il desiderio vegetale di una propria perfezione si spegne e prorompe il sentimento animale elementare di angoscia di fronte all'essere esaurito, alla realtà senza direzione, alla morte. I sentimenti basali della religione non sono odio e amore, bensì paura e amore. L'odio e la paura si distinguono negli stessi termini di spazio e tempo, di sangue e vista, di ritmo e tensione, di eroicità e santità. Ma non minore è la differenza esistente fra l'amore in senso raziale e l'amore in senso religioso.

Ogni religione ha relazione con la luce. Anche religiosamente l'estensione vien percepita nei termini di un mondo dell'occhio dall'Io che si pone come un centro della luce. L'udito e il tatto vengono subordinati alla vista e l'*invisibile*, avvertito sensibilmente nei suoi effetti, si fa sinonimo di ciò che ha carattere demonico. Tutto quel che noi designiamo con termini come divinità, rivelazione, redenzione, volontà divina, è in un qualche modo un elemento della realtà illuminata, del mondo come luce. Per l'uomo la morte è qualcosa che egli vede e che vedendo conosce — e di fronte alla morte la nascita costituisce l'*altro* mistero; entrambi delimitano per l'occhio l'ele-

mento cosmico sentito sotto specie di vita di un corpo nello spazio illuminato.

Esiste una paura profonda, nota agli stessi animali, per l'essere microcosmico libero nello spazio, per lo stesso spazio e le sue potenze, per la morte, e esiste anche una paura per la corrente cosmica dell'esistenza, della vita, del tempo legato ad una direzione. La prima genera il senso confuso che la libertà in seno alla realtà estesa è una forma di dipendenza nuova e più profonda di quella propria all'esistenza vegetale. Essa fa sì che il singolo, sentendo la propria debolezza, cerchi la vicinanza degli altri e desideri di unirsi agli altri. L'angoscia spinge a parlare e ogni religione è una specie di lingua. L'angoscia per lo spazio fa sorgere i *numina del mondo considerato come natura e il culto degli dèi*. Dall'angoscia per la vita nascono invece i *numina della vita*, del sesso, dello Stato, che per centro hanno il *culto degli avi*. Questa è la differenza fra *tabù e totem*,¹⁴⁸ giacché anche l'elemento totemistico sempre si presenta in una forma religiosa; esso scaturisce da un sacro timore destato da ciò che si sottrae all'intelletto restando a questo eternamente estraneo.

Una religione di tipo superiore richiede una certa lucida opposizione alle potenze del sangue e della vita che sono sempre in agguato nel profondo dell'essere e tendono a riprendere il loro antico potere sul lato *più recente* dei viventi: « *Vegliate e pregate, affinché non cadiate in tentazione* ». La redenzione è la formula essenziale di ogni religione e l'eterno desiderio di ogni essere desto. In questo senso generale, quasi prereligioso, essa significa la tendenza profonda dell'uomo a liberarsi dalle angosce e dalle preoccupazioni dell'essere desto, a *risolvere le tensioni proprie* al pensiero e alle speculazioni generate dalla paura, a superare la coscienza della solitudine dell'Io nell'uni-

verso, le inflessibili condizionalità imposte dalla natura e i limiti irremovibili di ogni essere, costituiti dalla vecchiaia e dalla morte.

Anche il sonno libera. La stessa morte è sorella del sonno. Anche il vino sacro, l'ebbrezza, sospende la tensione dello spirito; così pure la danza, l'arte dionisiaca e ogni altra specie di stordimento e di estasi. È una evasione dall'essere desto propiziata dall'elemento esistenziale e cosmico, dall'impersonale; è *il fuggire dallo spazio nel tempo*. Ma ancor più in alto di tutto ciò sta il superamento propriamente religioso dell'angoscia *per mezzo della stessa intelligenza*. La tensione fra microcosmo e macrocosmo diviene allora qualcosa che si ama, che si vuole interamente assumere.¹⁴⁹ Chiamo ciò *fede*: ed è con la fede che comincia qualsiasi vita spirituale umana.

L'intelligenza ha sempre una struttura causale, sia essa pura o applicata, si tragga essa, o no, dalle sensazioni. Non è possibile distinguere intelligibilità da causalità: le due parole esprimono una stessa cosa. Ciò che per noi è « reale », lo vediamo e lo pensiamo in forma causale: del pari, è come « causa » che noi sentiamo e conosciamo noi stessi e il nostro agire. Ma questa posizione di cause è diversa caso per caso non solo nella logica religiosa ma anche in quella generale anorganica dell'uomo. Per un dato fenomeno si pensa come causa una data cosa e subito dopo una cosa affatto diversa. Per ognuno dei suoi domini ogni modo del pensiero ha un proprio « sistema ». Nella vita ordinaria non accade mai che si pensi due volte ad uno stesso nesso causale. Nella stessa fisica moderna coesistono delle ipotesi di lavoro distinte, cioè dei distinti sistemi causali, i quali talvolta in parte si escludono a vicenda, come ne è il caso per la teoria elettrodinamica e quella termodinamica. Ciò non contraddice il senso generale del pensare perché

si « capisce » sempre in atti singoli di un continuo essere desti, atti che hanno ciascuno un proprio orientamento causale. L'idea che tutto il mondo, quale natura riferita ad un essere desto, sia ordinato da un'unica concatenazione causale, è inconcepibile per la nostra mente che sempre pensa per nessi causali particolari. Essa resta una fede, è anzi *la fede* in assoluto perché su di essa poggia l'interpretazione religiosa del mondo, la quale, obbedendo ad una necessità interna, per ogni accadimento suppone l'azione dei *numina*: di *numina* momentanei se si tratta di fenomeni casuali ai quali poi non si pensa più, oppure di *numina* costanti risiedenti ad esempio nelle sorgenti, negli alberi, nelle pietre, nelle colline, nelle stelle, quindi legati a luoghi particolari, o, ancora, di *numina* presenti dappertutto come le divinità del cielo, della terra o della sapienza. Questi *numina* non restano definiti che in rapporto ad ogni singolo atto mentale. Ciò che oggi è la proprietà, l'attributo di un Dio, domani può divenire esso stesso un Dio. Altri *numina* sono ora una molteplicità, ora una sola persona, ora alquanto di indefinito. Ve ne sono anche sotto specie di figure invisibili e di principi incomprensibili che tuttavia possono manifestarsi o rendersi intelligibili agli eletti. Il destino¹⁵⁰ nel mondo antico (come εἴμαρμένῃ e in India (come *rta*) fu concepito come qualcosa di primordiale che sovrasta ogni divinità avente forma o figura; il destino magico fu invece l'*azione* di un unico, supremo Dio senza forma. Il pensiero religioso è stato sempre portato a distinguere nel sistema delle cause una gerarchia che culmina in esseri o principi supremi intesi come le cause prime che « reggono » l'universo. Quello di volontà divina è il termine più generale che si può usare per caratterizzare tutti questi sistemi causali legati a delle valutazioni. Per contro, la scienza è una forma del comprendere che prescinde del tutto

da differenze gerarchiche fra le cause: ciò che essa accerta non è la volontà di Dio bensì un determinismo.

Il comprendere secondo cause libera l'animo. La fede nella realtà dei nessi che si sono scoperti fa venir meno l'angoscia cosmica. Dio è il rifugio dell'uomo di fronte al destino che si può sentire, vivere, ma non pensare, rappresentare, nominare; che si rende inafferrabile finché l'intelletto « critico » — l'intelletto che seziona, che divide — nato dall'angoscia pone delle serie di cause tangibili, cioè tali da poter esser colte dall'occhio esterno o da quello interno. L'uomo superiore si trova in una situazione tragica per via della continua contraddizione in cui la sua energica volontà di comprendere si trova rispetto alla sua realtà esistenziale. Tale volontà non è più al servizio della vita; ma non può nemmeno essere sovrana; così in ogni situazione più importante resterà sempre qualcosa di irrisolto. « Basta che si dichiari di essere liberi per sentirsi, nello stesso momento, determinati. Se si osa dirci determinati, ci si sentirà liberi. » (Goethe.)

Chiamiamo verità un nesso causale accertato entro il mondo considerato come natura, di cui siamo convinti che esso non sarà più modificato da nessuna ulteriore riflessione. Le verità « sussistono », atemporalmente, assolutamente — e « assoluto » vuol dire sciolto, *sciolto dal destino e dalla storia, ma sciolto anche dal fatto del nostro vivere e morire*; esse liberano internamente, consolano e salvano perché grazie ad esse gli avvenimenti imprevedibili della vita reale vengono svalutati e superati. Il miraggio dello « spirito » è: « l'umanità passa, la verità resta ».

Nel mondo circostante noi agiamo « con-statando », cioè fissando; è un potere che l'uomo possiede e che si può esercitare o con le formule magiche, come un tempo, o, come oggi, con le formule matematiche. Un

sentimento di trionfo accompagna ancor oggi ogni esperimento riuscito nel dominio della natura, ogni esperimento mediante il quale si constata l'esistenza di qualcosa di più forte delle intenzioni e dei poteri del dio del cielo, degli spiriti delle tempeste, dei demoni dei campi o dei *numina* della fisica — nuclei atomici, velocità della luce, gravitazione — o, infine, dei *numina* astratti del pensiero che riflette su sé stesso — il concetto, le categorie, la ragione: per tal via tutto ciò che è imprevedibile ed estraneo viene assoggettato ai vincoli di un sistema invariabile di relazioni causali. L'esperienza, che in questo suo senso inorganico, letale, immobilizzante è del tutto diversa dall'esperienza vissuta e dalla conoscenza degli uomini, si sviluppa in due sensi: *come teoria e come tecnica*¹⁵¹ — sul piano religioso: *come mito e come culto*, a seconda che il credente vuol penetrare i misteri del mondo che lo circonda o vuole dominare tale mondo. L'una e l'altra cosa richiedono un alto sviluppo dell'intelletto umano *e possono esser creature sia della paura che dell'amore*. Vi è un mito della paura, come quello mosaico e, in genere, quello del primitivo, e un mito dell'amore, come quello del cristianesimo delle origini e della mistica gotica; del pari, vi è una tecnica del rito scongiuratorio e una tecnica del rito che implora. Qui sta anche la più profonda differenza fra azione sacrificale e preghiera:¹⁵² è in tali termini che una umanità superiore si distingue da quella primitiva. La religiosità è una disposizione dell'anima, la religione è invece una abilità. La « teoria » esige il dono della visione, che non tutti posseggono e che solo in pochissimi è intuizione e illuminazione. Essa è visione del mondo nel senso più originario, sia che nel mondo si veda un libero interferire e reagire di potenze, sia che, con una mente più fredda, cittadina, non per paura o per amore, ma per *curiosità*, in esso si consi-

deri il campo di azione di forze soggette ad una legge naturale. Là dove si crede agli dèi e agli spiriti i misteri del *tabù* e del *totem* vengono contemplati; nella fisica matematica e nella biologia essi vengono invece calcolati. La tecnica presuppone una qualificazione spirituale da evocatore e da mago. Il teorico è un veggente critico, il tecnico è un sacerdote, l'inventore è un profeta.

Ma lo strumento in cui si concentra tutta l'energia spirituale è la *forma* del reale che la lingua ha tratta dal vedere, forma non accessibile, nella sua quintessenza, a ogni essere desto: tale quintessenza è il limite come *concetto*, la legge *comunicabile*, il nome, il numero. È così che ogni evocazione della divinità si basa sulla conoscenza del suo nome reale, su riti e sacramenti che, noti e accessibili al solo sapiente, son da eseguire nella forma esatta e usando le giuste parole. Ciò non vale soltanto per la magia primitiva ma anche per ogni tecnica della fisica e, ancor più, per ogni medicina. Per cui la matematica è qualcosa di sacro, essa si è sempre formata in ambienti religiosi — Pitagora, Descartes, Pascal — e la mistica dei numeri sacri, del 3, del 7, del 12, è un elemento essenziale di ogni religione;¹⁵³ per questo l'ornamentistica e la forma suprema di essa costituita dall'edificio sacro è come un numero in forma sensibile. Sono forme fisse e dominatrici, motivi d'espressione o segni di comunicazione¹⁵⁴ mediante i quali il microcosmo entra in rapporto col macrocosmo nel mondo dell'essere desto. Nella tecnica sacerdotale essi si chiamano comandamenti, in quella scientifica leggi. Gli uni e le altre sono nomi e numeri. L'uomo primitivo non vedrebbe alcuna differenza fra la forza magica con la quale lo stregone della sua tribù comanda i demoni e quella con la quale il tecnico di una civilizzazione si fa servire dalle macchine.

Il primo, anzi fors'anche l'unico risultato della umana volontà di comprendere è la *fede*. « Io credo » è la grande parola usata contro l'angoscia metafisica e, in pari tempo, è una confessione d'amore. La ricerca e lo studio possono culminare in una sùbita illuminazione o in un calcolo efficace; in entrambi i casi il proprio sentire e comprendere è privo di senso senza l'interna certezza di un « qualcosa » che esiste come « altro », come l'estraneo in una concatenazione di cause e di effetti. Per l'uomo quale essere il cui pensiero è giudicato dalla lingua, la suprema conquista spirituale è la salda fede in questo qualcosa distaccato dal tempo e dal destino, che egli ha isolato con la sua contemplazione ed ha designato con un nome e un numero. Ma quanto alla essenza di questo qualcosa, essa in fondo resta pur sempre oscura. È la logica segreta dell'universo che qui si è raggiunta o è semplicemente un fantasma? Tutte le lotte e le sofferenze, tutta l'angoscia dell'uomo che medita han relazione con questo nuovo dubbio, il quale può divenire disperazione. Il suo impulso spirituale verso la profondità abbisogna di alcunché di *ultimo* che si possa raggiungere pensando, un termine dell'analisi tale da non far più sussistere un resto di mistero. Su tutti gli angoli oscuri e gli abissi del mondo da lui contemplato deve diffondersi la luce — non c'è altro che possa salvarlo.

A questo punto la fede dà luogo al *sapere* nato dalla diffidenza o, più esattamente, alla fede in un tale sapere. Infatti tale forma del comprendere dipende del tutto dalla precedente ed è più artificiale e problematica. Va aggiunto che la teoria religiosa — la visione del credere — conduce ad una prassi sacerdotale, mentre la teoria scientifica si stacca dalla prassi e il sapere tecnico si stacca dalla vita ordinaria.¹⁵⁵ La salda fede derivata da illuminazioni, da rivelazioni,

da intuizioni subite e profonde, può fare a meno del lavoro critico. Invece il sapere critico presuppone la fede che i suoi metodi conducano proprio a ciò che si cerca, non di nuovo a delle immagini ma alla « realtà ». Ora, la storia c'insegna che venendo meno la fede si giunge alla scienza e che il dubbio nella scienza subentrante dopo un certo periodo di ottimismo critico riconduce alla fede. Quanto più il sapere teorico si libera dall'accettazione credente, tanto più si avvia verso l'autodissoluzione. Ciò che allora resta è unicamente l'esperienza *tecnica*.

La fede oscura, originaria, riconosce fonti superiori della verità grazie alle quali cose a cui il proprio riflettere non giungerà mai possono esser rivelate e esser rese in un certo modo accessibili: parole profetiche, sogni, oracoli, scritti sacri, la voce della divinità. Invece lo spirito critico vuol esser debitore solo a sé stesso di tutte le sue conoscenze e crede di esser da tanto. Egli diffida delle verità che vengono dall'esterno, anzi ne nega perfino la possibilità. Per lui è verità solo un sapere che si dimostra da sé. La critica pura trae solo da sé tutti i suoi strumenti, ma presto ci si accorge che proprio a causa di ciò l'essenziale dei risultati si trovava già contenuto nelle premesse. Il *de omnibus dubitandum* è un precetto irrealizzabile. Si dimentica che l'attività critica deve poggiare su di un *metodo* che solo in apparenza può esser esso stesso trovato per via critica; in realtà esso deriva dalla varia preformazione del pensiero.¹⁵⁶ Così i risultati della critica sono determinati dal metodo che ne costituisce la base, il quale metodo, a sua volta, è determinato dalla corrente della vita da cui l'essere desto è trasportato e compenetrato. La fede in una conoscenza senza presupposti è solo il segno dell'infinita ingenuità delle epoche razionalistiche. Una teoria scientifica non è che il dogma che l'ha preceduta storicamente, altrimenti

formulato. Dal che, solo la vita trae vantaggio, attraverso una tecnica propiziata dalla teoria. Abbiamo già detto che il valore di una ipotesi di lavoro non è deciso dalla sua « giustezza » bensì dalla sua utilizzabilità; conoscenze di specie diversa, verità nel senso ottimistico non possono in alcun modo essere il risultato dell'intelletto puramente scientifico, il quale presuppone sempre certe idee che esso fa oggetto di un'attività critica, *analitica*: la scienza naturale del Barocco ha rappresentato una analisi progressiva dell'immagine religiosa del mondo del gotico.

Il prodotto della fede e della scienza, della paura e della curiosità non è un'esperienza della vita bensì la conoscenza del mondo sotto l'aspetto di natura. Quanto al mondo quale storia, esso vien da entrambe esplicitamente negato. Ma il mistero dell'essere desto è duplice: generate dall'angoscia e organizzate causalmente, due immagini nascono per l'occhio interno: il « mondo esterno » e la sua controparte, il « mondo interno ». Entrambi contengono dei problemi reali e costituiscono il dominio proprio dell'attività dell'essere desto. Nell'uno il *numen* si chiama Dio, nell'altro anima. L'intelletto critico traduce le divinità della visione del credente e i loro rapporti col mondo in termini meccanici senza però mutarne l'essenza: materia e forma, luce e oscurità, forza e massa; e analizza in modo analogo l'immagine che dell'anima aveva la fede originaria giungendo allo stesso risultato *predeterminato*. La fisica del mondo interiore si chiama psicologia sistematica; come scienza antica essa scoprì *parti* dell'anima simili a cose (νοῦς, θυμός, ἐπιθυμία), come scienza magica scoprì *sostanze* dell'anima (*ruach*, *nephesh*), come scienza faustiana *facoltà* dell'anima (pensare, sentire, volere). Sono gli stessi elementi che la meditazione religiosa, temendo o amando, approfondisce nel considerare le relazioni causali esistenti

fra colpa, peccato, grazia, coscienza, ricompensa e castigo. Non appena la fede e la scienza ne fanno il loro oggetto, il mistero dell'essere porta ad un fatale errore. Invece di raggiungere l'elemento cosmico che cade fuor da ogni possibilità dell'essere desto attivo, si va ad analizzare coi sensi il dinamismo del corpo incluso nell'immagine del mondo visivo, e si va ad analizzare coi concetti l'immagine mentale tratta da esso riportandola a nessi di natura meccanica e causale. Ma la vita reale non la si « conosce », la si attua, si è identici ad essa. *Solo ciò che è atemporale è vero.* Le verità stanno di là dalla storia e dalla vita; all'intorno, la vita è qualcosa che sta di là da tutte le cause, da tutti gli effetti, da tutte le verità. Sia la critica applicata all'essere desto che quella applicata all'essere sono nemiche della storia ed estranee alla vita. Ma nel primo caso ciò corrisponde perfettamente all'intendimento della critica e alla logica interna del suo soggetto, nel secondo tale congruenza vien meno. La differenza fra fede e sapere o fra paura e curiosità o fra rivelazione e critica non è dunque la più profonda delle differenze. Ma *fede e vita*, l'amore generato da una segreta paura per il mondo e l'amore generato da un segreto odio fra i sessi, la conoscenza propria alla logica anorganica e il sentire proprio a quella organica, le cause e i destini — ecco i veri opposti. Ciò che qui va deciso non è il modo con cui si deve pensare — religiosamente o criticamente — e nemmeno l'oggetto su cui si pensa; si deve decidere ciò che si è: o pensatore (e non importa che cosa poi si penserà), ovvero *uomo d'azione*.

Nel dominio dell'azione l'essere desto penetra solo mediante la *tecnica*. Anche il sapere religioso è potenza. Ci si può non limitare a constatare i determinismi, ci si può anche servire di essi. Chi conosce le relazioni segrete fra microcosmo e macrocosmo può

anche esercitare un potere su di esse, sia che esse gli siano state rivelate, sia che le abbia scoperte lui stesso nelle cose. Per cui il vero uomo di tipo *tabù* è mago e evocatore. Egli comanda la divinità attraverso il sacrificio e la preghiera; egli compie i veri riti e i sacramenti sapendo che essi, cause di ineluttabili effetti, non possono non essere al servizio di chiunque li conosca. Egli sa leggere nelle stelle e nei libri sacri; staccato dal tempo e sottratto ad ogni contingenza, il rapporto *causale* fra colpa e espiazione, pentimento e assoluzione, sacrificio e grazia è tale che il suo spirito lo domina. Grazie al concatenamento fra princìpi sacri e effetti egli stesso diviene ricettacolo di un potere misterioso e quindi anche causa di nuovi effetti, ai quali si deve credere se si vuole beneficiarne.

Da tale punto di vista si può capire ciò che il mondo euro-americano moderno ha quasi completamente dimenticato, vale a dire il senso ultimo dell'etica religiosa, della *morale*. Sempreché essa sia forte e sincera, essa è un comportamento avente assolutamente lo stesso significato degli *atti e delle pratiche rituali* — per dirla con Ignazio di Loyola, essa è un continuo *exercitium spirituale* eseguito in vista di una divinità che grazie ad esso viene placata o evocata. « Che debbo fare affinché io consegua la beatitudine? » Questo « affinché » è la chiave per capire ogni vera morale. Nel fondo di ogni morale vi è sempre un « perché », una finalità, perfino nel caso di quei filosofi che hanno escogitato un'etica che dovrebbe valere « per sé stessa »: anche in un tale caso vi è sempre un nascosto « perché », per quanto solo pochi spiriti affini possano avvertirlo. *Non esiste che una morale causale* — vale a dire una *tecnica etica* il cui sfondo è una metafisica basata sulla fede.

La morale è una causalità cosciente e metodica del comportamento la quale prescinde da tutte le parti-

colarità della vita reale e del carattere; è qualcosa che dovrebbe valere eternamente e per tutti, dunque in sede atemporale e in ostilità rispetto alla vita: solo in tali termini essa è « vera ». Anche se l'umanità non esistesse la morale sarebbe vera e valida — così si è effettivamente espressa la logica anorganicamente etica del mondo considerato come sistema. Non si concederà mai che la morale abbia una sua evoluzione storica o che essa possa esser perfezionata. Lo spazio nega il tempo: la vera morale è assoluta, eterna e sempre la stessa. Nel profondo di essa vi è qualcosa che nega la vita, un'astensione, una rinuncia, un'abdicazione dell'Io fino all'ascesi, fino alla morte. Lo dice già la formula: una morale religiosa contiene divieti, non comandamenti — *Verbote, nicht Gebote*. Il *tabu*, anche quando sembra che affermi qualcosa, è una somma di rinunce. Liberarsi dal mondo reale, respingere le possibilità del destino, considerare la razza in sé come il nemico continuamente in agguato: a tanto è necessario un ferreo sistema, una dottrina e una disciplina. Nessuna azione deve essere casuale e istintiva, cioè dettata dal sangue. Se ne debbono soppesare i motivi e le conseguenze e si deve « eseguirla » conformemente ai precetti. Per non cadere continuamente nel peccato è necessaria un'estrema tensione dell'essere desto. Anzitutto astensione da quanto ha relazione col sangue: amore, matrimonio. L'amore e l'odio fra gli uomini han carattere cosmico e malvagio; l'amore sessuale è l'estremo opposto dell'amore atemporale e del timor di Dio; perciò esso è la colpa elementare, quella per cui Adamo fu espulso dal paradiso e per cui sull'umanità grava il peccato originale. La generazione e la morte limitano la vita del corpo nello spazio. E che la vita sia corporeità, ciò dagli uni è considerato come una colpa, dagli altri come un castigo. Σῶμα σῆμα — il corpo antico, una tomba! — eppure questa era la

fede della religione orfica. Eschilo e Pindaro concepirono l'esistenza come colpa. Come un delitto la sentirono i santi di tutte le civiltà e s'intesero a mortificarla con l'ascetismo o con la frenesia di un orgiasmo assai affine all'ascetismo. L'agire nella storia, l'impresa, l'eroismo, il piacere per la lotta, per la vittoria e per la preda è cosa malvagia. In tutto ciò vibra il ritmo dell'essere cosmico il quale sopraffà e confonde la contemplazione e il pensiero. Il « mondo » — in tale parola intendendosi di fatto il mondo quale storia — è ignobile. Invece di rinunciare esso combatte. Esso ignora l'idea di sacrificio. Attraverso i fatti esso fa violenza alla verità. Segue l'istinto, e così sfugge a chi pensa in funzione di causa ed effetto. Per cui il sacrificio supremo che l'uomo spirituale può compiere è quello di abbandonare il mondo alle potenze della natura. *Ogni azione morale costituisce una parte di questo sacrificio. Un'esistenza morale è costituita da una catena di sacrifici del genere. Anzitutto quello della pietà: praticandola, chi è interiormente potente sacrifica la sua superiorità al debole. Chi ha pietà uccide qualcosa in sé.¹⁵⁷ La pietà in senso grande, religioso, non va però confusa con la mancanza di tenuta d'animo dell'uomo comune incapace di dominarsi e ancor meno col sentimento di razza che informa la cavalleria, il quale non è per nulla una morale a base di principi e di precetti bensì un'abitudine evidente dettata dal sentimento inconscio di una vita altamente selezionata. Ciò che in tempi di civilizzazione si chiama l'etica sociale non ha nulla a che fare con la religione, e col suo esistere dimostra soltanto la debolezza e il vuoto di una religiosità nella quale son venute meno tutte le forze creatrici di una certezza metafisica epperò anche le premesse per una morale schietta e energica della rinuncia. Si pensi ad esempio alla differenza che corre fra Pascal e Stuart Mill. L'etica*

sociale non è altro che politica pratica. È un tardo prodotto di quello stesso mondo storico che nei suoi primi periodi aveva conosciuto il *costume* come la generosità e lo spirito cavalleresco dimostrati da forti generazioni nei confronti di coloro che dalla storia e dal destino eran stati meno favoriti: al che oggi negli ambienti di persone ben educate, capaci di tatto e di linea, corrisponde ciò che vien chiamato contegno *gentlemanlike* o *Anstand*, l'antitesi del quale non è il « peccato » bensì la volgarità. Qui ritorna l'opposizione fra cattedrale e roccaforte. L'accennato modo di sentire non chiede né precetti né principi. Anzi non chiede nulla. Lo si ha nel sangue — « tatto » significa proprio questo — ed esso non paventa castighi o sanzioni, bensì il disprezzo, in particolare il disprezzo di sé stessi. Non è impersonale anzi deriva dalla sovrabbondanza di un forte Io. Ma proprio perché anch'essa richiede una grandezza interiore, la stessa pietà anche nei tempi antichi trovò i suoi seguaci più santi in figure come quelle di Francesco d'Assisi e di Bernardo di Chiaravalle, uomini la cui rinuncia era spiritualizzata, uomini ai quali era propria la felicità nel sacrificarsi, una *charitas* eterea, staccata dal sangue, dal tempo, dalla storia ove la paura per l'universo si era trasformata interamente in amore puro e immacolato: altezze, queste, di una morale causale, di cui i periodi più tardi non saranno più capaci.

Per poter dominare il proprio sangue bisogna cominciare con l'averne. Per cui un monachismo in grande stile esiste solo in periodi cavallereschi e guerrieri e il supremo simbolo della completa vittoria dello spazio sul tempo è il guerriero che si fa asceta, non il sognatore nato e lo spirito fiacco che fugge la natura e si ritira nel convento, o il dotto che nel suo studio costruisce un sistema della morale. Non si sia ipocriti: ciò che oggi vien chiamato morale, il mi-

surato amor del prossimo, un modo di sentire decente o un esercizio della *charitas* avente per fine nascosto dei vantaggi politici, tutto ciò, secondo i criteri di misura dei tempi antichi, non è nemmeno senso cavalleresco di un qualche rango. Ripetiamolo: una grande morale non esiste che con riferimento alla morte; essa nasce da una paura per dati princìpi e date conseguenze che prende tutto l'essere desto, da un amore che va di là dalla vita, dalla coscienza di esser ineluttabilmente presi nell'orbita di un sistema causale di precetti e di fini sacri che si debbono venerare in un completo conformarsi o in un completo rinunciare. Una tensione costante, un esame di sé e un continuo metter sé alla prova sono impliciti nell'esercizio di una morale di tal genere, che è un'arte ed è tale che di fronte ad essa il mondo della storia diviene nulla. Si sia eroi o santi. Fra l'una e l'altra cosa non sta la sapienza, bensì la mediocrità della vita ordinaria.

16

Se esistessero delle verità staccate dalle correnti dell'esistenza non potrebbe esservi una storia delle verità. Se esistesse un'unica religione giusta ed eterna l'idea di una storia delle religioni sarebbe assurda. Ma per sviluppato che possa pur essere l'aspetto microcosmico della vita di un essere individuale, pure esso resta connesso alla vita in divenire, esso vibra del ritmo del sangue e testimonia costantemente gli impulsi nascosti dell'essere cosmico legato ad una direzione. La razza domina e plasma tutta la facoltà intellettuale. Il tempo divora lo spazio — questo è il destino di ogni istante della vita desta.

Eppure esistono delle « verità eterne ». Ognuno ne possiede una quantità in quanto si trova, come intel-

letto, in un mondo cerebrale nella struttura del quale esse vigono invariabili: ad ogni atto del pensare secondo principi e conseguenze, secondo causa ed effetto esse riaffermano su tale struttura la loro ferrea condizionalità. Eppure non si deve credere che in un tale ordine regni una stasi: un'*unica* onda della vita trasporta sia l'Io desto, sia il mondo di esso. V'è una concordanza, che però, nel suo *insieme* e come un *fatto*, ha una storia. L'assoluto e il relativo stanno fra loro nello stesso rapporto di una sezione trasversale e di una sezione longitudinale operate in una serie di generazioni: la seconda prescinde dallo spazio, la prima dal tempo. Chi pensa in termini di sistema resta fermo nell'ordine causale di un dato momento. Solo chi abbraccia da un punto di vista fisiognomico la sequenza delle situazioni può riconoscere il continuo mutarsi di ciò che vien detto vero.

Ogni cosa caduca è solo un simbolo — ciò vale anche per le verità eterne non appena se ne segua il corso nella corrente della storia ove esse si trovano sempre riprese nell'immagine del mondo delle generazioni viventi e morenti. Per ogni uomo e per il breve tratto della sua esistenza un'*unica* religione è vera ed eterna: quella che il destino gli ha assegnato attraverso il luogo e il tempo della sua nascita. È con essa che egli sente ed è essa che dà forma alle idee e alle convinzioni dei suoi giorni. Egli si tiene fermo alle parole e alle forme di essa anche se le intende in un modo sempre diverso. Nel mondo della natura esistono verità eterne; nel mondo della storia esiste invece un ritener vero che cambia continuamente d'oggetto.

La *morfologia della storia delle religioni* è un compito che soltanto lo spirito faustiano può porsi e che esso può assolvere solo nella fase attuale del suo sviluppo. Essa ormai esiste come esigenza. Ma bisogne-

rebbe staccarsi completamente dalle proprie convinzioni e poterle vedere dinanzi a sé, non meno estranee di quelle di un altro. Quanto ciò è difficile! Chi vuol venire a tanto deve aver la forza non solo di sciogliersi dalle verità connesse alla sua comprensione intellettuale del mondo anche quando esse esistono in lui come un insieme di concetti e di metodi, ma altresì di penetrare a fondo e senza residuo il proprio sistema da un punto di vista fisiognomico. E gli sarà poi possibile pervenire a delle conoscenze, atte ad esser trasmesse, circa le verità di uomini che parlano altre lingue ove si tenga alla propria lingua, la quale nella sua struttura e nel suo spirito contiene tutta la metafisica riposta della sua particolare civiltà?

Dopo i millenni della prima epoca ¹⁵⁸ si ha dapprima l'oscuro sentimento di popolazioni primitive che guardano il mondo caotico che le circonda, ad esse sempre presente nei suoi enigmi angosciosi di cui nessuno sa venire logicamente a capo. Di fronte a tali genti, appare felice l'animale che è desto ma non pensa. L'animale prova paura dinanzi a questo o quel pericolo, mentre l'uomo delle origini ha paura di tutto il mondo. Tutto in lui e fuori di lui resta oscuro e irrisolto. La realtà d'ogni giorno e il mondo demonico sono per lui inseparabilmente e disordinatamente connessi. Una religiosità timida e scrupolosa permea la sua esistenza e fa sì che ben di rado s'incontri un qualche spunto di una religione che infonda fiducia. Infatti non vi è via che da questa forma elementare dell'angoscia cosmica conduca all'amore che comprende. Ogni pietra che s'incontra, ogni attrezzo che si prende in mano, ogni insetto che passa ronzando, il cibo, la casa, il tempo possono esser demonici; però si crede ai poteri che in tutto ciò stanno in agguato solo in quanto essi incutono spavento o in quanto *si ha bisogno di essi*. Anche in questi termini di essi ve ne sono però abba-

stanza. Si può amare qualcosa solo quando si crede che la sua esistenza sia *duratura*. L'amore presuppone l'idea di un ordinamento cosmico divenuto stabile. La scienza occidentale si è data gran pena a catalogare osservazioni singole di tutte le parti del mondo secondo presunti stadi che partendo dall'animismo o da qualche altro inizio conducano evolutivamente fino alla religione a noi propria. Purtroppo lo schema da essa tracciato obbedisce ai valori propri alle nostre particolari credenze e i Cinesi o i Greci ne avrebbero messo su uno affatto diverso. Ora, una tale successione di stadi avente per presupposto una evoluzione generale ordinata ad un dato fine è del tutto inesistente. Il mondo caotico dei primitivi, nato da quel che si comprende caso per caso in singoli momenti eppure ricco di senso, è sempre qualcosa di vivente, di conchiuso in sé stesso e di completo, spesso animato dal subito, fremente presentimento di profondità metafisiche. Esso racchiude sempre un sistema, e poco importa che esso sia in parte desunto per astrazione dalla visione del mondo illuminato ovvero che resti contessuto con tale visione. Siffatta imagine del mondo non « si evolve » e non è affatto un insieme fisso di tratti particolari che si possano isolare e confrontare senza riguardo a tempo, terra e popolo, come abitualmente si fa. Si ha piuttosto a che fare con *un mondo di religioni organiche* le quali su tutta la terra hanno avuto ed hanno tuttora modi propri e caratteristici di nascita, di maturità, di espansione e di declino e una originalità nella struttura, nello stile, nel ritmo, nella durata. Le religioni delle civiltà superiori non sono religioni più evolute bensì religioni diverse. Esse sono più chiare e più spirituali, conoscono l'amore che comprende, hanno problemi e idee, teorie rigorose e tecniche, ma ignorano ormai il simbolismo religioso applicato alla vita ordinaria. La religiosità primitiva compenetra ogni cosa,

mentre le varie religioni tardive sono mondi conchiusi delle forme che stanno per sé.

Ancor più enigmatica è la preistoria delle grandi civiltà che, pur essendo ancora affatto primitivistica, in modo sempre più preciso preannuncia una determinata direzione. Proprio siffatti periodi che riprendono più di un secolo dovrebbero esser studiati esattamente e confrontati gli uni con gli altri. In che forma qui si prepara ciò che dovrà venire? Come abbiamo visto, la preistoria magica ha prodotto il tipo delle religioni profetiche che poi trapassò nell'apocalittica. Quale è la più profonda radice che tale precisa forma ebbe nell'essenza di proprio questa civiltà? Ed anche: perché le rappresentazioni di divinità in forma animale ricorrono dappertutto nella preistoria micenica del mondo antico?¹⁵⁹ Questi non erano gli dèi dei guerrieri che si trovavano su, nel Megaron delle roccheforti miceniche, ove il culto degli spiriti e degli antenati aveva tratti grandiosi ancor oggi attestati dalle tombe, ma erano gli dèi di giù, erano le potenze alle quali si credeva nelle capanne dei contadini. I grandi dèi a forma umana della religione apollinea, che debbono esser nati verso il 1100 da un profondo sommovimento religioso, portano ancor dappertutto le tracce del loro oscuro passato. Fra tali figure non ve ne è una che per via dei soprannomi, degli attributi o di miti rivelatorii delle loro trasformazioni non accusi quell'origine. Per Omero, Hera è sempre colei che ha occhi di vacca; Zeus si manifesta come toro e il Poseidone della leggenda thelpusia come cavallo. Apollo è il nome assunto da una quantità di *numina* primitivi; era stato lupo (Lykeios) come il Marte romano, ariete (Karneios), delfino (Delphinos), serpe (l'Apollo pitico di Delfo). Sulle tombe attiche Zeus Meilichios è raffigurato come una serpe: uguale figura hanno Asclepio e le Erinni ancor in

Eschilo (*Eum.*, 126). Nella serpe sacra dell'Acropoli fu visto l'Erichthonios. Ancor Pausania potè vedere in Arcadia l'immagine di Demetra a testa equina nel tempio di Figalia; l'Artemide-Kallisto arcadica si presenta come un'orsa ed anche le sacerdotesse dell'Artemide brauronica di Atene si chiamavano *arktoi*. Dioniso, che ora appare come un toro ed ora come un becco, e Pan conservarono sempre qualcosa di animalesco. Come l'anima del corpo (*bai*) secondo gli Egiziani, Psyche è un'anima-uccello, dal che prende inizio una serie senza fine di figure semianimali, quali le Sirene e i Centauri, che riempiono tutta l'immagine della natura del primo mondo antico.

Ma per quali tratti la religione primitiva del *periodo merovingio* fa presentire la grandiosa ascesa del gotico? Che, in apparenza, si tratti della stessa religione, « del » Cristianesimo, ciò non toglie che nel profondo si abbia una differenza essenziale. Dobbiamo infatti renderci ben conto che il carattere primitivo di una religione non sta propriamente nelle teorie e negli usi bensì nell'animità degli uomini che li fanno propri, che sentono, parlano e pensano in funzione di essi. Lo studioso deve assuefarsi all'idea che il cristianesimo magico, e propriamente quello della chiesa occidentale, divenne per due volte il mezzo espressivo di una religiosità primitiva, fra il 500 e il 900 nell'Occidente celtico-germanico, poi, e ancor oggi, in Russia. Ma come apparve il mondo a questi uomini « convertiti »? Prescindendo da alcuni chierici di educazione bizantina, in quelle cerimonie e in quei dogmi che cosa fu veramente pensato e immaginato? Il vescovo Gregorio di Tours, che pure può valerci come un esponente del più alto livello spirituale della sua generazione, ebbe ad esaltare la polvere raschiata dalla tomba di un santo in questi termini: « O purga celeste, che supera ogni ricetta dei medici, che pu-

rifica gli intestini come un succo di scammonio e lava d'ogni macchia la coscienza! » Lo mette in collera la morte di Gesù pel delitto che così fu commesso, ma soprattutto lo colpisce la sua resurrezione, di cui ha l'idea confusa di una specie di esibizione atletica di potenza la quale fa riconoscere il Messia come il grande mago epperò come il vero Redentore. Egli non sospetta per nulla che la storia della Passione ha un senso mistico.¹⁶⁰

In Russia le decisioni del « Sinodo dei Cento Capitoli » tenutosi nel 1551 testimoniano della credulità più primitiva. Il tagliarsi la barba e il prendere in modo sbagliato la croce qui equivalgono a peccati mortali. Con ciò si provocano i demoni. Il « Sinodo dell'Anticristo » del 1667 ha portato al grande movimento settario del Raskol perché secondo le sue decisioni ci si doveva far la croce con tre dita anziché con due e il nome di Gesù doveva esser pronunciato Jissus invece di Issus: con il che, secondo gli ortodossi di stretta osservanza, il potere di tali mezzi magici sui demoni andava perduto. Ma questi effetti della paura non esauriscono il tutto né sono la cosa più importante. Perché il periodo merovingio non presenta traccia alcuna di quel fervore e di quel desiderio di sprofondarsi nel metafisico che riempiono la preistoria magica costituita dall'apocalittica e quella russa, ad essa così affine, del periodo del Sacro Sinodo (1721-1917)? Che cosa fu a condurre le sette di martiri dei Raskolnichi a partir da Pietro il Grande al celibato, alla povertà, al pellegrinaggio, alle automutilazioni, alle forme più terribili di asceti, e a spingere, nel diciassettesimo secolo, migliaia di uomini a cercar volontariamente la morte nel fuoco per fanatismo religioso? La dottrina dei Chlisti circa i « Cristi russi », di cui sette sarebbero finora apparsi, i Duchoborzi col loro « Libro della Vita », da essi usato come Bibbia, che conterreb-

be i salmi trasmessi oralmente da Gesù, gli Skopzi coi loro orrendi precetti di mutilazione — fenomeni, questi, senza i quali Tolstoj, il nihilismo e le rivoluzioni politiche sarebbero incomprensibili¹⁶¹ — perché di fronte a tutto ciò l'epoca dei Franchi appare così ottusa e banale? Sarebbe vero che soltanto gli Aramei e i Russi posseggono un genio religioso e, allora, che cosa bisogna attendersi dalla Russia adesso che, proprio nel secolo decisivo, l'ostacolo costituito dalla ortodossia dotta è stato eliminato?

17

Come le nuvole e il vento, le religioni primitive hanno qualcosa di erratico. Le anime delle masse dei popoli primitivi è per caso e fugacemente che han dato luogo ad una unica entità; parimenti casuale è il luogo delle combinazioni che, formate dall'essere desto per angoscia e per difesa, a tali entità si associano. Il loro mutarsi o no, il loro migrare o permanere nello stesso luogo non hanno nulla a che fare col loro significato interno.

Le civiltà superiori si distinguono da questa vita per via di una profonda connessione con la terra. Tutte le loro forme di espressione hanno un *paesaggio materno* — e come la città, il tempio, la piramide e la cattedrale *debbono* concludere la loro storia nel luogo stesso ove la loro idea è nata, del pari la grande religione di ogni periodo primo è legata da tutte le radici del suo essere alla terra sulla quale s'innalza la sua immagine del mondo. Anche se successivamente i riti e i dogmi di essa possono portarsi assai lontano, il loro sviluppo interno resta sempre circoscritto al luogo della sua nascita. Sarebbe stato assolutamente impossibile che un qualsiasi aspetto degli antichi culti cit-

tadini si fosse sviluppato in Gallia o che il dogma del cristianesimo faustiano avesse avuto il suo ulteriore sviluppo in America. Ciò che si stacca dalla terra s'irrigidisce e s'inaridisce.

L'inizio è sempre come un grido. L'ottuso miscuglio di paura e di difesa dà luogo, d'un tratto, ad un moto puro e fervido di risveglio che, partendo dalla madre terra, si sviluppa come una fioritura e fa sì che la profondità del mondo della luce sia abbracciata e compresa con un solo sguardo. Dovunque l'occhio dello spirito si è portato su sé stesso, un tale rivolgimento è stato sentito e salutato come una rinascita interiore. In tali momenti — mai prima e mai poi di nuovo con la stessa potenza e interiorità — qualcosa come un grande chiarore corre fra gli spiriti eletti del tempo, a sciogliere in amore gioioso ogni paura e a fare apparire subitamente l'invisibile in una trasfigurazione metafisica.

È in un tale punto che ogni civiltà forma il suo simbolo elementare. Ognuna ha la sua specie d'amore, che possiamo chiamare celeste o metafisico, col quale contempla, abbraccia e accetta la divinità, e che ad ogni altra è inaccessibile o incomprendibile. Sia che una caverna luminosa s'incurvi sul mondo come nella visione di Gesù; sia che il piccolo globo terrestre scompaia in un infinito popolato di stelle come Giordano Bruno sentì; sia che lo spirito di Plotino si dissolva nell'estasi dell'*enosis* con lo spirito divino; sia che nell'*unio mystica* S. Bernardo si senta unito all'agire della divinità infinita — in ogni caso l'impulso dell'anima verso la profondità obbedisce sempre al simbolo elementare di una determinata civiltà.

Con la quinta dinastia dell'Egitto (2450-2320) che fece seguito ai grandi costruttori delle Piramidi, il culto del falco di Horo, il cui *ka* vive nel sovrano, cominciò a declinare. I culti locali più antichi e la stessa

profonda religione di Thout di Ermopoli passarono al secondo piano. Appare la religione solare di Râ. A Occidente del suo palazzo ogni re fa costruire, presso il suo tempio dei morti, un tempio di Râ, il primo essendo simbolo della vita legata ad una direzione che va dalla nascita fino alla camera col sarcofago, il secondo essendo un simbolo della natura grande ed eterna. Tempo e spazio, essere e essere desto, destino e causalità sacra si trovano l'uno di fronte all'altro in questa duplicità di costruzioni, in una grandiosità non trovante riscontro in nessun'altra architettura. Una via coperta conduce ai due templi; quella del tempio di Râ è fiancheggiata da bassorilievi che descrivono il potere che il dio solare ha sul regno vegetale e animale e sulla vicenda delle stagioni. Nessuna immagine divina, nessun tempio, soltanto un altare di alabastro adorna la grande terrazza dominante il paesaggio, sulla quale all'alba il Faraone appare per salutare il gran dio che sorge ad Oriente.¹⁶²

Questa intimità spirituale delle origini nasce sempre da una terra senza città, da villaggi, da capanne, da templi, da eremi e da conventi solitari. È qui che si forma *la* comunità degli eletti spirituali in funzione di essere desto, la quale è separata da tutto un mondo dalle grandi correnti dell'esistenza esprimendosi nell'eroismo e nella cavalleria. Le due caste originarie, quella sacerdotale e quella della nobiltà, la contemplazione nelle cattedrali e le gesta che han per punto di partenza i castelli, l'ascesi e il trovatorismo, l'estasi e il costume aristocratico è qui che iniziano la loro storia. Anche se il Califfo è in pari tempo il sovrano temporale dei credenti, anche se il Faraone sacrifica in entrambi i templi, anche se il re germanico fa costruire sotto i duomi la tomba dei suoi antenati, sempre sussiste la profonda antitesi di spazio e tempo riflettentesi qui nelle due caste. La storia delle re-

ligioni e la storia politica, la storia delle verità e quella dei fatti mai si incontrano. L'antitesi prende inizio nei duomi e nei castelli, per svilupparsi come antitesi di scienza ed economia con l'avvento delle città e per finire come lotta fra razionalità e violenza nelle ultime fasi del ciclo storico.

Ma le due storie si svolgono negli *strati superiori* dell'umanità. Il contadino resta in basso, senza storia. Esso non capisce né gli Stati né i dogmi. Nelle prime città la possente religione originaria di gruppi di santi dà luogo alla scolastica e alla mistica e fra il caos crescente delle vie e delle piazze diviene riforma, filosofia, cultura profana fino ad esser soppiantata dall'illuminismo e dall'irreligione fra le masse di pietra delle grandi città del periodo tardo. Fuori, la fede del contadino è « eterna », sempre la stessa. Il contadino egiziano non capiva nulla del dio Râ. Ne udiva il nome e mentre nelle città si svolgeva una fase grandiosa della storia della religione egli continuò ad adorare i suoi animali sacri del tempo dei Thiniti, che dovevano riaffiorare con la religione da *fellach* della ventiseiesima dinastia. Il contadino italico al tempo di Augusto pregava come aveva pregato assai prima di Omero e come ancor oggi prega. Dalle città, i nomi e le formule di intere religioni che fiorirono e trapassarono sono penetrati fino a lui modificando il suono delle sue parole. Ma il senso rimane immutato. Il contadino francese vive ancora nel periodo merovingio: Freya o Maria, i Druidi o i Domenicani, Roma o Ginevra — nulla muta l'intimo della sua fede.

Ma anche nelle città vi sono strati che restano storicamente indietro rispetto agli altri. Oltre alla religione primitiva della campagna esiste una religione popolare della gente minuta sia nel sottosuolo psichico delle città che nelle province. Quanto più una

religione si innalza — come al tempo del Medio Impero, dei *Brahmâna*, dei Presocratici, di prima di Confucio, del Barocco — tanto più ristretto è il cerchio di coloro che davvero posseggono le verità ultime del loro tempo, di coloro per i quali esse non sono soltanto parole e suoni. Quanti furono i contemporanei di Socrate, di Agostino e di Pascal che li capirono? Anche nel dominio religioso la piramide umana sale sempre più ripida; essa giunge a termine al concludersi della civiltà, dopo di che comincia lentamente a frangere.

Verso il 3000 in Egitto e a Babilonia s'iniziò il ciclo di due grandi religioni. In Egitto nel « periodo della Riforma », verso la fine dell'Antico Impero, il monoteismo solare si consolidò come religione dei sacerdoti e delle persone colte. Tutti gli dèi antichi — che l'elemento contadino e il popolo minuto continuarono a adorare nel loro significato originario — divengono ora incarnazioni o servitori dell'unico dio Râ. La stessa religione particolare di Ermopoli con la sua cosmologia viene incorporata nel grande sistema e un trattato di teologia concilia col dogma perfino il dio Ptah di Memfi, concependolo come il principio originario astratto della creazione.¹⁶³ È lo stesso processo che doveva aver luogo sotto Giustiniano e Carlo V: lo spirito cittadino prende il sopravvento sull'anima del paese; la forza creatrice del periodo primo è esaurita; la dottrina è interiormente conchiusa e a partir da tale punto la speculazione razionalistica, più che affinarla, la sgretola. Comincia la filosofia. Quanto a dogma, il Medio Impero egiziano ha così poca importanza quanto il Barocco.

A partir dal 1500 si inizia la storia di tre nuove religioni, dapprima di quella vedica nel Punjab, poi di quella cinese primitiva sulle rive dell'Hoang-ho, e infine della religione antica, classica, a nord dell'Egeo.

Per quanto l'immagine del mondo dell'uomo antico col suo simbolo elementare del corpo singolo materiale ci sia ben chiara, pure è difficile formarsi anche soltanto una lontana idea delle particolarità della grande religione originaria di tale civiltà. Ne han colpa i poemi omerici, i quali son più di ostacolo che non di aiuto per la nostra conoscenza. L'ideale nuovo della divinità, di pertinenza esclusiva di questa civiltà, era il corpo umano nella luce, l'eroe quale mediatore fra uomo e Dio — è quel che, almeno, è attestato dall'*Iliade*. Questo corpo poteva venire trasfigurato apollineamente o dilacerato dionisiacamente — in entrambi i casi esso valeva come la forma fondamentale dell'essere. Il *soma* quale ideale dell'esteso, il *cosmos* quale insieme di questi singoli corpi, l'« essere », l'« uno » come l'esteso in sé, il Logos come l'ordine di questo stesso essere nella luce — tutto ciò si presentò nelle grandi visioni di figure sacerdotali, con tutta la potenza di una nuova religione.

Ma la poesia omerica è una pura poesia di casta. In essa vive solo uno dei due mondi — dei mondi della nobiltà e della sacerdotalità, del *tabù* e del *totem*, dell'eroicità e della santità — il quale non solo non comprende l'altro ma anzi lo disprezza. Come nell'Edda, qui gloria suprema degli immortali è conoscere il costume nobile. I pensatori del « periodo barocco » del mondo classico, da Senofane a Platone, avevan ragione nel trovare sfacciate e banali le scene dell'Olimpo omerico; è lo stesso senso che la teologia del tardo Occidente doveva avere per le saghe eroiche germaniche non solo, ma anche per i poemi di Goffredo da Strasburgo, di Wolfram von Eschenbach e di Walter von der Vogelweide. Se i poemi epici omerici non andarono perduti come quelli raccolti da Carlomagno, ciò lo si deve al solo fatto che non esistette, nell'antichità, una casta sacerdotale organizzata e che la suc-

cessiva spiritualità cittadina fu dominata da una letteratura non religiosa ma cavalleresca. Le dottrine originarie di queste religioni, che per un'intenzione polemica contro Omero furono associate al nome forse più antico di Orfeo, non furono mai fissate per iscritto.

Comunque, esse si presentarono d'un tratto e non si sa che cosa si cela dietro le figure di Calchas e di Tiresia. Agli inizi di questa stessa civiltà deve esservi stato un gran sommovimento che dall'Egeo si estese fino all'Etruria, ma nell'*Iliade* si può ritrovare di esso così poco quanto nella saga dei Nibelunghi e nella Canzone di Orlando si può ritrovare la mistica e il fervore di Gioacchino da Fiore, di S. Francesco, delle Crociate o l'ardore spirituale del *Dies irae* di quel Tommaso da Celano che forse in una corte d'amore del tredicesimo secolo avrebbe suscitato le risa. A quel tempo debbono essere esistite delle grandi personalità che dettero una forma mitico-metafisica alla nuova visione del mondo; però noi nulla sappiamo di esse e soltanto i lati gioiosi, chiari, lievi di quella visione furon ripresi nei canti delle corti. La « guerra di Troia » fu una contesa locale o anche una crociata? Che significò Elena? Anche la conquista di Gerusalemme ebbe sia una interpretazione ecclesiastica sia una interpretazione mondana.

Nella poesia aristocratica omerica Dioniso e Demetra, per esser delle divinità sacerdotali, non vengono considerati.¹⁶⁴ Ma nello stesso Esiodo, che era un pastore di Askra che fece della poesia e della speculazione basandosi sulla religione popolare, si possono rintracciare le idee pure del grande periodo delle origini tanto poco quanto nel calzolaio Jakob Boehme quelle della prima civiltà gotica. Questa è la seconda difficoltà. Anche le grandi religioni delle origini furono il retaggio di una casta restando inaccessibili e inintelligibili per la massa; anche la mistica del pri-

missimo gotico fu di pertinenza di *élites*; la lingua latina, in cui queste scrissero, e la difficoltà dei concetti e delle immagini da esse usati quasi chiusero tale mistica con dei suggelli e sia l'elemento contadino sia la nobiltà ne ignorarono quasi l'esistenza. Per questa stessa ragione se gli scavi hanno una importanza essenziale per quanto riguarda i culti campestri antichi, essi nulla ci possono dire circa l'accennata religione delle origini: così poco, quanto quel che potremmo apprendere su Abelardo e su S. Bonaventura da una cappella di villaggio.

Tuttavia Eschilo e Pindaro vivevano nell'orbita di una grande tradizione sacerdotale e, prima di essi, tale fu il caso anche per i Pitagorici, i quali fecero del culto di Demetra il centro della loro dottrina rivelandoci per tal via dove deve cercarsi il nucleo essenziale di quella mitologia; e prima ancora dei Pitagorici appartennero alla tradizione sacerdotale i Misteri di Eleusi, la riforma orfica del settimo secolo e, infine, i frammenti di Ferecide e di Epimenide, il quale fu non *il primo ma l'ultimo* dei dogmatici della teologia arcaica. Esiodo e Solone conoscono sia il concetto di una colpa ereditaria che i figli e i figli dei figli avranno da scontare, sia la dottrina dell'*hybris*, anch'essa apollinea. Da orfico e da nemico della concezione omerica della vita Platone presenta nel *Fedone* le antichissime dottrine circa l'inferno e il giudizio dei morti. Noi conosciamo la suggestiva formula dell'Orfismo, il « no » opposto dai Misteri al « sì » delle agoni, certamente pronunciato verso il 1100 come una protesta dell'essere desto contro l'essere: *soma sema* — questo splendido corpo dell'umanità classica considerato come una tomba! Ora l'uomo non *sente* più sé, nella sua corporeità, nella forza, nel movimento, nella disciplina di essa; egli invece la *conosce* e ha terrore di ciò che viene a conoscere. Con il che prende

inizio l'ascesi antica, la quale mediante riti severi ed espiazioni, perfino mediante la morte voluta cerca la liberazione da questa esistenza corporea euclidea. Si interpretano in modo assolutamente falso i filosofi presocratici che attaccarono Omero: essi non lo fecero da « illuministi » ma da asceti, perché essi — figure aventi la loro corrispondenza sincronica in un Descartes e in un Leibniz — eran cresciuti nella severa tradizione della grande antica religione orfica la quale nelle scuole semiconventuali di pensatori all'ombra di vecchi e celebri templi era stata conservata così fedelmente come la scolastica gotica lo fu nelle università di netta intonazione ecclesiastica del Barocco. Il suicidio di Empedocle va collocato su di una linea che parte da « Orfeo » e termina negli Stoici romani.

Le ultime tracce della religione originaria del mondo antico permettono tuttavia di tratteggiarne l'immagine luminosa. Come tutto il fervore gotico si rivolse verso Maria, vergine e madre, regina del cielo, del pari a quel tempo nacque un gruppo di miti, di immagini e di figure avente per centro Demetra, la madre feconda, Gaia e Persefone, Dioniso il fecondatore: culti ctonici e fallici, feste e misteri del nascere e del morire. Ma anche ciò fu concepito all'« antica », in modo corporale e legato al presente. La religione apollinea venerava il corpo, quella orfica lo rigettava, quella di Demetra celebrava i momenti del suo sorgere: la generazione e la nascita. Esistette una mistica che venerava timorosamente il mistero della vita in dottrine, in simboli e ludi; vicino ad essa esistette anche un orgiasmo, perché la dissipazione del corpo è apparentata all'ascesi così profondamente, quanto la prostituzione sacra al celibato; entrambi negano il tempo. L'attitudine apollinea di chi indietreggia di fronte alla *hybris* qui si capovolge. Non si rispetta, ma si distrugge la distanza. E chi ha vissuto ciò in sé stes-

so, « da mortale è divenuto immortale ». A quel tempo debbono esser esistiti dei grandi santi e dei grandi veggenti, di tanto superiori ad un Eraclito e ad un Empedocle quanto questi lo furono rispetto agli oratori vaganti cinici e stoici. Quella spiritualità non avrebbe potuto affermarsi senza uomini muniti di un alto prestigio e di una forte personalità. Mentre i canti su Achille o Odisseo risuonavano dappertutto, esistette una dottrina grande e severa nei famosi luoghi di culto, una mistica e una scolastica con scuole organizzate e con una tradizione segreta, orale, come in India. Ma tutto ciò è scomparso e le vestigia del periodo più tardo valgono appena ad attestarcene l'esistenza.

Lasciando completamente da parte la poesia cavalleresca e i culti popolari, ancor oggi è possibile conoscere qualcosa di più di questa religione antica. A tanto, bisogna però anche evitare il terzo errore: quello di contrapporre la religione « romana » alla religione « greca ». Una tale antitesi è inesistente.

Roma fu soltanto *una* delle innumerevoli città antiche del grande periodo delle colonizzazioni, città che, costruita dagli Etruschi, subì un rinnovamento religioso sotto la dinastia etrusca nel sesto secolo; è possibilissimo che il gruppo degli dèi capitolini, Giove, Giunone e Minerva, che allora subentrarono all'arcaica trinità costituita da Giove, Marte e Quirino della « religione di Numa », fosse in un certo modo connesso al culto familiare dei Tarquini, qui Minerva apparendo chiaramente come una imitazione di Athena Polias.¹⁶⁵ I culti di questa particolare città vanno confrontati con quelli delle *singole* città di lingua greca in uno stadio corrispondente, quali Sparta o Tebe, culti che non erano per nulla più vistosi. Il poco che può esser qui fissato come comune elemento ellenico può anche valere come comune elemento italico. E

per quel che riguarda la tesi, che la religione « romana » a differenza di quella delle città-Stato greche avrebbe ignorato il mito, vi è da chiedersi su quali conoscenze essa si fondi. Nulla sapremmo delle grandi storie degli dèi del primo periodo se ci fossimo rimessi ai calendari delle feste e ai culti pubblici delle singole città greche: del pari, dagli atti del concilio di Efeso ben poco avremmo potuto sapere circa la religione di Gesù, e ben poco della mistica francese dalle istituzioni ecclesiastiche del periodo della Riforma. Per il culto di Stato della Laconia Menelao ed Elena non erano altro che divinità vegetali. Il mito antico rimanda ad un periodo nel quale la *Polis* con le sue feste e le sue costituzioni sacrali ancora non esisteva, né ad Atene né a Roma. Esso non ha nulla a che fare con le finalità e i problemi della *Polis*, aventi già carattere razionalistico. Il mito e il culto nel mondo antico s'incontrarono ancor meno che altrove. E il mito non è affatto una creazione di tutta l'area della civiltà greca, non è « greco » ma, come la storia dell'infanzia di Gesù e la leggenda del Graal, è nato in ambienti ispirati di aree assai ristrette — ad esempio, l'immagine dell'Olimpo nacque in Tessaglia. Da esse irradiandosi, il mito divenne patrimonio comune di *tutti* gli spiriti colti, da Cipro fino all'Etruria, e quindi anche in Roma. Dalla pittura etrusca risulta che esso era universalmente noto, per cui anche i Tarquini e la loro corte dovevano conoscerlo. All'espressione: « credere » a questo mito, si può dare il senso che si vuole: ma essa non può valere per i Romani del periodo dei re in minor misura che per gli abitanti di Tegea o di Corcira.

Le due immagini, affatto differenti, che la ricerca attuale ha costruite per la religione greca e per quella romana sono il risultato non di dati di fatto bensì del *metodo*, che nell'un caso (Mommsen) si basa sul

calendario delle feste e sui culti di Stato e nell'altro sulla produzione poetica. Ora, basterebbe applicare alle città greche il metodo « latino » che ha condotto all'immagine del Wissova, per ottenerne una del tutto simile anche per esse (come in Nilsson, *Griechischen Festen*).

Chi tien presente tutto questo, può riconoscere l'interna unità di tutta la religione antica. La grandiosa storia aurorale degli dèi dell'undicesimo secolo, che nei suoi motivi ora di gioia ed ora di mortale tristezza ci fa ricordare Getsemani, la morte di Balder e S. Francesco, è in tutto e per tutto « teoria », cioè visione, è una immagine del mondo dell'occhio interiore sorta dal fervente risveglio comune ad *élites* lontane dal mondo cavalleresco.¹⁶⁶ Invece le religioni cittadine successive sono assolutamente *tecnica*, sono culto, rappresentano dunque solo un aspetto della religiosità, affatto diverso dal primo. Esse sono tanto lontane dal grande mito quanto dalla credenza popolare; esse non si occupano né di metafisica né di etica, ma soltanto dell'esecuzione delle azioni rituali prescritte dal diritto sacro; e assai spesso la scelta dei culti nelle singole città, a differenza del mito, non deriva da una visione unitaria del mondo bensì da culti casuali domestici di grandi famiglie, le quali proprio come nel periodo gotico fecero dei propri santi i patroni delle città riservandosi per sé stesse il culto e la celebrazione delle feste in loro onore. Così i Lupercali a Roma, dedicati al dio dei campi, a Fauno, erano privilegio dei Quinzi e dei Fabii.

La religione cinese, il cui grande periodo « gotico » cade fra il 1300 e il 1000 coincidendo con quello dell'ascesa della dinastia Chu, va studiata con estrema prudenza. Considerati la vuota profondità e lo zelo pedantesco di pensatori cinesi sul tipo di Confucio e di Laotze, nati tutti durante l'*ancien régime* di quel

gruppo di Stati, sembrerebbe azzardato supporre, per le origini, una mistica e una storia leggendaria in grande stile: eppure qualcosa di simile deve ben essere esistito. Senonché da quegli abitanti di grandi città più che razionalisti ben poco possiamo sapere nel riguardo: tanto poco, quanto, da Omero, circa Calchas, sebbene per una ragione diversa. Che cosa sapremmo della religiosità gotica se tutti i suoi testi fossero stati sottoposti alla censura di puritani e di razionalisti come Locke, Rousseau e Wolff? Eppure Confucio, che rappresenta la *fine* della vita interiore cinese, vien scambiato con l'inizio di essa, quando non si giunge fino a considerare il sincretismo del periodo degli Han come l'unica effettiva religione cinese!¹⁶⁷

Ma oggi sappiamo che, di contro a quanto generalmente si supponeva, esistette una potente casta sacerdotale dell'antica Cina.¹⁶⁸ Sappiamo che nei testi del *Shu-king* sono stati rielaborati razionalisticamente resti di antichi poemi epici e di miti i quali poi ci sono stati tramandati solo in quella forma; del pari, il *Chu-li*, il *Ngi-li* e lo *Shi-king* potrebbero rivelarci molte altre cose ancora se li analizzassimo partendo dall'idea che in essi si celano concezioni assai più profonde di quelle che Confucio e i suoi pari potevano comprendere. Noi sappiamo di culti ctonici e fallici del primo periodo dei Chu, di un sacro orgiasmo nel quale il culto era accompagnato da danze collettive estatiche, di rappresentazioni mimiche e di dialoghi fra Dio e la sacerdotessa dai quali forse, proprio come accadde in Grecia, si è sviluppato il dramma cinese.¹⁶⁹ Infine, noi presentiamo la ragione per cui tutta la ricchezza esuberante delle figure divine e dei miti della prima religione cinese fu assorbita da una mitologia imperiale. Infatti malgrado tutte le date e le cronache non solo gli Imperatori leggendari ma anche la gran parte delle figure delle dinastie Hia

e Shang anteriori al 1400 altro non sono che natura trasformata in storia. L'impulso a ciò è in relazione con le possibilità più profonde di ogni giovane civiltà. Il culto degli antenati cerca sempre di ordinare a sé i demoni della natura. Tutti gli eroi omerici e così pure Minosse, Teseo, Romolo sono dèi trasformati in re. E poco mancò che nell'*Heliand* lo stesso Cristo subisse la stessa trasformazione. Maria è la regina coronata del Cielo. Questa è la forma suprema, affatto inconscia, con cui l'uomo di razza adora qualcosa: ciò che è grande deve aver della razza, deve esser possente, sovrano, deve esser origine di intere stirpi. Una casta sacerdotale saldamente costituita sa come eliminare rapidamente tale mitologia del tempo; nel mondo classico questa seppe però riaffermarsi per metà, in Cina per intero, grazie al graduale scomparire dell'elemento sacerdotale. Così ora gli antichi dèi divengono imperatori, principi, ministri e personaggi del seguito; i fenomeni naturali si trasformano in azioni dei sovrani e le grandi tempestose vicende dei popoli in rivolgimenti sociali. Nulla avrebbe potuto riuscire più gradito ai confuciani: essi si trovavano a disporre di un mito capace di soddisfare una quantità di tendenze etico-sociali; bastava che essi facessero sparire le tracce del mito naturale originario.

Per l'essere desto cinese il cielo e la terra erano le due metà del macrocosmo, non contrapposte ma tali che l'una rifletteva l'altra. In tale imagine il dualismo magico manca, non meno della unità dinamica faustiana della forza in atto. Il divenire si manifesta nell'azione reciproca spontanea di due principi, dello *yang* e dello *yin*, principi pensati più in funzione di periodicità che non di polarità. In corrispondenza vi sono due anime nell'uomo: la *kwei* corrisponde allo *yin*, all'elemento terrestre, oscuro e freddo, e si dissolve

col corpo; la *sen* è l'anima superiore, luminosa e sus-sistente.¹⁷⁰ Ma anche al difuori dell'uomo esiste una quantità di anime di queste due specie. Schiere di spiriti riempiono l'aria, l'acqua e la terra; tutto è popolato e mosso da *kwei* e da *sen*. La vita della natura e quella umana risultano propriamente dal giuoco di questi principi. L'intelligenza, la felicità, la forza e la virtù dipendono dal rapporto in cui essi si trovano. L'ascesi e l'orgiasmo, il costume cavalleresco del *hiao* che ordina all'uomo nobile di trar vendetta anche dopo secoli sui discendenti per l'offesa fatta ad un antenato e di non sopravvivere ad una disfatta,¹⁷¹ e la morale razionale del *jen* che si basa sulla conoscenza, procedono entrambi dalla rappresentazione delle forze e delle possibilità del *kwei* e del *sen*.

Tutto ciò si riassume nel termine primordiale *tao*. La lotta fra lo *yang* e lo *yin* nell'uomo è il *tao* della sua vita; il moto delle schiere di spiriti all'esterno è il *tao* della natura. Il mondo ha *tao* in quanto è ritmo e periodicità. Ha *li*, tensione, in quanto lo si conosce; e da tale conoscenza si possono desumere rapporti fissi per ulteriori applicazioni. Il tempo, il destino, la direzione, la razza, la storia, tutto ciò, visto secondo la vasta visione cosmica del primo periodo Chu, è compreso in quell'unica parola, *tao*. La via del Faraone che per un oscuro corridoio conduce fino al suo tempio è ad esso affine, come ad esso è anche affine il *pathos* faustiano della terza dimensione. Il *tao* non ha però alcun rapporto con l'idea di un superamento tecnico della natura. Il parco cinese evita prospettive energetiche. Esso fa sì che ad un orizzonte succeda un altro orizzonte e invita a passeggiare, anziché additare una mèta. Il « duomo » cinese del periodo primo, il Pi-yung, che coi suoi sentieri, le sue porte, i suoi ce-pugli, per scale e ponti ad arco e spiazzi conduce da un punto all'altro il visitatore, non ha nulla dell'ine-

sorabilità dell'Egitto e dello slancio verso la profondità del gotico.

Quando Alessandro apparve presso l'Indo la religiosità di queste tre civiltà era da tempo passata nelle forme storiche e diffuse del taoismo, del buddhismo e dello stoicismo. Ma poco dopo sorse il gruppo delle religioni magiche nell'area compresa fra il mondo antico e l'India, e quasi nello stesso periodo la religione dei Maya e degli Incas deve aver iniziata la sua storia, che per noi è andata irrimediabilmente perduta. Un millennio dopo, quando anche in quelle terre tutto era interiormente compiuto, sul suolo così poco promettente della Francia appare improvvisamente e in súbita ascesa il cristianesimo germanico-cattolico. E qui devesi ripetere la considerazione generale che vale per ogni caso analogo: tutto l'insieme dei nomi e delle usanze può anche esser venuto dall'Oriente, mille tratti particolari possono anche derivare dall'antichissimo sentire germanico e celtico: purtuttavia la religione gotica è qualcosa di così assolutamente nuovo e di incomprendibile per tutti coloro che di essa non fan parte, che la ricerca di connessioni fra essa e le altre sul piano della storia esteriore è un giuoco privo di senso.

Il mondo mitico che ora prende forma intorno a questa nuova anima come una unità di forza, di volontà e di direzione vista secondo il simbolo elementare dell'infinito, con azioni gigantesche che si portano lontano, con abissi di orrore e di felicità che d'un tratto si spalancano — tale mondo per gli spiriti eletti di questa prima religiosità fu qualcosa di affatto naturale, sicché essi non conobbero nemmeno la distanza necessaria per « conoscerlo » nel suo insieme. Essi vi vivevano dentro. Ma per noi altri, che siamo separati da trenta generazioni da quei nostri progenitori, un tale mondo ci si presenta così straniero e

strapotente, che di esso cerchiamo sempre di comprendere l'uno o l'altro aspetto particolare lasciandoci così sfuggire quanto in esso vi è di unitario e di indivisibile.

Si sentì che la divinità paterna era la stessa forza, un agire eterno, grandioso e onnipresente, la causalità sacra che per l'occhio umano può difficilmente assumere una qualche forma concreta. Ma tutta la nostalgia della giovane razza, tutto l'ardente desiderio di questo sangue dal ritmo possente di inchinarsi umilmente dinanzi al *sensu* dello stesso sangue ebbe la sua espressione nella figura di Maria vergine e madre, la cui incoronazione in cielo fu uno dei primissimi motivi dell'arte gotica: figura luminosa fatta di bianco, di azzurro e di oro in mezzo alle legioni celesti. Essa è curva sul neonato; sente la spada nel cuore; sta ai piedi della croce e regge il cadavere del figlio morto. Il suo culto fu organizzato da Petrus Damiani e da Bernardo di Chiaravalle dopo la fine del primo millennio; l'*Ave Maria* e il saluto degli angeli furono composti, e successivamente, fra i Domenicani, apparve il rosario. Leggende innumerevoli si formarono intorno a Maria e alla sua imagine. Essa custodisce il tesoro di grazia della Chiesa ed è la grande Mediatrice. Negli ambienti francescani fu istituita la festa della sua Visitazione e fra i Benedettini inglesi ancor prima del 1100 si affermò l'idea della sua immacolata concezione che l'innalzò completamente di là dall'umanità mortale, nel mondo della luce.

Ma questo mondo della purità, della luce e della suprema bellezza spirituale sarebbe stato inconcepibile senza la sua controparte che, da esso inseparabile, è una delle culminazioni del gotico, una delle sue creazioni più profonde, che oggi vien sempre dimenticata o che si *vuole* dimenticare. Mentre Maria siede in alto sul suo trono, sorridente nella sua bellezza e

nella sua dolcezza, un altro mondo si profila nello sfondo, il mondo di una potenza che dovunque, nella natura così come nell'umanità, si agita, cova sciagura, distrugge e seduce: il regno del diavolo. Esso corre attraverso l'intera creazione, è dovunque in agguato. Una legione di coboldi, di spettri notturni, di streghe, di lupi mannari si muove d'intorno, in forme umane. Ed ora nessuno sa, circa il suo prossimo, se esso non sia votato al Maligno. Nessuno sa di un bambino appena cresciuto se egli non sia già un supporto del diavolo. Una tremenda angoscia che forse si può ritrovare solo nel primo periodo egiziano grava sugli uomini, che ad ogni istante possono precipitare nell'abisso. Vi è una magia nera, vi sono messe sataniche e notti di Saba, tregende su altezze montane, filtri magici e sortilegi. Il Signore delle Tenebre coi suoi congiunti — sono soltanto la madre e la nonna perché, disprezzando egli il sacramento del matrimonio, non può avere né moglie né figli — con gli angeli caduti e i suoi temibili accolti è una delle creazioni più grandiose di tutta la storia delle religioni, che nel Loki germanico era stata appena prefigurata. Le figure grottesche dei demoni con corna, artigli e piede equino, già ben definite nei Misteri dell'undicesimo secolo, s'impadroniscono dappertutto della fantasia artistica e sono inseparabili dalla pittura gotica, fino a Dürer e a Grünewald. Il diavolo è astuto, maligno, gioisce del male ma finisce col fare il giuoco delle potenze della luce. Egli e la sua razza sono capricciosi, goffi, ingegnosi e di una prodigiosa fantasia, sono l'incarnazione delle risa dell'inferno di contro al sorriso trasfigurato della Regina dei Cieli, ma anche dell'umorismo mondano faustiano di contro ai lamenti del peccatore contrito.

Non si potrà mai sopravvalutare la forza e la suggestività di questa immagine e la profondità di questa

fede. Il mito di Maria e il mito del diavolo si sono formati insieme, e l'uno è inconcepibile senza l'altro. Non credere in essi fu considerato peccato mortale. Vi fu un rituale mariano delle preghiere e un rituale demonico degli scongiuri e degli esorcismi. L'uomo cammina continuamente su di un abisso coperto da un sottile, fragile strato. La vita in questo mondo è una continua, disperata lotta contro il diavolo che ognuno, come membro della Chiesa militante, deve colpire, da cui si deve difendere, di fronte a cui, come cavaliere, deve dar prova di sé. Dall'alto la Chiesa trionfante degli angeli e dei santi nella sua gloria guarda questo combattimento, nel quale la grazia divina agisce come uno scudo. Maria è la protettrice in seno alla quale ci si può rifugiare, ed è il giudice che distribuisce i premi ai vincitori. Entrambi i mondi hanno la loro leggenda, la loro arte, la loro scolastica e la loro mistica. Anche il diavolo può fare miracoli. Appare qui ciò che non si ritrova in nessun'altra religione delle origini, il colore simbolico. Alla Madonna appartengono il bianco e l'azzurro, al diavolo il nero, il giallo sulfureo e il rosso. I santi e gli angeli son librati nell'etere, invece i diavoli saltano e zoppicano e le streghe saettano sibilando nella notte. L'uno e l'altro elemento, la luce e la notte, l'amore e l'angoscia, riempiono l'arte gotica nella sua inesprimibile interiorità. Ciò fu tutt'altro che immaginazione « artistica ». Ognuno sapeva che il mondo è popolato di schiere di angeli e di demoni. Gli angeli circumfusi di luce di Frate Angelico e dei primi maestri renani e, d'altro lato, le facce sogghignanti dei portali dei grandi duomi riempivano davvero l'atmosfera. Li si vedevano, si sentiva dappertutto la loro presenza. Oggi non sappiamo più che cosa sia un mito: un mito non è una comoda immaginazione estetica ma parte di una realtà concretissima che sconvolge tutto l'es-

sere desto e scuote fin nell'intimo l'essere. Quegli enti ci sono d'intorno. Non li si vedevano ma li si percepivano. Si credeva in essi e l'idea che delle prove fossero necessarie appariva blasfema. Ciò che noi oggi chiamiamo mito e il nostro entusiasmo estetizzante per il colorito gotico non sono che alessandrinismo. Allora non ci si « compiaceva » del mito: dietro ad esso stava la morte.¹⁷²

Infatti il diavolo può impadronirsi dell'anima umana e sedurla, spingerla all'eresia, agli amori demoniaci e alla stregoneria. La guerra contro di lui veniva condotta in terra con ferro e fuoco, nella persona di coloro che gli si erano consacrati. Torna comodo prescindere da tutto ciò quando si considerano quei secoli: ma estraendo da una tale terribile realtà, di tutto il gotico non resta più che il romanticismo. Insieme agli inni di un fervido amore per Maria saliva verso il cielo il fumo di innumerevoli roghi. Presso alle cattedrali s'innalzavano i patiboli e le ruote. A quel tempo ognuno viveva nella consapevolezza di un immenso pericolo — temendo non tanto il carnefice quanto l'inferno. Migliaia di streghe erano convinte di essere tali. Si accusavano da sé stesse chiedendo di espiare, confessando con tutta sincerità i loro viaggi notturni e i loro patti col diavolo. Gli inquisitori è con l'animo affranto che mettevano alla tortura, per pietà verso coloro che erano caduti, per salvare le loro anime. Questo è il mito gotico da cui sono derivate le Crociate, le cattedrali, una pittura interiorizzata, la mistica. All'ombra di esso fiorì quel sentimento gotico di felicità, di cui noi non sappiamo più nemmeno immaginarci la profondità.

Al periodo carolingio tutto questo era ancora estraneo. Nel primo Capitolare sassone (787) Carlomagno prevede delle pene per chi seguisse l'antichissima credenza germanica nei lupi mannari e nelle streghe

(*strigae*) e ancor verso il 1020 tale credenza vien condannata come un errore dal decreto di Burcando da Worms, che tuttavia si conservò solo in forma attenuata nel *Decretum Gratiani* promanato verso il 1140.¹⁷³ A Cesario di Heisterbach tutto il ciclo delle leggende sul diavolo era già familiare; ed esso nella *Legenda Aurea* ha tratti non meno reali e suggestivi della stessa leggenda di Maria. Nel 1233, mentre sorgevano le cattedrali di Magonza e di Spira, apparve la bolla *Vox in Rama* con la quale la fede nel diavolo e nelle streghe divenne canonica. Non era passato molto tempo da quando S. Francesco aveva composto il suo « Canto al Sole » e mentre i Francescani si inginocchiavano dinanzi a Maria in fervide preghiere e diffondevano il culto mariano, i Domenicani si armavano per combattere il diavolo mediante l'Inquisizione. Proprio perché l'amore celeste aveva trovato il suo centro in quella unica figura, l'amore terrestre venne associato al demonio. La donna è peccato — tale fu il sentimento dei grandi asceti gotici, non diverso da quello degli asceti del mondo antico, della Cina e dell'India. Il diavolo domina attraverso la donna; la strega diffonde il peccato mortale nell'umanità. Tommaso d'Aquino sviluppò la inquietante dottrina degli incubi e dei succubi. E mistici profondi, come S. Bonaventura, Alberto Magno e Duns Scoto, dettero forma compiuta alla metafisica del diabolico.

La Rinascenza ebbe per costante presupposto la forte fede del gotico. Se Vasari ascrive a titolo di gloria per Cimabue e Giotto il fatto che essi presero di nuovo per maestra la natura, la natura di cui si trattava era appunto quella gotica, una natura tutta animata da schiere di esseri angelici e demoniaci che nella luce si presentava come un continuo pericolo. L'imitazione della natura era l'imitazione non della sua superficie ma della sua anima. Che si abbandoni finalmente la

fiaba di una Rinascenza che sarebbe stata il risorgere dell'« antichità ». Rinascenza, « rinascita », a quel tempo significava lo slancio gotico iniziatosi verso il 1000,¹⁷⁴ significava il nuovo sentimento *faustiano* del mondo, la nuova esperienza dell'Io in termini di *infinito*. Se per caso allora alcuni spiriti si entusiasmarono per il mondo classico quale a quel tempo lo si concepiva, ciò non fu altro che diletterismo. Il mito antico fu una materia di conversazione, fu giuoco e allegoria: fu un tenue velo dietro il quale si mostrava con tratti decisi il mito reale, quello gotico. All'apparire di Savonarola tutto il civettare con l'antichità scomparì di colpo dalla superficie della vita fiorentina. Tutti gli artisti della Rinascenza lavorarono per la Chiesa, e con convinzione; Raffaello fu colui che dette la maggiore intimità spirituale alle immagini della Madonna; una salda fede nelle forze demoniche e nel riscatto da esse attraverso la santità sta a base di tutta quest'arte e di questa letteratura, e tutti senza eccezione, pittori, architetti, umanisti, anche se avevano quotidianamente sulle labbra i nomi di Cicerone, di Virgilio, di Venere, di Apollo, considerarono dappertutto come naturale l'arsione delle streghe e portarono amuleti per proteggersi dal diavolo. Gli scritti di Marsilio Ficino sono pieni di considerazioni erudite sul diavolo e sulle streghe, Pico della Mirandola scrisse in un elegante latino il dialogo « La Strega » per metter in guardia contro il pericolo le menti migliori del suo ambiente.¹⁷⁵ Mentre Leonardo dipingeva il quadro della Madonna, di S. Anna e del Bambino all'apogeo della Rinascenza a Roma veniva scritto nel miglior latino umanistico il *Martello dei Malefici* (1487). Il grande mito della Rinascenza fu *questo*, e senza di esso non si può capire la magnifica forza, autenticamente gotica, di questo movimento antigotico. Degli uomini che non avessero sentito il diavolo intorno a

sé non avrebbero potuto creare né la *Divina Comedia*, né gli affreschi di Orvieto, né il soffitto della Cappella Sistina.

È soltanto sullo sfondo grandioso costituito da questo mito che nell'anima faustiana nacque il senso di quel che essa era. Un Io sperduto nell'infinito, fatto tutto di forza ma impotente fra una infinità di più grandi forze; tutto volontà ma pieno di angoscia per la sua libertà. Il problema del libero arbitrio non fu mai pensato in modo così profondo e tormentoso come in questo periodo. Altre civiltà lo hanno addirittura ignorato. Ma poiché qui la remissione magica era affatto impossibile, poiché il soggetto del pensiero non era un principio impersonale, non era la parte di uno spirito universale bensì un Io individuale che lottava per affermarsi, ogni limite della libertà fu sentito come una catena che ci si trascinava dietro nella vita e questa stessa vita fu concepita come una morte vivente. Ma se le cose stavano così, quale ne era la ragione, quale lo scopo?

Fu per tal via che sorse una inaudita coscienza della colpa, sentimento che corre attraverso questi secoli come un sol grido disperato. I duomi si elevano verso il cielo come delle preghiere, le volte gotiche sono come delle mani giunte; attraverso le alte vetrate penetra appena una pallida luce consolatrice nella notte delle lunghe navate. Le angosciate sequenze a responsorio dei cori, gli inni latini ci parlano di ginocchia piagate e di colpi di cilizio nelle celle notturne. Per l'uomo magico la cripta cosmica era angusta e, il cielo, vicino; ora esso appariva infinitamente lontano; nessuna mano soccorritrice sembrava tendersi dall'alto e intorno all'Io sperduto si stendeva un mondo demonico soggghignante. Per cui il supremo desiderio del mistico fu quello di uscir dalla forma creaturale, come diceva Suso, e di esser sé stesso, distaccato da

ogni cosa (Meister Eckart), fu la rinuncia all'« iità » (*Teologia tedesca*). A lato di queste tendenze mistiche si sviluppò una speculazione interminabile intorno a concetti analizzati fino all'estremo in un tentativo di conoscere il « perché » che si concludeva con una generale invocazione alla grazia, non a quella magica che discende come una sostanza, bensì a quella faustiana che slega la volontà.

Poter volere liberamente, questo è, in fondo, l'unico dono che l'anima faustiana invoca dal cielo. I sette sacramenti del gotico, concepiti da Pietro Lombardo come una unità, costituiti a dogma nel 1215 dal Concilio Laterano e giustificati misticamente da Tommaso d'Aquino, non hanno che questo significato. Essi accompagnano l'anima individuale dalla nascita alla morte e la proteggono contro le potenze diaboliche che cercano di insediarsi nella volontà: giacché votarsi al diavolo vuol dire abbandonargli la *propria volontà*. La Chiesa militante sulla terra è la comunità visibile di coloro che grazie ai sacramenti hanno ottenuto la grazia di poter volere. Questa certezza della libertà appare garantita dal sacramento dell'altare, che ora assume un senso fundamentalmente diverso dall'originario. Il miracolo della transustanziazione che si compie giornalmente fra le mani del sacerdote, l'ostia sacra sull'altare maggiore del duomo nella quale il credente sente la presenza di Colui che si è sacrificato per assicurare ai suoi *la libera volontà* — tutto ciò valse come un respiro di sollievo di cui oggi non possiamo più formarci una idea e per il quale, come ringraziamento, nel 1264 fu istituita la festa principale della Chiesa cattolica, il *Corpus Domini*.

Ma ben più oltre di tutto ciò porta il sacramento elementare, propriamente faustiano, della *penitenza*. Insieme al mito mariano e a quello del diavolo esso costituisce la terza grande creazione del gotico; anzi

è esso che va a dar profondità e significato alle altre due. Esso rivela i segreti ultimi dell'anima di questa civiltà distinguendola da tutte le altre. Col sacramento elementare magico del battesimo l'uomo è aggregato al grande *consensus*; il grande, *unico* principio impersonale corrispondente allo spirito divino prende residenza anche in lui e per tutto quanto ne deriva all'uomo si impone come dovere la remissione, la sottomissione. Invece la penitenza faustiana implica l'*idea della personalità*. Non è vero che tale idea sia stata scoperta dalla Rinascenza.¹⁷⁶ La Rinascenza ad essa ha soltanto dato una formulazione brillante e superficiale, tale da far subito colpo su ognuno. Ma quell'idea è nata col gotico, è il suo più intimo retaggio, fa tutt'uno con lo spirito gotico. Infatti una tale penitenza ognuno la compie solo per sé. Solo l'individuo come personalità può indagare la propria coscienza. Egli solo può presentarsi contrito dinanzi all'infinito; egli solo, nella confessione, deve capire il suo passato personale e formularlo in parole — ed anche l'assoluzione, la liberazione del suo Io in vista di un nuovo agire compenetrato da un senso di responsabilità riguarda soltanto lui. Il battesimo è assolutamente impersonale. Lo si riceve perché si è uomini in generale, non perché si è *questo* uomo. Invece l'idea della penitenza presuppone che il valore specifico di ogni azione dipenda soltanto da chi la compie. Questo è anche l'elemento che distingue la tragedia occidentale dalla tragedia antica, cinese e indù; ciò ha fatto sì che il nostro diritto penale abbia sempre avuto di mira più l'autore che non il fatto; ciò ha fatto derivare tutti i nostri valori etici fondamentali dall'atto individuale e non da una data attitudine tipica. Responsabilità faustiana invece di dedizione magica, volontà individuale invece di *consensus*, discarico anziché rassegnazione: è la differenza

fra il più attivo e il più passivo dei sacramenti, che riconduce anche alla differenza fra la cripta cosmica e il dinamismo dell'infinito. Il battesimo è un atto che si subisce, la penitenza ognuno deve realizzarla in sé stesso. Ma l'esame coscienzioso del proprio passato è in pari tempo la prima testimonianza e la grande scuola del *senso storico* dell'uomo faustiano. Non vi è altra civiltà nella quale ogni tratto della propria vita sia apparso così importante, essendo dovere renderne conto in parole. Se fin dal principio la ricerca storica e la biografia han caratterizzato lo spirito dell'Occidente; se l'una e l'altra, in ultima analisi, sono un esame di sé stessi e una confessione e se la vita in tale civiltà vien vissuta in consapevolezza e in una relazione cosciente con uno sfondo storico, che altrove non avrebbe potuto esser concepita e sopportata; se ci siamo abituati a considerare la storia in una prospettiva di millenni, non rapsodicamente, senza gli abbellimenti d'uso nel mondo antico e in Cina, bensì *da giudici* — con la formula quasi sacramentale: *tout comprendre c'est tout pardonner* come sfondo — tutto questo ha tratto origine dall'accennato sacramento della Chiesa gotica, da questo continuo discarico dell'Io realizzato grazie ad un esame e ad una giustificazione *storica*. Ogni confessione è una autobiografia. Questa speciale liberazione della volontà ci è così necessaria, che l'assoluzione ricusata ci spinge alla disperazione, anzi alla perdizione. Solo chi sente la felicità di questa interna assoluzione capisce l'antico nome che essa ebbe: *sacramentum resurgentium*, sacramento dei risorti.¹⁷⁷

Se però nel punto di questa grave decisione l'anima fosse soltanto rimessa a sé stessa, resterebbe qualcosa di irrisolto, quasi una perenne nube sopra di lei. Non vi è forse istituzione di altra religione che abbia portato nel mondo tanta felicità quanto la confessione

auricolare. Tutto l'ardore e l'amore celeste del gotico si basò sulla certezza della redenzione perfetta ottenuta grazie al potere di cui è investito il sacerdote. L'incertezza che derivò dal decadere di tale sacramento fece scolorire sia la gioia profonda nella vita dell'uomo gotico, sia il mondo luminoso di Maria, facendo restare soltanto il mondo diabolico nella sua tetra onnipresenza. A quella felicità, che non doveva esser più raggiunta, subentrò l'*eroismo* protestantico e soprattutto puritano di chi sa continuare a combattere anche senza speranza, su posizioni perdute. « La confessione auricolare non avrebbe mai dovuto esser tolta all'uomo » disse una volta Goethe. Una opprimente serietà si diffuse in tutti i paesi nei quali essa fu abolita. Le usanze, il vestire, l'arte, il pensiero assunsero il colore notturno dell'unico mito che rimaneva. Non vi è nulla di così privo di chiarezza solare quanto la dottrina di Kant. « Ognuno, sacerdote di sé stesso »: è, questa, una persuasione che si può imporre a sé stessi, in quanto ha riferimento a doveri, non a diritti. Nessuno si confessa a sé stesso con la certezza intima dell'assoluzione. Per cui il bisogno tormentoso di scaricare malgrado tutto la propria anima dal suo passato per mezzo di un giudizio, doveva trasformare tutte le forme di umana comunicazione e nei paesi protestanti fece sì che la musica, la pittura, la poesia, l'epistolario, il trattato filosofico cessassero di esser mezzi di rappresentazione e divenissero organi di una autoaccusa e di una illimitata confessione. Perfino nell'area cattolica, soprattutto a Parigi, l'arte intesa come psicologia incominciò al subentrare del dubbio nel sacramento della penitenza. L'analisi senza fine della propria vita interiore oscurò lo sguardo rivolto al mondo. Quale sacerdote e giudice, invece dell'Infinito venne invocato il mondo dei propri contemporanei e quello della posterità. L'arte personale in-

tesa nel senso per cui un Goethe si distingue da un Dante, un Rembrandt da un Michelangelo, è un succedaneo del sacramento della penitenza: ed a tal punto questa civiltà si trova già al centro del suo periodo tardo.¹⁷⁸

18

In ogni civiltà la riforma ha sempre lo stesso significato: quello di un ritorno della religione alla purità della sua idea originaria, quale si era manifestata nei grandi secoli degli inizi. Movimenti del genere non mancano in nessuna civiltà, sia che ne abbiamo conoscenza, come nel caso dell'Egitto, sia che li ignoriamo, come nel caso della Cina. Essi stanno anche a significare che la città, epperò lo spirito borghese, si va emancipando gradatamente dall'anima della campagna opponendosi alla potenza di questa e passando a considerare dal proprio punto di vista il sentire e il pensare propri agli stadi primitivi precittadini. Che il movimento di riforma nella religione magica e in quella faustiana abbia condotto a delle scissioni, ciò fu destino, e non procede necessariamente dal suo concetto. Si sa che poco mancò che sotto Carlo V Lutero divenisse il riformatore di tutta la Chiesa.

Come i riformatori di tutte le civiltà Lutero non fu infatti il primo ma *l'ultimo di una potente serie* che dai grandi asceti di liberi paesaggi conduce fino ai religiosi delle città. La Riforma protestante è *gotico*, è il compimento e il testamento del gotico. L'inno luterano *Ein feste Burg* non appartiene alla lirica religiosa del Barocco. In essa risuona ancora il magnifico latino del *Dies irae*. È l'ultimo possente canto riguardante il diavolo della Chiesa militante: « È quand'anche il mondo fosse pieno di de-

moni... » Come tutti i riformatori che sorsero dopo il 1000 Lutero non combatté la Chiesa perché questa pretendeva troppo, bensì perché per lui essa era troppo poco. La grande corrente da Cluny va fino ad Arnaldo da Brescia, che voleva che la Chiesa tornasse alla povertà apostolica e fu bruciato nel 1155, a Gioacchino da Fiore, che fu il primo ad usare il termine *reformare*, agli *Spirituales* dell'Ordine francescano, a Jacopone da Todi, rivoluzionario e poeta dello *Stabat Mater* che per la morte della sua giovane moglie da cavaliere si fece asceta e volle rovesciare Bonifacio VIII perché questi non amministrava abbastanza severamente la Chiesa, e così via attraverso Viclif, Huss e Savonarola fino a Lutero, a Karlstadt, a Zvinglio, a Calvino e a Ignazio di Loyola. Tutti costoro non volevano superare il cristianesimo del gotico bensì portarlo a compimento nei suoi aspetti interiori. Né le cose stanno altrimenti per quel che riguarda Marcione, Atanasio, i Monofisiti e i Nestoriani, che nei Concili di Efeso e di Calcedonia volevano purificare la dottrina e ricondurla alle sue origini.¹⁷⁹ Gli stessi Orfici del settimo secolo furono non i primi ma gli ultimi di una serie che deve essersi iniziata prima del 1000 e che, come la religione di Râ costituitasi alla fine dell'Antico Impero — che è il « periodo gotico » egiziano — significò un termine e non un inizio. Negli stessi termini verso il decimo secolo si ebbe una redazione definitiva in senso riformatorio della religione vedica, al che seguì il tardo periodo brahmanico, e verso il nono secolo deve esservi stata una epoca corrispondente nella storia della religione cinese.

Per grandi che siano le differenze delle riforme nelle singole civiltà, esse tutte intendono ricondurre una fede troppo avventuratasi nel mondo della storia — della « temporalità » — al regno della natura, del

puro essere desto e del puro, atemporale spazio retto dalla causalità; vogliono ricondurla dal mondo dell'economia (della « ricchezza ») a quello della scienza (« povertà »), dal piano patrizio e cavalleresco al quale appartennero anche la Rinascenza e l'umanismo, a quello ascetico-religioso e infine — cosa tanto importante quanto impossibile — vogliono discioglierla dalle ambizioni dell'uomo di razza in veste di sacerdote e bandirla nel dominio della causalità sacra, che non è di questo mondo.

A quel tempo in Occidente — e la situazione in altre civiltà fu la stessa — il *corpus christianus* della popolazione aveva tre articolazioni nello *status politicus, ecclesiasticus* e *æconomicus* (borghesia), ma poiché si pensava dal punto di vista della civiltà e non delle residenze feudali e del villaggio, alla prima casta o stato appartenevano i funzionari e i giudici, al secondo il ceto dotto, mentre il contadino era dimenticato. Su tale base si può capire l'antitesi fra Rinascenza e Riforma, antitesi che poggia su di una *opposizione di casta* e non di sentimento del mondo, come è invece il caso per l'antitesi fra Rinascenza e gotico. Lo stile delle corti e lo spirito dei conventi si trapiantarono nelle città, e in esse entrarono in contrasto: a Firenze, i Medici di contro a Savonarola, nell'Ellade dell'ottavo e del settimo secolo le famiglie aristocratiche della *Polis*, nell'ambiente delle quali i canti omerici vennero alla fine trasmessi per iscritto, di contro agli ultimi Orfici, che ora usavano anch'essi la scrittura. Gli artisti della Rinascenza e gli umanisti sono i successori legittimi dei trovatori, allo stesso modo che una unica linea conduce da Arnaldo da Brescia a Lutero, da Bertram de Born e Peire Cardenal al Petrarca e all'Ariosto. La roccaforte diviene palazzo cittadino e il cavaliere diviene patrizio. Tutto il movimento della Rinascenza si lega a palazzi,

in quanto sono delle corti; esso si restringe ai domini di espressione correnti in una società aristocratica; appunto per aver relazione con le corti, esso ebbe un carattere allegro, come già in Omero — il porre problemi qui diceva di un cattivo gusto; Dante e Michelangelo avevano ben sentito di non appartenervi — e oltrepassando le Alpi esso raggiunse le corti del Settentrione non come una visione del mondo bensì come un nuovo gusto, come una nuova voga. Nella « Rinascenza nordica » delle città commerciali e sedi di corti lo stile raffinato del patriziato italiano prese semplicemente il posto di quello della cavalleria francese.

Ma anche gli ultimi riformatori, come Savonarola e Lutero, erano monaci *cittadini*. È quel che li distingue profondamente da un Gioacchino da Fiore e da un S. Bernardo. La loro ascesi cittadina e intellettuale conduce dagli eremi di valli tranquille agli studi dei dotti del Barocco. L'esperienza mistica di Lutero da cui procedette la sua dottrina della giustificazione non è quella di S. Bernardo, che vedeva boschi e colline intorno a sé e nubi e stelle al disopra di sé, ma è quella di un uomo che guarda le strade, le facciate e i tetti delle case attraverso una finestruccia. La vasta natura piena di Dio è lontana, di là dalle mura della città. All'interno di esse abita lo spirito libero, staccato dalla campagna. Nell'essere desto circondato da pietre la sensazione e l'intelletto si separano in una ostilità, e la mistica cittadina è, assolutamente, mistica non dell'occhio ma della pura intellettualità, è una trasfigurazione di concetti che fa impallidire le figure piene di colore del precedente mito.

Ma appunto per questo essa, nel suo profondo, è cosa di pochi. Nulla più rimane di quella ricchezza di contenuto sensibile che prima dava un punto di appoggio anche all'essere più umile. L'opera possente

di Lutero procede da una decisione puramente intellettuale. Non per nulla egli fu anche l'ultimo grande scolastico della scuola di Occam.¹⁸⁰ Egli ha completamente liberato la personalità faustiana; come mediatrice fra questa e l'infinito non vi è più la figura del sacerdote. La personalità faustiana ora è sola, rimessa soltanto a sé stessa, è sacerdote e giudice di sé stessa. Ma il popolo una tale liberazione poté soltanto sentirla, non comprenderla. Esso accolse con entusiasmo l'emancipazione dai doveri visibili: che questi dessero luogo a doveri ancor più rigorosi, puramente spirituali, ciò il popolo non poteva più capirlo. Francesco d'Assisi ha dato molto e tolto poco, i riformatori cittadini hanno tolto molto restituendo poco ai più.

Lutero alla causalità sacra del sacramento della penitenza sostituì l'esperienza mistica dell'assoluzione interna « mercé la sola fede ». In ciò egli si avvicina molto a Bernardo di Chiaravalle: l'intera vita concepita come penitenza, ossia come una continua ascesi spirituale opposta a quella visibile che si esercita con opere esteriori. Entrambi intesero l'assoluzione interna come un miracolo divino: trasformandosi, l'uomo trasforma anche Dio. Ma quel che nessuna mistica puramente spirituale può sostituire è il « tu » fuori, nella libera natura. Entrambi hanno parimenti detto: « Devi anche credere che Dio ti ha perdonato »; ma per Bernardo la fede si eleva ad un sapere grazie ai poteri del sacerdote, per Lutero essa invece finisce nel dubbio e nella disperazione. Questo piccolo Io staccato dalla realtà cosmica, inchiodato alla sua esistenza individuale, solo nel senso più terribile, abbisogna della vicinanza di un « Tu » possente, tanto più, per quanto più lo spirito è debole. In ciò sta il significato ultimo della figura del sacerdote occi-

dentale, che a partir dal 1215 mercé il sacramento dell'ordinazione riceve un *character indelebilis* che lo distingue da tutti gli altri uomini: è una mano mediante la quale anche il più misero poteva raggiungere Dio. Questo *legame visibile* con l'infinito è stato distrutto dal protestantesimo. Gli spiriti forti potettero ristabilirlo, ma per i più deboli a poco a poco nulla più lo sostituì. Bernardo di Chiaravalle, a cui personalmente il miracolo interno riuscì, non volle privare gli altri della via più accessibile; e proprio alla sua anima luminosa il mondo di Maria era eternamente vicino in ogni luogo della natura vivente, pronto al soccorso. Lutero, che conobbe solo sé, e non gli uomini, presuppose l'eroismo a cui fece appello mentre nella realtà v'era solo debolezza. Per lui la vita era una lotta disperata contro il diavolo, e egli esigeva da ognuno la forza di affrontare un tale combattimento. E in esso ognuno era solo.

La Riforma ha eliminato tutto il lato luminoso e consolatore del mito gotico: il culto mariano, il culto dei santi, le reliquie; le immagini, i pellegrinaggi, il sacrificio della messa. Rimase il mito del diavolo e delle streghe, perché era l'incarnazione e l'origine di un tormento interno che solo allora giunse all'estremo. Per Lutero il battesimo era un esorcismo, il sacramento specifico che bandiva il diavolo. Nacque una vasta letteratura puramente protestante concernente il diavolo.¹⁸¹ Di tutta la ricca tavolozza del gotico restò solo il color nero, delle sue arti solo la musica, come musica d'organo. Ma al posto del mondo mitico della luce, la cui vicinanza soccorritrice è indispensabile per la fede popolare, riaffiorarono frammenti dell'antico mito germanico da profondità da tempo sepolte. Il che avvenne in modo così segreto, che il vero significato di questo rivolgimento è stato affatto

ignorato. È troppo poco parlare di saghe e di costumi popolari: si trattò invece di un mito e di un culto autentico che racchiudeva la salda fede negli gnomi, nei coboldi, nelle fate delle acque, negli spiriti domestici, nelle anime erranti e che comprendeva riti, sacrifici e scongiuri compiuti in un sacro timore. Almeno in Germania la saga si sostituì insensibilmente al mito mariano. Maria ora si chiamava Frau Holde e dove prima stava un santo ora si trovava il fedele Eckart. Invece in Inghilterra nacque qualcosa che in tal paese già da tempo è stato designato come « feticismo della Bibbia ».

Ciò che mancò a Lutero, riuscendo fatale alla Germania, fu il senso della realtà e la capacità di organizzazione pratica. Egli non organizzò la sua dottrina in un chiaro sistema né seppe dirigere il grande movimento assegnandogli un fine ben determinato. L'una e l'altra cosa dovevano esser l'opera di Calvino, il grande successore di Lutero. Mentre il movimento luterano continuava a svilupparsi senza capi nell'Europa centrale, Calvino considerò il potere, che egli aveva conquistato a Ginevra, come il punto di partenza per un assoggettamento metodico del mondo al sistema del protestantesimo pensato sino in fondo. È per questo, e soltanto per questo, che il calvinismo divenne una forza mondiale. È per questo che la lotta decisiva fu quella fra lo spirito di Calvino e lo spirito di Ignazio di Loyola: lotta che a partire dalla catastrofe della Grande Armata spagnola dominò completamente la politica mondiale del sistema degli Stati del Barocco e le guerre per l'egemonia dei mari. Mentre nell'Europa centrale la Riforma e la Controriforma combattevano per una qualche cittaduzza dell'Impero o per un paio di miserabili cantoni svizzeri, nel Canada, alla foce del Gange, al Capo, presso al Mississippi Francia,

Spagna, Inghilterra e Paesi Bassi erano impegnati in lotte decisive nelle quali, dappertutto, quei due grandi organizzatori della tarda religione dell'Occidente si trovarono l'uno di fronte all'altro.

19

La forza spiritualmente formatrice del periodo tardo non si annuncia con la Riforma, ma dopo di essa. La sua creazione specifica è la scienza libera. Ancor per Lutero la speculazione era stata l'*ancilla theologiae*. Calvino fece bruciare il medico Servet perché libero pensatore. Il pensiero del primo periodo egiziano, vedico e orfico si era posto per fine una critica che confermasse la fede. E se il procedimento critico non conduceva a tanto, ciò voleva dire che esso era falso. Il sapere era la fede giustificata, e non confutata.

Ma ora la forza critica dello spirito cittadino diviene così grande che essa non più conferma, ma esamina. L'insieme delle verità della fede, assunte non dal cuore ma dall'intelletto, diviene il primo oggetto dell'attività mentale analizzatrice. È ciò che distingue la scolastica del primo periodo dalla effettiva filosofia del Barocco, come pure il pensiero neoplatonico da quello islamico, il pensiero vedico da quello brahmanico, il pensiero orfico da quello presocratico. La causalità — diciamo così — profana della vita umana, del mondo circostante, della conoscenza si presenta ora come un problema. È in questo senso che la filosofia egiziana del Medio Impero misurò il valore della vita; forse la tarda filosofia cinese preconfuciana (all'incirca: 800-500 a.C.) le fu assai affine: ma solo il libro attribuito a Kuan-tze (morto nel 645) può darcene una certa, confusa idea. Alcune tracce ci fanno tuttavia pensare che dei problemi gnoseo-

logici e biologici costituissero il centro di questa unica e schietta filosofia cinese, andata del tutto perduta.

La scienza occidentale della natura ha un posto tutto a sé nella filosofia del Barocco. Nessun'altra civiltà possiede qualcosa di simile. Di certo, essa fin dall'inizio non fu l'ancella della teologia *ma l'organo della volontà tecnica di potenza: solo per questo* essa ha avuto un orientamento matematico e sperimentale e si è presentata in tutto e per tutto come una meccanica *pratica*. Nel suo essere anzitutto tecnica e solo poi teoria essa, in genere, deve esser stata antica quanto lo stesso uomo faustiano. Già verso il 1000 appaiono dei lavori tecnici che attestano una sorprendente facoltà combinatoria. Già nel tredicesimo secolo Robert Grosseteste trattò lo spazio in funzione della luce e Petrus Peregrinus nel 1289 scrisse un trattato a base sperimentale sul magnetismo che doveva restare il migliore fino a Gilbert (1600); discepolo di entrambi, Ruggero Bacone sviluppò una teoria fisica della conoscenza come base per i suoi esperimenti tecnici. Ma l'audacia nello scoprire nessi dinamici andò ancor oltre. Il sistema copernicano si trova già accennato in un manoscritto del 1322 e venne sviluppato matematicamente pochi decenni dopo in relazione ad anticipazioni della meccanica galileiana dai discepoli di Occam a Parigi, da Buridano, da Alberto di Sassonia e da Nicola da Oresme.¹⁸² Non ci si facciano delle idee sbagliate quanto ai moventi ultimi che stettero alla base di tali scoperte. La pura contemplazione non avrebbe avuto bisogno dell'esperimento; per contro il simbolo faustiano della macchina che già nel dodicesimo secolo condusse a costruzioni meccaniche e fece del *perpetuum mobile* l'idea prometeica dello spirito occidentale, non avrebbe potuto farne a meno. *Qui al primo piano sta sempre l'ipotesi di lavoro*, cosa che per altre civiltà sarebbe stata priva di senso. Per sor-

prendente che possa sembrare, sta di fatto che l'idea di subito utilizzare praticamente la conoscenza dei determinismi fisici non è per nulla naturale nell'uomo, se si fa eccezione dell'uomo faustiano e di coloro che, come i Giapponesi, gli Ebrei e i Russi, son stati ripresi nell'orbita della sua civilizzazione. La nostra imagine del mondo implica l'ipotesi di lavoro già per via del suo carattere dinamico. Per i monaci speculativi, che abbiamo citato, la teoria, la « visione » effettiva veniva in un secondo tempo; nata insensibilmente dalla passione per la tecnica, essa doveva ora condurre alla concezione, schiettamente faustiana, di Dio come il grande macchinista che può tutto ciò che essi, nella loro impotenza, osavano soltanto immaginare. Da un secolo all'altro Dio si fa insensibilmente sempre più simile al *perpetuum mobile*. E quando in modo altrettanto impercettibile il mito gotico si oscurò presso ad uno sguardo che sempre più considerava la natura in termini di esperimento e di esperienza tecnica, a partir da Galilei i concetti propri alle ipotesi di lavoro di quei monaci dettero luogo ai *numina* criticamente chiarificati della moderna scienza della natura, alle forze d'urto e di azione a distanza, alla gravitazione, alla velocità della luce e infine alla elettricità, che nell'immagine elettrodinamica del mondo assorbirà tutte le altre forme di energia conducendo ad una specie di monoteismo fisico. Questi concetti vengono introdotti nelle formule per dar loro una intuizione da mito. Gli stessi numeri sono tecnica, sono leve e viti, sono segreti cosmici colti di sorpresa. La fisica antica e tutte le altre fisiche non avevan bisogno di numeri perché non avevano in vista la potenza. Fra la matematica *pura* di Pitagora e di Platone e le vedute fisiche di Democrito e di Aristotile non si stabilì relazione alcuna.

Come nell'antichità la rivolta di Prometeo contro

gli dèi fu sentita come *hybris*, del pari nel Barocco la macchina fu sentita come qualcosa di diabolico. Lo spirito infernale aveva rivelato all'uomo il segreto per impadronirsi del meccanismo del mondo e per fargli assumere la parte di un dio. È per questo che nelle nature puramente sacerdotali che vivono tutte nel regno dello spirito e nulla si aspettano da « questo mondo », e specialmente fra i filosofi idealisti, i classicisti, gli umanisti, in Kant, perfino in Nietzsche, regna un silenzio ostile circa la tecnica.

Ogni filosofia tarda contiene una protesta critica contro la visione acritica propria alle origini. Ma questa critica di uno spirito convinto della propria superiorità colpisce la stessa fede e propizia l'unica grande creazione che, nel dominio religioso, è propria ad ogni epoca tarda: il puritanismo.

Il puritanismo apparve nell'esercito di Cromwell e fra i suoi Indipendenti dalla tempra ferrea, che, incrollabili nella loro fede nella Bibbia, andavano alla battaglia al canto dei Salmi; apparve negli ambienti pitagorici che dal rigore della loro dottrina etica furono spinti a distruggere l'allegria Sibari e a marcarla a fuoco per sempre con la nomea di una città senza morale; apparve nell'esercito dei primi Califfi che assoggettò non solo Stati, ma anche anime. Il *Paradiso Perduto* di Milton, alcune Sure del 'Corano, il poco che si sa delle dottrine pitagoriche — in tutto ciò ricorrono gli stessi elementi: il fanatismo di uno spirito semplice, un freddo ardore, un'arida mistica, un'estasi pedantesca. Ma nel puritanismo per ancor una volta si accende anche una religiosità selvaggia. Il fervore trascendente che può esser destato dalla grande città fattasi signora assoluta dell'anima della campagna, qui si trova raccolto, quasi con l'angoscia che esso sia artificiale e passeggero: per cui è impaziente, intollerante, spietato. Al puritanismo non

solo occidentale, ma di tutte le civiltà manca il sorriso che illumina la religione di tutte le epoche prime, mancano i momenti di una gioia profonda della vita, manca l'umorismo. Nulla di quella calma felicità che così spesso traluce nel primo periodo magico nelle storie dell'infanzia di Gesù o in Gregorio Nazianzeno si ritrova nelle Sure del Corano, nulla, in Milton, della serenità soleggiata delle cantiche di S. Francesco. Una serietà mortale grava sugli spiriti di Port Royal e sulle assemblee delle « Teste tonde » in tetre vesti nere che in pochi anni distrussero la *old merry England* shakespeariana, la quale era anch'essa una « Sibari ». La lotta contro il diavolo di cui tutti sentivano la vicinanza corporea solo ora fu condotta con un sinistro accanimento. Nel diciassettesimo secolo venne bruciato più di un milione di streghe, non solo nei paesi protestanti del Nord e in quelli cattolici del Sud ma anche in America e in India. La dottrina morale dell'Islam (*fikhi* è, nel suo duro razionalismo, biliosa e senza gioia quanto quella del catechismo di Westminster (1643) e quanto l'etica dei Giansenisti (Giansenio, *Agostino*, 1640) — e un movimento puritano, secondo una necessità interna, esistette anche nel gesuitismo. La religione è una metafisica vissuta, ma sia la comunità dei santi, come gli Indipendenti chiamavano la loro comunità, sia i Pitagorici, sia i compagni di Maometto non la vissero col cuore ma soprattutto come un concetto. Parshva, che verso il 600 a.C. fondò sulle rive del Gange la setta degli « Svincolati », come gli altri puritani del suo tempo insegnò che non i sacrifici e i riti ma soltanto la conoscenza dell'identità dell'Atman col Brahman può condurre alla liberazione. In tutta la poesia puritana una spiritualità sfrenata eppure arida si sostituisce alle visioni gotiche. Il concetto è la vera e l'unica potenza nell'essere desto di cotesti asceti. È per dei concetti che lotta

Pascal, non per delle immagini, come Meister Eckart. Si bruciano le streghe perché questa loro qualità era stata teoricamente dimostrata e non perché fossero state davvero vedute volare di notte; i giuristi protestanti applicano il *Martello delle Streghe* dei Domenicani perché esso si basa su dei concetti. Le Madonne del primo gotico erano apparse agli oranti, le Madonne del Bernini nessuno le ha mai viste. Si pensa che esse esistano, perché la loro esistenza è dimostrata, e ci si entusiasma per questa loro forma astratta di esistenza. Il grande segretario di Stato di Cromwell, Milton, dette dei concetti sotto veste di figure e Bunyan tradusse tutto un mito concettuale in un'azione etico-allegorica. Ancor un passo, e si giunge a Kant, nel razionalismo etico del quale il diavolo diviene un concetto nella forma di « male radicale ».

Occorre liberarsi dall'immagine superficiale della storia e portarsi risolutamente di là dai limiti artificiali tracciati dai metodi delle singole scienze occidentali per poter riconoscere che Pitagora, Maometto e Cromwell rappresentano un movimento che in tre diverse civiltà è identico.

Pitagora non era un filosofo. Al dire di tutti i filosofi presocratici, egli fu un santo, un profeta e il fondatore di una lega religiosa fanatica intesa ad imporre all'ambiente le sue verità con tutti i mezzi, compresi quelli politici e militari. Nella distruzione di Sibari ad opera di Crotone, distruzione che di certo solo per esser stato l'ápice di una selvaggia guerra di religione restò nella memoria della storia, si scaricò lo stesso odio che portandosi contro Carlo I d'Inghilterra e i suoi allegri cavalieri volle sradicare non soltanto una falsa dottrina ma altresì un modo mondano di sentire. Un mito purificato e razionalmente fissato con una morale rigorosa diede agli eletti del circolo pitagorico la convinzione di poter giungere alla

salvezza prima di tutti gli altri. Le lamine d'oro ritrovate nella tomba Thurioi e Petelia che venivano messe nella mano dei cadaveri degli iniziati, contenevano l'assicurazione del Dio: « Beato e benedetto, tu non sarai più un mortale, ma un dio ». È la stessa convinzione che il Corano infuse in tutti quelli che combattevano la guerra santa contro l'infedele — « il monacato dell'Islam è la guerra santa », dice un *hadith* del Profeta — e con la quale Cromwell disperse i « Filistei e gli Amaleciti » dell'esercito regio a Marston Moor e a Naseby.

L'Islam è tanto poco una religione desertica quanto la fede di Zvinglio è una religione dell'alta montagna. Fu un caso che il movimento puritano, per il quale il mondo magico era divenuto maturo, fosse destato a vita da un uomo della Mecca invece che da un monofisita o da un Ebreo. Infatti nell'Arabia settentrionale esistevano gli Stati cristiani dei Ghassanidi e dei Lachmidi, e nel Sud sabeo furono combattute guerre di religione fra cristiani e Ebrei che coinvolsero tutto quel gruppo di Stati, da Axum fino all'impero dei Sassanidi. Nel congresso dei principi tenutosi a Marib¹⁸³ non deve esser stato presente un solo pagano, e poco dopo l'Arabia meridionale passò sotto l'amministrazione persiana, quindi mazdea. La Mecca era una piccola isola dell'antico paganesimo arabo in mezzo ad un mondo di Ebrei e di cristiani, un piccolo resto che era stato già da tempo impregnato dalle idee delle grandi religioni magiche. Il poco che di questo paganesimo penetrò nel Corano fu eliminato dalle interpretazioni proprie al commentario della Sunna e allo spirito siriano-mesopotamico di essa. L'Islam può considerarsi come una religione nuova quasi soltanto nel senso in cui può dirsi che tale fu lo stesso luteranesimo. In realtà, esso continuò le grandi religioni del periodo primo. E nemmeno è vero

quel che di solito si crede, cioè che la sua espansione fu una migrazione di popoli avente per punto di partenza la penisola araba; fu piuttosto un assalto di schiere entusiaste di credenti che come una valanga trasportò cristiani, Ebrei e mazdeisti trasformandoli di colpo in mussulmani fanatici. Furono dei Berberi della patria di Agostino che conquistarono la Spagna e dei Persiani dell'Irak che si spinsero fino ad Oxus. I nemici di ieri divennero le truppe d'avanguardia del domani. La gran parte degli « Arabi » che nel 717 attaccarono per la prima volta Bisanzio era nata cristiana. Verso il 650 si estingue d'un tratto la letteratura bizantina,¹⁸⁴ cosa di cui finora non si è compreso il senso più profondo: questa letteratura si continua nella letteratura araba e l'anima della civiltà magica trova finalmente la sua vera espressione. Con ciò tale civiltà diviene realmente « araba », sciogliendosi definitivamente dalla pseudomorfofi. L'iconoclastia professata dall'Islam e già da tempo diffusa fra Monofisiti ed Ebrei passa anche su Bisanzio, dove il siriano Leone III (717-741) fa trionfare questo movimento puritano di alcune sette islamico-cristiane, dei Pauliciani (verso il 650) e degli ultimi Bogomili.

Le grandi figure intorno a Maometto, un Abu Bekr, un Omar, sono assolutamente simili ai capi puritani della rivoluzione inglese, quali John Pym e Hampden, e questa affinità del modo di sentire e dell'attitudine ci apparirebbe perfino maggiore se sapessimo qualcosa di più circa gli Hanifi, puritani arabi che precedettero Maometto e che poi lo fiancheggiarono. Essi tutti avevano la coscienza di una grande missione che faceva disprezzar loro la vita e i beni; credenti nella predestinazione, essi erano convinti di esser gli eletti da Dio. Il grandioso slancio biblico nei Parlamenti e negli accampamenti degli Indipendenti che ancor nel diciannovesimo secolo lasciò in molte famiglie in-

glesì la fede che gli Inglesi discendessero dalle dieci tribù sperdute di Israele, che essi formassero un popolo di santi predestinato a guidare il mondo, un tale slancio ha anche animato l'emigrazione in America iniziata nel 1620 coi Padri Pellegrini; esso ha creato ciò che oggi possiamo chiamare la religione americana e coltivato tutto quanto gli Inglesi ancora posseggono in fatto di una politica senza scrupoli la quale ha un fondamento religioso, ossia la certezza della predestinazione. Cosa inedita nella storia della religione antica, perfino i Pitagorici assunsero per scopi religiosi il potere politico cercando di far trionfare il loro puritanismo in una *Polis* dopo l'altra. A quel tempo esistevano dappertutto culti particolari di Stati particolari, che lasciavano a ciascuno la piena libertà in fatto di pratiche religiose; solo coi Pitagorici si ebbe una comunità di santi la cui energia nel campo pratico superava quella degli antichi Orfici di tanto, quanto l'entusiasmo guerriero degli Indipendenti doveva superare quello delle guerre provocate dalla Riforma.

Ma nel puritanismo si cela già il razionalismo, che dopo l'entusiasmo di alcune generazioni prorompe dappertutto ed assume il dominio. Da Cromwell si passa a Hume. Non la città in genere e nemmeno la grande città, ma solo poche città isolate divengono ora il teatro della storia dello spirito: l'Atene socratica, la Bagdad degli Abbassidi, la Londra e la Parigi del diciottesimo secolo. L'illuminismo è la parola d'ordine di questo periodo, il sole sorge — ma che cosa è che passa nel cielo della coscienza critica?

Il razionalismo significa la fede *esclusiva* nei risultati dell'intelligenza critica, dell'« intelletto ». Uno dei periodi primi conobbe il detto « *credo quia absurdum* »; in esso era contenuta la certezza che il mondo, la natura, che Giotto dipinse, nella quale i mistici

si immergevano e che l'intelletto può penetrare solo fin dove la divinità lo permette — che un tale mondo è costituito da una unità del comprensibile e dell'incomprensibile. Ora da una calma irritazione nasce il concetto dell'irrazionale, nel senso di qualcosa che per via della sua stessa incomprendibilità appare privo di valore. Lo si può disprezzare apertamente chiamandolo superstizione, o celatamente chiamandolo metafisica. Comunque, un valore lo possiede solo la conoscenza convalidata dalla critica. E i segreti non sono altro che dimostrazioni di ignoranza. La nuova religione *senza misteri* nelle sue forme supreme si chiama sapienza, σοφία; per sacerdote essa ha il filosofo e per seguace l'uomo colto. Solo per l'ignorante la vecchia religione è indispensabile — dice Aristotile ¹⁸⁵ — opinione, questa, che è assolutamente anche quella di Confucio e di Gotamo Buddha, di Lessing e di Voltaire. Dalla civiltà si ritorna alla natura, ma questa ora non è più una natura vissuta bensì una natura dimostrata, nata dall'intelletto e solo a questo accessibile, una natura che per l'elemento contadino è inesistente: è tale che da essa l'uomo non è scosso nel profondo, ma è portato ad una disposizione di sentimentalità e di sensitività. La religione naturale, la religione razionale, il deismo — tutto ciò non è una metafisica vissuta ma una meccanica concepita dall'intelletto, è la stessa cosa che Confucio chiamò la « Legge del Cielo » e l'ellenismo *Tyche*. Prima la filosofia era stata l'ancella di una religiosità trascendente, ora nasce il senso che la filosofia deve essere scienza, cioè gnoseologia, critica dei valori. Si sente, è vero, anche adesso che essa altro non è se non una dogmatica svilirilizzata, la fede in un sapere che *vorrebbe* essere puro. Si costruiscono dei sistemi su fondamenti che si presume siano dimostrati: ma alla fine tutto si riduce a dire forza invece di Dio e conservazione dell'energia

invece di eternità. L'antecedente su cui poggia tutto il razionalismo antico è l'Olimpo, l'antecedente su cui poggia quello occidentale è la dottrina dei sacramenti. Per cui cotesta filosofia oscilla fra religione e scienza e assume diversa figura a seconda dei casi, a seconda che il suo autore abbia ancora in sé qualcosa del sacerdote e del veggente cioè sia un puro specialista e un tecnico del pensiero.

« Visione del mondo » è il termine che designa precipuamente un essere desto evoluto che sotto la guida dell'intelligenza critica esplora un mondo illuminato senza dèi, chiamando i sensi menzogneri ogni qualvolta essi percepiscono qualcosa che « la sana ragione umana » non può riconoscere. A ciò che come mito era già stata la più reale delle realtà si applica ora l'interpretazione evemeristica, detta così dal nome del pensatore che verso il 300 a.C. dichiarò che le divinità antiche altro non erano se non uomini di tempi passati che avevano avuti speciali meriti. In una forma o nell'altra interpretazioni del genere ricorrono in ogni epoca « evoluta ». È evemerismo interpretare l'inferno come simbolo della cattiva coscienza, il diavolo come quello del piacere colpevole e Dio come quello della Natura nella sua bellezza. Si fece egualmente dell'evemerismo quando, verso il 400, sulle pietre tombali attiche il posto della dea della città, Athena, fu preso da una dea Demos — assai affine alla Dea Ragione giacobina —; quando, invece che di Zeus, Socrate parlò del suo *daimonion* e altri pensatori di quel tempo parlarono del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. Confucio dice « Cielo » invece di Shang-ti, vale a dire che egli crede soltanto nella legge naturale. Evemerismo di proporzioni inaudite fu il « collezionamento » e l'« ordinamento » degli scritti canonici della Cina ad opera dei Confuciani, che in realtà equivalsero alla distruzione di quasi tutte le antiche opere religiose e alla falsi-

ficazione razionalistica del resto. Se fosse stato loro possibile, gli illuministi del diciottesimo secolo avrebbero compiuta la stessa opera meritoria nei riguardi del retaggio del gotico.¹⁸⁶ Confucio appartenne assolutamente al « diciottesimo secolo » della Cina. Laotze, che lo disprezzava, aveva una posizione centrale nel taoismo, movimento nel quale si palesarono prima tratti protestantici, poi puritani ed infine pietistici. E tanto Confucio che Laotze finiscono col diffondere un praticismo avente per sfondo una visione affatto meccanicistica del mondo. Nel corso del periodo tardo cinese la parola *tao* ha mutato continuamente di significato in una direzione meccanicistica proprio come accadde per termine « Logos » nella storia dello spirito antico da Eraclito a Posidonio e a quello di « forza » da Galilei fino all'era presente. Ciò che già era stato mito e culto in grande stile in questa religione di dotti si chiama *natura* e *virtù*, la natura essendo però un meccanismo razionale e la virtù essendo *un sapere*: a tale riguardo Confucio, Buddha, Socrate e Rousseau sono della stessa opinione. Confucio dette poca importanza alla preghiera e alle speculazioni circa l'oltretomba, nessuna importanza alle rivelazioni. Chi si dà molto da fare coi sacrifici e coi culti, secondo lui è un ignorante e un essere irragionevole. Come è noto Gotamo Buddha e il suo contemporaneo, Mahāvīra, creatore dello Jainismo, oriundi entrambi del gruppo di Stati del Gange inferiore, ad Oriente dell'area dell'antica civiltà brahmanica, non hanno ammesso né l'idea di Dio né miti o culti. Poco si può ormai sapere della vera dottrina del Buddha. Quel che ce ne è rimasto risente della successiva religione da *fellahim* che portò il suo nome. Ma un motivo di certo autentico della « genesi condizionata » è, nel buddhismo, la derivazione del dolore *dal non-sapere* — dal non-sapere circa le « quattro nobili verità ». Ciò è schietto raziona-

lismo. Per Buddha il nirvâna è un distacco puramente spirituale e corrisponde all'*autarkeia* e all'*eudaimonia* degli Stoici. È lo stato dell'essere desto intellettuale per il quale non esiste più il mondo, l'essere.

Per gli ambienti colti di tali tempi il grande ideale è il Saggio. Il Saggio è spinto dalla ragione a ritornare alla natura — a ritirarsi a Ferney o a Ermenonville, in giardini attici o in foreste indù; è il modo più « spirituale » di esser uomo delle grandi città. Il Saggio è anche l'uomo del giusto mezzo. La sua ascesi consiste in un misurato disprezzo del mondo in favore della meditazione. La sapienza dell'illuminismo non pregiudicherà mai una linea di vita comoda. Sullo sfondo del grande mito la morale era stata sempre un sacrificio, un culto, fino all'ascesi più dura, fino alla morte. Sullo sfondo della sapienza la virtù è invece una specie di godimento segreto, un egoismo sottile e spiritualissimo. La schietta religione vien lasciata indietro e il moralista si trasforma nel filisteo. Buddha, Confucio, Rousseau sono arcifilistei malgrado tutta la sublimità delle loro idee, mentre nulla può cancellare la pedanteria insita nella saggezza socratica.

Secondo un'interna necessità rientra in questa direzione, che potremmo chiamare la scolastica della sana ragione umana, la mistica razionalistica delle persone colte. L'illuminismo dell'Occidente è di origine inglese e conseguenza del puritanismo: tutto il razionalismo continentale ci riporta a Locke. Contro Locke in Germania si ribellarono anzitutto i pietisti (a partir dal 1700 la confraternita di Herrnhut, Spener e Francke, e nel Württemberg Oetinger), in Inghilterra i metodisti (1738, Wesley che deve il suo « risveglio » a Herrnhut). Qui ritroviamo lo stesso tratto che distingue Lutero da Calvino: i metodisti si organizzarono subito in un movimento mondiale mentre i primi si dispersero in conventicole dell'Europa centrale. Il pie-

tismo dell'Islam è rappresentato dal *sufismo*, il quale non è di origine « persiana » ma genericamente aramaica: nell'ottavo secolo esso si diffuse dalla Siria in tutto il mondo arabo. Possiamo considerare come pietisti e metodisti i laici indù che poco prima dell'apparire del Buddha avevano insegnato la liberazione dal circolo della vita (*samsâra*) per mezzo della realizzazione dell'identità del Brahman con l'Atman — ma anche Laotze e i suoi seguaci e, malgrado il loro razionalismo, i Cinici in veste di monaci mendicanti girovaghi e di predicatori ambulanti, infine i pedagoghi stoici, i preti delle case private e i confessori del primo ellenismo.¹⁸⁷ Sono attitudini che possono raggiungere il livello di una contemplazione razionalistica — del che è esempio classico Swedenborg — contemplazione che fra gli Stoici e i Sufi produsse tutto un mondo fantastico e in India preparò il passar del buddhismo nella forma del Mahâyâna. La evoluzione del buddhismo e del taoismo è assai simile a quella del metodismo in America, e non è un caso che buddhismo e taoismo abbiano avuto la massima fioritura nelle regioni del basso Gange e a sud dello Jang-tse-kiang, cioè nelle aree più recenti delle corrispondenti civiltà.

20

Due secoli dopo l'apparire del puritanismo la concezione meccanicistica del mondo raggiunge il suo apogeo. Diviene la vera religione dell'epoca. E chi è ancora convinto di esser religioso nel senso antico, di « credere in Dio », s'inganna circa il mondo nel quale ora si riflette il suo essere desto. Nel suo intelletto le verità religiose sono ormai sempre delle verità meccaniche, e per lo più solo l'abitudine di usare certe parole conferisce ad una natura scientificamente

considerata una coloratura mitica. Civiltà è sempre sinonimo di forza creativa religiosa. Ogni grande civiltà comincia con un tema possente che sorge da un paese privo ancora di città, che poi si sviluppa in accordi multipli nelle città, nelle arti e nelle forme intellettuali cittadine e che infine si spegne nella metropoli con un finale materialistico. Ma perfino gli ultimi accordi mantengono rigorosamente il tono dell'insieme. Vi è un materialismo cinese, un materialismo indù, classico, arabo, occidentale, e in tutti questi casi non si tratta d'altro che delle forme delle origini, le quali ora vengono concepite meccanicisticamente, facendo astrazione da tutto ciò che è visione ed esperienza vissuta.

Yang-chu ha pensato a fondo in questo senso il razionalismo confuciano. Il sistema di Lokayata presuppone il disprezzo che Gotamo Buddha, Mahāvīra e gli altri pietisti di quel tempo avevano per un mondo ormai disanimato, allo stesso modo che un tale disprezzo presuppone l'ateismo del Samkhya. Socrate fu sia l'erede dei sofisti sia il padre dei predicatori ambulanti cinici e della scepsi pirroniana. È sempre la superiorità dello spirito della metropoli, che ha definitivamente liquidato l'irrazionale, che guarda dall'alto con disprezzo ogni essere desto che ancora conosca e riconosca dei misteri. L'uomo gotico indietreggiò rabbrivendo di fronte all'insondabile che nelle verità della dottrina gli si presentava, richiedendo ormai da lui soltanto la venerazione. Invece perfino il cattolico moderno non sente questa dottrina che come un sistema che ha sciolto ogni enigma del mondo. Il miracolo gli sembra quasi essere un fatto fisico d'ordine superiore e un vescovo inglese ha concepito la possibilità di dedurre l'energia elettrica e la forza della fede da un unico sistema della natura. Resta la sola fede nella forza e nella materia anche

quando si usano le parole Dio e mondo, provvidenza e uomo.

Il materialismo faustiano in senso stretto, col quale la concezione tecnica del mondo è giunta alla sua perfezione, è un fenomeno che sta per sé. Concepire tutto il mondo come un sistema dinamico di struttura esatta, matematica, sperimentabile fin nelle cause ultime e formulabile in cifre, così che l'uomo possa dominarlo: ecco ciò che distingue questo ritorno alla natura da ogni altro. Il sapere è virtù — ciò lo credettero anche Confucio, Buddha e Socrate. Il sapere è potenza — ciò però ha avuto un senso solo nel quadro della civilizzazione euro-americana. Questo ritorno alla natura significa l'esclusione di tutte le potenze esistenti fra l'intelligenza pratica e la natura. In ogni altro caso il materialismo si era accontentato di constatare, con la percezione sensibile o col concetto, delle unità apparentemente semplici il cui giuoco causale avrebbe spiegato tutto, senza alcun residuo di mistero, e aveva attribuito ad ignoranza l'ammissione del sovransensibile. Invece il grande mito intellettuale dell'energia e della massa è anche una *ipotesi di lavoro* di immensa portata. Esso definisce l'immagine della natura in un modo tale, che la si può *usare*. L'elemento del destino viene meccanicizzato in termini di evoluzione e di progresso e posto al centro del sistema, la volontà è un processo dell'albumina, e tutte le teorie — si chiamino esse monismo, darwinismo o positivismo — vanno a culminare in una morale utilitaristica che all'uomo d'affari americano e all'uomo politico inglese non appare meno evidente che al filisteo progressista tedesco e che in ultima analisi altro non è se non una caricatura intellettuale dell'idea della giustificazione mediante la fede.

Il materialismo non sarebbe però completo senza il bisogno di liberarsi di tempo in tempo della ten-

sione spirituale, di abbandonarsi a stati d'animo mistici, di darsi ad un qualche culto, per gustare il fascino dell'irrazionale, dell'ignoto, del bizzarro e, se necessario, dello stupido in una interna distensione. Ciò che ancor oggi ci appare nettamente nei tempi, ad esempio, di Meng-tze (372-289) e delle prime comunità buddhistiche, si ritrova, con l'identico significato, in aspetti essenziali dell'ellenismo. Verso il 312 degli eruditi in vena di poesia sul genere di Callimaco inventarono ad Alessandria il culto di Serapide a cui associarono una leggenda da essi stessi almanaccata. Il culto di Iside a Roma fu qualcosa che non va confuso col successivo culto del periodo imperiale e con la seria religione egiziana di Iside; esso fu un pasatempo religioso della buona società, che in parte si attirò il pubblico scherno, in parte provocò scandali tali che la chiusura del corrispondente tempio fu ordinata quattro volte fra il 59 e il 48 a.C. A quel tempo l'astrologia caldea era divenuta una *moda*, lontana tanto dalla autentica fede antica negli oracoli che dalla credenza magica nella potenza dell'ora. Serviva da « distensione ». Era una mistificazione di sé stessi e degli altri; e ad essa si aggiungevano gli innumerevoli ciarlatani e gli pseudoprofeti che passavano di città in città e mercé rituali pretenziosi davano a dei semi-ignoranti l'illusione di un rinnovamento religioso. Al che nel mondo euro-americano attuale corrispondono la mistificazione occultistica e teosofistica, la *Christian Science* americana, l'ipocrito buddhismo da salotto, lo spiritualismo divenuto un mestiere praticato, con colorature gotiche, della tarda antichità o taoistiche, in Germania ancor più che in Inghilterra, in cerchie e riti vari. È, dappertutto, un puro giuocare con miti nei quali non si crede più e il semplice piacere per dei culti coi quali si vorrebbe riempire un vuoto interiore. Ma la fede vera resta pur sempre quel-

la che ha per oggetto gli atomi e i numeri; solo che essa abbisogna di ciurmerie per persone colte per venir sopportata a lungo. Il materialismo è piatto e onesto, il giuoco con la religione è piatto e disonesto; il fatto però del suo stesso esser possibile è segno di una nuova, reale esigenza che si annuncia silenziosamente nell'essere desto « civilizzato » e che alla fine si fa manifesta.

Ciò che ne segue lo chiamo la *seconda religiosità*. Essa appare in tutte le civiltà quando, giunte che siano alla loro conclusione, stanno per passare lentamente nello stadio storico per il quale il trascorrere del tempo non ha più significato. Il mondo occidentale è separato da questo stadio da parecchie generazioni ancora. La seconda religiosità è la necessaria controparte del cesarismo, che è la costituzione *politica* definitiva delle tarde civiltà. Così nel mondo antico essa apparve all'incirca a partir da Augusto, in Cina con Shi Hoang-ti. A entrambi i fenomeni — alla seconda religiosità così come al cesarismo — manca la forza elementare creatrice propria alla civiltà delle origini. Essi hanno una grandezza che nel primo caso consiste in una religiosità profonda compenetrante tutto l'essere desto — Erodoto chiamava gli Egiziani il popolo più religioso del mondo e la stessa impressione l'ha in Cina, in India e nell'Islam l'Euro-occidentale dei nostri giorni — e che nel secondo caso appare nella potenza scatenata di gesta straordinarie; ma le creazioni di quella religiosità sono così poco originali quanto lo fu la stessa forma dell'*Imperium* romano. In tale fase non si costruisce nulla; nessuna idea nuova si dispiega, è invece come se una caligine si ritirasse dal paesaggio facendo apparire le forme antiche, prima confusamente e poi sempre più distinte. La seconda religiosità ha lo stesso contenuto della prima, della religiosità autentica delle origini, al-

trimenti espresso e vissuto. In un primo tempo il razionalismo scompare, poi riappaiono le figure del primo periodo, infine riemerge tutto il mondo della religione primitiva il quale, ritiratosi di fronte alle grandi forme della religione degli inizi della civiltà, ora s'impone di nuovo con forza in un sincretismo popolare che non manca in nessuna civiltà giunta ad una simile fase.

L'illuminismo passa sempre da un illimitato ottimismo intellettuale connesso al tipo dell'abitante delle grandi città, ad una scepsi assoluta. L'essere desto sovrano che con mura ed opere umane si è tagliato fuori dalla natura vivente che gli è d'intorno e dalla terra su cui vive, non riconosce più nulla al difuori di sé stesso. Egli applica la critica al suo mondo di rappresentazioni tratto per astrazione dalla vita sensibile d'ogni giorno fino a cogliere ciò che vi è di ultimo e di più sottile, la forma delle forme: sé stesso, vale a dire il nulla. Con ciò le possibilità della fisica quale comprensione critica del mondo appaiono esaurite e nuovamente si desta una sete di metafisica. Ma non è dai passatempi spiritualistici di ambienti colti imbevuti di letteratura né dallo « spirito » in genere che procede la seconda religiosità: essa è invece una ingenua, inosservata e spontanea fede delle masse in qualche aspetto mitico della realtà, di fronte al quale tutte le dimostrazioni cominciano ad apparire giuochi di parole, qualcosa di misero e di noioso — e in pari tempo è un bisogno ingenuo del cuore di rispondere umilmente con un culto al mito. Le forme sia del mito sia del culto qui non possono esser né prevedute né scelte ad arbitrio. Esse si presentano da sé stesse e noi siamo ancora molto lontani da tale punto.¹⁸⁸ Tuttavia le teorie di Comte e di Spencer, il materialismo, il monismo e il darwinismo che nel diciannovesimo secolo avevano appassionato i migliori spiriti, oggi son

già divenuti una visione del mondo da provinciali.

La filosofia antica verso il 250 a.C. aveva esaurito i suoi principi. A partir da tale punto il « sapere » non è più un possesso continuamente riesaminato ed arricchito, ma la fede in un tale sapere divenuta abitudine, fede che riceve sempre nuova forza persuasiva grazie a metodi di lunga data. Al tempo di Socrate esisteva un razionalismo quale religione delle persone colte. Al disopra di esso stava la filosofia dotata, al disotto di esso stava la « superstizione » delle masse. Poi la filosofia si sviluppò in forme spirituali e il sincretismo popolare in una religiosità concreta di ugual tendenza — fede nei miti e religiosità esercitando una pressione non verso il basso ma verso l'alto. La filosofia ha ora molto da ricevere e poco da dare. Lo stoicismo era stato preceduto dal materialismo dei Sofisti e dei Cinici ed aveva interpretato allegoricamente tutto il mito; ma già Cleante (morto nel 232) scrive la preghiera da tavola a Giove,¹⁸⁰ una delle migliori produzioni della seconda religiosità antica. Al tempo di Silla esistette uno stoicismo assolutamente religioso dell'alta società e una credenza popolare sincretistica che univa insieme culti frigi, siriaci, egiziani e tutta una serie di misteri antichi quasi dimenticati: il che corrisponde esattamente allo sviluppo della illuminata sapienza del Buddha da un lato nell'Hînayâna dei dotti e dall'altro nel Mahâyâna della massa, e alle relazioni che il confucianesimo ebbe col taoismo, il quale presto divenne il ricettacolo del sincretismo cinese.

Nel tempo stesso in cui visse il « positivista » Mengtze (372-289) si iniziò d'un tratto una forte corrente orientata verso l'alchimia, l'astrologia e l'occultismo. Una nota questione che da tempo a tale riguardo è stata discussa è se qui si palesò qualcosa di nuovo ovvero se si ebbe una riemersione del senso cinese

antico per il mito. Per risolverla, basta dare uno sguardo all'ellenismo. Quel sincretismo appare « sincreticamente » nel mondo antico, in India, in Cina, nell'Islam popolaresco. Esso prende dappertutto le mosse da teorie razionalistiche — lo stoicismo, Laotze, Buddha — che mescola con motivi contadini, primitivistici ed esotici di ogni specie. Il sincretismo del mondo classico, che va ben distinto dalla successiva pseudomorfofi magica,¹⁹⁰ riprese dal 200 a.C. in poi dei motivi dall'Orfismo, dall'Egitto e dalla Siria; quello cinese nel 67 d.C. introdusse il buddhismo indù nella forma popolare mahâyânica, che considerava gli scritti sacri come mezzi magici e le figure del Buddha come dei feticci, potentissimi perché stranieri. La dottrina originaria di Laotze sparì assai presto. Al principio del periodo degli Han (verso il 200 a.C.) le schiere dei *sen* non vengono più concepite in termini morali ma assumono la figura di entità benigne. Gli dèi del vento, delle nuvole, del tuono, della pioggia ritornano. Acquista ora diritto di cittadinanza una quantità di culti intesi a scacciare gli spiriti maligni con l'aiuto degli dèi. A quel tempo nacque — di certo, da una idea fondamentale della filosofia preconfuciana — il mito di Panku, il principio primordiale dal quale sarebbe derivata la serie degli Imperatori mitici. È noto che una evoluzione analoga la ebbe anche il concetto antico di Logos.¹⁹¹

La teoria e la condotta di vita insegnata dal Buddha era nata da una stanchezza cosmica e da un disgusto intellettuale, e non aveva relazioni di sorta con problemi religiosi; ma già al principio del « periodo imperiale » indù, verso il 250 a.C., il Buddha seduto era divenuto una immagine divina e alla dottrina del nirvâna, accessibile solo ai dotti, si sostituirono sempre più dottrine più concrete circa il cielo, l'inferno e la liberazione, in parte prese in prestito da tradizioni

straniere, specie dall'apocalittica persiana. Già al tempo di Açoka esistevano diciotto sette buddhistiche. La dottrina soteriologica del Mahâyâna trovò il suo primo grande annunciatore in una figura di poeta e di dotto, Açvagosha (verso il 50 a.C.), e in Nagârjuna (verso il 150 d.C.) colui che la portò a compimento. Ma nel contempo riaffiorava tutta la massa dei miti indù originarii. La religione di Vishnu e quella di Çiva verso il 300 a.C. avevano già assunto una forma precisa, sincretistica, per cui la leggenda di Râma e quella di Krishna andarono ora a riferirsi a Vishnu. Lo stesso spettacolo ci si offre nel Nuovo Impero egiziano, dove l'Ammone di Tebe costituì il centro di un grandioso sincretismo, e nell'Arabia del periodo degli Abbassidi, dove la religione popolare con le sue immagini del pre-inferno, dell'inferno, del Giudizio Universale, della Kaaba celeste, del Logos identificato a Maometto, delle fate, dei santi e degli spettri fece passare in secondo piano l'Islam originario.¹⁹²

In questi tempi vi sono ancora alcuni spiriti superiori, come Seneca, maestro di Nerone, e Psello,¹⁹³ filosofo, educatore di principi e uomo politico della Bisanzio cesarea, come lo stoico Marco Aurelio e il buddhista Açoka, essi stessi Cesari,¹⁹⁴ e infine come il faraone Amenofis IV, il cui tentativo di creare una nuova religione fu condannato e soffocato come una eresia dalla possente casta dei sacerdoti di Ammone: pericolo, questo, che anche Açoka deve aver certamente corso per opera della casta brahmana.

Ma sia nell'Impero romano che in quello cinese proprio il cesarismo fece sorgere un culto imperiale nel quale doveva condensarsi il sincretismo. È assurdo che l'adorazione cinese dell'Imperatore vivente sia stato un motivo della vecchia religione locale. Durante tutto il periodo della civiltà cinese non erano esistiti imperatori di sorta. I sovrani dei varî Stati si chiama-

vano Wang, re, e Meng-tze appena cento anni prima della vittoria definitiva dell'Augusto cinese scriveva, proprio in uno spirito da diciannovesimo secolo: « Il popolo è la cosa più importante nel paese; poi vengono gli utili dèi del suolo e dei cereali; meno importante fra tutti è il sovrano ». Alla mitologia degli Imperatori delle origini furono certamente solo Confucio e il tempo suo a dare una formulazione politica ed etico-sociale con intenti razionalistici; da tale mitologia il Cesare cinese trasse poi il suo titolo e derivò l'idea di un culto. L'elevazione di uomini al rango di dèi è un ritorno al periodo primo, nel quale gli dèi si trasformavano in eroi, come appunto gli Imperatori delle origini e gli eroi omerici; essa costituisce un tratto caratteristico di quasi tutte le religioni di questa seconda fase. Lo stesso Confucio nel 57 d.C. fu fatto divenire un dio onorato con un culto ufficiale. Buddha lo era già da tempo divenuto. Al Ghazali (verso il 1050), che contribuì alla formazione della « seconda religiosità » del mondo islamico, nelle credenze popolari divenne un essere divino e uno dei santi e dei soccorritori più amati. Nell'antichità esistette, nelle scuole filosofiche, un culto di Platone e di Epicuro, e la discendenza di Alessandro da Eracle e di Cesare da Venere conduce chiaramente al culto del *divus*, nel quale arcaiche rappresentazioni orfiche e culti di stirpe riaffiorano allo stesso modo che col culto cinese del Hoang-ti ritorna un frammento della più antica mitologia.

Ma con questi due culti imperiali s'inizia già il tentativo di appoggiare la seconda religiosità a salde organizzazioni, che possiamo chiamare comunità, sette, Ordini o chiese, ma che sempre rappresentano una riproduzione stereotipa di forme viventi del primo periodo e stanno a queste nello stesso rapporto con cui la casta come forma rigida sta a ciò che essa era ori-

ginariamente.

Qualcosa di ciò ci appare di già nella riforma di Augusto con la sua ripresa di culti cittadini da tempo morti, quali i riti dei Fratelli Arvali; ma comunità del genere si formarono solo con le religioni mistiche ellenistiche e con lo stesso culto di Mithra (nella misura in cui esso non appartenne alla religiosità magica); comunità, il cui sviluppo doveva esser troncato dalla fine del mondo antico. Ad esse corrispondono lo Stato teocratico fondato nell'undicesimo secolo a.C. dai re sacerdotali egiziani di Tebe e le chiese taoiste del periodo degli Han, soprattutto quella creata da Chang-lu che nel 184 d.C. provocò la terribile rivolta dei « Turbanti Gialli » — essa ci ricorda le insurrezioni a base religiosa delle province nel periodo imperiale romano — che devastò vaste regioni e causò il crollo della dinastia Han.¹⁹⁵ E queste chiese ascetiche del taoismo nella loro rigidità e nella loro sfrenata mitologia trovano la loro esatta controparte negli Stati monacali del tardo bizantinismo, come quello legato al convento di Studion e come la federazione dei conventi di Athos che dà un'impressione quanto mai buddhista mentre non è priva di tratti imperiali.

Infine a questa seconda religiosità succedono le *religioni dei fellahim* nelle quali l'antitesi fra religiosità da città cosmopolita e religiosità provinciale nuovamente scompare, come scompare quella fra civiltà primitiva e civiltà superiore. Che cosa ciò significhi, ce lo dice lo stesso concetto di popolo di *fellahim*.¹⁹⁶ La religione diviene assolutamente astorica; mentre prima i decenni significavano una epoca, ora i secoli non hanno più importanza alcuna, e gli alti e i bassi di mutamenti superficiali dicono solo di una forma interna ormai finita e definitiva. Così è affatto indifferente che verso il 1200 in Cina sia sorta, sotto specie di Chu-

fucianismo, una variante della dottrina confuciana dello Stato; è indifferente il momento in cui essa è sorta e il suo aver avuto, o no, successo; è indifferente che in India il buddhismo, che da tempo era divenuto una religione popolare politeistica, sia scomparso di fronte al neo-brahmanesimo, il cui massimo teologo, Çâmkara, visse verso l'ottocento, e il punto in cui questo brahmanesimo infine trapassò nella dottrina induistica della Trimûrti, di Brahmâ, Vishnu e Çiva. Sussiste sempre un piccolo numero di uomini superiori, estremamente intellettuali e assolutamente « compiuti », come i brahmani dell'India, i mandarini della Cina e quei sacerdoti egiziani che destarono lo stupore di Erodoto. Ma la religione dei *fellahim* è in sé stessa in tutto e per tutto primitiva: còme i culti animali egiziani della ventiseiesima dinastia, come la religione di Stato cinese formata da un miscuglio di buddhismo, taoismo e confucianesimo, come l'Islam dell'Oriente di oggi e fors'anche come la religione degli Aztechi quale Cortéz la trovò, la quale doveva essersi notevolmente allontanata dalla religione raffinata dei Maya.

21

Anche l'ebraismo è una religione da *fellahim* — è divenuto tale a partire, all'incirca, da Jehuda ben Halevi, che come il suo maestro maomettano Al Ghazali¹⁹⁷ considerò la filosofia scientifica con un estremo scetticismo e nel suo *Kuzari* (1140) la ammise solo come un'ancella della teologia ortodossa. Ciò corrisponde esattamente al passaggio dalla media Stoa all'ultima Stoa del periodo imperiale e all'estinguersi della speculazione cinese sotto la dinastia occidentale degli Han. Figura ancor più caratteristica è, nell'ebraismo, Mosè Maimonide, che verso il 1175 riunì in

una grande opera sul tipo del *Li-ki* cinese l'insieme delle dottrine ebraiche, da lui assunte come qualcosa di fissato e di ormai compiuto, senza affatto chiedersi se l'una o l'altra di esse conservasse ancora un qualche senso.¹¹⁸ Né in questo periodo né in qualsiasi altro l'ebraismo rappresenta, nella storia delle religioni, qualcosa di unico nel suo genere, per quanto così possa sembrare ove lo si consideri nella situazione che la civiltà occidentale gli ha creato sul suo proprio suolo. Anche il fatto che il nome di ebraismo designa qualcosa di sempre diverso senza che i suoi rappresentanti nemmeno se ne accorgano, non ha nulla di specifico, perché la stessa cosa è avvenuta anche pel Parsismo.

Nel loro « periodo merovingio » (fra il 500 a.C. e la nascita di Cristo all'incirca) i popoli corrispondenti a queste due civiltà da associazioni tribali che erano si organizzarono in nazioni di stile magico, senza un territorio, senza una unità d'origine, e già allora conobbero il genere di vita del ghetto, il quale doveva rimanere lo stesso fin fra i Parsi di Bombay e gli Ebrei di Brooklyn.

Nel suo primo periodo (dalla nascita di Cristo fino al 500 all'incirca) questo *consensus* non legato ad un territorio si estese dalla Spagna fino a Shantung. Fu, questo, il periodo cavalleresco ebraico e il periodo di fioritura « gotica » della forza creatrice religiosa di quel popolo: la tarda apocalittica, la Mishna e il cristianesimo primitivo, differenziatosi solo dopo Traiano e Adriano, sono creazioni di questa nazione. È noto che gli Ebrei erano allora contadini, artigiani e abitanti di cittaduzze. Gli affari in grande stile erano cosa degli Egiziani, dei Greci e dei Romani, cioè di uomini « vecchi ».

Verso il 500 comincia il Barocco ebraico, che l'osservatore occidentale è uso associare assai unilateral-

mente all'immagine del periodo d'oro spagnolo. Come quello persiano, islamico e bizantino il *consensus* ebraico passa sul piano di un essere desto cittadino e spirituale e da tale punto in poi domina le forme economiche e scientifiche delle città. Tarragona, Toledo e Granada furono prevalentemente metropoli ebraiche. Gli Ebrei costituirono una parte essenziale della società aristocratica moresca. Le loro forme perfette, il loro *esprit*, la loro cavalleria furono ammirati dalla nobiltà crociata, che cercò di imitarli. Ma anche la diplomazia, l'arte militare e l'amministrazione degli Stati moreschi restano inconcepibili senza l'aristocrazia ebraica, che come razza non era da meno di quella islamica. Come in Arabia vi era già stato un trovatorismo ebraico, così ora si sviluppa una letteratura di tipo superiore e una scienza illuminata. La stessa opera sui pianeti che Alfonso X di Castiglia verso il 1250 fece redigere sotto la guida di scienziati islamici e cristiani¹⁹⁹ va considerata come una creazione non dello spirito faustiano ma ancora di quello magico. Solo dopo Nicolò Cusano fu altrimenti. Nella Spagna e nel Marocco si trovava solo una piccola parte del *consensus* ebraico, eppure essa ebbe una importanza non solo sul piano secolare ma anche su quello religioso. Anche in essa si ebbe un movimento puritano che respinse il Talmud e intese tornare alla pura Torah. A parte alcuni precursori la comunità dei Carei si formò verso il 760 nella Siria settentrionale, cioè proprio nel luogo da dove un secolo prima aveva preso origine il cristianesimo iconoclasta pauliciano e dove un po' più tardi doveva nascere il sufismo islamico: tre correnti magiche, queste, di cui nessuno disconoscerà l'interna affinità. Come i Puritani di ogni altra civiltà, i Carei furono avversati sia dall'ortodossia sia dagli illuministi, e scritti polemici rabbinici contro di essi ebbero diffusione da Cordova e Fez fino

all'Arabia meridionale e alla Persia. Ma in tale periodo si ebbe anche una creazione del « sufismo ebraico » che talvolta fa pensare a Swedenborg, l'opera principale della mistica razionalistica, il *Sepher Jetsirah*, le cui concezioni kabbalistiche fondamentali s'incontrano sia con il simbolismo bizantino delle immagini e con la magia del « cristianesimo di second'ordine » greco dello stesso periodo, sia con la religione popolare dell'Islam.

Una situazione tutta nuova si determinò verso la fine del millennio grazie al caso che volle che la parte più occidentale del *consensus* si trovasse d'un tratto ripresa nell'area della giovane civiltà occidentale. Come i Parsi, i Bizantini e i Mussulmani gli Ebrei erano ormai divenuti gente « civilizzata », da città cosmopolita; invece l'elemento germanico-romanico viveva ancora in una campagna senza città e intorno ai conventi e ai mercati si erano appena costituiti raggruppamenti di abitati senza un'anima propria. Gli uni eran dunque già quasi dei *fellahim*, gli altri quasi ancorà dei primitivi. L'Ebreo non comprese l'interiorità gotica, il duomo, il castello; il cristiano non comprese la intelligenza superiore, quasi cinica, e il « pensiero in funzione di danaro » già formato dell'Ebreo. Ci si odiò e dispregzò non tanto per una sussistente coscienza della differenza di razza quanto per una mancanza di « sincronicità ». Il *consensus* ebraico si costruì dappertutto i suoi ghetti da grande città — « proletari » — all'interno delle città di campagna. Il vicolo ebreo è la città gotica anticipata di un millennio. Tale era anche stata, al tempo di Gesù, la figura delle città romane create fra i villaggi presso le sponde del lago di Genezareth.

Le giovani nazioni occidentali erano saldamente legate al suolo e all'idea di patria; per cui il *consensus* aterritoriale ebraico, la cui coesione non derivava da

una intenzione o organizzazione dei suoi membri ma da un impulso affatto inconsapevole e metafisico, espressione del più immediato sentimento magico del mondo, si presentò ad esse come qualcosa di sconcertante e di assolutamente incomprensibile. Fu a quel tempo che nacque la leggenda dell'Ebreo errante. Era già molto che un monaco scozzese andasse in un convento lombardo; e andandovi, egli anche là portava seco un vivo sentimento della sua patria. Ma se un rabbino di Maganza, dove verso il mille si trovava la più importante scuola talmudica dell'Occidente, o di Salerno si recava al Cairo, a Basra o a Merw, egli nel ghetto di tali città si trovava come a casa sua. A base di questa silenziosa coesione stava l'idea della nazione magica,²⁰⁰ unità di Stato, chiesa e popolo ad un tempo, come nella comunità greca, persiana e islamica di allora — cosa che però l'Occidente ignorava. Da tale Stato ebraico, che aveva sue proprie leggi e una propria vita pubblica non avvertita dai Cristiani, che considerava alteramente l'ambiente dei popoli che lo ospitavano come una specie di paese straniero, da tale Stato Spinoza e Uriel Akosta furono espulsi in base ad un autentico processo di alto tradimento, cosa che, nel suo senso più profondo, quei popoli ospitanti non potevano affatto capire; e il più importante pensatore dei Chassidi orientali, Senior Salman, nel 1799 fu consegnato dal partito rabbinico a lui ostile al governo di Pietroburgo come ad uno Stato straniero.

L'ebraismo dell'Europa occidentale aveva completamente perduto la relazione col suolo ancora sussistente nel periodo della Spagna moresca. Non ebbe più dei contadini. Il più piccolo ghetto presentò il carattere di una parte, sia pur miserabile, di una grande città, gli abitanti di esso dividendosi in caste come quelle stereotipe dell'India e della Cina — i rabbini sono i brahmani e i mandarini del ghetto — e nella massa

dei *kuli* dotata di una intelligenza « civilizzata », fredda, assai superiore, e di uno spirito affaristico senza scrupoli. Ma anche tutto questo costituisce un fenomeno unico nel suo genere solo se considerato in un orizzonte storico ristretto. A partir dal tempo delle Crociate *tutte le nazioni magiche* si trovavano in questa fase. I Parsi in India avevano nel dominio dell'economia la stessa potenza degli Ebrei nel mondo euro-americano e degli Armeni e dei Greci nell'Europa sud-orientale. L'accennato fenomeno ricorre di fatto in ogni civilizzazione non appena una sua parte penetra in un mondo nuovo: così ciò si verifica per i Cinesi in California — ove essi costituiscono l'oggetto specifico dell'« antisemitismo » dell'America occidentale — a Giava e a Singapore, si verifica pel mercante indù nell'Africa orientale, *ma si verificò anche per il Romano nel primo mondo arabo*, ove la situazione fu esattamente l'opposta. Gli « Ebrei » di quel tempo erano infatti i Romani e dall'odio apocalittico che gli Aramei nutrivano per essi non esulava qualcosa di molto affine all'antisemitismo euro-occidentale. La rivolta nella quale, nell'88, ad un cenno di Mitridate, in un sol giorno centomila commercianti romani furono massacrati dalla popolazione esasperata dell'Asia minore, ebbe i caratteri di un autentico pogrom.

A tali contrasti doveva aggiungersi, in Occidente, quello della razza, che da disprezzo divenne odio nella misura in cui la stessa civiltà euro-occidentale si avvicinò allo stadio di civilizzazione e la « differenza di età » con le sue espressioni quanto a modo di vita e preminenza dell'intelligenza si fece minore. Ma tutto questo non ha nulla a che fare con le sciocche designazioni di « Arii » e « Semiti » desunte dalla filologia. Per noi nulla distingue i Persiani e gli Armeni « arii » dagli Ebrei, e già nell'Europa meridionale e nei Bal-

cani la differenza fra abitanti cristiani e abitanti ebrei è minima. Come ogni altra nazione della civiltà araba, quella ebraica è il risultato di un grandioso *proselitismo*, e fino al tempo delle Crociate essa subì continui mutamenti per l'aggregarsi o il distaccarsi di intere masse.²⁰¹ Una parte degli Ebrei orientali ha la stessa conformazione corporea degli abitanti cristiani del Caucaso, un'altra parte è invece simile ai Tartari della Russia meridionale, mentre una grande aliquota degli Ebrei occidentali è affine ai Mauri dell'Africa settentrionale. Piuttosto è da considerarsi l'antitesi che esistette fra *l'ideale razziale del primo periodo gotico*, che agiva in un senso formativo e selettivo,²⁰² e il tipo dell'Ebreo sefardita, il quale nei ghetti dell'Occidente presso a dure condizioni della vita esteriore si era anch'esso formato attraverso una disciplina dell'anima, sotto l'influenza esercitata dal paesaggio e dai popoli che lo ospitavano e in una difesa metafisica contro di essi, specie dopo che questa parte della nazione non usò più la lingua araba e divenne un mondo a sé. Il sentimento di una diversità profonda fu tanto più forte per quanto più il singolo aveva della razza. Solo la carenza della razza negli uomini spirituali, nei filosofi, nei dottrinari, negli utopisti fa sì che essi non comprendano questo odio abissale, metafisico, in cui la diversità dei ritmi di due correnti dell'essere provoca qualcosa di simile ad una insopportabile dissonanza: odio, che può sortire conseguenze tragiche per entrambe le parti e che si manifestò anche nella civiltà indù, con l'ostilità fra gli Indù di razza e i *Çúdra*. Mentre nel gotico questa antitesi era profondamente religiosa e verteva soprattutto sul *consensus* quale religione, con l'iniziarsi della civilizzazione occidentale essa divenne materialistica e riguardò il dominio intellettuale e quello affaristico, divenuti d'un tratto assimilabili.

Ma il fatto che più ha agito in un senso di separazione e che ha condotto all'exasperazione è stato quello di cui si è meno compresa tutta la tragicità: mentre l'uomo occidentale dai giorni degli Imperatori sassoni fino all'era presente ha vissuto nella storia nel senso più proprio, con una consapevolezza che non trova riscontro in nessun'altra civiltà, il *consensus* ebraico ha da tempo cessato di avere una storia.²⁰³ I suoi problemi sono risolti, la sua forma interna è compiuta e quindi è immutabile; per esso, come per l'Islam, per la Chiesa ortodossa e per i Parsi, i secoli non hanno più avuto un significato; cosicché colui che a tale *consensus* appartiene interiormente non può affatto capire la passione con la quale gli uomini faustiani hanno vissuto gli avvenimenti decisivi della loro storia e del loro destino nel corso di pochi anni, come ne fu il caso all'inizio delle Crociate, nella Riforma, nella Rivoluzione francese, nelle guerre d'indipendenza e in tutti i punti di svolta della vita dei vari popoli occidentali. Egli ha tutto ciò dietro di sé, ad una distanza di trenta generazioni. All'esterno, d'intorno, si svolge una storia in grande stile, le epoche si succedono, l'uomo ad ogni secolo si muta sino in fondo — invece nel ghetto, e così pure nell'anima del singolo che vi abita, tutto resta calmo ed immobile. Anche quando l'Ebreo si considera membro del popolo che lo ospita e partecipa del destino di esso, come è accaduto nel 1914 in molti paesi, egli di fatto non vive tutto ciò come il *suo stesso* destino ma si tratta, in lui, di un prender posizione, egli giudica da spettatore interessato e proprio la comprensione del senso ultimo di ciò per cui si combatte gli è sempre preclusa. Nella guerra dei Trent'Anni vi fu un generale di cavalleria ebreo — è sepolto nell'antico cimitero ebraico di Praga — ma a lui che potettero significare le idee di Lutero e di Ignazio di Loyola? Che cosa

capirono i Bizantini, assai affini agli Ebrei, delle Crociate? Ciò rientra nelle necessità tragiche dall'alta storia, che fa tutt'uno col ciclo delle singole civiltà, e spesso si è ripetuto. I Romani, che al tempo del cristianesimo erano un popolo vecchio, non poterono mai capire che cosa fosse in giuoco nel processo di Gesù e nella rivolta di Bar Kochba, e il mondo euro-americano nel caso delle rivoluzioni di *fellach* della Turchia (1908) e della Cina (1911) ha dimostrato la più completa incomprensione per quanto si svolgeva in tali paesi. Poiché il mondo euro-americano nulla sapeva del pensiero e della vita interiore di tali nazioni, del tutto diversa dalla sua, epperò nemmeno della corrispondente concezione dello Stato e della sovranità — del Califfo nell'un caso, del Tien-tse nell'altro — così esso non ha potuto né giudicare né prevedere il corso delle cose. L'uomo di una civiltà straniera può essere uno spettatore, quindi anche uno storico che studia il passato, ma non un uomo politico, cioè un uomo che sente agire in sé il futuro. Se egli non possiede la forza materiale per agire secondo la linea della propria civiltà e per disprezzare o dirigere civiltà straniera — come ne fu il caso per i Romani nel giovane Oriente e per Disraeli in Inghilterra — egli si troverà disarmato di fronte agli avvenimenti. Come il Romano e il Greco sempre giudicarono le situazioni straniere in funzione delle forme di vita della loro *Polis*, così l'Europeo moderno considera i destini stranieri in funzione dei concetti di costituzione, di parlamento e di democrazia benché l'applicare simili concetti ad altre civiltà sia ridicolo e assurdo — e il membro del *consensus* ebraico segue la storia contemporanea, la quale altro non è se non la civilizzazione faustiana estendentesi su tutti i continenti e i mari del nostro pianeta, col sentimento fondamentale dell'uomo magico perfino quando è fermamente con-

vinto della occidentalità del suo pensiero.

Ogni *consensus* magico essendo straniero alla terra e geograficamente illimitato, egli in tutte le lotte in nome delle idee *faustiane* della patria, della lingua materna, della dinastia, della monarchia, della costituzione vede un ritorno da forme che, essendogli interiormente estranee, gli apparivano fastidiose e assurde, a forme corrispondenti alla sua natura: così ecco che l'*internazionalismo* suscita il suo entusiasmo, perché egli vi vede il ritorno all'*idea del « consensus » aterritoriale e senza frontiere*, si tratti pure di socialismo ovvero di pacifismo e di capitalismo. Se per la democrazia euro-americana le lotte per la costituzione e le rivoluzioni rappresentano una evoluzione che conduce verso l'ideale da civilizzazione, per l'Ebreo (ma di ciò egli quasi mai è conscio) esse significano la demolizione di tutto quanto è diverso da lui. Perfino quando il potere che il *consensus* ha in lui s'indebolisce e la vita del popolo che lo ospita esercita su lui una attrazione esteriore che può spingerlo fino ad un vero patriottismo, la parte dalla quale egli si schiererà sarà pur sempre quella i cui fini sono più conformi all'*essenza della nazione magica*. Per questo in Germania egli sarà democratico e in Inghilterra — come il Parso in India — sarà imperialista. Si cade nello stesso equivoco quando l'Euro-occidentale ritiene spiritualmente affini — cioè « costituzionali » — i Giovani Turchi e i Cinesi riformisti. L'uomo di una certa civiltà continua, in fondo, ad affermarla anche quando egli distrugge, mentre chi ad essa è interiormente estraneo la nega anche quando vorrebbe costruire. Non si può immaginare quel che la civiltà occidentale ha distrutto nell'area della sua colonizzazione per via di riforme che hanno seguito il suo stile; parimenti distruttiva è però l'azione dell'ebraismo ovunque essa trovi punto di presa. Il sentimento della ineluttabilità

di questa vicendevole incomprendione provoca un odio tremendo, penetrante fin nel sangue, che si attacca a tutte le caratteristiche simboliche, quali la razza, il genere di vita, la professione, la lingua, odio che logora, devasta e spinge ad esplosioni sanguinose le due parti ogni volta che quella situazione si ripete.²⁰⁴

Ciò vale, anche e soprattutto, per la religiosità del mondo faustiano che si sente minacciata, odiata e minata da una metafisica strafiera installatasi nel suo stesso seno. Che cosa non si è mai svolto nel nostro essere desto a partir dalle riforme di Ugo di Chuny, di S. Bernardo, del Concilio Laterano del 1215 e così via, passando per Lutero, Calvino e il puritanismo, fino all'illuminismo, mentre per la religione ebraica già da tempo non è più esistita una storia! All'interno del *consensus* euro-occidentale Giuseppe Caro nel 1565 raccolse di nuovo, nello *Shulchan Aruch*, in forma diversa, l'identica materia trattata da Maimonide: ma ciò avrebbe potuto anche avvenire nel 1400 o nel 1800, oppure non avvenire affatto, senza che qualcosa risultasse mutato nell'ebraismo. Con la stessa fissità dell'Islam contemporaneo e del cristianesimo bizantino di dopo le Crociate, ma anche della tarda civiltà cinese e dell'Egitto, nell'ebraismo tutto resta uguale e con carattere di formula: le interdizioni in fatto di cibi, la filatteria, le corregge da preghiere, i portafortuna sui vestiti e la casuistica talmudica, applicata nella stessa forma da secoli anche a Bombay al *Vendidad* e al Cairo al Corano. Del pari, dopo le Crociate la mistica ebraica, che è *puro sufismo*, è rimasta la stessa proprio come quella islamica, ed ha prodotto negli ultimi secoli ancor tre santi nel senso del sufismo orientale, che si possono riconoscere come tali solo se se ne sa penetrare lo spirito dietro la facciata di forme occidentali di pensiero. *Spinoza* con la sua filosofia che pensa in funzione di sostanze anziché di forze

e col suo dualismo di carattere assolutamente magico è del tutto paragonabile agli epigoni della filosofia islamica, ad un Murtada e ad uno Shirazi. Egli si servì di tutta la lingua concettuale del Barocco occidentale che lo circondava assimilandosi il relativo modo di rappresentazione fino ad illudersi completamente su sé stesso: ma la sua discendenza da Maimonide e da Avicenna e il metodo talmudico del suo *more geometrico* sussistero di là da quanto toccò la superficie della sua anima. — In Baalshem, creatore della setta dei Chassidi, nato verso il 1698 in Volinia, apparve un autentico profeta che insegnando e predicando percorse il mondo dei ghetti polacchi, come una figura che può trovar riscontro solo in quelle del cristianesimo primitivo.²⁰⁵ Il suo movimento che, derivato da antichissime correnti di mistica magica e kabbalistica, trasportò la gran parte degli Ebrei orientali e rappresentò indubbiamente qualcosa di grandioso nella storia religiosa della civiltà araba, si affermò fra una umanità di specie differente; eppure da questa fu appena notato. La lotta pacifica di Baalshem contro i farisei talmudisti del tempo suo in nome di un Dio immanente, la sua figura simile al Cristo, la ricca leggenda che presto si formò intorno alla sua persona e a quella dei suoi discepoli — tutto ciò ebbe uno spirito schiettamente magico e, nel fondo, a noi, uomini d'Occidente, ci è così straniero quanto lo stesso cristianesimo primitivo. Le idee contenute negli scritti dei Chassidi sono, per i non-Ebrei, pressoché inintelligibili, e così pure i loro riti. Presi da fervore religioso, gli uni cadono in estasi e gli altri si mettono a ballare come dei dervisci.²⁰⁶ La dottrina originaria di Baalshem fu sviluppata da uno dei suoi apostoli nello Zaddichismo, e anche questa fede in santi (*Zaddiks*) che sarebbero stati inviati quaggiù da Dio l'uno dopo l'altro e che con la loro semplice pre-

senza produrrebbero la redenzione ricorda il Mahdismo islamico e, ancor più, la teoria sciita degli Imam, nei quali la « Luce del Profeta » ha preso asilo. Un altro discepolo di Baalshem, Salomone Maimon, che ci ha lasciato una curiosa autobiografia, passò alla filosofia kantiana, il pensiero astratto della quale ha sempre esercitato una grande forza d'attrazione sugli spiriti talmudici. — La terza figura simbolica è Otto Weininger, il cui dualismo morale riflette una concezione puramente magica e la cui fine dopo una lotta interiore magicamente vissuta fra bene e male rappresenta uno degli episodi più sublimi della più tarda religiosità.²⁰⁷ I Russi possono vivere esperienze consimili, ma di esse sia l'uomo antico sia quello faustiano sono incapaci.

Con l'illuminismo del diciottesimo secolo anche la civiltà occidentale assume caratteri intellettualistici e da grande città, facendosi così d'un tratto accessibile agli elementi intellettuali del *consensus* ebraico. E questo loro trovarsi in mezzo ad un'epoca che per la corrente esistenziale dell'ebraismo sefardita, già da tempo estinta, apparteneva ad un lontano passato, ma che ridestava in essa un sentimento analogo *in quanto epoca di critica e di negazione* — ciò rappresentò una seduzione fatale e spinse l'elemento ebraico già storicamente esaurito e incapace di ogni sviluppo organico nel grande movimento dei popoli che lo ospitavano, lo scosse, lo disgregò e lo avvelenò fin nel profondo. Infatti per lo spirito faustiano l'illuminismo rappresentava un passo avanti lungo la propria via, certo attraverso rovine, ma, malgrado tutto, in fondo con un senso di affermazione; per l'ebraismo esso non significò altro che distruzione, demolizione di qualcosa di estraneo che esso non comprendeva. Allora spesso si offrì uno spettacolo dato anche dal Parso in India, dal Cinese e dal Giapponese in un ambiente

cristiano e dall'Americano moderno in Cina: l'illuminismo che diviene cinismo e crudo ateismo nei riguardi della religione straniera, mentre le consuetudini da *fellach* della religione propria si mantengono intatte. Vi sono dei socialisti ebrei che all'esterno combattono convinti ogni specie di religione, ma che per loro stessi osservano scrupolosamente le interdizioni circa i cibi e il rituale delle corregge da preghiera e dei filatteri. Più spesso la reale rottura interna del singolo Ebreo col *consensus* in quanto unità religiosa offre uno spettacolo analogo a quello degli studenti indù che, ricevuta una istruzione universitaria inglese a base di Locke e di Mill, manifestano un ugual disprezzo cinico sia per le tradizioni indù che per quelle occidentali andando infine alla rovina a causa del loro stesso interno disfaccimento. A partir dall'epoca napoleonica il *consensus* della vecchia civilizzazione si è mescolato con la « società » occidentale cittadina della nuova civilizzazione malgrado l'opposizione di questa, usandone i metodi economici e scientifici con la superiorità conferita dall'età. Proprio lo stesso doveva fare, qualche generazione dopo, l'elemento intellettuale giapponese, anch'esso di alta levatura, e forse con un successo ancor più grande. Un altro esempio è stato quello dei Cartaginesi, epigoni della civilizzazione babilonese, che già attratti dalle forme della fase etrusco-dorica della civiltà antica, poi finirono col soccombere interamente all'ellenismo:²⁰⁸ finiti e irrigiditi in tutto quanto è arte e religione, essi sopravanzarono di molto Greci e Romani sul piano degli affari, per cui furono da essi odiati a morte.

Non perché le metafisiche delle due civiltà si siano ravvicinate — questo essendo assolutamente impossibile — bensì perché esse negli strati superiori, intellettuali e privi di radice di entrambe le parti han perduto ogni forza, l'ebraismo corre pericolo di scom-

parire insieme al suo ghetto e alla sua stessa religione. Esso ha perduto ogni specie di coesione interna, e solo è rimasta una solidarietà sul piano praticistico. Ma il vantaggio che l'antichissimo pensiero economico di questa nazione magica possedeva diminuisce sempre più; di fronte all'Americano esso è quasi inesistente, con il che scompare anche l'ultimo valido mezzo di mantenere il *consensus* dissociato dalla terra. Nel punto in cui i metodi « civilizzati » delle metropoli euro-americane avranno raggiunta la loro perfetta maturità, almeno in questo mondo — il mondo russo costituendo un problema a sé — il destino dell'ebraismo sarà esaurito.

L'Islam ha un *suolo* sotto di sé. Esso ha assorbito in sé quasi per intero il *consensus* persiano, ebraico, nestoriano e monofisita.²⁰⁹ I superstiti della nazione bizantina, gli odierni Greci, vivono nella loro terra. I Parsi superstiti vivono in India fra le forme stereotipe di una civilizzazione ancor più vecchia, ancor più da *fellahim*, il che garantisce la loro sussistenza. Ma la parte euro-occidentale e americana del *consensus* ebraico, che ha attirato a sé quasi tutte le parti restanti legandole al proprio destino, è ora finita nell'ingranaggio di una giovane civilizzazione, senza connessioni ad un qualche pezzo di terra, dopo che per secoli si era chiusa in forme da ghetto e così si era preservata. Ora si trova invece dispersa e si avvia verso la sua completa dissoluzione. Ma questo è un destino che non rientra nella civiltà faustiana bensì in quella magica.

LO STATO

I IL PROBLEMA DELLE CASTE:¹

NOBILTÀ E SACERDOTALITÀ

1²

UN mistero insondabile in quelle fluttuazioni cosmiche che noi chiamiamo vita è il differenziarsi della stessa vita in due sessi. Già nelle correnti dell'esistenza, legate al suolo, del regno vegetale si manifesta questa tendenza alla differenziazione, come ce lo mostra il simbolo della fioritura: da un lato, abbiamo qualcosa che è questa esistenza, dall'altro qualcosa che la conserva e perpetua. Gli animali sono liberi, sono dei piccoli mondi in mezzo ad un grande mondo; in essi qualcosa di cosmico si fa microcosmo contrapponendosi al macrocosmo. E nel corso dell'evoluzione animale la dualità delle direzioni si esprime in modo sempre più deciso in una dualità di esseri, nel maschio e nella femina.

Tutto quanto è femminile si trova più vicino all'elemento cosmico. È più profondamente connesso alla terra e più direttamente inserito nei grandi cicli della natura. Invece il maschio è più libero, è più animale, è più mobile anche nel sentire e nell'intendere, è più desto, animato da un più alto grado di tensione.

L'uomo *vive* il destino e *capisce* la causalità, la logica del divenuto, basata su causa ed effetto. Invece la donna è destino, è tempo, è la logica organica dello stesso divenire. Appunto per questo il principio di causalità le sarà sempre straniero. Ogni volta che l'uo-

mo ha cercato di raffigurarsi il destino ha avuto sempre l'idea di qualcosa di femminile. — Moira, Parche e Norne. Il Dio supremo non è stato mai concepito come lo stesso destino bensì come colui che ne tiene il posto o che lo domina — nello stesso rapporto di uomo a donna. La donna nei tempi primordiali fu anche la veggente non perché essa conosca il futuro ma perché essa è il futuro. Il sacerdote può esser solo l'interprete, mentre la donna è l'oracolo. È lo stesso tempo a parlare attraverso di lei.

L'uomo *fa* la storia, la donna è la storia. Qui si rivela in un modo misterioso un duplice aspetto di ogni fenomeno vivente: da un lato vi è una corrente cosmica in sé, dall'altro una successione di microcosmi che assume, protegge e conserva tale corrente. Questa « seconda » storia è la storia propriamente maschile, la storia politica e sociale; essa è più consapevole, più libera, più mossa. Essa per un lato riporta agli inizi del regno animale, mentre nei cicli delle civiltà superiori raggiunge la sua suprema forma simbolica, che è la forma della storia mondiale. È femminile la prima storia, storia eterna, materna, vegetale — la stessa pianta ha in sé qualcosa di femminile — *la storia senza civiltà della mera successione delle generazioni*, storia che mai cambia, che corre uniforme e silenziosa attraverso l'esistenza di tutte le specie animali ed umane così come attraverso la breve vita di tutte le singole civiltà. Se si guarda indietro, tale storia appare identificarsi alla stessa vita. Anche essa conosce lotte e tragedie. La sua vittoria la donna l'ha nel letto puerperale. Fra gli Aztechi, che furono i « Romani » della civiltà messicana, la donna partoriente veniva assimilata ad un prode guerriero e colei che moriva dando alla luce un figlio veniva seppellita con lo stesso rituale degli eroi caduti sul campo di battaglia. L'eterna politica della donna è la conquista

dell'uomo, grazie al quale essa può divenire la madre dei suoi figli ed esser quindi storia, destino e futuro. La sua profonda saggezza e la sua strategia son sempre rivolte al padre del suo figlio. Invece l'uomo, per appartenere essenzialmente all'altra storia, vuole avere un *suo* figlio come erede, come portatore del suo sangue e della sua tradizione storica.

Qui, nell'uomo e nella donna, *le due specie di storia* si contendono il potere. La donna è salda e ciò che è lo è interamente; sia il suo uomo, sia i figli essa non li vive che in rapporto a sé stessa e alla sua missione. Invece nella natura dell'uomo vi è qualcosa di diviso. Egli è sé stesso e altresì alcunché di altro, cosa che la donna non sa né comprendere né riconoscere, che sente come furto e violenza rispetto a ciò che essa ha di più caro. Questa è la lotta segreta, primordiale fra i sessi, lotta muta, accanita, inesorabile. Anche qui vi è una politica, vi sono battaglie, leghe, trattati e tradimenti. I sentimenti razziali di odio e di amore, nati entrambi dalle profondità della nostalgia cosmica, dal sentimento primordiale della direzione, fra i sessi hanno un potere ancor più temibile che nell'altra storia, avente soltanto uomini per attori. Vi è una lirica amorosa e una lirica guerriera, vi sono danze d'amore e danze delle armi e due generi di tragedia: *Otello* e *Macbeth*; ma nulla nel mondo politico giunge fino agli abissi della vendetta di Clitennestra e di Crimilde.

Per questo la donna disprezza l'altra storia, disprezza la politica dell'uomo, che essa non comprenderà mai, sapendo solo che essa le ruba i suoi figli. Che cosa le può significare una battaglia vittoriosa, se essa distrugge la vittoria riportata in migliaia di parti? La storia dell'uomo sacrifica a sé quella della donna; vi può anche essere un eroismo femminile, orgoglioso di

offrire il sacrificio dei propri figli (Caterina Sforza sui bastioni di Imola); tuttavia la politica eterna e segreta della donna, che ci riconduce agli inizi del regno animale, mira a distogliere l'uomo dalla sua missione per vincolarlo completamente alla catena delle generazioni, il che vale quanto dire a lei stessa. Eppure tutto quanto avviene nell'altra storia, nella storia maschile, ha per scopo il proteggere e il conservare questa storia eterna del generare e del morire, si chiami ciò come si vuole: combattere per la casa e il focolare, per la donna e il figlio, per la stirpe, per la nazione, per il futuro. La lotta dell'uomo contro l'uomo avviene sempre in nome del sangue, della donna. *È per la donna, concepita come simbolo del tempo, che esiste una storia politica.*

Anche senza saperlo, la donna di razza ciò lo sente. Essa è il destino, essa ha la parte di destino. Anzitutto le lotte fra uomini per il suo possesso: Elena; la tragedia di Carmen; Caterina II; Napoleone e Désirée Clary a causa della quale Bernadotte passa dalla parte dei nemici di Bonaparte — lotte che già riempiono la storia di intere specie animali e attraverso le quali la donna giunge fino ad assicurarsi un potere sui destini di imperi quale madre, sposa o amante: la Halgerd della *Njalssaga*; Brunhilde, regina dei Franchi; Marozia, che dà il seggio papale agli uomini da essa scelti. Attraverso le vicende della sua storia l'uomo ascende fino al punto in cui egli ha fra le mani il futuro di un paese, e in quel punto appare una donna che lo costringe a inginocchiarsi dinanzi a lei. Anche se per tal via nazioni e Stati possono andare in rovina, essa, nella *sua* storia, ha vinto. In fondo, l'ambizione politica di una donna di razza non ha mai avuto un fine diverso.³

La storia ha dunque un duplice senso sacro. Essa è cosmica oppure è politica. Essa è l'esistenza oppure

conserva l'esistenza. Vi son due specie di destino, di guerra, di tragedia: *l'una pubblica e l'altra privata*. Non v'è nulla che possa far scomparire dal mondo questo contrasto. Esso è insito fin dal principio nella natura del microcosmo animale che è, ad un tempo, qualcosa di cosmico. Esso si manifesta in ogni situazione di una certa importanza sotto specie di un conflitto fra doveri, conflitto che, esistente solo per l'uomo, non per la donna, nello sviluppo delle civiltà superiori non viene superato ma anzi esasperato. Vi è una vita pubblica ed una vita privata, un diritto pubblico e un diritto privato, un culto della comunità e un culto domestico. Per l'una storia l'esistenza è « in forma » sotto specie di casta, per l'altra essa fluisce sotto specie di ceppo. A ciò corrisponde l'antica distinzione germanica del « lato spada » dal « lato fuso » di una parentela del sangue. Questo doppio significato del tempo legato ad una direzione ha la sua suprema espressione nelle idee *di Stato e di famiglia*.

L'articolazione della famiglia è nell'ordine della materia vivente ciò che la figura della casa è nell'ordine della materia morta.⁴ Basta che la struttura e il significato della vita familiare mutino affinché anche la pianta della casa si modifichi. L'abitazione antica corrispondeva alla famiglia agnatica di stile antico, classico, che nel diritto delle città greche ebbe una fisionomia ancor più decisa che nel più recente diritto romano.⁵ Essa era tutta orientata verso lo stato presente, verso l'« ora » e il « qui » euclideo non meno della *Polis* concepita come la somma dei corpi attualmente presenti. Per cui la parentela di sangue in tale famiglia non era né necessaria né sufficiente; essa aveva gli stessi limiti della *patria potestas*, della « casa ». La madre, in sé, non era agnaticamente apparentata coi figli del suo sangue; solo in quanto soggetta alla *patria potestas* del marito vivo essa aveva fi-

gura di sorella agnatica dei suoi figli." Invece al *consensus* corrisponde la famiglia magica cognatica (in ebraico: *mishpacha*) che si estende sia attraverso la consanguineità paterna che attraverso quella materna, che possiede un suo « spirito » costituendo un *consensus* in piccolo, però senza un capo determinato.⁷ Indice caratteristico dell'estinguersi dell'anima antica e del dispiegarsi di quella magica, il diritto « romano » del periodo imperiale a poco a poco passa dall'agnazione alla cognazione. Vi sono alcune Novelle di Giustiniano (118, 127) che statuiscono una nuova regolamentazione del diritto ereditato in base alla vittoria riportata dall'idea magica della famiglia.

Dall'altro lato vediamo masse di individui che appaiono e trapassano ma che con la loro corrente *fanno* la storia. Quanto più il ritmo comune di queste serie di generazioni è puro, profondo e forte, tanto più la corrispondente storia ha « sangue », ha razza. Dall'infinità di tutti gli esseri si differenziano delle unità animate⁸ che si sentono come degli organismi per una identica pulsazione dell'esistenza: non comunità spirituali, come gli Ordini, le gilde degli artisti e le scuole dei dotti, che sono unite attraverso le stesse verità, bensì associazioni del sangue in mezzo ad una vita che lotta.

Esse sono correnti dell'esistenza « in forma », per usare un termine sportivo che ha un senso profondo. È in forma un gruppo di cavalli da corsa che, sicuro di sé, con un elegante salto supera un ostacolo per subito riprendere la sua andatura ritmica. Sono in forma quei pugili, quei lottatori e quei calciatori che sanno compiere le mosse più audaci in modo lieve e naturale. Un'epoca artistica è in forma quando in essa la tradizione è divenuta natura, come il contrappunto in Bach. Un esercito è in forma quando si trova nelle condizioni delle truppe di cui disporò un Na-

poleone ad Austerlitz e un Moltke a Sedan. Tutto ciò che è stato realizzato nella storia mondiale, in guerra e in quella continuazione della guerra con mezzi spirituali, che noi chiamiamo politica, ogni diplomazia, ogni tattica ed ogni strategia efficace, sia essa di Stati, oppure di classi e di partiti, procede da organismi vivi che si son trovati « in forma ».

Il termine che designa il tipo razziale di educazione è selezione come disciplina ed azione formatrice, come « cultura », in opposto all'istruzione, la quale determina invece le comunità degli esseri desti in base all'identità di ciò che si è appreso o di ciò a cui si crede. L'istruzione abbisogna di libri, la disciplina formatrice abbisogna invece di un ritmo costante e dell'accordo con un ambiente speciale nel quale ci si sente e nel quale si vive: come nell'educazione claustrale e nell'educazione dei paggi del primo periodo gotico. Tutte le buone forme di una società e tutti i cerimoniali sono l'espressione sensibile del ritmo di un dato genere di esistenza. Per padroneggiare tali forme bisogna *aver* ritmo, tatto. È per questo che le donne, essendo più istintive e più vicine al cosmico, fanno più rapidamente proprie le forme di un nuovo ambiente. Donne di bassa estrazione dopo pochi anni sanno muoversi a loro agio in un ambiente aristocratico, potendo però ricadere con altrettanta facilità nel loro stato originario. Invece l'uomo si cambia con maggiore difficoltà: perché egli è più desto. Un proletario non diverrà mai un perfetto aristocratico, e un aristocrate non diverrà mai un perfetto proletario. Soltanto i loro figli potranno adeguarsi al ritmo del nuovo ambiente.

Quanto più la forma è profonda, tanto più essa è rigorosa ed esclusiva. Agli estranei essa sembra una schiavitù; invece chi è del gruppo la domina con perfetta libertà e naturalezza. Il principe di Ligne era,

quanto Mozart, non schiavo ma signore della forma. Il che vale per *ogni* aristocrate, per ogni condottiero e per ogni uomo di Stato nato.

Così in tutte le civiltà superiori vi è un elemento contadino il quale è razza epperò, in certo modo, natura, e vi è una *società* che è pretenziosamente « in forma », costituita da un gruppo di classi o di caste, come qualcosa di più artificiale e di più transitorio. Ma la storia di queste classi e di queste case è *storia mondiale nella sua estrema potenza*. È solo di fronte ad esse che l'elemento contadino appare privo di storia. Tutta la storia in grande stile di sei millenni si è compiuta nei vari cicli delle civiltà superiori solo perché al centro creativo di queste stesse civiltà vi furono delle caste, dei corpi sociali che ebbero in proprio una disciplina dalla quale ricevettero la loro forma. Una civiltà è una realtà spirituale che si esprime in forme simboliche: queste forme sono viventi e in continua evoluzione, non esclusi i generi artistici, di cui non siamo divenuti consapevoli che quando li abbiamo staccati dalla *storia* dell'arte; esse s'incontrano là dove l'esistenza di singoli individui o di dati ambienti è potenziata; esse vivono in ciò che abbiamo chiamato « l'esistenza in forma » e solo all'altezza di questo superiore grado creativo esse rappresentano la civiltà.

Tale fenomeno rappresenta, nel mondo organico, qualcosa di grande e di unico. È l'unico punto nel quale l'uomo s'innalza al disopra delle potenze della natura divenendo egli stesso un creatore. Come razza, egli è ancora una creazione della natura; qui, invece, egli dà a sé stesso la propria forma, nella casta egli *diviene* ciò che è in base ad una « cultura », proprio come le razze nobili di animali e di piante di cui si circonda. E il senso supremo, ultimo, di cultura e civiltà (*Kultur*) è proprio questo.^{5a} Civiltà, cultura e

classe sono concetti mutuabili; essi nascono come una unità e come una unità scompaiono. La produzione sistematica di specie scelte di vino, di frutta e di fiori, l'allevamento di cavalli purosangue è « cultura », e proprio nello stesso senso esiste la cultura umana d'*élite* come espressione di una esistenza che si è data da sé una grande forma.

Ma appunto per questo ogni civiltà è caratterizzata da un forte sentimento che fa riconoscere se qualcuno appartiene, o no, ad essa. Il concetto antico del barbaro, quello arabo dell'infedele — dell'amhaarez o del giaur — quello indù del çûdra anche se possono esser stati pensati in modo vario, non espressero a tutta prima né odio né disprezzo ma statuirono una differenza del ritmo esistenziale, una frontiera invalicabile in ogni cosa più profonda. Questo fatto chiarissimo e preciso è stato oscurato dal concetto indù della « quarta casta », casta che, come oggi sappiamo, non è mai esistita.⁹ Le Leggi di Manu con le celebri norme circa il trattamento dei çûdra provengono dal ceto dei *fellahim* colti dell'India e, senza riguardo per lo stato di fatto giuridico o per quel che poteva esser comunque realizzabile, fissano l'ideale presuntuoso dei brahmani a mezzo della sua antitesi: come ne è stato più o meno il caso per lo stesso concetto, proprio alla filosofia della tarda antichità classica, della *banusia*, di coloro che esercitano mestieri. Ciò nel primo caso ha condotto ad un equivoco circa la casta, che è stata concepita come un fenomeno specificamente indù, e nel secondo caso ad una idea fondamentale falsa circa la posizione che l'uomo antico prese di fronte al lavoro.

In ogni caso, qui si tratta sempre di un *residuo* da non prendersi in considerazione quando si studia la vita interna di una civiltà e il suo simbolismo, dal quale si deve fare astrazione fin dal principio in ogni

ripartizione sociale di un qualche significato. È più o meno ciò che oggi nell'Estremo Oriente si chiama l'*outcast*. Nell'idea gotica del *corpus christianum* era anche implicita quella che il *consensus* ebraico di esso non facesse parte. All'interno della civiltà araba, nell'area della nazione ebraica, persiana, cristiana e soprattutto islamica chi apparteneva ad altra fede era soltanto tollerato e, del resto, si lasciava con disprezzo che egli si amministrasse e si facesse da sé le sue leggi. Nel mondo antico furono *outcast* non solo i barbari ma, in un certo senso, anche gli schiavi e soprattutto i residui della popolazione aborigena, come i Penesti in Tessaglia e gli Iloti a Sparta, che furono trattati dai loro signori in un modo che ricorda l'atteggiamento dei Normanni nell'Inghilterra anglosassone e dei Cavalieri Teutonici nell'Oriente slavo. Nel Codice di Manu appaiono, come nomi di certe classi di çûdra, quelli di antichi popoli dell'« area coloniale » del basso Gange, fra cui i Magadha — per cui sia il Buddha, sia il cesare Açoka, il cui nonno Chandragupta era di infime origini, avrebbero potuto essere dei çûdra. Altri sono nomi di mestieri, il che ci fa ricordare che anche in Occidente ed altrove certi mestieri erano *outcast*: così i mendicanti (che in Omero appaiono formare un corpo), i fabbri, i cantanti e i disoccupati abituali che grazie alla *charitas* della Chiesa e alla beneficenza di laici nel primo periodo gotico presero letteralmente forma di un corpo sociale.

Ma in fondo « casta » è una parola di cui si fa più abuso che uso. Nell'Egitto dell'Antico Impero e del Medio Impero le caste esistettero così poco quanto nell'India prebuddhistica e nella Cina di prima del periodo degli Han. Solo in stadi assai tardi esse appaiono, ma allora in tutte le civiltà. A partir dalla ventunesima dinastia (verso il 1100) l'Egitto si trovò nelle mani ora della casta dei sacerdoti tebani, ora

dei guerrieri libici presso ad un irrigidimento di divisioni sociali che aumentò sempre più fino al tempo di Erodoto, il quale doveva falsamente considerare lo stadio di quel periodo come specificamente egiziano: proprio come noi oggi consideriamo le caste come specifico fenomeno dell'India.

Fra la casta come corpo sociale naturale e la casta in senso rigido, vi è la stessa differenza che corre fra la fase primissima di una civiltà e la fase più tarda di una civilizzazione. Con l'avvento delle due caste primordiali, della nobiltà e della sacerdotalità, la civiltà nasce e si dispiega, con le caste in senso negativo si esprime invece il fellachismo del periodo terminale. La casta nel primo senso è ciò che può esservi di più vivente, è civiltà in atto di realizzarsi, è « forma impressa che vivendo si sviluppa »; la casta nell'altro senso è invece alcunché di assolutamente finito e di compiuto, presente nei termini di un assoluto passato.

Invece le grandi caste sono anche ben distinte dai *gruppi professionali*, come quelli degli artigiani, degli impiegati, degli artisti, tenuti insieme corporativamente dalla tradizione tecnica e dallo spirito del loro lavoro. Esse sono *simboli divenuti carne e sangue*; tutto nel loro essere, nelle loro manifestazioni, nel loro atteggiamento, nella loro mentalità ha un significato simbolico. All'interno di ogni civiltà l'elemento contadino è un puro pezzo di natura, di ciò che cresce, quindi un'espressione *impersonale*; invece la nobiltà e la sacerdotalità sono il prodotto di una formazione o educazione superiore epperò espressioni di una *cultura personalissima*; e l'alto livello della corrispondente forma porta ad escludere non soltanto il barbaro, il çûdra, ma anche tutti coloro che non appartengono alla casta, ossia coloro che dal punto di vista della nobiltà appaiono come il semplice « popolo » e che

da quello del sacerdote appaiono come l'insieme dei « profani » o dei « laici ». Questo *stile della personalità* al sopravvenire del fellachismo si pietrifica e dà luogo al tipo di una casta che ormai sussisterà in inerte immutabilità attraverso i secoli. Se all'interno di una civiltà viva la razza e la casta in senso positivo stanno nello stesso rapporto del personale all'impersonale, nelle epoche dei *fellahim* la *massa* si contrappone alla *casta*, il *coolie* si contrappone al brahmano o al mandarino come l'*informe* al *formalistico*. La forma vivente è divenuta formula, qualcosa che ha ancora uno stile, ma uno stile rigido, lo stile pietrificato della casta, alcunché di raffinato, di dignificato e di spiritualizzato che permette di sentirsi infinitamente superiori agli uomini di una civiltà in divenire (non abbiamo una idea dell'altezza dalla quale un mandarino o un brahmano guarda il pensare e l'agire degli Europei e quanto i sacerdoti egiziani debbono aver disprezzato i loro ospiti, quali Pitagora e Platone) e che si continua immutabile attraverso i tempi con l'elevatezza bizantina di un'anima, la quale ha ormai dietro di sé ogni enigma ed ogni problema.

2

Nella preistoria carolingia esisteva la distinzione fra servi, liberi e nobili. È, questa, una differenza elementare, di rango, basata sui puri fatti della vita esteriore. Nel primo periodo gotico nei versi di Freidank intitolati « Sapienza » si dice:

*God hât driu leben geschaffen,
Gebûre, ritter, phaffen.*

cioè: « Dio ha creato tre vite: contadini, cavalieri, preti ». Sono le differenze di casta di una civiltà su-

periore appena destatasi. « La stola e la spada » si contrappongono all'aratro con la pretesa di caste che si oppongono al resto, alla non-casta, all'umanità che ha anch'essa uno stato, ma privo di un significato profondo. La distanza interna e sentita ha caratteri così fatali e possenti, che non v'è comprensione capace di superarla. Dai villaggi scaturisce un odio, che ha per controparte il disprezzo nutrito nei castelli. Né i beni, né la potenza, né la professione possono aver creato questo abisso all'interno della « vita ». È cosa di cui non si può dare una spiegazione logica, che ha un fondamento metafisico.

Con la città, ma più tardi di essa, appare poi la *borghesia*, il « Terzo Stato ». Anche il borghese guarda dall'alto la campagna che, ottusa, invariabile, mero oggetto della storia, si stende intorno a lui, sentendosi di fronte ad essa più desto e più libero, quindi più progredito sulla via della civiltà. Ma egli disprezza anche le caste originarie, « i feudali e la pretaglia », considerandoli come qualcosa che intellettualmente gli è inferiore e che storicamente ha lasciato indietro. Rispetto alle due caste originarie il borghese è però, non meno del contadino, un residuo, è il non-casta. Per i « privilegiati » il contadino non conta quasi nulla. Il borghese conta qualcosa, ma come antitesi e sfondo. Egli rappresenta ciò di fronte a cui gli altri divengono coscienti di una propria importanza che trascende tutto quanto è pratico. Se ciò in tutte le civiltà si ripresenta sempre nella stessa forma e il corso della storia si compie dovunque in e con queste antitesi di gruppi sì che i periodi primi di una civiltà sono disseminati di guerre istintive di contadini e i periodi tardi da guerre civili a base intellettuale — qui il simbolismo potendo esser però assai diverso a seconda delle singole civiltà — il senso di questo fatto deve esser cercato nelle radici ultime della stessa vita.

A base delle due caste primordiali, *e di esse soltanto*, sta un'idea. Tale idea dà loro il forte sentimento di una dignità conferita da Dio epperò sottratta ad ogni critica, ma impone anche come dovere l'autodisciplina più dura, in dati casi la stessa morte; essa conferisce loro la superiorità storica e un prestigio che non procede dalla potenza ma è il presupposto della potenza. Gli uomini che a queste caste appartengono interiormente e non solo di nome sono realmente diversi dagli altri; a differenza di quella del contadino e del borghese, la loro vita poggia interamente su di una dignità simbolica. Costoro non vivono per vivere, ma affinché la vita acquisti un significato. In queste due caste si esprimono i due aspetti di ogni vita che si muove libera; *l'una è tutta essere, l'altra è tutta essere desto*.

Ogni nobiltà è simbolo vivo *del tempo*, ogni sacerdotalità è simbolo vivo *dello spazio*. Destino e causalità sacra, storia e natura, « quando » e « dove », razza e lingua, vita sessuale e vita riflessiva: qui tutto ciò perviene alla sua più alta espressione. La nobiltà vive in un mondo di fatti, il sacerdote in un mondo di verità; all'una è propria l'esperienza vissuta, all'altro il sapere; all'una corrisponde l'uomo d'azione, all'altro il pensatore. Il sentimento aristocratico del mondo è in tutto e per tutto ritmo, mentre quello sacerdotale si basa assolutamente su delle tensioni, su delle polarità. Nel periodo compreso fra Carlomagno e Corrado II nella corrente dell'esistenza prese forma qualcosa che non si può spiegare ma che si deve poter sentire per capire l'inizio di una nuova civiltà. Dei nobili e dei religiosi esistevano già da tempo, ma la nobiltà e il clero in un senso superiore e in tutta la potenza del loro significato simbolico esistettero solo allora e nemmeno per un lungo periodo.¹⁰ La forza di questo simbolismo è tale, che in origine ogni altra differenza,

le differenze derivanti da paesaggi, da popoli e da lingue, passò in secondo piano. Il clero gotico costituì un'unica grande comunità sparsa per tutti i paesi, dall'Irlanda fino alla Calabria; la cavalleria del primo periodo antico dinanzi a Troia e quella del primo gotico dinanzi a Gerusalemme danno l'impressione di un'unica grande famiglia. I paesi, i *nomoi* dell'antico Egitto e gli Stati feudali del primo periodo dei Chu è per tale ragione che, di fronte alle caste, appaiono come cose sbiadite, proprio come la Borgogna e la Lorena nel periodo degli Svevi. Vi è del cosmopolitismo sia all'inizio sia alla fine di una civiltà, ma nel primo caso perché la potenza simbolica delle forme castali sovrasta ancora le nazioni, nel secondo perché queste si dissolvono in una massa informe.

Idealmente, le due caste si escludono a vicenda. L'antitesi primordiale esistente fra il cosmico e il microcosmico e affermantesi in tutti gli esseri muoventisi liberi nello spazio, sta anche alla base di quella dualità di forme di esistenza. Ognuna di esse è resa possibile e necessaria solo dall'altra. Nel mondo omerico regnò un silenzio ostile circa il mondo orfico, per il quale — come ce lo testimoniano i filosofi presocratici — esso a sua volta fu oggetto di avversione e di disprezzo. Nel periodo gotico gli spiriti riformatori si opposero, con un sacro zelo, agli uomini della Rinascenza, Stato e Chiesa non vennero mai ad un accordo e quell'antitesi nella lotta fra Impero e Papato raggiunse un grado che fu possibile solo per l'uomo faustiano.

La nobiltà è invero *casta in senso proprio*, è una sintesi di sangue e di razza, è una corrente dell'esistenza nella forma più perfetta immaginabile. Per questo la nobiltà la si può concepire come un elemento contadino d'ordine superiore. Ancor verso il 1250 correva, in Occidente, il detto: « Chi di mattina ara, nel pome-

riggio si reca a cavallo al torneo » ed era usanza, che i cavalieri sposassero figlie di contadini. In opposto al duomo, il castello si è sviluppato lungo una direzione che parte dalla casa contadina e passa per la residenza campestre dei nobili del periodo franco. Nelle saghe islandesi si parla di case contadine assediate e prese d'assalto come si assediano e si assaltano i castelli. La nobiltà e l'elemento contadino sono interamente « pianta » e istinto, hanno radici profonde nel paese d'origine, si continuano in un ceppo ove vige una disciplina come forza formatrice. Invece la sacerdotalità rappresenta l'*anti-casta* in senso proprio, la casta di coloro che negano, la non-razza, l'indipendenza dal suolo, l'essere desto libero, atemporale, astorico. In ogni villaggio di contadini, dall'età della pietra fino agli apogei delle varie civiltà, in ogni generazione rurale si svolge una storia mondiale in piccolo. Sono famiglie invece di nazioni, fondi invece di paesi, ma il significato ultimo di ciò per cui qui come là si combatte è identico: la conservazione del sangue, la continuità delle generazioni, il cosmico, la donna, la potenza. *Macbeth* e *Re Lear* avrebbero potuto esser anche concepiti come tragedie di villaggio: e ciò è una pietra di prova per quel che è vera tragedia. In tutte le civiltà la nobiltà e l'elemento contadino appaiono sotto forma di *genti*, di ceppi, di generazioni: *Geschlechter*, termine che in tutte le lingue è affine a quello che designa i due sessi attraverso i quali la vita si riproduce, ha una storia e fa della storia. E poiché la donna è storia, il rango interno delle stirpi contadine e nobiliari ha per misura la quantità di razza posseduta dalle rispettive donne, il grado nel quale esse *sono* destino. Per questo vi è un significato profondo nel fatto che la storia mondiale, quando è vera e di razza, fa sempre più che la corrente della vita pubblica passi e s'integri in quella privata

di alcune grandi famiglie. Proprio su ciò si basa il principio dinastico e così pure il concetto della personalità d'importanza storica. I destini di interi Stati vanno allora a dipendere dal destino privato di pochi, destino che assume proporzioni gigantesche. La storia di Atene nel quinto secolo fu in gran parte quella degli Alcmeonidi, la storia di Roma quella di poche genti, come la gente dei Fabii e dei Claudii. La storia degli Stati del Barocco è, nelle sue grandi linee, identica a quella delle conseguenze della politica familiare delle case di Absburgo e di Borbone, e le sue crisi hanno avuta la forma di matrimoni e di guerre di successione. La storia del secondo matrimonio di Napoleone comprende anche l'incendio di Mosca e la battaglia di Lipsia. La storia del papato fino a tutto il diciottesimo secolo è stata la storia di alcune famiglie nobili che ambirono alla tiara per fondare una tradizione principesca. Ma ciò vale anche per i dignitari bizantini e per i *premiers* inglesi, come ce lo mostra la storia della famiglia dei Cecil, e vale perfino per moltissimi capi di grandi rivoluzioni.

Tutto ciò vien negato dalla sacerdotalità ed altresì dalla filosofia, nella misura in cui essa ha gli stessi caratteri della sacerdotalità. La casta del puro essere desto e delle eterne verità si volge contro il tempo, contro la razza, contro il sesso in ogni senso. L'uomo come contadino o come cavaliere è attratto dalla donna, nella quale egli sente il destino; l'uomo in quanto sacerdote si distoglie da essa. V'è sempre pericolo che la nobiltà faccia scomparire la vita pubblica in quella privata quando conduce la vasta corrente dell'esistenza nell'alveo di quella più piccola formata dai suoi avi e dai suoi nipoti. Invece, in via di principio, il sacerdote autentico non riconosce la vita privata, il sesso, la « casa », la stirpe. Per l'uomo di razza il morire senza eredi è la vera, terribile morte, le saghe islan-

desi ce lo dicono non meno del culto cinese degli avi. Chi continua a vivere nei figli e nei nipoti non muore del tutto. Ma per il vero sacerdote vale il detto: *media vita in morte sumus*; egli conosce solo eredi spirituali e disconosce il significato della donna. Così a questa seconda casta si sono sempre e dappertutto associati il celibato, il convento, la lotta contro la sessualità portata fino all'evirazione, il disprezzo per la maternità quale si esprime nell'orgiasmo e nella prostituzione sacra, e la degradazione del concetto di vita sessuale fino alla sporca definizione che ne ha dato Kant.¹¹ In tutto il mondo classico valse il divieto di partorire e di morire nel recinto sacro del tempo, nel Temenos. L'atemporale non doveva aver contatti col tempo. È possibile che un sacerdote tributi un riconoscimento teorico ai grandi momenti della generazione e della nascita, onorandoli coi sacramenti; però a lui è proibito viverli.

Poiché mentre la nobiltà è qualcosa, la sacerdotilità *significa* qualcosa. Anche per tal via essa appare come l'opposto di tutto quanto è destino, razza, casta. Lo stesso castello o la roccaforte con le sue sale, le sue torri, i suoi bastioni e i suoi fossati parla della possente corrente di un « essere »; il duomo con le sue volte, i suoi pilastri e il suo coro è invece in tutto e per tutto « significato », cioè ornamento; e ogni antica linea sacerdotale si è formata un suo genere di attitudine, magnifica e meravigliosamente austera, tale che ogni tratto del volto e ogni accento del parlare, ogni particolarità, fino all'abito e al modo di incedere, è ornamento e rispetto alla quale la vita privata e la stessa vita interiore divengono inessenziali e scompaiono: mentre una aristocrazia matura, come lo fu quella francese del diciottesimo secolo, tenderà sempre a far mostra di una forma perfetta di vita. Il pensiero gotico formulò la teoria del *Character indelebilis* secondo la

quale l'idea che si manifesta nel sacerdote è indistruggibile e del tutto indipendente, nella sua dignità, dalla condotta di vita di chi la rappresenta nel mondo concepito come storia; ora, ciò vale tacitamente per ogni sacerdozio e altresì per ogni filosofo di scuola. Se un sacerdote ha razza, egli vivrà una vita esteriore come ogni contadino, ogni cavaliere o ogni principe. I papi e i cardinali del periodo gotico erano feudatari, condottieri, uomini che non disdegnavano né la caccia, né l'amore e che curavano una politica di famiglia. Fra i brahmani del « Barocco » prebuddhistico si trovavano grandi proprietari, abati eleganti, gente di corte, uomini prodighi e buongustai,¹² ma proprio nei periodi primi si distinse nettamente l'idea dalla persona, il che contraddice completamente il concetto della nobiltà; e solo l'illuminismo giudicò il sacerdote secondo la sua vita privata, non perché si seppero veder meglio le cose, ma perché l'idea era andata perduta.

L'aristocrate è *l'uomo quale storia*, il sacerdote è *l'uomo quale natura*. La storia in grande stile è sempre espressione ed effetto dell'esistenza di una comunità nobile e il rango interno degli avvenimenti dipende sempre dal ritmo che ha questa corrente dell'essere. Questa è la ragione per cui la battaglia di Canne ebbe un grande significato mentre le battaglie combattute dagli Imperatori della bassa romanità non ne ebbero nessuno. Di regola, agli inizi di ogni civiltà nasce anche una nobiltà originaria (il sovrano vien concepito come *primus inter pares* e verso di lui si ha una certa diffidenza perché una forte razza non ha bisogno dell'individuo superiore; questi ne rende anzi problematico il valore, per cui le guerre di vassalli sono la forma nella quale si compie in via eminente la storia dei primi periodi), nobiltà, nelle cui mani sarà ormai il destino della civiltà. In modo silenzioso ma deciso la energia formatrice mette « in forma »

l'essere, imprime al sangue un ritmo e ve lo fissa, *per tutto l'avvenire*. Infatti in ogni periodo primo questa ascesa creativa verso la forma vivente corrisponde a ciò che in ogni periodo tardo sarà la *potenza della tradizione*, cioè la vecchia e salda disciplina, il ritmo divenuto sicuro e talmente vigoroso che anche all'estinguersi degli antichi ceppi sa attrarre continuamente nella sua orbita, dal profondo, sempre nuovi uomini, sempre nuove correnti dell'essere. Non si può dubitare che la storia delle epoche più tarde nella sua forma e nel suo ritmo sia già compresa, potenzialmente ma irrevocabilmente, nelle prime generazioni. Le altezze che essa può raggiungere dipendono dalla potenza della tradizione esistente nel sangue. In politica così come in ogni arte grande e matura ogni conquista presuppone una esistenza perfettamente « in forma », un insieme di antichissime esperienze divenute istinto, divenute cosa tanto inconscia quanto evidente. Non esiste altra specie di maestria; l'individuo superiore diviene signore del futuro e rappresenta qualcosa di più di un accidente solo in quanto egli agisce in questa forma e attraverso questa forma, o in quanto è da essa che vien fatto agire: in quanto è destino o ha in sé del destino. Ciò distingue anche l'arte necessaria dall'arte superflua, *la politica storicamente necessaria dalla politica superflua*. Anche se in seguito uomini del popolo — il popolo qui significando l'insieme di coloro che non hanno una tradizione — possono entrare nella classe dirigente e alla fine costituirla, persino essi soli, pure essi, senza che lo sospettino, son sempre portati dallo slancio della tradizione la quale dà forma al loro atteggiamento spirituale e pratico e regola i loro metodi, la tradizione altro non essendo se non il ritmo generato da una serie di generazioni già da tempo scomparse.

Invece la civilizzazione — vero ritorno alla natura

— è l'estinguersi della nobiltà non come ceppo (il che non avrebbe tanta importanza) bensì come tradizione vivente e il sostituirsi dell'intelletto causale al ritmo del destino. Della nobiltà allora non resta più che il nome; ora, proprio per questo la storia nella civilizzazione riguarda la sola superficie, essa si orienta verso scopi sporadici e vicini e, dal punto di vista cosmico, diviene informe, dipende dal caso che fa sorgere grandi individualità, restando priva di intima sicurezza, di linea, di significato. Col cesarismo la storia ridiscende nella sfera dell'astorico, nel ritmo primitivistico proprio alla preistoria e alle lotte, interminabili quanto insignificanti, per il potere materiale, le quali fan sì che, per esempio, il periodo degli Imperatori militari romani del III secolo e quello, ad esso corrispondente, del « sedici Stati » in Cina (265-420) si differenzino appena, come contenuto, dagli avvenimenti che si svolgono fra gli animali di una foresta.

3

Segue da ciò che la storia *non* è la « storia della cultura » in senso antipolitico, come amano credere i filosofi e i dottrinari di ogni civilizzazione nascente epperò anche quelli dei nostri giorni, ma proprio all'opposto: è storia razziale, storia militare, storia diplomatica, è il destino di correnti dell'essere in figura di uomo e donna, di stirpi, di nazioni, di caste, di Stati che nella marea di grandi avvenimenti si difendono e cercano di assicurarsi ognuno l'egemonia. *Intesa nel senso più alto, la politica è vita e la vita è politica.* Lo voglia o no, ogni uomo si trova ripreso in questo mondo fatto di lotta, o come soggetto, o come oggetto, senza una terza possibilità. Il regno dello

spirito *non* è certo di questo mondo, ma lo presuppone, allo stesso modo che l'essere desto presuppone l'essere; esso è possibile solo in un continuo *dir no* alla realtà, che ciò malgrado continua ad esistere. La razza può far a meno della lingua, ma già la lingua parlata è espressione della razza;¹³ del pari, tutto ciò che avviene nella *storia* dello spirito, e il fatto che una storia esiste anche in tal dominio, è dimostrato dal potere che ha il sangue sul percepire e sull'intendere — tutte le religioni, tutte le arti, tutte le idee nel loro essere desto attivo e in forma, con tutti i loro sviluppi, tutti i loro simbolismi, tutta la loro passione sono espressione del sangue che scorre attraverso tali forme nell'essere desto di intere serie di generazioni. Un eroe non ha bisogno di sapere di questo secondo mondo; egli è tutto vita — ma un santo deve piegare la vita in sé mediante la più severa asceti per poter essere soltanto spirito, e la forza necessaria a tanto è di nuovo la stessa vita. L'eroe disprezza la morte e il santo disprezza la vita, ma poiché di fronte all'eroismo dei grandi asceti e dei grandi martiri la religiosità dei più è di quella specie, per la quale vale il detto della Bibbia: « Poiché tu non sei né caldo né freddo, io ti rigetterò dalla mia bocca », si vede che la grandezza sullo stesso piano religioso presuppone la razza, presuppone una vita forte in cui vi sia qualcosa che possa esser superato, il resto non essendo che mera filosofia.

Appunto perciò la stessa nobiltà in senso storico è infinitamente di più di quel che si pensa nei periodi tardi di una vita comoda: non è una somma di titoli, di diritti e di cerimonie, ma un possesso interno difficile a conseguire e difficile a mantenere che, una volta che lo si comprende, appare già degno del sacrificio di tutta una vita. Una stirpe antica non significa soltanto una serie di antenati, perché tutti hanno

degli antenati, bensì di progenitori che vissero all'altezza della storia durante generazioni e generazioni e che non solo ebbero un destino, ma furono anche destino: progenitori, nel sangue dei quali la forma, attraverso esperienze centenarie e un'adeguata disciplina, è divenuta perfetta. Poiché la storia in senso superiore comincia con l'apparire di una civiltà, è cosa frivola far risalire, come fanno ad esempio i Colonna, la propria stirpe fino al tempo dei Romani. Aveva invece un senso il fatto, che nella tarda Bisanzio si considerasse titolo di nobiltà il discendere dal ceppo di Costantino il Grande e che oggi negli Stati Uniti si tenga a far risalire la propria famiglia a coloro che nel 1620 emigrarono in America a bordo del « Mayflower ». In realtà, la nobiltà del mondo antico cominciò con la guerra di Troia e non con Micene, quella occidentale cominciò col gotico e non coi Franchi e i Goti, in Inghilterra coi Normanni e non coi Sassoni. Solo a partir dall'inizio di una civiltà esiste una storia e quindi solo a partir da tale punto invece di nobili e di eroi può esistere una aristocrazia originaria con un suo rango simbolico. Ciò che abbiamo già chiamato ritmo cosmico¹⁴ raggiunge qui la sua perfezione. Infatti tutto quel che nei tempi maturi noi chiamiamo tatto diplomatico e sociale — nel che rientra anche l'acutezza di sguardo dello stratega e dell'uomo di affari, l'intelletto del collezionista per le cose preziose, la sensibilità dello psicologo e, in genere, tutto quel che non si apprende ma che si *ha*, che negli altri desta una invidia impotente e che come forma guida il corso degli avvenimenti — tutto ciò non rappresenta che un caso particolare di quella sicurezza cosmica e quasi sonnambolica che ci si mostra in un'espressione visibile nei moti d'insieme di uno stormo di uccelli e in quelli misurati dei cavalli purosangue.

Il sacerdote ha *d'intorno* il mondo considerato quale natura; di questo egli approfondisce l'immagine mediante la *riflessione*. Invece la nobiltà *vive* nel mondo considerato come storia e lo approfondisce in quanto ne *trasforma* l'immagine. Se partendo sia dall'una che dall'altra attitudine può formarsi una grande tradizione, nel primo caso essa è il risultato di una formazione intellettuale, nell'altro di una disciplina. È, questa, una differenza capitale fra le due caste; essa fa sì che solo una di esse *sia* veramente casta, mentre l'altra *appare* soltanto come casta, per l'estrema antitesi che essa rappresenta rispetto alla prima. La disciplina si estende al sangue e si continua da padre in figlio. Invece la formazione nell'altro senso presuppone un talento, sì che una organizzazione sacerdotale autentica e forte sempre si basa su di un complesso di doti spirituali, è una associazione di esseri desti non aventi riguardo per origine e sentimento di razza, tanto da rappresentare anche una negazione del tempo e della storia. Affinità spirituale e affinità di sangue — si rifletta sulla differenza indicata da tali espressioni. Un sacerdozio ereditario è contraddizione in termini. Quello che esistette nell'India vedica si basò sul fatto che allora vi era una seconda nobiltà la quale riservava il diritto di essere sacerdoti a coloro che in essa avevano una data qualificazione; ma in ogni altro luogo il celibato pose fine a questa invadenza dell'un dominio nell'altro. Il « sacerdote nell'uomo », sia egli nobile o no, rappresenta un punto centrale di causalità sacra nello spazio. La stessa forza sacerdotale è di natura causale, generata da grandi cause, agisce ancora come causa. Il sacerdote è il *mediatore* nello spazio atemporale che si estende fra l'essere desto del profano e l'ultimo mistero; per cui il sacerdozio di ogni civiltà resta determinato nel suo significato dal simbolo elementare di questa. L'anima antica negò lo spazio e così non

ebbe bisogno di un mediatore; tale è il motivo per cui la casta sacerdotale nel mondo antico scompare già agli inizi. L'uomo faustiano ha di fronte l'infinito e nulla lo protegge contro il senso di oppressione che ne deriva; è per questo che il clero gotico ha potuto potenziarsi fino al grado cui corrisponde l'idea del papato.

Due divisioni del mondo, due modi in cui il sangue scorre nelle vene e il pensiero s'innesta nell'esistenza e nell'azione d'ogni giorno. Per tal via in ogni civiltà superiore nascono alla fine due morali, ognuna delle quali guarda l'altra dall'alto: il costume nobile e l'ascesi spirituale — l'una che accusa l'altra di servilismo e l'altra che rinfaccia alla prima la sua mondanità. Abbiamo già detto¹⁵ che l'una morale trae origine dal castello, l'altra dal convento e dal duomo, che l'una procede da una esistenza pienamente vissuta in mezzo alla corrente della storia, l'altra prende forma fuori di essa, in un puro esser desti in mezzo ad una natura ripiena di Dio. Le epoche tarde non possono farsi più un'idea di tutta la forza di queste sensazioni originarie. Alle origini il sentimento mondanico e quello sacerdotale della casta si trovano in una fase ascendente e si formano ciascuno un *ideale morale* della casta riservato a coloro che vi appartengono e da essi realizzabile solo attraverso una scuola lunga e severa. Una *grande* corrente dell'essere *si sente* come una unità di fronte al resto degli uomini, in cui il sangue scorre pigro e senza ritmo; la *grande* comunità degli esseri desti *si sente* come un'unità dinanzi a quanti non sono iniziati. Da un lato lo schieramento degli eroi, dall'altro la comunità dei santi.

Resterà sempre un grande merito di Nietzsche l'aver indicato per primo la doppia natura di ogni morale.¹⁶ È vero che le sue espressioni di morale dei signori e di morale degli schiavi non caratterizzano esattamente

te i fatti e che egli ha relegato troppo semplicisticamente il cristianesimo in una delle due parti: tuttavia a base di tutte le sue considerazioni c'è un'idea chiara e salda: *buono e cattivo sono distinzioni del nobile, buono e malvagio sono distinzioni del sacerdote*. Buono e cattivo, concetti totematici esistenti già nelle « società di uomini » e nei ceppi primitivi, non si riferiscono a intenzioni o princìpi, bensì ad uomini presi nell'interezza del loro essere vivente. I buoni sono i potenti, i ricchi, i felici. Nella lingua corrente di tutti i primi periodi di una civiltà, buono significa forte, coraggioso, di nobile razza. Cattivi, vili, miserabili, infelici sono, nel senso originario di tali termini, gli impotenti, i poveri, i falliti, gli imbelli, i piccoli esseri, i figli di nessuno, come si diceva nell'antico Egitto. Buono e malvagio, concetti tabuici, sono invece valutazioni di un uomo con riguardo al suo sentire e al suo capire, cioè al suo comportamento e al suo sentire da essere desto e alle sue azioni *consapevoli*. Violare i costumi relativi all'amore preso in senso razziale è cosa volgare; trasgredire ai corrispondenti precetti ecclesiastici è invece cosa malvagia. Il costume aristocratico è il risultato affatto incosciente di una lunga, continua disciplina formatrice. Lo si impara nei rapporti con gli altri e non attraverso libri. Esso è un ritmo sentito e non un concetto. Invece l'altra morale è una precettistica basata assolutamente su princìpi e conseguenze (per cui la si può apprendere) ed è espressione di un *convincimento*.

L'una è tutta storica e riconosce differenze di rango e privilegi come realtà di fatto. L'onore è sempre onore di casta; non esiste un onore di tutta l'umanità. Il duello non è ammesso per l'uomo non libero. Sia egli un Beduino, un Samurai, un Corso, un contadino, un operaio, un giudice o un predone, ogni uomo ha suoi concetti impegnativi circa l'onore, la fedeltà,

il coraggio, la vendetta, concetti non applicabili ad una vita di specie diversa. Ogni vita *ha* un suo costume — il contrario non lo si può concepire. Lo hanno già i bambini quando giuocano. Essi sanno subito e da sé stessi ciò che conviene fare. Vi sono regole che esistono senza che nessuno le abbia date. Esse nascono in modo affatto inconscio dal « noi » che si forma attraverso il ritmo unitario di un dato ambiente. Anche con riguardo a ciò ogni esistenza è « in forma ». Ogni massa che per una qualche circostanza si formi nelle piazze ha, sul momento, anch'essa un costume. Chi non ha in sé un costume come cosa naturale (« seguire » un costume è già troppo intellettualistico) è cattivo, volgare, egli non appartiene a quella data unità. Sia le persone incolte che i bambini dispongono, a tale riguardo, di una stupefacente sensibilità. Ma i bambini debbono anche imparare il catechismo. Ed ecco che allora vengono a sapere di un bene e di un male aventi forma di precetti per nulla evidenti in sé stessi. Non è costume ciò che è *vero*, bensì ciò che esiste in sé. Il costume è qualcosa di innato, di connaturato, di sentito ed obbedisce ad una logica organica. Per contro, la morale non è mai realtà — altrimenti tutto il mondo dovrebbe essere santo; è una eterna esigenza che grava sulla coscienza e che, in via di principio, vorrebbe imporsi ad ogni uomo, con indifferenza per le diversità esistenti nella vita reale e nella storia. Così la morale ha sempre un carattere negatore, il costume ha sempre un carattere affermatore. Per l'uno *esser senza onore* è la cosa più abietta, per l'altra *l'esser senza peccato* è la cosa più alta.

Il principio fondamentale di ogni costume vivo è l'onore. Tutto il resto, la fedeltà, l'umiltà, il coraggio, lo spirito cavalleresco, il dominio di sé, la decisione, è compreso in esso. E l'onore è cosa del sangue, non dell'intelletto. Su di esso, non ci si mette a sofi-

sticare — farlo, significa già esser privo di onore. Perdere l'onore vuol dire non esistere più per la vita, per il tempo, per la storia. L'onore della casta, della famiglia, dell'uomo e della donna, della nazione e della patria, l'onore del contadino, del soldato e perfino del bandito, l'onore in genere significa ch  la vita in una data persona ha un valore, ha un rango storico, ha distanza, ha nobilt . Esso appartiene al tempo legato ad una direzione, allo stesso modo che il peccato appartiene invece allo spazio atemporale. Aver dell'onore come senso innato   sinonimo di aver razza. L'opposto   costituito dalle nature da Tersite, dalle anime di fango, dalla plebe: « Calpestami, ma lasciami vivere ». Tollerare una offesa, dimenticare una sconfitta, piagnucolare dinanzi al nemico — tutto ci    segno di una vita divenuta inutile e priva di valore, epper  anche cosa tutta diversa dalla morale sacerdotale, la quale non si afferra ad una vita divenuta cos  spregevole ma prescinde dalla vita in genere, e solo per questo anche dall'onore. Abbiamo gi  detto che, in fondo, l'azione morale   sempre una specie di asceti e di mortificazione dell'esistenza. Appunto per questo essa cade al di fuori della vita e del mondo storico.

4

Qui dobbiamo anticipare alcune considerazioni su qualcosa che soprattutto nei periodi tardi delle grandi civilt  e nelle civiltazioni incipienti d  alla storia mondiale una ricchezza di colori e conferisce una profondit  simbolica ai vari avvenimenti. Le due caste primordiali, la nobilt  e la sacerdotalit , sono *la pi  pura* espressione dei due aspetti presenti in ogni vita: ma non ne sono la *sola* espressione. Gi  per

tempo, preannunciandosi in vario modo fin dall'epoca primitiva, prorompono altre correnti dell'esistenza e altre unità di esseri desti nelle quali il simbolismo di spazio e tempo ha un'espressione vivente e che solo insieme alle prime costituiscono, nella sua pienezza, ciò che noi chiamiamo *organizzazione sociale o società*.

Mentre la sacerdotilità ha carattere microcosmico e animale, la nobiltà ha carattere cosmico e vegetale, donde la sua profonda connessione con la terra. È essa stessa una pianta, saldamente radicata nel suolo, tanto da apparire come un elemento contadino ad una più alta potenza. Da questo genere di connessione cosmica è derivata l'*idea della proprietà*, affatto estranea al microcosmo che si muove libero nello spazio. La proprietà è un sentimento elementare, non un concetto, ed appartiene al tempo, al destino, alla storia, non allo spazio e alla causalità. Essa non può esser legittimata, eppure esiste.¹⁷ L'« avere » ha inizio *con la pianta* e si continua in tutta la storia dell'umanità superiore nella misura in cui questa ha in sé un aspetto « pianta », ha in sé della razza. Per cui la proprietà in senso eminente è la proprietà *terriera*, e l'impulso a trasformare ciò che si è acquistato in una terra è stato sempre il segno di uomini di buono stampo. La pianta *possiede* il suolo nel quale ha le sue radici. Esso è la sua proprietà¹⁸ che durante tutta la sua esistenza difende disperatamente contro germi estranei, contro l'invadenza di piante vicine, contro tutta la natura. Non altrimenti l'uccello difende il nido in cui fa la sua cova. Le più aspre lotte per la proprietà non avvengono nei periodi tardi delle grandi civiltà, fra ricchi e poveri, per dei beni mobili, bensì qui, agli inizi del regno vegetale. Chi in mezzo ad una foresta sente la lotta silenziosa per la terra che si svolge tutt'intorno giorno e notte, inesorabilmente, prova un terrore per la profondità di questo impulso

che quasi fa tutt'uno con la stessa vita. Qui vi sono lotte che si protraggono per anni, tenaci e accanite; vi sono difese disperate dei deboli contro i potenti tali, che alla fine lo stesso vincitore è spezzato; vi sono tragedie che si ritrovano solo nella primissima umanità, o quando una vecchia famiglia contadina vien scacciata da quelle zolle che erano state il suo *nido*, o quando una famiglia nobile viene sradicata, in senso letterale, dal danaro.¹⁹ Le lotte assai più visibili che si svolgono nelle città tarde hanno un significato tutto diverso, poiché qui, come in ogni specie di comunismo, non si tratta di qualcosa di vissuto, bensì della proprietà concepita come quella di mezzi puramente materiali. La negazione della proprietà non è mai un istinto di razza; è, al contrario, una protesta dottrinaia dell'essere desto puramente intellettuale, cittadino, sradicato, negatore dell'elemento vegetale, che è anche quello del santo, del filosofo, dell'idealista. Sia l'anacoreta asceta, sia il socialista razionalista — si chiami Moh-ti, Zenone o Marx — negano la proprietà per una ugual ragione; gli uomini di razza invece la difendono per un ugual *sentimento*. Anche qui ricorre l'antitesi fra fatti e verità. « La proprietà è un furto » è, espressa nella forma più materialista possibile, la stessa idea contenuta nel vecchio detto: « Che cosa servirebbe all'uomo l'aver conquistato tutto il mondo se ciò dovesse recar danno all'anima sua? » Nel rinunciare alla proprietà il sacerdote rinuncia a qualcosa di pericoloso e di estraneo, mentre il nobile rinunciarebbe a sé stesso.

Su tale base si sviluppa un doppio sentimento della proprietà: *il possesso inteso come potenza e il possesso inteso come preda*. Nelle origini e nell'uomo di razza le due cose interferiscono. Il Beduino e il Vichingo desiderano tutte e due le specie di possesso. L'eroe dei mari è sempre stato anche un predone dei

mari; in fondo, ogni guerra mira anche ad un possesso, soprattutto come possesso territoriale; ancora un passo, e il cavaliere diviene cavaliere predatore, l'avventuriero diviene conquistatore e re, come il normanno Rurik in Russia e come più di un pirata acheo e micenico nel periodo omerico. In tutta la poesia epica presso ad una gioia viva e naturale per il combattimento, per la potenza, per la donna, e presso a manifestazioni sfrenate di felicità, di dolore, di ira e di amore si incontra la gioia magnifica per l'« avere », per il possedere. Prima di sbarcare nella sua patria, Odisseo conta i tesori raccolti nella sua nave e nella saga islandese i contadini Hjalmar e Oevarod, accorgendosi che i loro avversari non avevano beni di sorta sulle loro navi, smettono subito il combattimento: è sciocco battersi per albagia e per l'onore. Nell'epopea indù l'amore per la battaglia e il desiderio di bestiame son quasi sinonimi, e i Greci « colonizzatori » del decimo secolo furono a tutta prima dei predoni, come i Normanni. In alto mare, una nave straniera significava senz'altro un oggetto di preda. Ma dalle guerriglie dei cavalieri persiani e sud-arabici del 200 d.C. e dalle *guerres privées* dei baroni provenzali del 1200 che erano poco più che delle razzie di bestiame, sulla fine dell'epoca feudale si sviluppa la grande guerra coi suoi fini di conquista di territori e di genti. Ciò finì col « mettere in forma » la superiore civiltà della nobiltà e col dar ad essa una disciplina, mentre il sacerdote e il filosofo non vi trovarono che un oggetto di disprezzo.

Via via che la civiltà si sviluppa i due impulsi originari si differenziano sempre più ed entrano in conflitto. *La storia di tale conflitto si identifica quasi alla storia mondiale.* Dal sentimento della potenza nascono *la conquista, la politica e il diritto*; dal sentimento della preda nascono *il commercio, l'economia e il danaro.*

Il diritto è la proprietà del potente. Il suo diritto è quello che ognuno deve seguire. Il danaro è la migliore arma di chi vuole assicurarsi dei beni. Con esso egli può assoggettare a sé il mondo. L'economia vuole uno Stato debole, che sia al suo servizio; la politica esige invece l'inserimento della vita economica nel dominio controllato dalla potenza dello Stato: Adam Smith e Friedrich List, capitalismo e socialismo. In tutte le civiltà s'incontra dapprima una nobiltà guerriera e una nobiltà dei commercianti, poi vi è una nobiltà terriera e una nobiltà del danaro, infine, presso a guerre militari ed economiche, si accende una lotta senza tregua fra danaro e diritto.

Dall'altro lato, avviene una differenziazione fra *sacerdotalità e cultura*. L'una e l'altra sono orientate non verso la realtà di fatto bensì verso la verità e appartengono entrambe al lato *tabù* della vita e allo spazio. La paura per la morte costituisce l'origine non solo di ogni religione ma anche di ogni filosofia e di ogni scienza. Ma alla causalità sacra si contrappone la causalità profana. « Profano » è il nuovo concetto con cui l'elemento religioso va a caratterizzare ciò che gli è antitetico, dopo di aver tollerato la cultura al solo titolo di sua serva. È profana tutta la critica dei periodi tardi nel suo spirito, nei suoi metodi, nei suoi fini: né la teologia tarda fa eccezione, è anch'essa profana. Però, di fatto, la cultura di ogni civiltà si muove tutta nel dominio delle forme della precedente sacerdotalità dimostrando così di esser nata solo per antitesi e di dipendere pur sempre, in tutto e per tutto, dall'immagine elementare della corrispondente civiltà. Così la scienza antica prosperò nelle comunità culturali di stile orfico quali la scuola di Mileto, la comunità pitagorica, le scuole mediche di Crotone e di Chos, le scuole attiche dell'Accademia, dei Peripatetici e degli Stoici, i capi delle quali ri-

flettono tutti il tipo del sacerdote sacrificatore e del veggente: fino alle scuole giuridiche romane e dei Sabiniani e dei Proculiani. Nella civiltà araba anche nel dominio della scienza valse il libro sacro, il canone, come quello di Tolomeo (l'Almageste) per la scienza naturale, di Ibn Sina per la medicina, come il *corpus* filosofico di « Aristotile » con le sue varie parti apocrife, aggiungendovisi le leggi e i metodi, per lo più non scritti, delle citazioni,²⁰ il commentario quale forma per seguire l'evoluzione storica del pensiero, le università sotto specie di fondazioni religiose (*Medersas*) ove sia maestri che alunni avevano alloggio in celle, vitto e vesti, e le correnti scientifiche e erudite in figura di confraternite. Invece il mondo colto dell'Occidente ha assolutamente avuto la sua forma dalla Chiesa cattolica, specie nelle aree protestanti. Il passaggio dagli Ordini speculativi del periodo gotico alle scuole a forma di Ordini del diciannovesimo secolo, quali le scuole giuridiche hegeliane, kantiane e storicistiche e altresì certi *colleges* inglesi, è costituito dai Mauriniani e dai Bollandisti della Francia che a partir dal 1650 tennero sotto la loro influenza il dominio delle scienze storiche ausiliarie, che in parte furono da essi stessi create. In tutte le scienze speciali, medicina e filosofia accademica comprese, è esistita una gerarchia completa coi suoi papi, i suoi gradi e le sue dignità, col dottorato come equivalente dell'ordinazione sacerdotale, coi suoi sacramenti e i suoi concilii. Il concetto di « laico » viene rigidamente mantenuto e il sacerdozio esteso a tutti i credenti viene affermato con zelo sotto forma di scienza popolare, come nel darwinismo. La lingua dei dotti era stata in origine il latino; negli ultimi tempi si sono dappertutto formate lingue speciali, le quali in alcuni casi — ad esempio nel dominio della radioattività o del diritto delle obbligazioni — sono intelligibili

soltanto per quelli che han ricevuto gli ordini superiori di tali nuove religioni. Vi sono creatori di sette, come certi discepoli di Kant e di Hegel, vi è un apostolato fra gli infedeli come quello dei monisti, vi sono eretici come Schopenhauer e Nietzsche, vi è la scomunica solenne e l'*Index librorum prohibitorum* sotto specie di congiura del silenzio. Vi sono delle verità eterne, come il dividersi della materia del diritto in diritto delle persone e diritto delle cose; vi sono dogmi, come quello dell'energia, della ereditarietà; vi è un rito della citazione dei testi ortodossi e vi è una specie di beatificazione scientifica.²¹

Va aggiunto che il tipo dello scienziato occidentale, il quale ha raggiunto il suo più alto livello verso la metà del diciannovesimo secolo in corrispondenza col punto più basso a cui è sceso il tipo del sacerdote, ha portato ad una superiore perfezione sia lo studio del dotto, cella di un monacato laico, sia i voti inconsci di questo stesso monacato: il voto di povertà nella forma di un sincero disprezzo per la vita agiata e per la fortuna, associato ad una non ipocrita avversione per le professioni mercantili e per ogni utilizzazione dei risultati della scienza avente per mira il guadagno; il voto di castità fino alle forme di quel celibato dei dotti di cui Kant rappresentò il modello e il limite estremo; il voto di obbedienza fino al sacrificio del proprio pensiero in nome del punto di vista della scuola cui si appartiene. A ciò si aggiunge una specie di estraniamento dal mondo che è come un riflesso profano dalla ascesi gotica e che ha condotto ad un disprezzo per quasi tutta la vita pubblica e per le forme della buona società: poca disciplina formatrice e troppa formazione intellettuale. Ciò che nella nobiltà nelle sue stesse estrinsecazioni più tarde, nel giudice, nel grande proprietario terriero e nell'ufficiale, era la gioia innata e naturale per il perpetuarsi del ceppo, per il patrimo-

nio familiare e per l'onore, a lui sembra cosa da poco di fronte al possesso di una pura coscienza scientifica, di un metodo o di una idea sovrastanti tutte le miserie della vita. Che oggidi il dotto, lo scienziato, non si estranei più dal mondo, che la scienza ormai si metta spesso al servizio della tecnica e del guadagno mostrando per tutto ciò la massima comprensione — questo è segno che il tipo puro è già in declino e che il periodo d'oro dell'ottimismo intellettuale, di cui egli era l'espressione vivente, appartiene già al passato.

Tutto ciò propizia il processo naturale della formazione di una gerarchia di classi e di corpi sociali, processo che nel suo sviluppo e nei suoi effetti costituisce un tema fondamentale nel ciclo di ogni civiltà. È una gerarchia che non è stata creata da nessuna decisione e che da nessuna decisione può esser mutata; le rivoluzioni possono modificarla solo quando sono forme evolutive e non il risultato di una volontà privata. Avendo essa radici profonde nell'esistenza umana, il suo significato cosmico ultimo non giunge affatto alla coscienza dell'uomo che pensa e che agisce, al quale essa sembra naturale; le parole d'ordine e i motivi che figurano nelle lotte in quel dominio della storia che la teoria costituisce a sé come ordine sociale, ma che effettivamente non è possibile separare dal resto, sono desunti soltanto dall'immagine di superficie. In origine *la nobiltà e il sacerdozio* nascono dalla terra libera rappresentando il puro simbolismo dell'essere e dell'essere desto, del tempo e dello spazio: dal predare e dal riflettere sorge successivamente un duplice tipo umano di minor contenuto simbolico, che nei periodi tardi cittadini perviene all'egemonia nel segno dell'*economia* e della *scienza*. In queste due nuove correnti dell'essere le idee di destino e di causalità vengono pensate a fondo, senza scrupoli e in uno spirito antitradizionale; sorgono delle potenze mor-

tali per gli ideali da casta dell'eroismo e della santità: il *danaro* e la *ragione*, che a quegli ideali stanno come l'anima della città sta all'anima della campagna. La proprietà ormai si chiama ricchezza e la visione del mondo si chiama sapere: destino sconsecrato e causalità profana. Ma anche fra la nobiltà e la scienza vi è un contrasto. La nobiltà non si cura di dimostrare e di ricercare, ma è. Il *de omnibus dubitandum* è borghese e antiaristocratico; esso però contraddice anche il sentimento fondamentale della sacerdotalità la quale assegna alla critica una parte subalterna. Inoltre qui la pura economia entra in conflitto con la morale ascetica, morale che condanna il guadagno non meno di quel che non lo disprezzi la nobiltà schietta stabilita nelle proprie terre. Perfino la vecchia nobiltà mercantile è spesso andata in rovina, ad esempio nelle città anseatiche, a Venezia e a Genova, perché per tradizione non volle o non poté seguire le forme senza scrupolo della vita affaristica delle grandi città. Infine anche l'economia e la scienza divengono nemiche l'una dell'altra e nel contrasto fra guadagno e conoscenza, fra *banca e studio di scienziato*, fra liberalismo affaristico e liberalismo ideologico si riaccende l'antica grande ostilità esistente fra azione e contemplazione, fra castello e duomo. In una qualche forma, tali antitesi ricorrono sempre nello sviluppo di tutte le civiltà, cosa che rende possibile una morfologia comparata anche nel dominio sociale.

Del tutto fuori da ogni schietta organizzazione di casta stanno le *classi professionali* degli artigiani, degli impiegati, degli artisti e dei lavoratori, le quali, come nel caso, per esempio, delle Gilde dei fabbri (Cina), degli scrivani (Egitto) e dei cantanti (antichità classica) possono risalire a tempi preistorici e che per via di un isolamento che può giungere fino all'interdizione del *connubium* fra membri di corporazioni

differenti si sono talvolta trasformate in vere tribù, come i Falasha abissini²² e diverse delle classi di *çúdra* menzionate nel Codice di Manu. La loro divisione si basa su semplici abilità tecniche e quindi non sul simbolismo di spazio e tempo; la loro tradizione è parimenti limitata all'ambito tecnico e non riguarda un *proprio* costume o una propria morale, presenti invece nell'economia e nella scienza. Perché provengono dalla nobiltà, gli ufficiali e i giudici costituiscono dei corpi, mentre essere un impiegato è una professione; perché proviene dalla sacerdotilità, lo scienziato, il dotto fa parte di un corpo, mentre far l'artista è una professione. Il sentimento di onore e la coscienza morale nel primo caso si riferiscono al corpo, alla casta, nel secondo alle opere, a ciò che si produce. Anche se debole, nell'insieme dei primi vi è alcunché di simbolico che manca ai secondi. Per cui qualcosa di straniero, di irregolare e spesso di spregevole è inseparabile da quelle forme di attività: si pensi ai carnefici, ai commedianti e ai cantori ambulanti, o all'opinione che il mondo antico aveva degli artisti. Le loro classi e le loro gilde si isolano dalla società o cercano la protezione di altri corpi sociali — oppure di singoli patroni e mecenati — senza potersi però fondere con essi. Tutto ciò appare dalle lotte fra corporazioni che si ebbero nelle antiche città e dalle tendenze e dai costumi antisociali di ogni specie di artisti.

5

Una storia delle caste, la quale in via di principio deve prescindere dalle classi professionali, è dunque uno studio dell'elemento metafisico presente nell'umanità superiore in quanto essa si eleva a forme di vita in divenire nelle quali è insito un grande simbolismo.

E queste sono le forme nelle quali e con le quali si realizza anche la storia delle civiltà.

Già il tipo fortemente sagomato del contadino rappresenta, agli inizi, qualcosa di nuovo. Nel periodo carolingio e nella Russia zarista del « Mir »²³ esistettero uomini liberi e servi che coltivavano il suolo; ma non esisteva un *contadinato*. Solo per il sentimento di una profonda diversità di natura rispetto alle altre due « vite » — per usare l'espressione di Freidank — dotate di un significato simbolico, questa vita è divenuta una casta, la *casta lavoratrice* — in tedesco *Nährstand*, la casta che procura gli alimenti, nel senso pieno del termine: è come la radice di quella grande pianta che è la civiltà, le cui propaggini affondate nel suolo materno silenziosamente, laboriosamente traggono a sé tutte le linfe per mandarle in alto, là dove il tronco e la cima si ergono nella luce della storia. Quella casta serve alla grande vita non solo per via del nutrimento che strappa al suolo, ma anche con quell'altro prodotto della Madre Terra che è il proprio sangue: sangue, che per interi secoli dai villaggi fluisce nelle caste superiori, di queste assumendo le forme e conservando tali forme in vita. L'espressione che, nel sistema delle caste, designa questi rapporti è la *dipendenza*, come servitù rustica. Quali pur siano le varie cause che l'hanno determinata nell'immagine superficiale della storia, essa si costituì fra il 1000 e il 1400 in Occidente e in tutti i periodi di altre civiltà « sincronici » rispetto a questa fase. Rientrano nella stessa linea gli Iloti di Sparta e la clientela dell'antica Roma, dalla quale dopo il 471 doveva formarsi la plebe rustica, cioè un ceto contadino di liberi.²⁴ È sorprendente la forza che questo impulso verso forme simboliche ha avuto nella pseudomorfose dell'Oriente romano della tarda antichità, dove il regime delle caste introdotto da Augusto col principato si sviluppò

in senso discendente con la divisione dei magistrati in un Ordine di senatori e in un Ordine di cavalieri estendendosi fino al 300 a tutte le regioni ove dominava il sentimento magico del mondo, continuandosi nel primo periodo gotico del 1300, raggiungendo l'Impero dei Sassanidi.²⁵ Dalla classe dei funzionari di un'amministrazione da alta civilizzazione si formò una piccola nobiltà coi decurioni, coi cavalieri dei villaggi e i patrizi delle città, i quali con la loro persona e coi loro beni avevano da rispondere per tutto ciò che era dovuto al loro signore — una specie di sistema feudale nato per regressione; la loro posizione a poco a poco si fece importante — proprio come sotto la quinta dinastia egiziana, come nei primi secoli dei Chu ove già I-Wang (934-909) dovette lasciare ai vassalli ogni impresa di conquista e nominare conti e governatori di loro scelta, e come durante le Crociate. A Roma lo stesso corpo degli ufficiali e dei soldati divenne gradatamente ereditario, con un servizio militare quale dovere feudale — il che poi doveva venire statuito legislativamente da Diocleziano. I singoli vennero saldamente incorporati nei vari gruppi (*corpori adnexis*), e quest'obbligo di appartenenza ad una corporazione fu esteso a tutte le professioni, come nel periodo gotico e nel primo periodo egiziano. Però, secondo una interna necessità, dall'economia latifondista della tarda antichità coi suoi schiavi nacque soprattutto il colonato ereditario di piccoli affittuari,²⁶ mentre i distretti economici si trasformarono in feudi amministrativi e coloro a cui questi venivano assegnati dovevano riscuotere tutte le imposte e fornire un contingente di soldati.²⁷ Fra il 250 e il 300 il colono viene, per legge, vincolato alla terra, *glebae adscriptus*; così si giunge alla distinzione di *casta fra signori feudali e vassalli o soggetti*.²⁸

La nobiltà e la sacerdotalità esistono in ogni civiltà nuova come possibilità. Le apparenti eccezioni

derivano unicamente dalla mancanza di una tradizione visibile. Noi oggi sappiamo che nella Cina antica esistette una vera casta sacerdotale²⁹ ed è affatto legittimo supporre agli inizi della religiosità orfica, nell'undicesimo secolo a.C., l'esistenza di un sacerdozio come una casta o un Ordine: cosa indicata, del resto, anche dalle figure epiche di Calchas e di Tiresia. Del pari lo sviluppo dello Stato feudale egiziano presuppone una nobiltà originaria esistita già a partir dalla terza dinastia.³⁰ Ma la forma e la forza con cui queste caste si realizzano e si affermano nelle epoche successive, con cui le plasmano, le reggono, le rappresentano perfino coi loro propri destini, dipendono dal simbolo elementare che sta a base di ogni singola civiltà e di tutta la lingua delle sue forme.

La nobiltà, che è tutta « pianta », trae origine dalla campagna, dalla terra intesa come la proprietà alla quale essa è organicamente connessa. Essa ha dappertutto la forma fondamentale della *famiglia* — della casta o stirpe — forma nella quale va ad esprimersi anche l'« altra » storia, quella della donna, e attraverso la sua volontà di durata, attraverso il suo sentimento del sangue essa quasi ci si presenta come il grande simbolo del tempo e della storia. Vedremo che dappertutto — in Cina e in Egitto così come nel mondo antico e in Occidente, dal maresciallo (in cinese *sse-ma*), dal ciambellano (*chen*) e dallo scalco (*ta-tsai*) fino al governatore (*nan*) — gli alti funzionari (*peh*)³¹ del primo periodo degli Stati vassalli che dovevano il loro ufficio alla fiducia personale di cui godevano si crearono dapprima uffici di corte e dignità di tipo feudale, poi cercarono di legarsi ereditariamente ad una terra dando infine origine alle famiglie nobili.

La volontà faustiana d'infinito si esprime nel *principio genealogico*, il quale, per strano che ciò possa sembrare, appartiene esclusivamente a questa civiltà,

ove essa però penetra e plasma fin nell'intimo ogni forma storica, a partir dagli stessi Stati. Il sentimento storico, che spinge a rintracciare i destini del proprio sangue attraverso i secoli con documenti che attestino il luogo e il tempo in cui vissero gli avi più lontani; la stesura accurata dell'albero genealogico che può far dipendere la proprietà attuale e l'accesso ad essa dal destino di un matrimonio conchiuso forse un mezzo millennio prima; i concetti del *sangue puro*, della parità di nascita, della *mésalliance* — tutto ciò esprime una volontà di direzione nelle lontananze del tempo la quale forse solo nella nobiltà egiziana ha avuta una espressione analoga, ma assai più debole.

Invece la nobiltà nello stile che le fu proprio nel mondo classico si preoccupò essenzialmente dello stato presente della famiglia agnatica, aggiungendovisi il riferimento ad un *albero genealogico mitico* che non rivela il menomo senso storico ma ci dice semplicemente del bisogno di creare uno sfondo magnifico per l'« ora » e il « qui » dei viventi, senza curarsi come che sia di una verosimiglianza storica. Donde l'ingenuità, altrimenti inesplicabile, con la quale un singolo subito dietro al suo nonno poté mettere come suo antenato un Teseo o un Eracle costruendosi un albero genealogico fantasioso, anzi, se possibile, più di un albero genealogico, come fece Alessandro; donde la facilità con cui varie famiglie romane introdussero loro presunti antenati nelle più antiche liste consolari non preoccupandosi del falso che così commettevano. Nei funerali della nobiltà romana venivano portate in corteo le maschere di cera dei grandi antenati, dando solo importanza al numero e al prestigio di nomi famosi, per nulla ad un nesso genealogico effettivo con la famiglia del defunto. Sono, questi, tratti comuni a tutta la nobiltà del mondo antico, la quale, non diversamente da quella gotica, anche come struttura

interna e come spirito costituì una unità dall'Etruria fino all'Asia Minore. Su di essi si basa il potere che ancor all'inizio del periodo tardo ebbero in tutte le città le associazioni di genti o famiglie in forma di Ordini, quelle Filie, Fratrie e tribù nelle quali elementi sacrali tutelavano il nesso e l'unità presente che le definivano: come le tre Filie doriche, le quattro Filie ioniche e le tre tribù etrusche, apparse nella Roma antica sotto i nomi di Tizi, Ramnesi e Luceri. Secondo i Veda, le anime dei « Padri » e delle « Madri » han diritto ad un culto funerario solo per tre generazioni vicine e tre generazioni lontane,³² poi cadono in oblio — né il culto funerario del mondo antico risalì mai più lontano. Ciò costituisce la più netta antitesi rispetto al culto degli avi dei Cinesi e degli Egiziani, che in via di principio non avrebbe dovuto aver mai termine e che quindi conservava la stirpe di là dalla morte fisica secondo un dato ordine. In Cina vive ancor ai nostri tempi un duca Kung, discendente di Confucio, ed esistono del pari discendenti di Lao-tze, di Chang-lu e di altre antiche figure. L'albero genealogico qui non è fortemente ramificato; soprattutto la linea, il *tao* dell'essere si continua; ciò sembra che si realizzasse anche mediante l'adozione, con essa il singolo venendo spiritualmente aggregato al ceppo quando si obbligava a render culto agli avi di esso: oppure con altri mezzi.

Una indomita gioia di vivere pervade i secoli della fioritura di questa casta in senso eminente, che è tutta direzione, destino e razza. La donna, perché è storia, e la lotta, perché fa la storia, stanno assolutamente al centro del pensiero e dell'azione di essa. Alla poesia nordica degli Scaldi e a quella meridionale trovadorica corrispondono gli antichi canti d'amore del *Shi-king*, risalenti al periodo cavalleresco cinese,³³ che venivano

recitati nel Pi-yung, dove aveva luogo l'educazione dei nobili, lo Hiao; del pari, proprio nello stesso spirito delle agoni della prima antichità classica e dei tornei gotici e persiano-bizantini, il tiro d'arco solenne e pubblico rientrava in questo aspetto *omerico* della vita cinese.

Di contro al quale sta quello *orfico*, che esprime l'esperienza dello spazio di una civiltà mediante lo stile proprio ad una sacerdotalità. Dato il tipo euclideo dell'estensione antica, la quale non richiede una mediazione per stabilire contatti con gli dèi vicini e concreti, qui la sacerdotalità fu una casta embrionale, che presto si dissolse in un gruppo di funzioni cittadine. In Cina, la stessa natura del *tao* fece sì che invece del sacerdozio ereditario delle origini non si ebbero più che le classi professionali degli oranti, degli esperti dello scrivere e dei preti addetti agli oracoli, i quali accompagnavano con i riti prescritti il culto dei magistrati e dei capi famiglia. In India, in corrispondenza ad un sentimento cosmico che si perdeva in lontananze incommensurabili, la casta sacerdotale costituì una seconda nobiltà che esercitò una fortissima influenza su tutta la vita frapponendosi fra il popolo e il suo caotico mondo di dèi. Infine, il sentimento caverniforme fece sì che mentre il sacerdote vero e proprio di stile magico si identifica sempre più al monaco e all'anacoreta, il clero secolare perdette gran parte del suo significato simbolico.

Invece la sacerdotalità faustiana, che ancor fin verso il 900 non aveva avuto un significato profondo ed una speciale dignità, si eleva rapidamente a quella grandiosa funzione mediatrice che, in via di principio, la pone fra l'intera umanità e la vastità di un macrocosmo tutta compenetrata dal *pathos* della terza dimensione, che la esclude dalla storia attraverso il celibato e dal tempo attraverso il *character indelebilis*, per cul-

minare nel papato, il quale rappresenta il massimo simbolo concepibile dello spazio sacro dinamico: simbolo per nulla negato dall'idea protestante del carattere sacerdotale di *ogni* credente ma da essa trasferito da un unico punto e da un unico essere nel cuore di tutti coloro che vivono nella fede.

L'antitesi fra essere ed essere desto presente in ogni microcosmo spinge anche, secondo logica necessità, l'una casta contro l'altra. Il tempo vuole subordinare a sé lo spazio, e lo spazio il tempo. Il potere sacerdotale e quello temporale sono due grandezze di un ordine e di una tendenza talmente diversi, che una conciliazione od anche soltanto una reciproca comprensione appare impossibile. Ma in tutte le altre civiltà questo dissidio non è giunto ad estrinsecazioni d'importanza per la storia mondiale: in Cina la nobiltà si assicurò il primato attraverso il *tao*, in India fu la sacerdotalità a predominare, attraverso l'idea dello spazio dilagante nello sconfinato; all'interno della civiltà araba il sentimento magico del mondo condusse direttamente all'incorporazione dell'unità visibile e temporale dei credenti ortodossi nel grande *consensus* spirituale e quindi anche all'unità di potere secolare e di autorità spirituale, di diritto e di sovranità. Ciò non ha però impedito che nascessero attriti fra le due caste: attriti, che nell'Impero sassanide degenerarono in sanguinosi conflitti fra la nobiltà dei Dinkani e il partito dei Magi e perfino nell'assassinio di alcuni sovrani, mentre a Bisanzio riempirono tutto il quinto secolo con lotte fra il potere imperiale e il clero aventi tutte per sfondo le discordie fra Monofisiti e Nestoriani.³⁴ Sono però lotte nelle quali non venivano mai disconosciuti i rapporti che in via di principio dovevano esistere fra i due poteri.

Nel mondo classico, che escluse sotto ogni riguardo l'idea dell'infinito, il tempo veniva riferito al pre-

sente e l'estensione ai singoli corpi concreti, per cui le caste aventi un alto valore simbolico divennero così insignificanti, che esse non rappresentarono dei poteri indipendenti di fronte alla città-Stato la quale esprimeva nella forma più intensa possibile il simbolo elementare dell'antichità. Invece nella storia dell'umanità egiziana, nella quale un possente impulso verso il profondo spinge con ugual forza sia verso la lontananza temporale che verso quella spaziale, si rinnova continuamente la lotta fra le due caste, fin nello stadio finale del fellachismo. Infatti il passaggio dalla quarta alla quinta dinastia si legò anche ad una decisa vittoria del sentimento sacerdotale del mondo su quello cavalleresco e guerriero; da incarnazione e rappresentante della divinità suprema che era, il Faraone divenne il servitore di essa e il tempio funerario del sovrano restò offuscato di fronte al tempio di Râ, sia come architettura sia come potenza simbolica. Subito dopo i grandi primi cesari, il Nuovo Impero vede l'onnipotenza politica dei sacerdoti tebani di Ammone e poi la rivoluzione del re eretico Amenophis IV, la quale ebbe anche un lato politico tangibile, finché la storia del mondo egiziano, dopo lotte interminabili fra la casta guerriera e quella sacerdotale, si chiude con la dominazione straniera.

Questa lotta fra due simboli di ugual potenza si svolse nella civiltà faustiana nello stesso spirito ma con una passione ancor più grande, tanto che a partir dal primo gotico ogni pace fra Stato e Chiesa ci appare come un semplice armistizio. In una tale lotta si manifesta il carattere condizionato dell'essere desto che vorrebbe mantenersi indipendente dall'essere pur senza averne la capacità. I sensi abbisognano del sangue, ma il sangue non abbisogna dei sensi. La guerra appartiene al mondo del tempo e della storia — *solo la contesa a base di ragioni, la discussione, è « spi-*

rituale » — per cui una Chiesa *militante* dal regno delle verità deve passare a quello dei fatti, dal regno di Gesù a quello di Pilato; essa deve trasformarsi in una potenza della storia razziale e subire assolutamente l'influenza formatrice dell'aspetto *politico* della vita; essa deve combattere con la spada e col cannone, col veleno e col pugnale, con la corruzione e col tradimento, con tutti i mezzi che volta per volta le offriranno le lotte fra partiti, dal periodo feudale fino alla moderna democrazia; essa deve sacrificare i suoi dogmi in cambio di vantaggi secolari e perfino allearsi con eretici e pagani contro le grandi potenze politiche cristiane. Il papato *quale idea* ha una storia a sé, ma, a parte ciò, i papi del sesto e del settimo secolo furono dei governatori di origine siriana e greca, poi potenti proprietari terrieri con truppe di contadini ad essi soggetti; all'inizio del periodo gotico, il *Patrimonium Petri* divenne una specie di ducato in mano alle grandi famiglie patrizie della campagna romana, che fornirono a turno i papi, con alla testa i Colonna, gli Orsini, i Savelli, i Frangipane, fino a che anche qui si riaffermò il regime feudale dovunque vigente in Occidente e il seggio di Pietro divenne prerogativa esclusiva delle famiglie dei baroni romani, tanto che il nuovo papa, come ogni re tedesco o francese, aveva da riconfermare i diritti dei suoi vassalli. I conti di Tuscolo nel 1032 nominarono papa un ragazzo di dodici anni. A quel tempo ottocento torri-castello si innalzarono fra e sulle rovine antiche nel territorio della città. Nel 1045 tre papi si trincerarono rispettivamente nel Vaticano, nel Laterano e a Santa Maria Maggiore, essendo difesi dal loro seguito di nobili.

Inoltre ora appare la città con la sua anima, la quale dapprima si stacca dall'anima della campagna, poi si eguaglia ad essa ed infine cerca di assoggettarla e di dissolverla. Ma questa evoluzione si compie at-

traverso date *forme di vita*, per cui appartiene anche alla storia delle caste. Non appena si manifesta la *vita* cittadina come tale e nella popolazione dei nuovi centri si afferma uno spirito collettivo che sente la propria vita come qualcosa di diverso dalla vita di fuori, della campagna, comincia ad agire il fascino della *libertà personale*, la quale attira sempre nuove correnti dell'essere entro le mura cittadine. Nasce una specie di entusiasmo di esser un cittadino e di diffondere la vita di tipo cittadino. È da tale entusiasmo, e non da motivi materiali, che derivò nel mondo antico la febbre di fondare nuovi centri, di cui ci sono note le ultime manifestazioni sotto il nome, abbastanza improprio, di colonizzazione. È l'entusiasmo creativo degli uomini della città che nel mondo antico a partir dal decimo secolo, e nelle altre civiltà in periodi corrispondenti, coevi, spinge generazioni su generazioni nella sfera di una nuova vita con la quale appare, per la prima volta nella storia umana, l'*idea della libertà*. Tale idea non ha un'origine politica ed ancor meno una origine astratta, ma esprime semplicemente il fatto che entro le mura cittadine la connessione da pianta con la terra è cessata e che tutti i vincoli propri alla vita di campagna sono spezzati. Per cui, in essenza, l'idea di libertà ha sempre qualcosa di negativo. È un'idea che scioglie, libera, difende; liberi, si è sempre *da* qualcosa. La città è espressione di *questa* libertà; lo spirito cittadino è intelletto divenuto libero, e tutto ciò che nei periodi tardi è stato difeso sotto il nome di libertà da movimenti spirituali, sociali e nazionali trae origine da questo solo *fatto elementare: da una libertà dell'essere desto dalla campagna*.

Ma la città è più antica del « borghese ». Essa dapprima attira le classi professionali cadenti fuor dalle gerarchie dei corpi aventi un contenuto simbolico,

classi che nella città assumono forma di corporazioni; poi essa attira le stesse due caste originarie; è nel circondario delle città che la piccola nobiltà sposta i suoi castelli o che Ordini, come i Francescani, costruiscono i loro conventi, senza però che per questo avvenga un sensibile mutamento interno. Non solo la Roma papale ma anche tutte le città italiane di questo periodo pullulavano delle torri-fortezze delle varie famiglie, dalle quali si scendeva a guerrigliare nelle vie. In una nota pittura di Siena del quattordicesimo secolo noi le vediamo elevarsi come camini di fabbriche intorno al mercato, e il palazzo fiorentino della Rinascenza non solo per la splendida vita che vi si svolgeva è un discendente delle corti provenzali, ma nella sua facciata rustica deriva anche dal castello gotico che i cavalieri tedeschi e francesi ancor per lungo tempo continuarono a costruirsi fra i monti. Solo a poco a poco si differenzia una nuova vita. Fra il 1250 e il 1450 in tutto l'Occidente le famiglie trasferitesi nelle città si organizzarono come un patriziato di contro alle corporazioni e proprio con ciò si staccarono anche spiritualmente dalla nobiltà della campagna; lo stesso si era verificato nella prima Cina, in Egitto e nell'Impero bizantino, ed è su tale base che vanno anche comprese le più antiche federazioni di città dell'antichità, come quella etrusca e fors'anche quella latina, e il vincolo sacrale mantenuto dalle colonie con la città-madre: non la *Polis* come tale, bensì il patriziato delle Filie e delle Fratrie aveva qui la parte determinante. *La Polis originaria è identica alla nobiltà* — tale fu il caso per Roma fino al 471, per Sparta e per le città etrusche in tutta la durata della loro vita; è da tale nobiltà che derivò il sinecismo e la costituzione della città-Stato; ma anche in altre civiltà la differenza fra nobiltà cittadina e nobiltà della campagna fu a tutta prima insignificante rispetto a

quella, assai più profonda, esistente fra la nobiltà in genere e il resto della popolazione.

La borghesia nasce dall'antitesi fondamentale fra città e campagna, la quale fa sì che di fronte alla nobiltà originaria, allo Stato feudale in genere e allo stesso feudalismo ecclesiastico « le famiglie e le corporazioni » si sentano come una unità ad onta dei loro contrasti. Il concetto di « Terzo Stato », del *tiers*, per usare questo celebre termine della Rivoluzione francese, corrisponde ad una unità priva di contenuto proprio, nata solo per contrasto, priva di un proprio costume e di un proprio simbolismo, poiché la società borghese distinta imita la nobiltà e l'elemento religioso cittadino imita la precedente sacerdotalità; e l'idea che la vita non abbia uno scopo pratico ma che ogni cosa con tutto il suo atteggiamento debba servire da espressione al simbolismo del tempo e solo così possa assicurarsi un rango superiore — proprio tale idea incontra la più decisa opposizione da parte dell'intelligenza cittadina. Questa intelligenza, nel dominio della quale rientra tutta la letteratura dell'epoca tarda, procede ad una nuova organizzazione dei corpi sociali basata sulla città, la quale dapprima è semplice teoria, ma poi, con l'avvento del razionalismo, finisce col divenire prassi, perfino la prassi cruenta delle rivoluzioni. Nella misura in cui esse esistono ancora, la nobiltà e la sacerdotalità si presentano ora con una certa accentuazione come caste privilegiate, con il che si dà tacitamente a capire che la loro pretesa a dei privilegi positivi basati sul rango storico è cosa antiquata ed assurda di fronte al diritto naturale o al diritto dettato dalla ragione. Per centro esse ora hanno le *capitali* — importante concetto del periodo tardo — e solo adesso sviluppano delle forme aristocratiche nel senso di quella distinzione che impone il rispetto di cui ci parlano ad esempio i ritratti di Reynolds e

di Lawrence. Ma di contro ad esse stanno le potenze spirituali della città divenuta sovrana, l'*economia* e la *scienza*, che insieme alla massa degli artigiani, degli impiegati e dei lavoratori hanno il sentimento di costituire un fronte, diviso in sé stesso ma sempre solidale non appena comincia la lotta per la libertà, cioè la lotta della città non ammettente più vincoli contro i grandi simboli del tempo antico e contro i diritti che essi fondavano. Quali elementi del Terzo Stato, la potenza del quale non deriva dal rango ma dal numero delle teste, esse nel periodo tardo di tutte le civiltà sono in un certo modo « liberali », cioè libere rispetto alle forze interiori della vita non-cittadina: l'*economia* si sente libera per quel che riguarda il guadagno, la *scienza* si sente libera per quel che riguarda la critica, per cui in tutti i rivolgimenti decisivi è lo spirito che prende la parola in libri e in riunioni — democrazia — ed è il danaro che raccoglie i vantaggi — plutocrazia — alla fine non avendosi mai un trionfo delle idee bensì del capitale. E questa è di nuovo l'antitesi fra verità e fatti, quale prende forma nella vita cittadina.

E come protesta contro gli antichissimi simboli della vita legata alla terra la città ora contrappone alla nobiltà di sangue i concetti dell'aristocrazia del danaro e di quella dell'intelletto: l'una si afferma di fatto, senza rumorose rivendicazioni, l'altra resta invece una « verità » e null'altro che questo presentandosi come qualcosa di ambiguo. In ogni epoca tarda le nuove generazioni vanno a creare una nobiltà nella quale una parte di una grande storia diviene forma e ritmo — « nobiltà delle Crociate » è una espressione piena di significato — ma che distrugge interiormente sé stessa in vario modo quando si stabilisce presso le grandi corti. Così nel quarto secolo per via della infiltrazione di grandi famiglie plebee nello Stato romano dei

patres in qualità di *conscripti* nacque la *nobilitas* quale nobiltà di funzionari proprietari terrieri in seno all'Ordine senatorio. Nella Roma papale si formò, in modo del tutto analogo, la nobiltà nepotistica; verso il 1650 vi erano appena cinquanta famiglie con un albero genealogico di più di tre secoli. Negli Stati americani del Sud si formò, a partir dal tardo Barocco, quella aristocrazia di piantatori che nella guerra di secessione (1861-1865) fu distrutta dalle potenze finanziarie degli Stati del Nord. La vecchia nobiltà dei mercanti nello stile dei Fugger, dei Welser e dei Medici e le grandi case di Venezia e di Genova, alle quali si può associare quasi tutto il patriziato delle colonie greche a partir dall'800, ha sempre avuto qualcosa di aristocratico: razza, tradizione, buone maniere e l'impulso naturale a ristabilire un legame col suolo attraverso l'acquisto di terre (benché le vecchie case-madri nella città non fossero da meno, come dignità). Ma la nuova aristocrazia del danaro dei commercianti e degli speculatori finisce col penetrare, col suo gusto presto acquistato per le forme signorili, nella stessa nobiltà di sangue — a Roma sotto forma di *equites* partendo dalla prima guerra punica, in Francia sotto Luigi XIV³⁵ — e mina e corrompe tale nobiltà su cui l'aristocrazia dell'intelletto dell'illuminismo, da parte sua, riversa il suo disprezzo. I Confuciani ridussero l'antico concetto cinese del *shi*, del costume nobile, ad una virtù intellettuale e fecero del Pi-yung, che era il luogo dei ludi cavallereschi, una « scuola di lotta spirituale », un ginnasio, proprio nel senso del nostro diciottesimo secolo.

Con la fine del periodo tardo di ogni civiltà anche la storia dei corpi o delle caste ha un epilogo più o meno violento. In una libertà senza radici la mera volontà di vivere trionfa su tutti i vincoli posti dai grandi simboli della civiltà, che non son più né

compresi né tollerati dall'umanità ormai completamente signora della città. Nell'economia scompare ogni senso per i beni immobili, legati al suolo. Nella critica scientifica scompare ogni residuo di religiosità, di *pietas*. Lo stesso affrancamento dei contadini costituisce, in parte; una vittoria sugli ordinamenti simbolici; il contadino è liberato dal vincolo della servitù rustica ma abbandonato alla potenza del danaro che ora va a trasformare la terra in ricchezza mobile. Da noi, detto affrancamento avvenne nel diciottesimo secolo, a Bisanzio verso il 740 ad opera del Nomos Georgikos del legislatore Leone III,³⁶ che ebbe per effetto il graduale scomparire del colonato, e a Roma con la costituzione della plebe nel 471. A Sparta Pausania aveva già cercato invano di affrancare gli Iloti.

La plebe è il « tiers » riconosciuto giuridicamente come una unità e rappresentato da tribuni intangibili, non da funzionari ma da uomini di fiducia. Nel rivolgimento del 471,³⁷ col quale anche le tre antiche tribù della nobiltà etrusca furono sostituite dalle quattro tribù cittadine corrispondenti ad altrettante circoscrizioni — cosa che ci permette di indovinare ancor altri fatti — si è voluta vedere una pura emancipazione dei contadini³⁸ od anche un organizzarsi del ceto dei mercanti.³⁹ Ma considerata come Terzo Stato, come residuo sociale, la plebe la si può definire solo negativamente: vi rientra chiunque *non* appartiene alla nobiltà terriera e non ricopre le grandi cariche sacerdotali. È un insieme non meno eteroclito di quello del Terzo Stato del 1789. Esso deve ad una antitesi la sua coesione. Ad esso appartenevano mercanti, artigiani, operai salariati, scribi. La gente dei Claudii comprendeva tanto famiglie patrizie quanto famiglie plebee, tanto famiglie di proprietari terrieri quanto grandi famiglie contadine (come quella di Claudio Marcello). All'interno della città-Stato la ple-

be rappresenta ciò che in uno Stato occidentale del Barocco è *l'insieme dei contadini e dei borghesi*, uniti nel protestare contro il potere assolutistico del sovrano in una loro assemblea corporativa. Fuor dalla politica, ossia socialmente, la plebe, a differenza della nobiltà e della sacerdotilità, non esiste affatto, essa si divide immediatamente nelle singole professioni e nei singoli mestieri, in gruppi che perseguono interessi affatto diversi gli uni dagli altri. Essa è un *partito* e solo in tale veste essa difende la libertà intesa nel senso cittadino. Ciò risulta distintamente dal successo che la nobiltà terriera romana si assicurò subito dopo quell'emancipazione, con l'aggiungere sedici tribù della campagna denominate secondo le genti, sulle quali tribù essa esercitava una influenza decisiva, alle quattro tribù cittadine, che rappresentavano la borghesia vera e propria, la finanza e l'intellettualità. Solo nella grande lotta di classe che si svolse durante le guerre sannitiche, al tempo di Alessandro, che ha la sua corrispondenza esatta nella Rivoluzione francese e che si concluse con la *Lex Hortensia* del 287, il concetto di casta o corpo sociale fu giuridicamente abolito e la storia del simbolismo delle caste si concluse. *La plebe divenne il « populus romanus »* nello stesso senso in cui nell' '89 il Terzo Stato andò a costituire la nazione. Tutto quel che a partire da tale stadio si svolge nelle varie civiltà nel segno di lotte sociali rappresenta qualcosa di fondamentalmente diverso.

La nobiltà in tutte le epoche prime era stata la casta nel senso più originario, era stata storia divenuta carne, razza alla massima potenza. La sacerdotilità le stava a lato come l'anti-casta, dicendo « no » dovunque la nobiltà diceva « sì », rappresentando così l'altro aspetto della vita in base ad un grande simbolo.

Come abbiamo visto, il Terzo Stato, privo di ogni unità interna, rappresentò invece la non-casta, la pro-

testa organizzata in forma corporativa contro il regime delle caste — propriamente, non contro una o l'altra casta bensì contro questa forma simbolica della vita in generale. Esso nega ogni differenza sociale che non si giustifichi in base alla ragione e all'utilità, ma ciò malgrado esso stesso « significa » qualcosa, e ben chiaramente: *è la vita cittadina intesa come una casta che si contrappone al ceto della campagna; è la libertà organizzatasi in un corpo* e contrappoentesi ad ogni specie di vincoli. Ma dal suo proprio punto di vista esso non è quel residuo, che sembra alle caste originarie. La borghesia ha confini; appartiene alla civiltà; abbraccia tutti coloro che ne fan parte sotto il nome di popolo — *populus, demos* — entità, alla quale ora son subordinati, al titolo di sue parti, la nobiltà e il clero, la finanza e l'intellettualità, l'artigianato e il lavoro salariato.

La civilizzazione trova un tale concetto e lo distrugge a sua volta per mezzo del concetto di Quarto Stato, cioè della *massa*, la quale respinge fondamentalmente tutto quanto è civiltà, tutte le forme che alla civiltà sono congenite. Essa rappresenta l'assolutamente informe, che perseguita con odio ogni specie di forma, ogni differenza di rango, la proprietà ordinata, il sapere organizzato. È il nuovo nomadismo delle cosmopoli,^{39a} per il quale gli schiavi e i barbari del mondo antico, i *çûdra* dell'India e, infine, qualsiasi tipo di uomo si dissolvono in egual misura in alcunché di ondeggiante completamente disgiunto dalle origini, non riconoscente più il proprio passato né possedente un futuro. Con il che il Quarto Stato diviene l'espressione della storia che trapassa nella non-storia. La massa è la fine, è il nulla radicale.

6

All'interno del mondo considerato come storia nel quale vivendo ci troviamo inseriti, tanto che il nostro percepire e comprendere sempre obbediscono al nostro sentire, le fluttuazioni cosmiche appaiono come ciò che noi chiamiamo la realtà, la vita reale: correnti dell'essere in forma corporea. Tali correnti, che hanno la caratteristica della direzione, possono esser concepite in modo diverso, secondo che si consideri il *movimento* in sé, ovvero *ciò che si muove*. Il primo si chiama storia, il secondo si chiama famiglia, ceppo, casta, popolo; ma l'uno esiste ed è possibile solo in funzione dell'altro. Storia, vi è soltanto di qualcosa. Se ci riferiamo alla storia delle grandi civiltà, ciò che si muove corrisponde alla nazione. Lo Stato, *status*, esprime una condizione di stabilità. Si ha il senso dello Stato quando in una esistenza che scorre, che diviene portando in sé una data forma si considera questa forma in sé stessa, come qualcosa di esteso che sussiste fuori dal tempo, prescindendo del tutto da quel che è direzione e destino. Lo Stato è la storia pensata in termini statici, la storia è lo Stato pensato in termini di divenire. Il vero Stato è la fisionomia di una unità storica dell'esistenza; solo lo Stato considerato dai teorici è un sistema.

Un movimento *ha* forma, ciò che è mosso è *in forma* o, per usar daccapo un termine sportivo espressivo: ciò che si trova tutto in movimento è in « *ottima forma* ». Ciò vale sia per un cavallo da corsa e per un lottatore, sia per un esercito e un popolo. La forma astratta dalla corrente vitale di un popolo

è la sua costituzione, equivalente alla disposizione che ha per lottare nella storia e con la storia. Ma essa solo in minima parte si può astrarre per via intellettualistica e fissare. Nessuna costituzione reale considerata in sé stessa e ridotta ad un sistema fissato sulla carta, è perfetta. Il teorico non potrà mai capire che ciò che non è scritto, che è indefinibile, che si fonda sull'abitudine, sul sentire e sull'evidenza naturale predomina in tal misura, che la dottrina dello Stato e i testi della costituzione non daranno mai nemmeno un riflesso di ciò che sta alla base della realtà vivente di uno Stato come forma essenziale di esso; pertanto non fa dubbio che una unità dell'essere va irrimediabilmente perduta per la storia se si subordinano davvero i movimenti di essa ad una costituzione scritta.

La più piccola unità nella corrente della storia è il ceppo di una particolare famiglia, la massima unità in essa è il popolo.⁴⁰ I popoli primitivi soggiacciono ad un moto che, in senso superiore, è storico, che può esser impetuoso o a lungo respiro, ma senza presentare tratti organici, senza avere un significato profondo. Tuttavia i popoli primitivi sono mobili ad un grado tale da apparire affatto informi all'osservatore superficiale; invece i popoli di *fellahim* sono oggetti rigidi di un movimento che si esercita su di essi dall'esterno, attraverso spinte occasionali e senza un senso. Ai primi appartiene lo *status* del periodo micenico, del periodo dei Thiniti, della dinastia cinese dei Shang più o meno fino al suo trasferirsi a Yin (1400), la Francia di Carlomagno, il regno visigoto di Enrico e la Russia di Pietro il Grande: forme statali spesso capaci di creazioni e azioni grandiose, ma prive di un simbolismo, prive di una necessità. Ai secondi appartengono l'Impero romano, l'Impero cinese ed altri imperi, nello stadio in cui la loro forma non possedette più alcun contenuto espressivo.

Fra gli uni e gli altri si svolge la storia delle civiltà superiori. Un popolo nello stile di una civiltà, quindi un popolo storico, si chiama nazione.⁴¹ In quanto vive e lotta, una nazione possiede uno Stato non solo come forma del movimento ma anche e soprattutto come una *idea*. Anche se lo Stato nel suo senso più semplice può esser antico quanto la stessa vita che si muove libera nello spazio, per cui perfino gli sciami e le greggi di specie animali primitive hanno una certa « costituzione »⁴² che presso le formiche, le api, presso alcune famiglie di pesci, gli uccelli migratori e i castori raggiunge una perfezione sorprendente — pure lo Stato in grande stile ha la stessa età delle caste originarie, della nobiltà e della sacerdotalità, non preesiste ad esse; tali caste nascono *al nascere* di una civiltà per scomparire allo scomparire di essa, il destino dell'una e delle altre essendo in alta misura identico. La civiltà è l'essere delle nazioni in forma di Stato.

Un popolo è « in forma » *come* Stato, un ceppo *come* famiglia. Come già vedemmo, qui s'incontra la differenza fra storia politica e storia cosmica, fra vita pubblica e vita privata, fra *res publica* e *res privata*. Ed *entrambi* questi aspetti sono simboli della preoccupazione per il futuro. La donna è storia mondiale. Facendosi fecondare e partorendo, essa ha cura per la durata del sangue. La madre col bambino al petto è il grande simbolo della vita cosmica. Considerata secondo tale aspetto, la vita dell'uomo e della donna è « in forma » nel matrimonio. Invece l'uomo non è storia ma *fa* la storia, la quale è una lotta senza fine per la conservazione di quell'altra vita. Alla preoccupazione materna per il futuro si aggiunge quella paterna. L'uomo con le armi in mano è l'altro grande simbolo della volontà di durata. Un popolo « in ottima forma » è in origine una organizzazione guer-

riera, è l'unità, intimamente e profondamente sentita, di coloro che sono atti alle armi. Lo Stato è cosa da uomini e cura la conservazione del tutto sociale, anche quella forma di autoconservazione spirituale che vien chiamata onore e rispetto di sé; a esso incombe il dovere di paralizzare ogni attacco, di prevedere i pericoli e soprattutto di andare esso stesso all'attacco, cosa naturale in ogni vita in ascesa.

Se la vita fosse una unica corrente uniforme dell'essere, le parole popolo, Stato, guerra, politica, costituzione noi le ignoreremmo. Ma l'eterna, possente *differenziazione* della vita, che le civiltà quali forze formatrici sviluppano sino all'estremo, è, con tutte le sue conseguenze, un dato di fatto della storia. Non esiste una vita vegetale che in relazione a quella animale. Le due caste originarie si condizionano a vicenda. Del pari, *un popolo ha una realtà solo in relazione ad altri popoli*, e questa sua realtà si definisce in antitesi naturali ineliminabili, in attacchi e in difese, nell'inimicizia e nella guerra. La guerra è la creatrice di tutte le cose più grandi. Tutto quel che nella corrente della vita ha un significato è nato da vittorie o da sconfitte.

Un popolo plasma la storia quando è « in forma ». ^{41b} Esso vive una storia interna che lo conduce allo Stato, solo nel quale esso *diviene* creatore, e vive una storia esterna, che *consiste* in quanto deriva da tale creare. I popoli considerati come Stati sono perciò le potenze effettive in ogni vicenda dell'umanità. Nel mondo considerato come storia non vi è nulla al di sopra di essi. Essi *sono* il destino.

La *res publica*, la vita pubblica, il « lato spada » della corrente umana dell'essere è, in realtà, invisibile. L'estraneo vede soltanto gli uomini, non ciò che li unisce interiormente. Questa unità va cercata nel profondo della corrente della vita ed è più da sentire

che non da comprendere. Del pari, nella realtà noi non *vediamo* la famiglia, ma solo alcuni esseri umani il cui intimo nesso, di una specie ben determinata, è da noi conosciuto e compreso solo in base ad una nostra esperienza interna. Ma per ognuna di queste forme esiste un gruppo di individui che grazie ad una stessa costituzione dell'essere esterno e di quello interno sono connessi in una unità di vita. Questa forma in cui l'esistenza fluisce si chiama *costume* quando nasce involontariamente dal ritmo e dal corso di essa e solo in un secondo tempo si manifesta alla coscienza; si chiama *diritto* quanto è *posta intenzionalmente* e vien fatta *riconoscere* ad ognuno.

Il diritto è la forma *voluta* dell'esistenza: forma riconosciuta in base ad un sentimento o ad un istinto (diritto non scritto, diritto consuetudinario, *equity*) oppure astratta per opera della riflessione, approfondita e organizzata in un sistema (*legge*). Da qui due diverse specie di fatti giuridici aventi un simbolismo temporale, due specie della preoccupazione per il futuro, della previdenza e dell'assistenza. Ma già per il diverso grado di consapevolezza ad esse proprio accade che nel corso della storia reale due diritti nemici debbano contrapporsi l'uno all'altro: il diritto dei padri, della tradizione, il diritto positivo, ereditato, innato, custodito, che è sacro perché è di sempre, perché è scaturito da esperienze del sangue epperò si dimostra efficiente — e il diritto razionale e naturale, il diritto universale umano costruito dalla riflessione e quindi affine alla matematica, diritto non efficiente ma forse « giusto ». Con questi due diritti l'antitesi fra vita della campagna e vita cittadina, fra esperienza della vita ed esperienza intellettuale si sviluppa fino a quel grado rivoluzionario di esasperazione, nel quale ci si arroga un diritto che non è stato dato e si spezza ogni diritto che non vuol cedere.

Il diritto statuito da una collettività è obbligatorio per ogni appartenente ad essa ma non possiede una sua *potenza*. Dipende piuttosto dal destino chi è colui che lo pone e chi è colui per il quale vien posto. Vi sono dei soggetti e degli oggetti del diritto, benché il diritto valga per tutti: ciò, sia nel diritto delle famiglie che in quello delle corporazioni, delle caste e degli Stati. Ma per lo Stato, che è il supremo soggetto del diritto nella realtà storica, esiste anche un diritto esterno che esso impone da nemico allo straniero. Nel primo rientra il diritto civile, nel secondo il trattato di pace. In ogni caso il diritto del più forte è anche quello che il più debole deve seguire. Aver un proprio diritto è espressione di potenza. Questo è un fatto che qualsiasi periodo della storia conferma, ma che non vien riconosciuto nel regno della verità — il quale non è di questo mondo. L'essere e l'essere d'altro, il destino e la causalità si scontrano di nuovo, senza possibilità di conciliazione, nell'interpretazione del diritto. Alla morale sacerdotale e ideologica del buono e del malvagio corrisponde la *distinzione morale fra giustizia e ingiustizia*; alla morale razziale del buono e del cattivo corrisponde invece la *differenza gerarchica fra coloro che statuiscono il diritto e coloro che lo ricevono*. L'ideale astratto della giustizia ricorre nelle menti e negli scritti di tutti coloro il cui spirito è nobile e forte ma il cui sangue è debole, in tutte le religioni e in tutte le filosofie; ma il mondo dei fatti storici conosce soltanto il *successo* attraverso il quale il diritto del più forte diviene il diritto riconosciuto da tutti. Tale diritto passa inesorabilmente sopra gli ideali, e se un uomo o un popolo in nome della giustizia rinuncia alla potenza che gli offre il momento, egli potrà anche esser sicuro di una gloria astratta che, nell'altro mondo, nel mondo delle idee e delle verità, si legherà al suo nome, ma dovrà esser altrettanto sicuro

del momento inevitabile in cui soggiacerà ad un'altra potenza della vita che comprende meglio di lui la realtà.

Fino a che una potenza storica è tanto superiore alle unità che essa comprende e che le sono soggette, quanto lo Stato e la casta spesso lo sono di fronte alle famiglie e alle classi professionali, o il capo di famiglia lo è di fronte ai bambini, è possibile che un giusto diritto regni *fra* i più deboli grazie al sopraelevato potere regolatore. Ma le caste raramente e gli Stati quasi mai sentono al disopra di sé un potere di un tale rango, per cui fra di essi vale direttamente il diritto del più forte quale si manifesta in trattati unilaterali e, ancor più, nella loro interpretazione e nel rispetto di essi da parte del vincitore. Ciò distingue i *diritti interni* delle unità storiche di vita da *quelli esterni*. Nei primi si palesa la volontà dell'arbitro di esser imparziale e giusto, benché molto ci si illuda circa il grado di effettiva imparzialità proprio anche ai migliori codici della storia, compresi quelli che si chiamano codici civili e che già con questo danno a pensare che una casta o classe particolare, conseguita la supremazia, li abbia creati per tutti gli altri.⁴² I diritti interni sono il risultato di un pensiero rigorosamente logico-causale orientato verso la verità; ma proprio per questo la loro validità resta sempre condizionata dalla potenza materiale di cui dispone chi li ha statuiti, casta o Stato che sia. Scalzata questa potenza, una rivoluzione spezza subito anche la forza della legge, la quale potrà restare ancora « vera », ma non è più reale. Quanto ai diritti esterni, in assenza essi, come tutti i trattati di pace, non sono mai veri ma sono sempre reali — spesso di una terribile realtà. Non avanzano affatto la pretesa di esser giusti. Ad essi basta che siano efficienti. In essi parla la *vita*, la quale non ha una logica causale e morale ma una

assai più coerente logica organica. La vita vuol valere in sé stessa; essa sente con un'intima certezza ciò che le occorre a tal fine, epperò sente anche quel che *per essa* è giusto e che deve esser giusto anche per gli altri. Una tale logica si manifesta in ogni famiglia, specie fra i ceppi contadini di schietta razza, non appena l'autorità che vigeva in precedenza è scossa e un nuovo capo deve decidere come le cose debbono andare. Essa agisce in ogni Stato non appena un dato partito domina la situazione. La vita di ogni Stato feudale è piena delle lotte fra i feudatari e i vassalli per il « diritto al diritto ». Nel mondo antico queste lotte finirono quasi dovunque con la completa vittoria della prima casta, che tolse alla regalità il potere legislativo e si dette da sé una legislazione, come lo dimostrano l'origine e l'importanza degli Arconti ad Atene e degli Efori a Sparta; sul suolo dell'Occidente esse ebbero fine *provvisoriamente* con l'instituzione degli Stati Generali (1302) e in Inghilterra *definitivamente* allorché i baroni normanni nel 1215 imposero la *Magna Charta* che conferì la sovranità effettiva al Parlamento. Per tale ragione in Inghilterra doveva restare in vigore il vecchio diritto civile normanno. Invece in Germania il potere imperiale, troppo debole per difendersi dai grandi signori feudali, chiamò in suo aiuto il diritto romano giustiniano che era già stato il diritto di un potere centrale assoluto.⁴³

Come lo stesso diritto intransigentemente patrizio delle Dodici Tavole, la costituzione di Dracone, la *πάτριος πολιτεία* degli Oligarchi, fu data dalla nobiltà⁴⁴ già in pieno periodo tardo, presso alle potenze ormai perfettamente organizzatesi della città e del danaro, contro cui si rivolse; per questo fu assai presto soppiantata da un diritto del Terzo Stato, da un diritto degli « altri » — le leggi di Solone e dei Tribuni — il quale non fu meno del precedente un di-

ritto di casta. La lotta fra le due caste originarie per il diritto di dettar legge ha riempito tutta la storia dell'Occidente, dal conflitto per la preminenza del diritto secolare o del diritto canonico del primo periodo gotico fino alle controversie, non ancora concluse, circa il matrimonio civile.⁴⁵ Senonché a partir dalla fine del diciottesimo secolo le lotte per la costituzione stanno anche a significare che il Terzo Stato, il quale, secondo il noto detto di Sieyès dell'anno 1789, « era nulla ma poteva esser tutto », aveva assunto il potere legislativo in nome di tutti nel costituire un diritto civile, proprio come nel periodo gotico il diritto generale era stato quello promulgato dalla nobiltà. Come si è detto, il fatto che il diritto sia una espressione della potenza appare nel modo più inequivocabile nelle forme che regolano il diritto fra Stato e Stato, nei trattati di pace e in quel diritto internazionale che già Mirabeau disse essere il diritto che i potenti fanno osservare ai deboli. Una grande parte dei rivolgimenti decisivi della storia mondiale è fissata in diritti di questa specie. Essi sono le strutture nelle quali progredisce la storia coi suoi contrasti finché non ritorna alla forma originaria della lotta armata, di cui ogni trattato valido rappresenta, negli effetti che per esso si prevedono, la continuazione sul piano spirituale. Se la politica è una guerra condotta con altri mezzi, il « diritto al diritto » è la preda che la parte vittoriosa si assicura.

7

Per cui è chiaro che alle altezze della storia due grandi forme della vita lottano per il primato, la casta o classe e lo Stato, entrambe correnti dell'essere munite di una grande forma interna e di una *forza* sim-

bolica, entrambe decise a far del loro destino il destino del tutto. Su di un piano profondo, lasciando da parte la concezione corrente del popolo, dell'economia, della società e della politica, questo è il senso dell'antitesi fra una *direzione sociale e una direzione politica della storia*. Solo all'iniziarsi di una grande civiltà le idee sociali si separano dalle idee politiche, a tutta prima col fenomeno che si manifesta al declinare dello Stato feudale, quando il signore e il vassallo vanno a rappresentare il lato sociale e il sovrano e la nazione quello politico. Ma sia le prime potenze sociali, cioè la nobiltà e la sacerdotalità, sia quelle tarde, cioè il danaro e l'intelligenza, e i gruppi professionali degli artigiani, degli impiegati e degli operai che col crescere delle città acquistano una sempre maggiore influenza, vogliono subordinare l'idea dello Stato ciascuna al proprio ideale di casta o, più spesso, al proprio interesse, e così dalla collettività nazionale fino alla coscienza di ogni singolo si accende una lotta per i limiti e le pretese delle due parti, lotta che nel caso estremo ha per effetto che l'una divenga completamente lo strumento dell'altra.⁴⁶

In ogni caso è però lo Stato la forma che determina la situazione *esteriore*, per cui le relazioni storiche fra i popoli hanno *sempre una natura politica e non sociale*. Invece dal punto di vista della politica interna la situazione è talmente determinata dalle antitesi fra i corpi sociali, che qui, ad un primo sguardo, la tattica sociale e quella politica appaiono inseparabili e che nel pensiero di coloro che identificano l'ideale della propria classe, ad esempio l'ideale borghese, alla realtà storica e non sanno quindi pensare in termini di politica estera i due concetti perfino si confondono. Nelle lotte internazionali uno Stato cerca l'alleanza di altri Stati; nelle lotte interne esso si trova sempre costretto ad allearsi con caste o corpi sociali.

Così nella tirannide antica del sesto secolo lo Stato difese gli interessi del Terzo Stato contro l'oligarchia che era già stata la casta originaria, e la Rivoluzione francese divenne inevitabile nel punto in cui il *tiers*, cioè lo « spirito » e il danaro, abbandonò la monarchia, che fino ad allora l'aveva tutelato, e passò dalla parte delle due prime caste (dopo la prima assemblea dei Notabili del 1787). Così è un giusto sentire quello che fa distinguere la storia degli Stati dalla storia delle classi,⁴⁷ la storia politica (« orizzontale ») dalla storia sociale (« verticale »), la guerra dalla rivoluzione: ma è un grande errore dei dottrinari moderni quello di considerare come spirito della storia in generale lo spirito della storia interna. *La storia mondiale è stata e sempre sarà una storia di Stati.* La costruzione interna di nazione ha sempre e dappertutto per scopo l'esser in « ottima forma » per le lotte esterne, siano esse militari ovvero diplomatiche e economiche. Chi assume una costituzione come qualcosa di ideale e di valido in sé stesso, col suo agire preparerà solo la rovina del corpo di una nazione. D'altra parte appartiene al tatto che una classe dominante, sia essa del Primo o del Quarto Stato, deve avere nel dominio della politica interna, l'usare le antitesi dei corpi sociali in tal guisa che le forze e le idee della nazione non si fissino in una lotta di partito e che l'alto tradimento non s'imponga come *l'ultima ratio*.

E qui appare chiaro che *lo Stato e la prima casta* in quanto forme viventi sono apparentati fin nelle più intime radici, non solo per via del loro simbolismo del tempo e della preoccupazione pel futuro, per la relazione, *comune ad entrambi*, con la razza, con la continuità della stirpe e della famiglia e quindi con gli istinti elementari di ogni elemento contadino sul quale, in ultima analisi, poggia ogni Stato ed ogni nobiltà di carattere durevole; non solo per la loro relazione col

suolo, con la terra natale, coi beni aviti o con la patria, la quale per le nazioni di stile magico ha un significato ridotto solo perché il massimo fattore della loro coesione è l'ortodossia — ma soprattutto nella grande prassi fra i fatti del mondo storico, nell'unità *organica* del ritmo e dell'istinto, nella diplomazia, nella conoscenza degli uomini, nell'arte del comando, nella volontà virile di conservare ed accrescere la potenza, la quale in origine fece nascere la nobiltà e la nazione da uno stesso nucleo guerriero, e, infine, nel senso dell'onore e del coraggio, per cui fin nei tempi ultimi lo Stato più saldo è quello ove la nobiltà ovvero la tradizione creata dalla nobiltà sta tutta al servizio della cosa pubblica, come ne fu il caso per Sparta di contro ad Atene, per Roma di contro a Cartagine, per lo Stato cinese Tsin di contro al Tsu taoizzante.

La differenza sta nel fatto che, non meno di *ogni* altra casta, la nobiltà costituita come un corpo chiuso non considera il resto della nazione che in funzione di sé stessa e solo in relazione a ciò intende esercitare il potere, mentre lo Stato, conformemente alla sua idea, si cura di tutti e solo per questo anche della nobiltà. Ma una nobiltà schietta ed antica *si identifica allo Stato* e si preoccupa di tutto come se fosse sua proprietà. Ciò fa parte dei suoi doveri più elevati, più profondamente radicati nella sua coscienza. Essa sente perfino in tali doveri un suo *privilegio* innato e considera il servire l'esercito e l'amministrazione come la sua vocazione specifica.

Tutta diversa è la differenza fra l'idea dello Stato e quella degli altri corpi i quali, a differenza della nobiltà, si sentono interiormente lontani dallo Stato in quanto tale e partendo dal tipo di vita ad essi proprio foggiano un ideale di Stato che non deriva dallo spirito della storia reale e delle sue potenze politiche,

per cui di tale ideale amano sottolineare il carattere sociale. Nel primo periodo di una civiltà la situazione è quella di uno Stato rappresentante un puro fatto storico al quale si contrappone una comunità ecclesiastica rivolta alla realizzazione di ideali *religiosi*; mentre nei periodi tardi si aggiungono l'*ideale affaristico* di una economia libera e gli ideali *utopici* dei sognatori e degli entusiasti che vorrebbero tradurre in realtà l'una o l'altra delle loro astrazioni.

Ma nella realtà storica non esistono ideali, esistono soltanto i fatti. Non esistono verità, esistono soltanto i fatti. Non esistono ragioni, non esiste giustizia, non esistono compensazioni, non esistono scopi finali, esistono soltanto i fatti — e chi non capisce questo scriva pure libri di politica ma non *faccia* della politica. Nel mondo reale non esistono Stati costruiti in base ad un ideale ma soltanto Stati sviluppatisi *organicamente* i quali altro non sono che popoli viventi in forma. Certo, « forma impressa che si sviluppa vivendo », ma forma impressa dal sangue e dal ritmo di una *esistenza*, forma tutta istintiva e involontaria; ed essa si sviluppa o nella direzione data nel sangue attraverso le doti di uomini di Stato, ovvero nella direzione delle convinzioni degli idealisti, che è *la direzione verso il nulla*.

Per degli Stati esistenti nella realtà e non nella mente dei teorici il problema del destino non riguarda i compiti astratti e una loro organizzazione ideale bensì la loro *interna autorità*, la quale non può esser mantenuta a lungo con mezzi soltanto materiali ma richiede la fiducia degli stessi avversari nella sua efficienza. I problemi decisivi *non* riguardano l'elaborazione di costituzioni ma l'organizzazione di un regime che lavori bene; non la ripartizione dei diritti politici secondo « giusti » principi, i quali di massima altro non sono che l'immagine che una data classe o

casta si fa delle sue legittime rivendicazioni, bensì il ritmo efficiente del tutto — il suo « lavoro » in senso sportivo, come quando si parla del lavoro dei muscoli e dei tendini di cavalli che in galoppo serrato corrono verso la mèta — quel ritmo, che attrae da sé nella propria sfera tutti coloro che hanno un forte carattere; non riguardano, infine, una morale estranea al mondo, ma la fermezza, la sicurezza e la superiorità nella direzione politica. Quanto più tutto ciò appare naturale, quanto meno su tutto ciò si parla e si discute, tanto più uno Stato è perfetto, tanto più alto è il rango, l'efficienza storica epperò anche il destino di una nazione. La sovranità dello Stato è un simbolo di prim'ordine della vita. Essa porta alla distinzione fra i *soggetti* e gli *oggetti* degli avvenimenti politici non solo nella storia interna ma, cosa assai più importante, anche in quella esterna. La forza di un regime, testimoniantesi in una netta distinzione dei due elementi, è indice indubbio dell'energia vitale di una unità politica, a tal segno, che quasi sempre l'indebolimento dell'autorità esistente ad opera, per esempio, dei difensori di un diverso ideale costituzionale, non fa divenire costoro i soggetti della politica interna ma riduce tutta la nazione ad oggetto di una politica straniera, e assai spesso per sempre.

Per tale ragione in ogni Stato sano la lettera della costituzione scritta ha minor importanza dell'uso della « costituzione » vivente — identica alla « buona forma » in senso sportivo ^{47a} — formatasi da sé, impercettibilmente, con le esperienze dei tempi e delle situazioni ma soprattutto con le qualità di razza della nazione. Quanto più decisa è questa forma *naturale* del corpo dello Stato, tanto maggiore è la sicurezza con cui esso reagisce di fronte ad ogni situazione impreveduta, qui in fondo non avendo importanza che il capo effettivo abbia il titolo di re, di ministro, di capo-

partito, perché esso può perfino non avere alcun rapporto definito con lo Stato, come ne è stato il caso per Cecil Rhodes nell'Africa del Sud. La *nobilitas* romana che dominò la politica nel periodo delle tre guerre puniche costituzionalmente non aveva una persona. Ma in ogni caso lo Stato è sempre rimesso ad una minoranza di uomini dotati d'istinto politico la quale rappresenta il resto della nazione nelle lotte della storia.

Bisogna dunque affermarlo senz'altro: esistono *soltamente* Stati delle caste, dei corpi, Stati, cioè, nei quali è un singolo corpo a *governare*. Non si confondano questi Stati con gli Stati corporativi, ai quali il singolo appartiene solo come membro di un dato gruppo. Quest'ultimo è stato il caso della *Polis* più antica, degli Stati normanni d'Inghilterra e di Sicilia, ma anche della Francia della costituzione del 1791 e della Russia sovietica. Ciò cui alludevamo è invece un dato storico universale; costituzionalmente o di fatto, è sempre stato un singolo strato sociale, a governare. È sempre una decisa minoranza a rappresentare la tendenza di un dato Stato nella storia mondiale, ed entro tale minoranza se ne differenzia una ancor più esclusiva che, grazie alla sua qualificazione, ha effettivamente nelle sue mani le funzioni direttive, molto spesso in contrasto con lo spirito della costituzione. E se si prescinde da periodi intermedi rivoluzionari e da situazioni cesaristiche, che come eccezioni confermano la regola, nei quali dei singoli e dei gruppi accidentalmente formatisi s'impadroniscono del potere con mezzi puramente materiali e spesso senza aver nessuna dote speciale — è la minoranza *all'interno di un corpo o classe* a governare grazie ad una tradizione. Tale minoranza appartiene frequentissimamente alla stessa nobiltà, la quale come *gentry* ha formato lo stile parlamentare inglese, come *nobilitas* la politica ro-

mana nel periodo delle guerre puniche, come aristocrazia mercantile la diplomazia di Venezia, come nobiltà del Barocco educata dai Gesuiti⁴⁵ la diplomazia della Curia romana. Le doti politiche di una chiusa minoranza appaiono inoltre nella casta sacerdotale, come appunto nella Chiesa romana, ma anche in Egitto e in India e ancor più a Bisanzio e nell'Impero sassanide; sono invece rarissime nel Terzo Stato, il quale non costituisce una unità vivente — si può al massimo citare il caso del ceto dei mercanti costituitosi nella plebe romana del terzo secolo, degli ambienti di giuristi della Francia dopo il 1789 — e in questo come in tutti gli altri casi tali doti si stabilizzano grazie all'esistenza di gruppi chiusi nei quali si coltivano le stesse attività pratiche, che si perfezionano costantemente e che conservano tutta la somma della tradizione e dell'esperienza politica non scritta.

Su tale base si organizzano gli Stati *reali* in opposto a quelli che esistono solo sulla carta e nelle teste dei pedanti. Non esiste uno Stato ottimo, vero e giusto che si possa progettare e poi realizzare in un qualche periodo. Ogni Stato che appare nella storia esiste una sola volta e si trasforma insensibilmente ad ogni istante, anche se sotto la crosta di una costituzione regolata da rigide leggi. Per cui termini come repubblica, assolutismo, democrazia, esprimono caso per caso cose diverse e divengono semplici parole non appena siano usate come concetti fissi e convenuti, così come è di regola fra filosofi e ideologi. La storia degli Stati è una fisiognomica e non una sistematica. Essa non deve mostrare come « l'umanità » abbia gradatamente conquistati i suoi diritti eterni, la libertà e l'eguaglianza, e come l'evoluzione si continui, verso lo Stato più giusto e saggio, ma deve descrivere le unità effettivamente esistenti nel mondo dei fatti, deve mostrare

come esse fioriscono, come si maturano e come decadono, senza esser mai qualcosa di altro se non vita reale in forma. È in tal senso che noi qui tentiamo di tracciare uno schizzo della storia politica.

8

In ogni civiltà la storia in grande stile comincia con lo Stato feudale, il quale non è ancora lo Stato nel senso in cui sarà inteso successivamente, ma è l'organizzazione della vita complessiva in funzione di una determinata *casta*. Il prodotto più nobile del suolo, cioè la razza nel senso più superbo, si crea una gerarchia, dal semplice cavaliere fino al *primus inter pares*, al sovrano feudale fra i suoi *peers*. Ciò avviene in contemporaneità col nascere dell'architettura dei grandi duomi e delle piramidi: nell'un caso è innalzata a simbolo la pietra, nell'altro il sangue, nell'uno il *significato*, nell'altro l'*essere*. L'idea del regime feudale che ha predominato in tutti i periodi primi esprime un passaggio dai rapporti primitivi, puramente pratici e concreti del capo con coloro che gli obbediscono — sia che questi lo abbiano scelto ovvero che siano stati da lui assoggettati — ai rapporti di *diritto privato* del signore feudale coi vassalli, rapporti che hanno già un profondo contenuto simbolico. Son rapporti assolutamente basati sul costume nobile, sull'onore e sulla fedeltà, i quali possono dar luogo a gravi conflitti fra il dovere di dipendenza rispetto al signore e quello della dipendenza rispetto alla propria casa, famiglia o nazione. Il tradimento di Enrico il Leone è un tragico esempio di ciò.

Lo « Stato » qui esiste solo entro i limiti del vincolo feudale, estendendo la sua area quando altri vassalli accettano tale vincolo. Il servizio al signore e

i compiti da questi assegnati, che in origine hanno carattere personale e temporaneo, si legano presto ad un feudo ben definito che *deve* venir assegnato di nuovo ove esso resti libero (già verso il 1000 in Occidente valse il principio: « Nessuna terra senza un signore »), finché diviene feudo ereditario — in Germania lo divenne attraverso la legge feudale di Corrado II del 28 maggio 1037. Con il che si crea una certa mediazione nei riguardi di coloro che erano i soggetti immediati del sovrano — essi sono anche suoi soggetti solo in quanto soggetti di un vassallo. Soltanto il forte vincolo sociale della casta assicura l'unità che già in questo stadio si chiama Stato.

La forma nella quale qui i concetti di potenza e di preda appaiono uniti è classica. Quando nel 1066 i cavalieri normanni guidati dal duca Guglielmo conquistarono l'Inghilterra, tutto il territorio divenne proprietà e feudo del Re, e formalmente esso ancor oggi non ha cessato di esserlo. Questa è la vera gioia vichinga dell'« avere » e la cura di Odisseo che, prima di tornare in patria, conta i suoi tesori. Da tale sentimento della preda di abili conquistatori nascono d'un tratto l'organizzazione contabile e il ceto dei funzionari delle prime civiltà. Questi funzionari vanno distinti dai titolari di importanti cariche di fiducia, che son tali per una vocazione personale:⁴⁹ i primi sono i *clerici*, gli scrivani, non i *ministeriales* o ministri, termini che vogliono parimenti dire servitori, ma ora nel senso fiero di servitori del sovrano. Il ceto impiegatizio che scrive e calcola è espressione della preoccupazione per il futuro, per cui il suo sviluppo è parallelo a quello del principio dinastico. Così in Egitto al principio dell'Antico Impero esso ebbe uno sviluppo sorprendente.⁵⁰ L'antico Stato cinese descritto nel *Chu-li* è così vasto e complesso, che successivamente si doveva dubitare dell'autenticità del libro,⁵¹

ma esso corrisponde esattamente, nello spirito e nelle finalità, a quello di Diocleziano, ove le forme di un enorme sistema tributario dettero luogo ad un ordinamento feudale.^{51a} Esso manca invece nel primo periodo del mondo classico. *Carpe diem* fu la massima dell'antica economia finanziaria, fino agli ultimi suoi giorni. *L'assenza di cure*, l'autarchia degli Stoici fu innalzata a principio anche in questo dominio. Proprio i migliori economi non costituirono, a tale riguardo, una eccezione, compreso Eubulo che verso il 350 ad Atene orientò l'economia verso la realizzazione di eccedenze di beni che poi venivano distribuite fra i cittadini.

L'estremo opposto è costituito dai Vichinghi calcolatori del primo Occidente, i quali con l'amministrazione finanziaria dei loro Stati normanni posero i fondamenti del tipo faustiano dell'economia, ormai diffuso per tutto il mondo. Dal tavolo a forma di scacchiera della Camera dei Conti di Roberto il Diavolo di Normandia (1028-1035) deriva il nome del ministero inglese del tesoro (*Exchequer*) come pure il termine *check*. Qui nacquero anche le parole conto, controllo, ricevuta, *record*.⁵² È su tale linea che l'Inghilterra nel 1066 fu organizzata presso ad un assoggettamento senza scrupoli degli Anglosassoni, come lo fu lo Stato normanno della Sicilia che Federico II di Svevia trovò già esistente, che egli con le Costituzioni di Melfi (1231) — la sua opera più personale — non creò ma magistralmente perfezionò grazie all'adozione di metodi dell'economia finanziaria araba, allora già altamente « civilizzata ». Dall'Inghilterra e dalla Sicilia i metodi e le designazioni della tecnica finanziaria passarono fra i mercanti lombardi che li introdussero in tutte le città commerciali e in tutte le amministrazioni dell'Occidente.

Ma fra l'ascesa e la caduta del regime feudale non

corre un lungo periodo. Presso al fiorire delle due caste originarie già si preannunciano le future nazioni e, con esse, l'idea di Stato in senso proprio. Le lotte fra potere aristocratico e potere ecclesiastico e quelle fra la Corona e i suoi vassalli furono ripetutamente interrotte dai contrasti fra nazione tedesca e nazione francese (già sotto Ottone il Grande), da quelli fra nazione tedesca e nazione italiana, che divisero le caste e gli ordini sociali in guelfi e ghibellini e che distrussero l'impero germanico, da quelli fra nazione inglese e nazione francese che ebbero per effetto il dominio inglese sulla Francia occidentale. Senonché tutto ciò passò in sott'ordine rispetto ai grandi avvenimenti decisivi che si realizzarono in seno allo stesso Stato feudale, il quale ignorava il concetto di nazione. L'Inghilterra era stata divisa in 60215 feudi, menzionati nel *Domesday Book* del 1084 che ancor oggi viene talvolta consultato, e il potere centrale rigidamente organizzato si fece giurare fedeltà anche da coloro che eran vassalli dei *Peers*; ciò malgrado già nel 1215 venne imposta la *Magna Charta*, che trasferì i poteri effettivi del re al Parlamento dei vassalli, i Grandi e il clero riunendosi nella Camera Alta, i rappresentanti della *gentry* e dei patrizi nella Camera Bassa — Camere che, a partir da allora, divennero le esponenti della evoluzione nazionale di tale paese. In Francia i baroni uniti al clero e alle città imposero nel 1302 la convocazione degli Stati Generali; per via del privilegio generale di Saragozza nel 1283 l'Aragona divenne quasi una repubblica di nobili governata dalle Cortes, e in Germania qualche decennio prima i grandi vassalli riuscirono a far dipendere da essi la regalità sotto veste di principi elettori.

L'idea feudale ha avuto la sua espressione più posente per quel che riguarda non solo la civiltà occidentale ma anche ogni altra civiltà nella lotta fra

Impero e Papato, lotta nella quale il fine ultimo era la trasformazione di tutto il mondo in una immensa federazione feudale; e sia l'una potenza che l'altra fecero loro proprio un tale ideale a tal segno, che la caduta del regime feudale le fece discendere entrambe, bruscamente, dall'altezza che le aveva caratterizzate.

Finora l'idea di un sovrano la cui potenza si estenda su tutto il mondo storico, il cui destino sia quello di tutta l'umanità, si è affacciata tre volte: dapprima con la concezione del Faraone quale Horo,⁵³ poi con la grandiosa idea cinese del Signore del Centro, che ha per Impero *tien-hia*, ossia tutto ciò che si estende sotto il cielo,⁵⁴ infine nel primo periodo gotico, allorché Ottone il Grande nel 962, partendo da quel profondo sentimento cosmico e quella nostalgia per una infinità storica e spaziale che allora animava il mondo, concepì l'idea di un Sacro Romano Impero della nazione tedesca. Ma ancor prima papa Nicola I (860), ancor tutto preso dal pensiero agostiniano e quindi magico, aveva sognato uno Stato divino papale, che avrebbe dovuto regnare al disopra dei principi di questo mondo, e dopo il 1059 Gregorio VII con tutta la veemenza elementare di una natura faustiana si consacrò alla realizzazione di un impero mondiale papale nella forma di una confederazione feudale universale nella quale i re avrebbero dovuto figurare come suoi vassalli. In sé stesso il papato si identificava al piccolo Stato feudale della Campagna Romana, le famiglie nobili del quale controllavano l'elezione dei pontefici e presto trasformarono il collegio dei cardinali, cui nel 1059 era stata deferita la designazione del papa, in una specie di oligarchia patrizia. Ma all'esterno Gregorio VII era giunto a realizzare una sovranità da feudatario sugli Stati normanni d'Inghilterra e della Sicilia, entrambi formati sotto la sua protezione, e la corona imperiale veniva effettiva-

mente assegnata da lui, proprio come prima Ottone il Grande era stato invece lui ad assegnare la tiara. Ma con Enrico VI di Svevia qualche anno dopo avvenne il contrario; lo stesso Riccardo Cuor di Leone gli prestò giuramento di vassallo per l'Inghilterra e Ottone era già vicino a realizzare l'impero universale quando il più grande dei papi, Innocenzo III (1198-1216), per un breve tempo fece divenire un fatto la sua sovranità da signore feudale sul mondo. Nel 1213 l'Inghilterra divenne un feudo papale, e ad essa seguirono l'Aragona, il Leon, il Portogallo, la Danimarca, la Polonia, l'Ungheria, l'Armenia, l'Impero latino di Bisanzio proprio allora fondato. Senonché con la morte di Innocenzo all'interno della stessa Chiesa cominciò la decadenza, causa il tentativo dei grandi dignitari ecclesiastici di ridurre il Papa, che attraverso i suoi poteri di investitura era divenuto anche *il loro* signore feudale, ad un mero rappresentante della loro casta.⁵⁵ L'idea di un concilio universale la cui autorità sovrastasse quella del papa non è di origine religiosa, ma derivò a tutta prima dal principio feudale. Come tendenza, essa corrispondeva esattamente a ciò che i Grandi inglesi avevano realizzato con la *Magna Charta*. Nei concili di Costanza (dal 1414) e di Basilea (dal 1431) si tentò per l'ultima volta di trasformare la Chiesa nel suo lato temporale in una federazione feudale, con il che una oligarchia cardinalizia avrebbe rappresentato tutto il clero occidentale in vece della nobiltà romana. Ma a quel tempo l'idea feudale era già passata in secondo piano rispetto all'idea dello Stato, per cui i baroni romani, che limitavano la lotta per le elezioni al ritretto ambito delle vicinanze di Roma pur assicurando al loro eletto un potere incondizionato all'esterno, nel corpo complessivo della Chiesa riportarono la vittoria, dopo che l'Impero era divenuto un'ombra veneranda proprio come era stato

di quello egiziano e quello cinese.

Paragonata al dinamismo senza pari di questi rivolgimenti decisivi, la caduta del sistema feudale nel mondo greco-romano avvenne in modo lentissimo, staticamente, quasi silenziosamente, per cui non lo si avvertì che attraverso i suoi effetti. Nell'epoca omerica quale oggi la conosciamo ogni luogo aveva il suo *Basileus*, che però doveva esser già stato un signore feudale, giacché nella figura di Agamennone si riflette lo stato nel quale un sovrano di vasti territori scendeva in campo col seguito dei suoi *Pairs*. Ma qui la dissoluzione del potere feudale avvenne in relazione con la formazione della città-Stato, dell'atomo politico. La conseguenza fu che i magistrati ereditari di corte, gli *Archai* e i *Timai*, i Pritani, gli Arconti e fors'anche i pretori della prima romanità,⁵⁶ furono tutti di tipo cittadino, e che le grandi famiglie non si svilupparono ognuna a sé nelle loro terre come in Egitto, in Cina e nell'Occidente, ma entro la città in contatto le une con le altre. Nelle città esse s'impadroniscono delle prerogative della regalità, l'una dopo l'altra, finché alla casa regnante non restò più che ciò che, per rispetto agli dèi, non le si poteva togliere: il titolo che spetta a suoi membri quali esecutori dei riti sacrificali. È così che nacque il *rex sacrorum*. Nelle parti più recenti dell'epopea omerica (di dopo l'800) sono i nobili che convocano il re nelle loro sedute e che perfino lo detronizzano. L'*Odissea* conosce ancora la regalità solo perché essa appartiene alla saga. Nella realtà, Itaca appare invece come una città retta da oligarchie.⁵⁷ Gli Spartiati trassero origine da rapporti feudali non altrimenti del patriziato romano che si riuniva nei comizi curiati.⁵⁸ Nelle Fidiie appare ancora un resto della precedente libera tavola di corte, ma la potenza dei re scende fino alla dignità larvale del *rex sacrorum* a Roma (e ad Atene) e dei re spar-

tani, che potevano esser destituiti e gettati in carcere dagli Efori. La corrispondenza di simili situazioni ci fa supporre che a Roma la tirannide dei Tarquini del 500 sia stata preceduta da un periodo di egemonia oligarchica, il che è confermato dalla tradizione, sicuramente autentica, dell'*interrex*, che un consiglio del Senato nominava fra i membri di questo, finché ad esso non piaceva eleggere nuovamente un vero re.

Qui come dappertutto vi fu un tempo in cui il regime feudale si trovò in decadenza senza che il nuovo Stato fosse ancora organizzato e che la nazione fosse ancora in forma. Questa è la temibile crisi che si manifesta dappertutto nei termini di un interregno e che costituisce *il limite fra la confederazione feudale e lo Stato delle caste*. In Egitto il regime delle caste verso la metà della quinta dinastia era già pienamente sviluppato. Proprio il faraone Asosi cedette pezzo per pezzo ai vassalli i beni della sua casa, cui si aggiunsero i ricchi feudi ecclesiastici che, come nel periodo gotico, erano esenti da obblighi fiscali e che a poco a poco divennero proprietà permanente dei grandi templi.⁵⁹ Con la quinta dinastia (verso il 2320) finisce, in Egitto, il « periodo svevo ». Sotto la sovranità nominale e breve della sesta dinastia i principi (*rpat*) e i conti (*hetio*) si rendono autonomi; le alte cariche divengono tutte ereditarie e nelle iscrizioni tombali viene sempre più in risalto l'orgoglio che si aveva per un antico linguaggio. Ciò che i tardi storici egiziani hanno celato sotto la designazione della presunta settima e ottava dinastia⁶⁰ corrisponde ad un mezzo secolo di completa anarchia e di lotte disordinate combattute fra i principi e per i loro territori o per il titolo di Faraone. In Cina già I-Wang (934-909) fu obbligato dai suoi vassalli a cedere in feudo tutte le terre conquistate, e propriamente a cederle a loro soggetti, da essi scelti. Nel 842 Li-Wang fu costretto

a fuggire insieme al principe ereditario, dopo di che l'amministrazione dell'Impero passò a due principi. Con questo interregno comincia il tramonto della casa dei Chu e il titolo di Imperatore diviene un titolo augusto ma privo di ogni significato reale. Questo fu l'equivalente cinese del periodo senza imperatori che in Germania cominciò nel 1254 e che sotto Venceslao verso il 1400 condusse il potere imperiale al livello più basso che esso mai abbia raggiunto, in simultaneità con lo stile rinascimentale dei condottieri e dei tiranni cittadini e con la completa decadenza del potere papale. Dopo la morte di Bonifacio VIII che nel 1302 nella bolla *Unam sanctam* aveva ancor una volta difesa l'autorità feudale del papa per esser poi fatto prigioniero dai rappresentanti della Francia, il papato passò un secolo nell'esilio, nell'anarchia e nell'impotenza, mentre nel secolo successivo la nobiltà normanna d'Inghilterra doveva esser in gran parte distrutta dalle lotte per il trono accessi fra la casa dei Lancaster e quella degli York.

9

Questi sconvolgimenti conducono alla *vittoria dello Stato sulla casta*. Il regime feudale si basava sul sentimento, che ognuno esiste per una vita che deve esser informata da un significato. La storia si riassume nei destini del sangue nobile. Ora sorge il sentimento, che vi è *qualcosa* a cui la stessa nobiltà deve esser soggetta non meno di tutto il resto, caste o corporazioni che siano: qualcosa di inafferrabile e di ideale. Da una concezione degli avvenimenti in esclusiva funzione di diritto privato si passa ad una concezione che per base ha invece il diritto pubblico e politico. Anche quando il nuovo Stato restò ancora nelle mani della nobiltà — come accadde quasi senza eccezione —

anche quando esteriormente col passaggio dalla federazione feudale allo Stato delle caste ben poco risultò mutato, anche quando l'idea, che per chi non appartiene alle due caste originarie non vi sono soltanto dei doveri ma anche dei diritti, fu ignorata — un sentimento diverso si fece largo e la coscienza che la vita sulle altezze della storia esiste per esser vissuta, dette luogo all'altra, che essa implica il consacrarsi ad un *compito*. Si sente ben chiara la differenza se si confronta la politica di Rainaldo di Dassel (morto nel 1167), che fu uno dei più grandi uomini di Stato tedeschi che mai siano esistiti, con quella dell'imperatore Carlo IV (morto nel 1378) e se si considera anche il fenomeno corrispondente, il passaggio dall'antica *themis* del periodo cavalleresco alla *dike* della *Polis* nascente.⁶¹ *Themis* esprime solo la rivendicazione di un diritto, mentre *dike* esprime anche un compito, una missione.

Secondo una evidenza che vige fin nel mondo animale, l'idea primordiale dello Stato si è sempre legata al concetto di un monarca, di un capo unico. È, questo, un fatto che si determina da sé in ogni punto decisivo, in ogni massa di esseri animati, come sempre di nuovo ce lo prova ogni rivolta e ogni momento di subito pericolo.⁶² Tali masse sono unità di sentimento, ma sono cieche. Esse sono « in forma » di fronte all'incalzare degli avvenimenti solo nelle mani di un capo che sorge d'un tratto dal loro seno e che appunto in base all'unità del sentire diviene la loro mente e trova una obbedienza incondizionata. Ciò si ripete nella formazione di quei grandi organismi vitali che noi chiamiamo popoli e Stati, però in modo più lento e più significativo, ed è unicamente nelle civiltà superiori che subentrano altri modi di essere in forma, dettati da un grande simbolo, ma talvolta artificiali. Ma anche dietro la maschera di tali forme

quasi sempre esiste di fatto un potere unico, magari quello di un consigliere del re o di un capo-partito: mentre con ogni sovvertimento rivoluzionario si ristabilisce lo stato primitivo.

Ma a questo fatto cosmico si lega uno dei tratti più intimi di ogni vita che obbedisce ad una direzione, *la volontà dell'ereditarietà*, che in ogni razza virile si manifesta con la potenza di una forza di natura e spesso spinge affatto inconsciamente lo stesso capo del momento ad affermare la sua dignità per la durata della sua vita personale e, di là da essa, ad assicurarla al sangue che scorrerà nei suoi figli e nei suoi nipoti. Questo stesso tratto profondo, interamente da pianta, anima ogni vero gruppo di fedeli seguaci, i quali vedono garantita e simbolicamente rappresentata dalla continuità del sangue del capo la loro stessa durata. Proprio nelle rivoluzioni questo sentimento elementare si desta pieno e forte, malgrado ogni principio teorico; così la Francia del 1800 vide in Napoleone e nell'ereditarietà della sua dignità l'effettivo compimento della Rivoluzione. Quei teorici che, come Rousseau e Marx, partono da ideali astratti anziché dai dati del sangue, non hanno saputo riconoscere la potenza che nel mondo storico ha quel sentimento e ne hanno giudicato deprecabili e reazionari gli effetti; essi tuttavia esistono, e la loro forza è tale che lo stesso simbolismo delle civiltà superiori può superarli solo artificialmente e temporaneamente, come ce lo mostra il restare di cariche elettive antiche nelle mani di particolari famiglie e così pure il nepotismo dei capi del Barocco. Se le funzioni direttive assai spesso furono assegnate liberamente e si dichiarò che i primi posti spettano ai più meritevoli, dietro a ciò agì quasi sempre la rivalità dei potenti intesi ad impedire non di diritto ma di fatto un regime di successione ereditaria perché ognuno segretamente avrebbe

voluto assicurarla alla propria famiglia. Su queste forme di una rivalità che diviene creativa si basarono i tipi di governo dell'oligarchia greco-romana.

Da tutto ciò deriva il concetto di *dinastia*. Esso è così profondamente radicato nel cosmico e così strettamente legato a tutti i fatti della vita storica, che le idee dello Stato conosciute dalle varie civiltà non sono se non *varianti di quest'unico principio*, partendo dal « sì » appassionato dell'anima faustiana fino al deciso « no » dell'anima classica. Tuttavia il maturarsi dell'idea di Stato in una civiltà sta già in relazione col crescere delle città. Le nazioni, cioè i popoli storici, sono popoli costruttori, la *residenza* della casa regnante diviene il centro della grande storia e in essa il sentimento dell'esercizio del potere, della *themis*, si trasforma nel sentimento del *governare*, della *dike*. Qui la lega feudale viene interiormente superata dalla nazione anche e proprio nella coscienza della stessa prima casta e il semplice fatto del dominio si eleva a simbolo della *sovranità*.

Così col declinare del sistema feudale la storia faustiana diviene storia dinastica. Per un processo che parte da piccoli centri, ove risiedono famiglie principesche — ove esse hanno il loro « ceppo », espressione che ricorda la qualità di pianta e la terra — prendon forma nazioni rigorosamente articolate secondo caste, ma tali che lo Stato ora condiziona l'esistenza della casta. Il principio genealogico già in vigore nella nobiltà feudale e nei ceppi contadini, l'espressione del sentimento delle lontananze e della volontà storica divengono talmente vivi che il costituirsi delle nazioni va a dipendere dal destino delle case regnanti di là dai forti vincoli della lingua e del paesaggio; norme circa le successioni, come la Legge Salica, antichi documenti che permettono di ricostruire la storia del sangue, nozze e decessi ora vanno a dividere o a fon-

dere il sangue di intere popolazioni.⁶⁴ Per il fatto che non si giunse a creare una dinastia lorensese e borgognona due nazioni già esistenti in germe non poterono svilupparsi come tali. Il destino degli Hohenstaufen in Germania e in Italia fece per secoli della corona imperiale, e *con essa*, della unificazione delle due nazioni l'oggetto di una profonda nostalgia, mentre la casa degli Absburgo fece sorgere non una nazione tedesca bensì una nazione austriaca.

Tutta diversa è la forma che assume il principio dinastico in base al sentimento caverniforme del mondo arabo. Il *princeps* antico, successore legittimo dei tiranni e dei tribuni, è l'incarnazione del *demos*. Come Giano è la porta e Vesta il focolare, così Cesare è il popolo. Questa fu la ultima creazione della religiosità orfica. Per contro, è magico il *Dominus et Deus*, lo Scià che partecipa del fuoco celeste (del *hvarenó* nell'Impero sassanide mazdeo, donde deriva la corona radiata, l'aureola del Bisanzio pagana e poi cristiana), che lo circonda e che lo fa *pius, felix e invictus*: attributi, che furono i titoli imperiali ufficiali a partir da Commodus.⁶⁵ Nel terzo secolo a Bisanzio il tipo del sovrano subì una trasformazione analoga alla regressione dello Stato augusteo dei magistrati in quello feudale diocleziano. « L'opera nuova, iniziata da Aureliano e da Probo e condotta a termine da Diocleziano e da Costantino su delle rovine, è già quasi così lontana dall'antichità e dal principato quanto lo doveva essere l'Impero di Carlomagno ».⁶⁶ Il sovrano magico governa la parte visibile del *consensus* universale degli ordodossi, che è ad un tempo chiesa, Stato e nazione,⁶⁷ descritto da Agostino nella sua *Civitas Dei*; il sovrano occidentale è invece monarca per grazia di Dio entro il mondo *storico*; il suo popolo gli è soggetto perché Dio glielo ha dato. Ma in materia di fede egli stesso è un suddito, suddito del rappre-

sentante di Dio sulla terra ovvero della propria coscienza. Donde la separazione del potere politico dal potere ecclesiastico e il grande conflitto faustiano fra tempo e spazio. Quando nell'800 il papa incoronò l'imperatore, egli *si scelse* un nuovo signore solo perché potesse accrescere il suo potere. Invece a Bisanzio, in conformità al sentimento magico del mondo, l'Imperatore anche nel campo spirituale era sovrano; in materia religiosa l'imperatore dei Franchi era il *servitore del papa*, in materia secolare era, forse, il suo braccio. Il papato come idea poté nascere solo per separazione dal califfato, nel califfo il papa essendo già *contenuto*.

Ma proprio perciò l'elezione del sovrano magico non poteva esser fissata da una legge di successione genealogica; essa era determinata dal *consensus* di coloro nei quali scorreva il sangue della casa regnante, attraverso il quale lo Spirito Santo parla e indica il predestinato. Quando nel 450 Teodosio morì, una sua parente, la monaca Pulchéria, tese formalmente la mano al vecchio senatore Marciano per aggregare quest'uomo di Stato all'unità familiare e così assicurare la continuità del trono e della « dinastia »;⁶⁸ come per tanti altri casi analoghi che ricorrono anche nella casa dei Sassanidi e degli Abbassidi, si pensò che con un tale atto si fosse obbedito ad un cenno divino.

In Cina l'idea imperiale del primissimo periodo dei Chu, saldamente connessa al regime feudale, divenne presto un mito che si aggregò in modo sempre più distinto anche l'intero mondo dei primordi nella forma di tre dinastie e di una serie di imperatori ancor più antichi e leggendari.⁶⁹ Però per le dinastie del sistema di Stati che andò formandosi, ove il titolo di Wang, re, finì con l'essere del tutto corrente, furono fissate norme rigorose di successione al trono e l'idea della legittimità, del tutto estranea al primo perio-

do, diviene una potenza;⁷⁰ come nell'epoca del Barocco occidentale, essa nei casi di estinzione di singole linee, di adozioni e di *mésalliances* provocò innumerevoli guerre di successione.⁷¹ È da un principio di legittimità che deve essere sicuramente derivato anche il fatto curioso, che i sovrani della dodicesima dinastia egiziana, coi quali si termina il periodo tardo, facevano incoronare già da vivi i loro figli.⁷² L'interna corrispondenza di queste tre idee è una nuova prova dell'affinità generale presentata dalla vita di queste tre civiltà.

Occorre saper intendere a fondo la lingua delle forme politiche della prima antichità classica per riconoscere che in essa si ripeté la stessa evoluzione, comprendente non solo il passaggio dalle leghe feudali allo Stato delle caste, ma perfino il principio dinastico. Senonché la vita antica disse di no a tutto ciò che spingeva verso lontananze temporali e spaziali ed anche nel mondo dei fatti si circondò di opere aventi un carattere, per così dire, difensivo. Si trattava però di una limitatezza che presupponeva l'esistenza di quello contro cui essa veniva affermata. La dissipazione dionisiaca del corpo antico e la negazione orfica di esso proprio per la *forma* di questa protesta implicarono l'ideale apollineo dell'essere corporeo perfetto.

La sovranità individuale e la volontà di stabilire una linea ereditaria si ritrovano in modo indubbio nella primissima regalità,⁷³ ma già verso l'800 divengono problematiche, come ce lo mostra la figura di Telemaco nelle parti più antiche dell'*Odissea*. Il titolo di re vien portato anche da grandi vassalli e dai rappresentanti più in vista della nobiltà. A Sparta e in Licia i re sono due, nella leggendaria città dei Feaci, di cui parla l'epopea, e in certe città storiche sono in numero anche maggiore. Poi avviene la separazione delle cariche e delle dignità. Infine la stessa regalità

diviene una carica conferita dalla nobiltà, probabilmente dapprima a membri delle antiche famiglie regali, come a Sparta, dove gli Efori quali rappresentanti della prima casta non erano soggetti a convalide elettorali, e a Corinto, ove la stirpe reale dei Bacchidi verso il 750 abolì il principio dell'ereditarietà e scelse volta per volta dal proprio ambiente un Pritano con rango di re. Le grandi cariche, che sul principio eran state parimenti ereditarie, divengono cariche a vita, poi vengono limitate ad un certo periodo che alla fine si riduce ad un anno, a ciò aggiungendosi la disposizione che quando più persone rivestono la stessa carica si deve procedere ad un regolare avvicendamento delle funzioni direttive, cosa che determinò la disfatta di Canne. Queste cariche annuali, che vanno dalla dittatura annuale etrusca⁷⁴ fino all'Eforato dorico, esistito anche a Eraclea e a Messene, per la loro stessa natura sono strettamente collegate alla *Polis* e raggiungono il loro pieno sviluppo verso il 650, in un punto corrispondente con esattezza a quello in cui nello Stato delle caste d'Occidente, verso la fine del quindicesimo secolo, la sovranità dinastica ereditaria fu consolidata dall'imperatore Massimiliano I e dalla sua politica coniugale di contro alle pretese dei principi elettori, da Ferdinando d'Aragona, da Enrico VII Tudor e da Luigi XI di Francia.⁷⁵

Ma per via di un progressivo legarsi al luogo e al momento anche la sacerdotilità antica, che era già stata una casta in embrione, divenne una pura somma di cariche politiche; la residenza della regalità omerica, invece di costituire il centro di uno Stato tendente per ogni lato ad espandersi, restringe sempre più l'area cui fa capo finché Stato e città si fanno identici. Con il che anche la nobiltà e il patriziato dovevano divenire una sola cosa. Le rappresentanze delle caste o corpi nel periodo gotico — nella Camera

Bassa inglese così come negli Stati Generali francesi — erano composte esclusivamente da patrizi; del pari, il possente Stato di caste nel mondo antico ci si presenta — *di fatto, anche se non secondo l'idea* — come un puro Stato di una nobiltà senza re. Questa forma rigorosamente apollinea nello sviluppo della *Polis* si chiamò *oligarchia*.

Così alla fine dei due periodi primi troviamo rispettivamente il principio faustiano-genealogico e il principio apollineo-oligarchico, troviamo due diverse specie di diritto politico, di *dike*: l'uno animato da un sentimento illimitato delle lontananze, con una tradizione documentata che risale fino ad un lontano passato, con una volontà di durata avente in vista un lontano futuro e, per quel che riguarda il presente, con un'azione svolgentesi in vasti spazi per mezzo di matrimoni dinastici calcolati e di quella politica schiettamente faustiana, dinamica e contrappuntista della lontananza che noi chiamiamo *diplomazia*; l'altro tutto corporeo e statuario, con la politica dell'autarchia limitata al presente e a ciò che è più vicino, negante decisamente tutto quel che la vita occidentale doveva affermare.

Sia lo Stato dinastico che la città-Stato presuppongono la città; ma mentre le sedi dei governi euro-occidentali spesso non furono affatto le città più popolate del paese, bensì dei centri in un campo di forze, di tensioni politiche, ove ogni avvenimento provocava un moto sensibile dell'insieme anche quando accadeva lontano, nel mondo antico la vita ebbe una crescente tendenza contrattiva, fino al fenomeno grottesco costituito dal sineicismo. E il sineicismo rappresentò l'estremo della volontà euclidea di forma nel dominio politico. Non si poté concepire lo Stato finché la nazione non si trovava raccolta corporeamente, quasi diremmo ammicchiata; lo Stato lo si voleva *ve-*

dere, lo si voleva abbracciare con un solo sguardo, e mentre fu tendenza faustiana quella di limitare sempre di più il numero dei centri dinastici, sì che già Massimiliano I vide profilarsi la possibilità di una monarchia universale della sua casa su salda base genealogica, il mondo antico si frazionò in una molteplicità di quei centri minuscoli che, non appena sorti a vita, pensarono solo a distruggersi a vicenda, cosa che sembra esser stata sentita dall'uomo antico come una necessità naturale e che è la più pura espressione dell'autarchia.⁷⁶

Il sineicismo e quindi la costituzione della *Polis* propriamente detta fu *opera esclusiva della nobiltà*, che rappresentava da sola lo Stato antico delle caste e che mise tale Stato in forma grazie alla fusione della nobiltà della campagna col patriziato, qui le classi professionali occupando già il loro posto naturale e il contadinato non contando come corpo. Il concentrarsi della potenza della nobiltà in un solo luogo pose fine alla regalità del periodo feudale.

Avendo in vista tutto ciò, si può tentare, con ogni riserva, di tracciare uno schizzo dell'antica storia di Roma. Il sineicismo romano, cioè il concentramento locale di famiglie nobili prima sparse per tutto il paese, s'identifica alla « fondazione » di Roma, impresa etrusca che risale verosimilmente al settimo secolo,⁷⁷ già assai prima essendo però esistiti due raggruppamenti di abitati sul Palatino e sul Quirinale, di fronte alla reggia capitolina. Al primo di essi si connettevano il culto dell'antichissima dea Diva Rumina⁷⁸ e il ceppo etrusco dei Ruma,⁷⁹ il secondo aveva in proprio il culto del dio Quirinus Pater. Da ciò deriva il doppio nome di Romani e di Quiriti e il doppio sacerdozio dei Salii e dei Luperchi, i quali avevano sede appunto su quelle due colline. Le tre genti dei Ramnes, dei Tities e dei Luceres debbono

aver risieduto in *tutti* i centri etruschi,⁸⁰ e quindi debbono esser state rappresentate sia in questi sia a Roma, cosa che, una volta realizzatosi il sinecismo, può spiegare il numero sei delle centurie dei cavalieri, dei tribuni militari e delle Vestali dell'alta nobiltà, come pure, per altro lato, la *dualità* dei Pretori o dei Consoli, che già per tempo furono messi a fianco del re quali rappresentanti della nobiltà e che al re a poco a poco tolsero ogni influenza. Già verso il 600 la costituzione di Roma deve esser stata una forte oligarchia dei *Patres* con una regalità nominale al suo vertice,⁸¹ dal che segue che sia l'antica ipotesi della cacciata dei re, sia quella moderna di una lenta decadenza del potere regio possono essere nel vero, perché l'una si riferisce alla caduta della tirannide dei Tarquini, forma che qui come altrove verso la metà del sesto secolo si era consolidata contro l'oligarchia — ad Atene per opera di Pisistrato — mentre l'altra si riferisce al lento decadere del potere feudale di una regalità, che si può chiamare « omerica », *prima* della « fondazione » di Roma e ad opera dello Stato delle caste della *Polis*: crisi, questa, che in Italia fu forse contrassegnata dall'apparire dei pretori mentre in Grecia lo fu dall'apparire degli Arconti e degli Efori.

Come gli Stati di casta d'Occidente, questa *Polis* antica è rigorosamente nobiliare. Il resto dei cittadini è puro oggetto — oggetto della cura politica, che qui però non si associa ad alcuna preoccupazione per il futuro. Infatti proprio il *carpe diem* è la massima di questa oligarchia, come ce lo dicono apertamente i canti di Teognide e del cretese Ibriade: lo è nell'economia finanziaria, che fino alla più tarda antichità consistette più o meno in una rapina priva di norme, volta ad assicurarsi i mezzi necessari pel momento, dalla pirateria organizzata da un Policrate nei riguardi dei suoi stessi soggetti fino alle proscrizioni dei

triumviri romani; lo è nella legislazione che fino agli editti dei pretori romani annuali, con una coerenza senza pari, si occupò soltanto dell'oggi;⁸² infine, lo è nell'uso, sempre più prevalente, di assegnare le più importanti cariche dell'esercito, della giustizia e dell'amministrazione in base al sorteggio — cosa equivalente ad una specie di omaggio a Tyche, alla dea del momento e del caso.

Il mondo antico non conobbe eccezioni a questo modo di esser politicamente in forma e, conseguentemente, di sentire e di pensare. Gli Etruschi ne furono dominati non meno dei Dori e dei Macedoni.⁸³ Se Alessandro e i suoi successori disseminarono di città ellenistiche l'Oriente, ciò avvenne irriflessivamente, solo perché non potevano immaginare un'altra forma di organizzazione politica. L'Antiochia doveva farsi uguale alla Siria, e Alessandria all'Egitto. E l'Egitto sotto i Tolomei, come più tardi sotto i Cesari, se non giuridicamente, di fatto era una *Polis* di dimensioni gigantesche; la campagna, da tempo abitata da *fellach* e nuovamente priva di città, si stendeva come una dipendenza rurale dinanzi alle porte della capitale, conservando la sua antichissima tecnica amministrativa.⁸⁴ L'Impero romano non fu altro che l'ultima e la più grande città-Stato del mondo greco-romano nata grazie ad un gigantesco sineicismo. Nel suo discorso su Roma al tempo di Marco Aurelio, Aristide poteva dire a buon diritto: « Roma ha riunito questo mondo nel nome di una città. Quale pur sia il luogo ove si è nati, si abita sempre nel centro di essa ». Ma anche le popolazioni assoggettate, le tribù nomadi del deserto e gli abitanti di piccole valli alpine furono costituiti come tante *civitates*. Livio pensa assolutamente in termini di città-Stato e per Tacito la storia delle province è come se non esistesse. Pompeo fu causa della propria rovina quando nel 49, indietreggian-

do dinanzi a Cesare, abbandonò Roma, città che militarmente era priva d'importanza, per crearsi in Oriente una base di operazioni. Agli occhi della società allora predominante, in quel punto egli aveva abbandonato al nemico lo Stato. Per quegli uomini, Roma era tutto.⁸⁵

L'idea a cui sono informate fa sì che queste città-Stato siano insuscettibili di espansione; esse possono moltiplicarsi ma non ampliarsi. Non è esatto vedere nel passaggio dalla clientela romana alla plebe avente diritto al voto e nella creazione delle tribù della campagna un emergere dell'idea di Stato. A Roma le cose andarono come nell'Attica: come prima, tutta la vita dello Stato, della *res publica*, restò condensata in un sol punto che era l'Agora, il Foro romano. Anche se la cittadinanza romana fu conferita a una quantità di abitanti di regioni lontane — di tutta l'Italia al tempo di Annibale e del mondo intero più tardi — per l'esercizio dei corrispondenti diritti politici era richiesta la *presenza personale* al Foro. Per tal via, non giuridicamente ma di fatto la grande maggioranza dei cittadini restò priva di ogni influenza sulla cosa pubblica.⁸⁶ Il diritto di cittadinanza per essa si riduceva dunque al servizio obbligatorio e al fruimento del diritto privato urbano.⁸⁷ Ma perfino per i cittadini che si recavano a Roma il potere politico era limitato da un *secondo sinecismo*, da un sinecismo artificiale definitosi — di certo inconsciamente — dopo l'emancipazione dei contadini, come conseguenza di essa, come un espediente inteso a mantenere rigorosamente l'idea della *Polis*: senza riguardo al loro numero, i nuovi cittadini venivano iscritti in poche tribù — secondo la *Lex Julia* in otto tribù — che pertanto nei comizi costituivano sempre una minoranza di fronte all'antica cittadinanza.

Infatti questa cittadinanza fu assolutamente senti-

ta come un unico corpo, come *soma*. Chi ad essa non apparteneva era privo di diritti, era *hostis*. Gli dèi e gli eroi stanno al disopra di questa collettività, lo schiavo, che secondo Aristotile era appena da considerarsi come uomo, sta al disotto di essa.⁸⁸ Ma il singolo individuo è ζῶον πολιτικόν in un senso che a noi, che pensiamo e viviamo in un sentimento delle lontananze, sembrerebbe la quintessenza della schiavitù; egli esiste *solo* in quanto appartiene ad una data *Polis*. Per effetto di questo sentimento euclideo la nobiltà, intesa come un *soma* ben conchiuso, a tutta prima s'identificò alla *Polis* a tal segno, che ancor nelle leggi delle Dodici Tavole le nozze fra patrizi e plebei erano proibite e che a Sparta, secondo un uso antico, gli Efori nel rivestire la loro carica dichiaravano guerra agli Iloti. I rapporti si invertono, senza però che il senso generale cambi, non appena, grazie a qualche rivoluzione il *demos* si identifica ai *non-nobili*. Come all'interno, così pure all'esterno il *soma* politico restò la base di tutti gli avvenimenti svoltisi nella storia antica. Abbiamo centinaia di questi Stati minuscoli, ognuno chiuso politicamente e economicamente in sé il più possibile, biliosi, in agguato, pronti a saltare l'uno addosso all'altro alla prima occasione in una lotta il cui fine non è l'estensione del proprio Stato ma la distruzione di quello altrui: la città nemica viene distrutta, i cittadini vengono massacrati o venduti come schiavi — proprio come le rivoluzioni terminano con l'uccisione o l'espulsione dei vinti e con la confisca dei loro averi a beneficio del partito vittorioso. Nel mondo occidentale la forma naturale dei rapporti fra Stato e Stato è una fitta rete di relazioni diplomatiche che possono esser interrotte da guerre. Invece l'antico diritto internazionale presuppone la guerra come una condizione naturale momentaneamente interrotta da trat-

tati di pace. Qui una dichiarazione di guerra va dunque a ristabilire la situazione politica normale; solo in base a ciò si spiegano i trattati di pace di quaranta e di cinquant'anni, gli *spondai*, per esempio, il celebre trattato di Nicia del 421, trattati i quali non intendevano garantire che una sicurezza provvisoria.

Queste due forme di Stato, epperò i corrispondenti stili politici, si consolidarono verso la fine del periodo primo. L'idea di Stato trionfa sulle strutture feudali. Però essa vien rappresentata dalle caste e la nazione esiste politicamente solo come la somma di queste.

10

Un rivolgimento decisivo si ha all'inizio del periodo tardo, quando città e campagna si trovano in una condizione di equilibrio e le potenze proprie alla città, il danaro e lo spirito, divengono così forti, che sentono di costituire una non-casta all'altezza delle caste originarie. È il momento in cui l'idea di Stato si porta definitivamente di là dalle caste per *sostituire* ad esse il concetto di nazione.

Lo Stato si era conquistato il suo diritto lungo la via che conduce dalla federazione feudale allo Stato delle caste. In quest'ultimo le caste non esistevano più che grazie allo Stato, e non viceversa. Ma la situazione era tale che il governo si contrapponeva alla nazione governata nella sola misura in cui questa era articolata secondo caste e corpi. Alla nazione appartengono tutti, alle caste e ai corpi apparteneva invece una data scelta di persone che esse sole venivano prese politicamente in considerazione.

Ma quanto più lo Stato si avvicina alla sua forma pura, quanto più esso diviene assoluto, cioè svincolato da ogni altro ideale formale, tanto più il con-

cetto di nazione guadagna importanza di contro a quello della casta e si giunge al punto in cui la nazione va a governare *in quanto tale* e in cui le caste non designano più che mere differenze sociali. Contro un processo del genere, necessario e inevitabile in ogni civiltà, insorgono ancora una volta le potenze di prima, la nobiltà e la sacerdotalità. Per esse, ora *tutto* è in giuoco: l'eroismo e la santità, l'antico diritto, il rango, il sangue, né esse vedono che cosa possa esser opposto a tutto ciò.

Questa lotta delle caste originarie contro il potere statale ha avuto, in Occidente, figura di *Fronda*; nell'antichità, ove nessuna dinastia rappresentava il futuro e la nobiltà si trovava politicamente isolata, si formò qualcosa di dinastico che incorporò l'idea dello Stato e che, sostenuto dalla parte della nazione cadente fuori dalle caste, proprio di questa parte fece una potenza. Tale fu la missione della *tirannide*.

Per questo *trapasso dallo Stato delle caste allo Stato assoluto*, che tributa riconoscimento solo a ciò che ha riferimento ad esso, sia le dinastie dell'Occidente, sia quelle dell'Egitto e della Cina hanno ricorso all'aiuto della non-casta, del *popolo*, con il che lo hanno però riconosciuto *come una grandezza politica*. Donde il significato della lotta contro la *Fronda*, nella quale le potenze della grande città a tutta prima non potevano non vedere qualcosa di vantaggioso per esse. Il sovrano qui si afferma in nome dello *Stato*, della tutela di *tutti*, e combatte la nobiltà perché essa vuol mantenere in vita la *casta* quale grandezza politica.

Ma nella *Polis*, ove lo Stato consisteva unicamente nella forma e non si incarnava ereditariamente in alcun capo supremo, il bisogno di arruolare la non-casta a difesa dell'idea dello Stato fece sorgere la *tirannide*, con la quale una famiglia o una fazione della nobiltà assunse quella funzione dinamica senza

di cui un'azione del Terzo Stato sarebbe stata impossibile. Gli storici della tarda antichità non hanno più saputo riconoscere il senso di questo processo e si sono tenuti alle esteriorità della vita privata. In verità la tirannide era *lo Stato* ed essa fu combattuta dall'oligarchia in nome della casta. Per questo essa si appoggiò a contadini e a borghesi; di costoro si componevano ad Atene verso il 580 i partiti dei Diacri e dei Paralii. Per questo essa sostenne i culti dionisiaci e orfici a detrimento di quelli apollinei; in Attica Pisistrato favorì il culto di Dioniso fra i contadini,⁸⁹ a Sicione, nello stesso periodo, Cleistene proibì la declamazione dei poemi omerici;⁹⁰ a Roma, di certo già sotto i Tarquini, fu introdotta la triade divina costituita da Demetra (Cerere), Dioniso e Kore.⁹¹ Il loro tempio fu consacrato nel 483 da Sp. Cassio, che però poco dopo in un tentativo di restaurare la tirannide. Questo tempio di Cerere era il tempio prediletto dalla plebe e coloro che soprintendevano ad esso, gli Edili, erano i fiduciari della plebe quando essa non aveva ancora i tribuni.⁹² Come i principi del Barocco occidentale, i tiranni antichi erano liberali in un senso vasto che non doveva esser più possibile quando, successivamente, il Terzo Stato venne al potere. Ma in quel punto anche nell'antichità ricorse il detto, che il danaro fa l'uomo, *χρήματ' ἀρνή*.⁹³ La tirannide del sesto secolo ha sviluppato fino in fondo l'idea della *Polis* creando il concetto politico del *borghese*, del *polites*, del *civis*, di coloro, l'insieme dei quali costituisce il *soma* della città-Stato senza riguardo alla casta. Quando l'oligarchia riprese il sopravvento (e ciò grazie all'amore antico per la realtà presente che fece temere e odiare ai tiranni tutto quel che poteva aver riferimento con la durata), il concetto di borghese si era già saldamente affermato e il non-patrizio aveva già imparato a sentirsi come una casta, come

un corpo a sé di fronte al resto dei cittadini. Egli rappresentava un partito politico — la parola « democrazia » nel suo senso specificamente antico assume adesso un contenuto particolarmente importante — e, più che aiutare lo Stato, cercò di *esser lui stesso lo Stato*, come prima lo era stato la nobiltà. Egli cominciò a contare — a contare sia il danaro che le teste: tanto il censo che il suffragio universale sono armi borghesi, mentre la nobiltà non conta ma fissa dei valori e vota per gruppi. Come lo Stato assoluto deriva dalla Fronda e dalla prima tirannide, così esso ha termine con la Rivoluzione francese e con la seconda tirannide. In questa nuova lotta, che ha già un carattere difensivo, la dinastia si schiera daccapo dalla parte delle caste originarie per tutelare l'idea di Stato di contro alla nuova casta aspirante alla sovranità, alla borghesia.

Anche la storia del Medio Impero egiziano è compresa fra la Fronda e la rivoluzione. In Egitto la XII dinastia (1990-1790), e soprattutto Amenemhet I e Sesostri I, avevano fondato lo Stato assoluto attraverso lotte accanite contro i baroni. Come c'informa un famoso poema di quel tempo, il primo di quei sovrani sfuggì a gran fatica ad una congiura di corte. Che dopo la sua morte, a tutta prima tenuta nascosta, vi fosse stato il pericolo di una sollevazione, ce lo dice la biografia di Sinuhe;^{93a} il terzo faraone della dinastia anzidetta fu ucciso da funzionari della reggia. Dalle iscrizioni trovate nella tomba di famiglia del conte Chnemhotep apprendiamo⁹⁴ che allora le città erano divenute ricche e quasi indipendenti e si facevan guerra, non essendo di certo più piccole delle città elleniche al tempo delle guerre persiane. È su di esse e su di un certo numero di grandi rimasti fedeli che si appoggiò la dinastia.⁹⁵ Alla fine Sesostri III (1876-1842) poté avere completamente ragione della

nobiltà feudale. A partir da quel periodo non vi fu più che una nobiltà di corte e uno Stato burocratico unitario ammirabilmente organizzato;⁹⁶ eppure si fanno già sentire lamenti sul genere di quelli del duca di Saint-Simon, cioè che i migliori erano finiti in rovina e che i « figli di nessuno » avevan guadagnato rango e prestigio.⁹⁷ Comincia la democrazia e si prepara la grande rivoluzione sociale del periodo degli Hyksos.

A tutto ciò corrisponde, in Cina, il periodo dei Ming-chu (o Pa, dal 685 fino al 591). Sono dei protettori di origine principesca che ora esercitano un potere non legale, eppure effettivo, su tutto un mondo di Stati caduto nella più completa anarchia. Essi convocano congressi di principi per ripristinare l'ordine, impongono il riconoscimento di certi principi politici e giungono perfino a considerare come un inviato il « Sovrano del Mezzo » della casa dei Chu divenuto ormai privo di ogni importanza. Il primo di questi protettori fu Hoang di Tsi (morto nel 645) che convocò il congresso dei principi nel 659; di lui Confucio scrisse che aveva salvato la Cina da una ricaduta nella barbarie. Più tardi il termine Ming-chu doveva assumere un significato ingiurioso come sinonimo di tirannide, perché in tali figure non si seppe più vedere che la potenza disgiunta dal diritto; ma quei grandi diplomatici furono senza dubbio elementi che, solleciti per lo Stato e per l'avvenire storico, si opposero alle antiche caste appoggiandosi alle nuove, definite dallo spirito e dal danaro. Dalle poche notizie che le fonti cinesi contengono su di essi si ha il senso di una cultura superiore. Alcuni erano scrittori, altri assunsero dei filosofi come ministri. Si può pensare, nel riguardo, a figure simili ad un Richelieu, oppure a un Wallenstein o, ancora, a un Periandro — in ogni caso, ciò che con essi venne soprattutto in rilievo fu « il po-

polo », quale grandezza politica.⁹⁸ Qui agirono uno schietto sentire da Barocco e una diplomazia di rango, e lo Stato assoluto come idea già si affermò di contro allo Stato delle caste.

Proprio in ciò sta l'affinità col periodo occidentale della Fronda. In Francia la Corona dal 1614 non aveva più convocati gli Stati Generali dopo che questi si erano dimostrati più forti dei poteri riuniti dello Stato e della borghesia. In Inghilterra a partir dal 1628 Carlo I aveva egualmente cercato di regnare senza un Parlamento. In Germania la guerra dei Trent'Anni che, a parte il suo significato religioso, doveva decidere l'esito della lotta fra il potere imperiale e la *grande* Fronda dei Principi Elettori da un lato, e quella fra i singoli principi e la *piccola* Fronda dei ceti delle loro campagne dall'altro lato, scoppiò per il fatto che nel 1618 le caste e i corpi boemi si ribellarono agli Absburgo, con la conseguenza che nel 1620 la loro potenza fu del tutto infranta da terribili misure punitive. Ma a quel tempo il centro della politica mondiale cadeva in Spagna, dove insieme alla cultura della buona società nel gabinetto di Filippo II era nato anche lo stile diplomatico del Barocco e dove il principio dinastico incarnante lo Stato assoluto di contro alle Cortes raggiunse la sua forma più grandiosa nella lotta contro la casa dei Borbone. Il tentativo di aggregare per via genealogica la stessa Inghilterra al sistema spagnolo era fallito sotto Filippo II perché l'erede che avrebbe dovuto nascere dalle sue nozze con Maria d'Inghilterra e che era stato già annunciato venne meno. Ora, sotto Filippo II si ripresenta l'idea di una monarchia universale dominatrice di tutti gli oceani, non più come l'Impero mistico del primo periodo gotico, come il Sacro Romano Impero della nazione tedesca, bensì come l'ideale concreto della sovranità mondiale della casa degli Absbur-

go che, con centro a Madrid, avrebbe dovuto fondarsi sul possesso effettivo dell'India e dell'America e sulla potenza del danaro che ormai si faceva assai sensibile. A quel tempo gli Stuart tentarono di rafforzare la loro posizione pericolante per mezzo di un matrimonio del principe ereditario con una Infanta spagnola, ma Madrid preferì il legame con la linea collaterale viennese degli Absburgo, e allora Giacomo I si rivolse, con non miglior successo, all'opposto partito dei Borboni proponendo una alleanza sulla stessa base. Il fallimento di questa politica familiare contribuì più di ogni altra cosa a far schierare il movimento puritano dalla parte della Fronda inglese in una grande rivoluzione.

Come nella Cina della fase corrispondente, in questi avvenimenti decisivi i detentori del trono passano in secondo piano rispetto a singoli uomini di Stato che tengono nelle loro mani per decenni il destino del mondo occidentale. Il conte Olivarez a Madrid e l'ambasciatore spagnolo a Vienna, Oñate, furono a quel tempo le personalità più potenti d'Europa; ad essi si contrapposero Wallenstein quale difensore dell'idea imperiale e in Francia Richelieu quale difensore dell'idea dello Stato assoluto, cui dovevano seguire Mazzarino in Francia, Cromwell in Inghilterra, Oldenbarneveldt in Olanda, Oxenstierna in Svezia. Solo con l'apparire del grande principe elettore, di Federico, incontriamo di nuovo un monarca avente anche significato di uomo di Stato.

Pur senza rendersene conto, Wallenstein riprese le cose là dove gli Hohenstaufen le avevano lasciate. Dopo la morte di Federico II (1250) il potere delle caste, o ordini, dell'Impero era divenuto illimitato; è contro di essi e in nome di uno Stato imperiale assoluto, che Wallenstein scese in campo nel primo periodo in cui ebbe il comando. Se fosse stato un grande

diplomatico, se avesse visto più chiaro e, soprattutto, se fosse stato più deciso — egli rifuggiva dal prendere delle decisioni — se egli, come Richelieu, avesse riconosciuta la necessità di usare anzitutto la sua influenza sulla persona del sovrano, forse sarebbe giunto a ridurre alla ragione i principi dell'Impero. Egli vedeva in quei principi dei ribelli che avrebbero dovuto esser deposti e le terre dei quali avrebbero dovuto esser confiscate, e quando sulla fine del 1629 giunse all'apice della sua potenza ed ebbe militarmente nel pugno la Germania espresse l'idea che l'Imperatore doveva esser signore nel suo regno quanto i re di Francia e di Spagna lo erano nel loro. La sua armata, che « si nutriva da sé » e che era forte abbastanza per mantenersi indipendente dalle caste, in Germania fu per la prima volta un esercito imperiale d'importanza europea; di fronte ad essa l'esercito della Fronda guidato da Tilly, che rappresentava la *Liga*, appariva insignificante. Quando Wallenstein nel 1628 si trovò alle porte di Stralsund avendo in mente di realizzare il suo progetto di un potere navale degli Absburgo nel Baltico, grazie al quale avrebbe potuto prendere alle spalle il blocco borbonico — mentre Richelieu con miglior successo assediava La Rochelle — l'ostilità fra lui e la Lega si era resa quasi inevitabile. Egli non presenziò la Dieta di Ratisbona del 1630 perché — diceva — si sarebbe presto trovato a Parigi col suo quartier generale. Questo fu il massimo errore politico di tutta la sua vita, perché in quella Dieta la Fronda dei Principi Elettori trionfò sull'Imperatore e, minacciandolo di sostituirgli Luigi XIII, impose le dimissioni del generale. Così il potere centrale in Germania si lasciò togliere di mano il suo stesso esercito senza nemmeno accorgersi di tutta la gravità della cosa. Da tale momento Richelieu doveva sostenere la grande Fronda tedesca onde indebolire la posizione che in Germania

aveva la Spagna, mentre dall'altra parte Olivarez e Wallenstein, che aveva ripreso il comando, si allearono al partito delle caste in Francia, il quale doveva passare all'attacco sotto la Regina Madre e Gastone d'Orléans. Ma il potere imperiale si era ormai lasciato sfuggire la sua ora. Per l'uno e per l'altro verso Richelieu mantenne la sua supremazia. Nel 1632 egli fece giustiziare l'ultimo dei Montmorency e fece sì che i Principi Elettori cattolici della Germania si alleassero apertamente con la Francia. A partir da tale momento Wallenstein, che non sapeva più scorgere chiaramente il suo scopo ultimo, si oppose sempre di più all'idea difesa dalla Spagna che egli credeva si potesse separare dall'idea imperiale, avvicinandosi con ciò stesso alle caste non diversamente da quel che in Francia faceva il maresciallo di Turenne. *Questo fu un punto decisivo di svolta per tutta la successiva storia tedesca.* Solo per questa defezione uno Stato imperiale assoluto divenne impossibile. L'uccisione di Wallenstein nel 1634 non poté cambiar più nulla, perché non esisteva persona alcuna capace di sostituirlo.

Eppure proprio allora le circostanze sarebbero state di nuovo propizie, nel 1640 in Spagna, in Francia e in Inghilterra essendosi accesa la lotta decisiva fra il potere dello Stato e le caste. In quasi tutte le province le Cortes insorsero contro Olivarez. Il Portogallo e con esso le Indie e l'Africa andarono irrimediabilmente perduti; Napoli e la Catalogna poterono venir di nuovo assoggettate solo diversi anni dopo. Quanto all'Inghilterra, come nella guerra dei Trent'Anni la lotta costituzionale fra la Corona e la *gentry* dominante nella Camera Bassa va ben distinta dal lato religioso della rivoluzione malgrado lo stretto compenetrarsi del momento politico con quello religioso. La crescente opposizione che Cromwell incontrò proprio nelle classi inferiori e che contro la sua volontà

lo portò a istituire una dittatura militare, e poi la popolarità di cui al suo ritorno godette la monarchia, dimostrano in quale grado la caduta della dinastia fosse stata provocata da interessi di casta, di là da tutte le contese in materia di religione.

Quando Carlo I fu giustiziato, anche a Parigi scoppiò una rivolta che costrinse la famiglia reale a fuggire. Si costruirono delle barricate e si proclamò la repubblica (1649). Se il Cardinale di Retz fosse stato un Cromwell, una vittoria del partito delle caste su Mazzarino sarebbe stata possibile. Ma l'esito di questa grande crisi dell'Occidente fu assolutamente determinato dalla statura e dal destino di poche personalità, per cui il suo risultato fu che *solo* in Inghilterra la Fronda rappresentata dal Parlamento si affermò sullo Stato e sulla monarchia fissando così durevolmente questa situazione nella « gloriosa rivoluzione » del 1688, che ancor oggi sussistono in Inghilterra aspetti essenziali dell'antico Stato normanno. Invece in Francia e in Spagna la monarchia riportò una completa vittoria. In Germania la pace di Vestfalia fece sì che mentre per la Fronda organizzata dai principi dell'Impero contro l'Imperatore si realizzò la soluzione inglese, per la piccola Fronda diretta contro i principi delle varie terre si realizzò invece la soluzione francese. Nell'Impero governarono le caste, nelle sue terre governarono invece le dinastie. Da tal momento l'Impero fu, non meno della regalità inglese, un semplice nome, circondato dalle vestigia dello sfarzo spagnolo del primo Barocco; sia i singoli principi tedeschi che le principali famiglie dell'aristocrazia inglese seguirono l'esempio di Parigi e il loro assolutismo in piccolo formato costituì lo stile di Versailles, politicamente e socialmente. Con il che veniva in pari tempo decisa quella vittoria della casa dei Borboni sulla casa

degli Absburgo, che era già apparsa evidente nella pace dei Pirenei del 1659.

In questa epoca si realizzò lo Stato, che rappresenta una delle possibilità insite nella vita di ogni civiltà, e fu raggiunta un'altezza dell'«esser in forma» politico che non doveva esser più superata ma che nemmeno poteva esser mantenuta a lungo. Già qualcosa di autunnale pervadeva i tempi quando Federico il Grande si stabilì a Sans-Souci. È anche l'epoca nella quale le grandi arti speciali raggiungono la loro ultima, delicata e raffinatissima maturità: a fianco degli oratori dell'Agora ateniese abbiamo Zeusi e Prassitele, a fianco della filigrana della diplomazia dei gabinetti abbiamo la musica di Bach e di Mozart.

Questa stessa politica dei gabinetti divenne un'altra arte, un piacere estetico per coloro che la svolgevano, qualcosa di meraviglioso nella sua finezza ed eleganza, di cortese, di raffinato, di sconcertante nella lontananza dei suoi effetti, ora che già la Russia, le colonie del Nord-America e perfino gli Stati indù venivano utilizzati per determinare in tutt'altri punti del globo situazioni decisive attraverso combinazioni sorprendenti basate sul semplice principio dell'equilibrio. Fu un giuoco dalle regole rigorose con lettere aperte e confidenti segreti, con alleanze e congressi all'interno di un sistema di governi, che già allora con un termine espressivo fu chiamato il concerto delle potenze; un giuoco pieno di *noblesse* e di *esprit* — per usare parole dell'epoca — un modo di mantenere la storia in forma come in nessun altro luogo fu mai immaginato.

Nel mondo occidentale, la cui sfera d'influenza già allora quasi si identificava alla superficie terrestre, l'epoca degli Stati assoluti durò appena un secolo e mezzo, dal 1660, quando con la pace dei Pirenei la casa dei Borboni trionfò su quella degli Absburgo e gli Stuart tornarono in Inghilterra, fino alle guerre di coalizione

contro la Rivoluzione francese, con le quali Londra vinse Parigi, o fino al Congresso di Vienna, nel quale la vecchia diplomazia del sangue e non quella del danaro offrì per l'ultima volta al mondo un grandioso spettacolo. A tali tempi corrisponde il periodo di Pericle fra la prima e la seconda tirannide, e il *Tshun-tsiu* (« Primavera e Autunno »), termine col quale i Cinesi designano il periodo che corre fra il regime dei protettori e il periodo degli « Stati in lotta ».

In quest'ultima fase di una politica elevata obbediente alle forme di una tradizione che aveva un senso delle distanze, i punti culminanti furono determinati dal fatto che le due linee degli Absburgo si estinsero rapidamente l'una dopo l'altra e che tanto gli avvenimenti diplomatici quanto quelli bellici nel 1710 gravitarono intorno al problema della successione spagnola e nel 1760 intorno a quello della successione austriaca.¹⁰⁰ Qui vediamo anche il principio genealogico che raggiunge il suo apogeo. *Bella gerant alii, tu felix Austria nube* — in tale sapienza si espresse effettivamente la continuazione della guerra con altri mezzi. Quel detto fu per la prima volta usato con riferimento a Massimiliano I, ma il corrispondente principio solo nel periodo di cui parliamo ebbe i suoi massimi effetti. Alle guerre della Fronda subentrarono guerre di successione decise nei gabinetti e combattute da piccoli eserciti con uno spirito cavalleresco e osservando norme rigorose. Si trattava ora dell'eredità di metà del mondo messa insieme dalla politica coniugale absburgica del primo Barocco. Lo Stato è ancora saldamente in forma; la nobiltà si tiene ad una linea lealistica, è divenuta nobiltà del servizio e nobiltà di corte; si batte nelle guerre della Corona e organizza l'amministrazione. A fianco della Francia di Luigi XIV sorge, in Prussia, un capolavoro di organizzazione statale. La linea che va dalla lotta del Grande

Elettore contro le caste fino alla morte di Federico il Grande il quale ancor tre anni prima dell'assalto della Bastiglia, nel 1786, aveva ricevuto Mirabeau, è esattamente la stessa che in Francia, e condusse alla creazione di uno Stato che, non diversamente da quello francese, sotto ogni aspetto era l'opposto dello Stato inglese.

Infatti la situazione dell'Impero era diversa da quella dell'Inghilterra, dove la Fronda aveva vinto e dove la nazione non era governata da uno Stato assoluto ma dai corpi, dalle caste. Vi è da considerare la profonda differenza dovuta al fatto che qui il carattere di una vita insulare faceva sì che gran parte delle previdenze dello Stato si rendesse superflua e che sia la prima casta, quella dominante dei *Peers*, sia la *gentry* considerassero la grandezza dell'Inghilterra come il fine naturale di ogni loro agire, mentre nell'Impero lo strato superiore costituito dai principi delle varie regioni — aventi la loro Camera Alta nella Dieta di Ratisbona — si sforzava di educare come tante « nazioni » le singole frazioni del popolo tedesco e di delimitare le corrispondenti « patrie » il più rigorosamente possibile le une rispetto alle altre. Al posto di un orizzonte mondiale quale era esistito al tempo del gotico, qui si favorì la formazione di un orizzonte provinciale del pensare e dell'agire. La stessa idea di una nazione tedesca passò nel regno dei sogni, in quell'*altro* mondo che si definisce non con la razza ma con la lingua, non col destino ma con la causalità. Nacque l'idea della Germania quale popolo dei poeti e dei pensatori, idea che alla fine divenne un fatto; si creò una repubblica nel mondo delle nuvole dei versi e delle speculazioni e si giunse a credere che la politica consiste in scritti, letture e discorsi idealistici e non in decisioni e in azioni, tanto che essa ancor

oggi vien confusa con la manifestazione di sentimenti e di opinioni.

In Inghilterra con la vittoria della *gentry* e con la *Declaration of Rights* del 1689, lo Stato era stato effettivamente abolito. Il Parlamento a quel tempo aveva nominato re Guglielmo d'Orange e più tardi si era opposto all'abdicazione di Giorgio I e II, l'una e l'altra cosa nell'interesse dello Stato. Il termine *state*, ancor corrente sotto i Tudor, cadde in disuso tanto che il detto di Luigi XIV « *L'état c'est moi* » e quello di Federico il Grande: « Sono il primo servitore dello Stato » oggi non possono esser più tradotti in inglese. Vi si sostituì il termine *society* ad esprimere il fatto che la nazione è in forma non come Stato ma in funzione dei corpi, delle caste: termine, questo, che, per un equivoco assai significativo, fu ripreso da Rousseau e, in genere, dai razionalisti del continente e fu messo al servizio dell'odio nutrito dal *Terzo Stato* verso ogni principio di autorità.¹⁰⁰ Ma l'autorità in Inghilterra era nettamente definita come *government* ed essa veniva compresa. A partir da Giorgio I essa s'incentrò nel Gabinetto che, pur non esistendo affatto in termini di costituzione, rappresentava il governo della fazione della nobiltà volta per volta dominante. L'assolutismo esisteva, ma come l'assolutismo di una rappresentanza dei corpi. Il concetto di lesa maestà venne applicato al Parlamento nella stessa guisa che nell'antichità l'intangibilità dei re romani si applicò ai tribuni della plebe. Vige anche il principio genealogico, ristretto però alle relazioni di famiglia dell'alta nobiltà, relazioni che ebbero una loro influenza sulla situazione parlamentare. Nell'interesse della famiglia dei Cecil nel 1902 Salisbury propose come successore suo nipote Balfour al posto di Chamberlain. Le fazioni nobili dei Tories e dei Whigs si differenziarono in modo sempre più netto spessissimo perfino

all'interno di una stessa famiglia a seconda del prevalere del punto di vista del potere o della preda, della valutazione della proprietà immobiliare o del danaro,¹⁰¹ il che ancor nel diciottesimo secolo fece nascere i concetti di *respectable* e di *fashionable* all'interno dell'alta borghesia in relazione a due opposte concezioni del tipo del *gentleman*. La cura dello Stato per tutti viene completamente sostituita dall'interesse della casta e del corpo, in nome di cui il singolo reclama la libertà — è questa la libertà inglese. L'esistenza insulare e l'organizzarsi della *society* dovevano tuttavia determinare uno stato di cose nel quale alla fine chiunque « vi appartenesse » — importante concetto nella dittatura delle caste e dei corpi — poteva trovare il proprio interesse rappresentato da uno dei due partiti nobili.

Questa stabilità dell'ultima, più profonda e più matura forma di un tale sviluppo, nata dal sentimento storico dell'uomo occidentale, fu negata al mondo antico. La tirannide in esso scompare. Ogni rigida oligarchia scompare. Il *demos* creato dalla politica del sesto secolo nella forma di somma di tutti gli appartenenti ad una *Polis* prorompe nella nobiltà e nella non-nobiltà in moti disordinati e si inizia una lotta — lotta negli Stati e lotta fra Stati — nella quale ognuna delle parti cerca di sterminare l'avversario per evitare di esser sterminata. Quando nel 511, ancor nel periodo della tirannide, Sibari fu distrutta dai Pitagorici, questo primo episodio della lotta accennata scosse tutto il mondo antico. Perfino nella lontana Mileto se ne portò il lutto. Ed ora l'annientamento di una *Polis* o di un partito diviene cosa così abituale, che nel riguardo si viene ad usi e metodi fissi, come corrispondenze delle norme dei trattati di pace occidentali del tardo Barocco: in ordine al massacrare gli abitanti o al venderli come schiavi, al radere al

suolo le case o al ripartirle come bottino. La volontà dell'assolutismo è presente e, a partir dalle guerre persiane, universalmente diffusa — la si ritrova a Roma e a Sparta non meno che ad Atene — ma la *voluta* ristrettezza della *Polis*, dell'atomo politico, e la *voluta* breve durata delle sue cariche e delle sue finalità rendono impossibile un qualche criterio per definire « chi deve essere lo Stato ». ¹⁰² A quella maestria della diplomazia occidentale di gabinetto tutta compenetrata di tradizione qui fa riscontro un diletantismo che non derivò da una eventuale mancanza di personalità superiori — personalità del genere ne esistevano — ma soltanto dalla forma politica. La via percorsa da tale forma dalla prima alla seconda tirannide è ben riconoscibile e corrisponde perfettamente agli sviluppi propri ad ogni periodo tardo; solo che lo stile specificamente antico è il disordine, il caso — né avrebbe potuto essere altrimenti in una simile vita, tutta assorbita nel momento.

A tale riguardo, l'esempio più importante è dato dallo sviluppo di Roma durante il quinto secolo, sviluppo sul quale finora tanto si è discusso anche perché si è voluto cercar in esso una linearità che, come in tutti gli altri Stati antichi, qui non poteva esistere. Si aggiunga che questo sviluppo è stato concepito come qualcosa di affatto primitivo, mentre la città dei Tarquini doveva già presentare stadi assai evoluti e la Roma primitiva è di un periodo assai anteriore. Se lo stato delle cose nel quinto secolo può apparire meschino rispetto ai tempi di Cesare, non per questo è primitivo. Solo perché la tradizione scritta fu manchevole e insufficiente — essa fu tale dappertutto, Atene eccezzuata — il gusto letterario a partir dalle guerre puniche colmò le lacune con creazioni poetiche e, specialmente, con arcaismi idilliaci (si pensi a Cincinnato); né altro era da aspettarsi nel periodo

dell'ellenismo. La scienza moderna non crede più a nulla di queste storie, purtuttavia essa subisce la suggestione della voga che le aveva create e va a confondere tale voga con lo stato del tempo, di ciò essendo anche causa il fatto che la storia romana e quella greca vengono trattate come due mondi distinti e, seguendo una pessima abitudine, si fa coincidere l'inizio della storia con l'inizio della corrispondente documentazione positiva. Ma la situazione del 500 a.C. a Roma era ben lungi dall'essere quella del periodo omerico. Come ce lo prova l'estensione delle sue mura, Roma sotto i Tarquini era, insieme a Capua, la massima città dell'Italia, più grande dell'Atene di Temistocle.¹⁰³ Una città che stipula trattati commerciali con Cartagine non poteva essere una comunità di contadini. La popolazione delle quattro tribù cittadine del 471 doveva dunque essere numerosa, forse maggiore delle sedici tribù della campagna prese insieme, che erano spazialmente insignificanti.

La grande vittoria della nobiltà terriera, correlativa al rovesciamento della tirannia dei Tarquini che doveva esser stata molto popolare, e alla instaurazione della illimitata sovranità del Senato, doveva esser annullata da una serie di avvenimenti violenti svoltisi verso il 471: alle tribù delle famiglie si sostituiscono le quattro grandi circoscrizioni urbane; queste vengono rappresentate da tribuni che sono « sacrosanti », che hanno dunque in proprio la qualità già posseduta dai re e che nessuno dei magistrati nobili dell'amministrazione possiede; infine il piccolo contadino viene emancipato rispetto alla clientela della nobiltà.

Il tribunato è la creazione più felice di questo tempo epperò dell'antica *Polis* in genere. È la *tirannide elevata alla dignità di elemento integrante della costituzione*, a fianco delle cariche oligarchiche che con-

tinuano tutte ad esistere. Ma per tal via la rivoluzione sociale fu incanalata in *forme legali*; mentre essa dappertutto dava luogo a conflitti selvaggi, qui divenne una lotta forense che di massima si mantenne entro i limiti di contese oratorie e di risoluzioni elettorali. Non vi era bisogno di chiamare nessun tiranno, perché il tiranno esisteva di già. Il tribuno possedeva diritti di sovranità ma nessun diritto di carica e grazie alla sua inviolabilità poteva compiere atti rivoluzionari che in ogni altra *Polis* sarebbero stati impossibili senza una lotta nelle piazze. Questa istituzione fu dovuta ad un caso, ma nessun'altra ha in egual misura favorito l'ascesa di Roma. Solo in tale città il trapasso dalla prima alla seconda tirannide e la successiva evoluzione fin dopo la battaglia di Zama si sono compiute senza catastrofi, benché non senza scosse. Il tribuno dai Tarquini ci conduce ai Cesari. La *Lex Hortensia* del 287 lo fece onnipotente: *egli rappresenta la seconda tirannide in forma costituzionale*. Nel secondo secolo i tribuni facevano arrestare consoli e censori. I Gracchi erano tribuni, Cesare assunse il tribunato perenne e questa dignità è, nel principato, l'elemento essenziale, l'unico che gli conferisce il carattere della sovranità.

La crisi del 471 ebbe, nell'antichità, una portata generale e si rivolse contro l'oligarchia, la quale voleva mantenere ancora la parte predominante in mezzo al *demos* creato dalla tirannide, alla collettività dei cittadini. Non si tratta più della oligarchia quale casta opposta alla non-casta come al tempo di Esiodo, bensì della oligarchia *come partito opposto ad un altro partito* all'interno dello Stato assoluto esistente di fatto. Ad Atene nel 487 gli Arconti furono rovesciati e i loro diritti vennero trasferiti al collegio degli Strateghi.¹⁰⁴ Nel 461 cadde l'Areopago, che può considerarsi come una corrispondenza del Senato ro-

mano. In Sicilia, isola che manteneva strette relazioni con Roma, la democrazia vinse, nel 471 a Akragas, nel 465 a Siracusa, nel 461 a Rhegion e a Messana. A Sparta i re Cleomene (488) e Pausania (470) tentarono invano di liberare gli Iloti — che si possono far corrispondere alla clientela romana — e di conferire agli Efori oligarchici, di fronte alla stessa regalità, lo stesso significato che ebbe il tribunato romano. Di fatto, qui mancava ciò che esisteva a Roma, ma di cui gli storici tengono poco conto: mancava la popolazione di una città commerciale che a simili moti dà la direzione e l'impeto, e, in fondo, fu per questo che fallì la grande rivolta degli Iloti del 464 sulla quale fu forse ricalcata la leggenda romana del ritiro della plebe sull'Aventino.

In una *Polis* la nobiltà della campagna e il patriziato formano una sola cosa — questo, come si è visto, è il risultato del sinecismo — ma non i cittadini e i contadini. Se costoro nella lotta contro l'oligarchia si trovarono in *un unico partito*, nel partito democratico sotto ogni altro riguardo essi restavano staccati. Ciò apparve chiaro nella crisi successiva, quando verso il 450 il patriziato romano cercò di ripristinare la propria potenza *quale partito*. Tale è infatti il senso che si deve annettere all'istituzione dei Decemviri, che scazarono il tribunato; alla Legge delle Dodici Tavole, che interdisse il *connubium* e il *commercium* con la plebe proprio allora giunta ad avere una esistenza politica; e, soprattutto, alla creazione delle piccole tribù rurali fra le quali, di fatto se non di diritto, predominava l'influenza delle antiche famiglie e che nei comizi di tribù ora aggiunti ai precedenti comizi di centuria avevano l'assoluta maggioranza: sedici contro quattro. Tutto ciò rappresentò una menomazione dei diritti della cittadinanza appunto ad opera del contadinato e costituì indubbiamente un'abile mossa del

partito patrizio, il quale utilizzò in questo suo colpo l'avversione per l'economia capitalista da città che la campagna aveva in comune con esso.

La reazione non si fece attendere e la si può riconoscere nei dieci tribuni nominati dopo il ritirarsi dei Decemviri;¹⁶⁵ un simile avvenimento non è però disgiungibile dal tentativo di Sp. Melio di instaurare la tirannide (439), dall'istituzione di tribuni consolari scelti dall'esercito al luogo di magistrati civili (438) e dalla *Lex Canuleia* (445) la quale revocò il divieto di *connubium* fra patrizi e plebei.

Non può esservi dubbio che a Roma in quel periodo esistevano delle fazioni sia fra i patrizi che fra i plebei della *Polis* romana, cioè la contrapposizione di Senato e tribunato, sforzandosi di scalzare ora l'uno e ora l'altro di questi due termini; tuttavia una tale forma politica era così ben riuscita, che essa non corse mai alcun serio pericolo. Con l'ammissione della plebe alla suprema carica dello Stato, imposta dall'esercito nel 399, la lotta prese tutta un'altra direzione. Il quinto secolo dal punto di vista della politica interna lo si può chiamare quello della lotta per la tirannide legale; a partire da tale periodo la popolarità degli ordinamenti viene riconosciuta e i partiti non combattono più per l'abolizione bensì per la conquista delle alte cariche. Questo fu il senso della rivoluzione del periodo delle guerre sannite. Nel 287 la plebe aveva ottenuto l'accesso a *tutte* le cariche e le proposte dei tribuni da essa approvate acquistavano senz'altro forza di legge; d'altra parte da tale periodo al Senato, praticamente, fu sempre possibile provocare l'intercessione di almeno uno dei tribuni — se necessario, si ricorreva alla corruzione — e quindi paralizzare il potere di quella istituzione. La sensibilità giuridica dei Romani si è formata appunto attraverso la lotta di *due competenze*. Mentre altrove era d'uso che le

contese venissero decise a base di pugni e di randelli — l'espressione tecnica per ciò era *cheirokratia* — nel periodo classico dello Stato romano di diritto, cioè nel quarto secolo, ci si abituò a combattere per mezzo di concetti e di interpretazioni, lotta nella quale le più sottili distinzioni nella lettera della legge potevano avere effetti decisivi.

Con questo equilibrio fra Senato e tribunato Roma rappresentò qualcosa di unico in tutto il mondo antico. In tutti gli altri Stati si ebbe invece non una compensazione fra le due parti ma una alternativa, l'alternativa fra oligarchia e oclocrazia. La *Polis* assoluta e la nazione, che con essa faceva tutt'uno, esistevano, però senza forme interne salde e stabili. La vittoria dell'una parte portava con sé anche l'eliminazione di tutte le istituzioni dell'altra e ci si abituò a non riconoscere nulla più che, per la sua dignità o per motivi di utilità, sovrastasse le lotte del momento. Se così ci si può esprimere, Sparta aveva una forma senatoriale, Atene una forma tribunizia, e che vi fosse solo da scegliere l'una o l'altra forma, ciò all'inizio delle guerre del Peloponneso (431) era divenuta una convinzione così salda, che non si conobbero più soluzioni diverse da quelle radicali.

Così l'avvenire di Roma fu assicurato. Roma fu l'unico Stato ove la passione politica si portò contro persone e non più contro istituzioni, fu l'unico, che fu saldamente in forma — *senatus populusque romanus*, cioè *Senato* e *tribunato* fu la formula che nessun partito osò più attaccare — mentre tutti gli altri Stati coi limiti che la loro potenza ebbe nel mondo delle nazioni antiche ci dimostrano ancora una volta che la politica interna esiste solo per render possibile la politica esterna.

Nel punto in cui la civiltà sta per dar luogo alla civilizzazione, la non-casta va ad esercitare per la prima volta una influenza decisiva sugli avvenimenti come una potenza indipendente. Sotto la tirannide e la Fronda lo Stato era ricorso al suo aiuto per combattere le caste in senso proprio ed essa appunto per tal via cominciò a sentirsi come una forza. Ora essa usa tale forza *per sé stessa*, come collettività che rivendica una libertà di contro a tutti gli altri corpi, vedendo nello Stato assoluto, nella Corona, nelle istituzioni forti, gli alleati naturali delle caste originarie e gli ultimi, effettivi rappresentanti della tradizione simbolica. In ciò sta la differenza fra la prima e la seconda tirannide, fra la Fronda e la rivoluzione borghese, fra Cromwell e Robespierre.

Lo Stato, con tutto ciò che esso esige da ogni individuo, ora vien sentito dall'intelletto cittadino come un gravame: proprio come, nello stesso punto, si cominciavano a sentire come un gravame le grandi forme delle arti del Barocco e si diveniva classici o romantici, cioè o cultori di una forma senza energia, o creatori senza forma. La letteratura tedesca dal 1770 in poi è tutta una rivoluzione di forti individualità isolate contro ogni genere rigoroso di poesia; l'« esser in forma in vista di qualcosa » dell'intera nazione diviene insopportabile, perché lo stesso individuo, interiormente, non è più in forma. Ciò vale per il costume, ciò vale per le arti e per le costruzioni filosofiche, ciò vale soprattutto per la politica. Il contrassegno di ogni rivoluzione borghese, che ha per luogo esclusivo la grande città, è la mancanza di comprensione per i vecchi simboli, ai quali ora si sostituiscono interessi tangibili, con in più l'aspirazione di pensatori e di riformatori entusiasti a veder realizzate le loro idee. Or-

mai non ha più valore che ciò che può giustificarsi dinanzi alla ragione; ma senza l'altezza di una forma che sia assolutamente simbolica epperò metafisicamente efficiente, la vita nazionale non possiede più la forza necessaria per affermarsi in mezzo alle correnti dell'esistenza storica. Si seguano i tentativi disperati del governo francese per mantenere in forma il paese, tentativi intrapresi sotto un re dalla mente così ristretta come Luigi XVI, da un numero esiguo di uomini dotati e preveggenti dopo che la situazione internazionale con la morte di Vergennes era divenuta assai grave (1787). Con la scomparsa di questo diplomatico la Francia restò esclusa, per interi anni, dalle varie combinazioni politiche europee; in pari tempo la grandiosa riforma che la Corona, malgrado tutte le resistenze, aveva portata a compimento, soprattutto la riforma generale di quell'anno basata sulla più ampia autoamministrazione, si rendeva del tutto inefficace, perché di fronte all'arrendevolezza dello Stato le caste, i corpi, d'un tratto posero di nuovo in primo piano il problema dei loro poteri.¹⁰⁰ Come già un secolo prima e come doveva accadere un secolo dopo, una guerra europea si avvicinava come una ineluttabile necessità, guerra che doveva scatenarsi sotto forma di guerra della rivoluzione; eppure nessuno si curava più della situazione internazionale. La nobiltà quale casta ha pensato raramente, la borghesia come casta non ha pensato mai in termini di politica estera e di storia mondiale; nessuno si domandò se uno Stato in una nuova forma avrebbe potuto sussistere in mezzo agli altri Stati; tutto ciò di cui ci si preoccupava era di sapere se esso garantiva i « diritti ».

Ma la borghesia, paladina della « libertà » cittadina, per forte che sia restato il suo sentimento di classe per parecchie generazioni nell'Europa occidentale anche dopo la rivoluzione di marzo, non era sem-

pre padrona dei suoi atti. Infatti in ogni situazione critica apparve anzitutto chiaro che l'unità cui essa corrispondeva era soltanto *negativa*, che essa era efficiente solo quando si trattava di opporsi ad altri — Terzo Stato e opposizione sono quasi dei sinonimi — che dovunque si trattava invece di costruire qualcosa di proprio gli interessi dei singoli gruppi erano quanto mai divergenti. Esser liberi da qualcosa — questo lo volevano tutti; ma gli intellettuali volevano uno Stato che fosse l'incarnazione della « Giustizia » opposta alla forza dei fatti storici, o dei diritti universali dell'uomo o, infine, della libertà di critica di contro la religione dominante; la finanza voleva aver mani libere per il successo negli affari. Vi erano molti che volevano la pace e la rinuncia all'ambizione ad una grandezza storica, o che esigevano il rispetto di certe tradizioni, di cui vivevano materialmente o spiritualmente, e dei rappresentanti di esse. Ma a ciò ora si aggiunge un elemento che nelle lotte della Fronda, e quindi nella rivoluzione inglese e nella prima tirannide, non era stato affatto presente e che invece ormai rappresentava una potenza: è l'elemento che in tutte le civiltazioni viene univocamente designato come feccia e plebaglia. In tutte le grandi città, le quali ora sono esse sole a decidere — come lo prova tutto il ventesimo secolo, la campagna fu al massimo chiamata a prender posizione dopo il fatto compiuto¹⁰⁷ — si raccoglie una massa di elementi della popolazione privi di radici e di legami sociali. Essi non sentono di appartenere né ad una casta, né ad una classe professionale — e, nel profondo, nemmeno alla vera classe operaia, benché siano costretti al lavoro. Come istinto, vi si associano membri di tutti i corpi e di tutte le classi, contadini senza radici, letterati, commercianti falliti e soprattutto una nobiltà degradata, come ce lo hanno mostrato con una chiarezza spaventosa i tempi

di Catilina. La loro potenza supera di molto il loro numero, perché essi si trovano dappertutto, i rivolgimenti più decisivi li hanno vicino, essi sono capaci di tutto e sono insofferenti per qualunque specie di ordine, perfino dell'ordine interno di un partito rivoluzionario. Essi soltanto conferiscono agli avvenimenti il carattere distruttivo che distingue la Rivoluzione francese da quella inglese e la seconda dalla prima tirannide. La borghesia si difende con una vera angoscia contro questa massa, dalla quale vorrebbe differenziarsi — ad uno di questi tentativi di difesa, al 13 vendemmiale, Napoleone dovette la sua ascesa — ma quando gli avvenimenti incalzano non è possibile tracciare delle frontiere e dovunque la borghesia ha impiegato contro gli antichi ordinamenti la sua minore forza d'assalto — forza mittore, perché ad ogni momento la sua unità interna può venir meno — questa massa si è introdotta nelle sue file, è passata alla sua testa, ne ha determinato in massima misura i successi e spessissimo ha saputo affermarsi sulle posizioni conquistate, non di rado con l'appoggio ideale di intellettuali allettati da ideologie da essa sposate, oppure con l'appoggio materiale delle potenze del danaro, intese a distornare il pericolo da loro stesse e a dirigerlo sulla nobiltà e sul clero.

Ma il significato di quest'epoca sta anche nel fatto, che in essa per la prima volta le verità astratte cercano di affermarsi nel dominio dei fatti. Le capitali sono divenute così grandi e l'uomo delle città è divenuto così superiore nell'influsso da lui esercitato sull'essere d'ogni civiltà — *questo influsso vien chiamato opinione pubblica* — che le potenze del sangue e della tradizione portata dal sangue ne risultano scosse nella loro posizione, che fino ad allora era stata inattaccabile. Bisogna infatti farsi presente che proprio lo Stato del Barocco e la *Polis* assoluta nella

perfezione ultima delle loro forme erano in tutto e per tutto espressione vivente di una *razza* e che la storia che si realizzava in tali forme aveva il ritmo perfetto di questa razza. E se qui s'incontrava una dottrina dello Stato, essa era tratta dai fatti ed era pronta ad inchinarsi dinanzi alla loro grandezza. L'idea dello Stato aveva finito col piegare il sangue delle prime caste riuscendo a metterlo senza residuo al proprio servizio. Nello Stato assoluto, « assoluto » voleva dire che la grande corrente dell'essere era in forma come *unità*, che essa possedeva un'unica specie di ritmo e di istinto come istinto diplomatico o strategico, come costume aristocratico o come gusto eletto nel campo delle arti e del pensiero.

Come antitesi di questa grande realtà si diffonde ora il razionalismo, si afferma quella *comunità delle persone colte in termini di essere desto*,¹⁰⁸ la religione della quale consiste nella critica e i numina della quale non sono più delle divinità ma dei concetti. Ora i libri e le teorie generali prendono ad esercitare una influenza sulla politica — nella Cina di Laotze così come nell'Atene dei Sofisti e come al tempo di Montesquieu — e l'opinione pubblica da essi creata taglia la via alla diplomazia presentandosi come una grandezza politica di un genere tutto nuovo. Sarebbe assurdo supporre che Pisistrato, Richelieu o lo stesso Cromwell abbiano subito, nelle loro decisioni, l'influenza di sistemi ideologici astratti: invece proprio questo doveva essere il caso dopo il trionfo dell'illuminismo.

Nella loro funzione storica le grandi idee della civilizzazione son però assai diverse di come si presentano all'interno delle corrispondenti ideologie astratte. I risultati di una verità son sempre qualcosa di affatto diverso dalla sua tendenza. Nel mondo dei fatti le verità non sono che dei *mezzi* e valgono solo in quanto

dominano gli spiriti e per tal via determinano delle azioni. Ciò che decide del loro rango storico non è il loro essere profonde, giuste od anche soltanto logiche, ma il loro essere efficaci. Ed è anche affatto indifferente che esse siano rettamente intese e che, in genere, si abbia la capacità di comprenderle. È ciò che esprimono i termini *Schlagwort*, *slogan* o parola d'ordine. Quel che per le grandi religioni dei primi periodi sono alcuni simboli divenuti esperienze vissute, come il Santo Sepolcro per i Crociati o la sostanza di Cristo per il periodo del concilio di Nicea, per ogni rivoluzione « civilizzata » sono due o tre suoni verbali generatori di entusiasmo. Solo le parole d'ordine sono dei fatti; il resto in tutti i sistemi di filosofia o di etica sociale è privo d'importanza per la storia. Ma sotto specie di parole d'ordine le idee, per uno spazio di tempo di circa due secoli, agiscono come potenze di prim'ordine dimostrandosi più forti del ritmo del sangue che nel mondo di pietra delle vaste città comincia ad intorpidirsi.

Ma lo spirito critico è solo una delle due tendenze che prendon forma dalla massa confusa della non-casta. A lato dei concetti astratti appare il danaro astratto, disgiunto dai valori originari della campagna; a lato dello studio del pensatore appare la banca come potenza politica. L'una e l'altra cosa sono intimamente apparentate e inseparabili. È l'antica opposizione fra sacerdotilità e nobiltà che si continua, con non minore asprezza, all'interno della borghesia in una forma cittadina.¹⁰⁹ E, propriamente, il danaro concepito come un puro fatto si dimostra assolutamente superiore alle verità ideali che, come si è detto, per il mondo dei fatti esistono solo come parole d'ordine, come mezzi. Se per democrazia s'intende la forma che il Terzo Stato come tale vuol dare a tutta la vita pubblica, si deve dire che democrazia e plutocrazia sono

sinonimi. L'una sta all'altra come il desiderio sta alla realtà, come la teoria alla prassi, come la conoscenza sta al successo. Ciò che vi è di tragicomico nella lotta disperata che i riformatori e gli apostoli della libertà conducono anche contro l'influenza del danaro è che essi proprio con una tale lotta la rafforzano. Negli ideali di casta della non-casta rientra sia il culto della maggioranza esprimendosi nelle idee dell'universale eguaglianza, dei diritti innati e del suffragio universale, sia la libertà dell'opinione pubblica, soprattutto come libertà di stampa. Questi sono degli ideali, ma nella realtà alla libertà dell'opinione pubblica si associa la formazione di tale opinione, la quale costa danaro, la libertà di stampa presuppone il possesso dei giornali, che è questione di danaro, e il diritto al voto è in funzione delle campagne elettorali, che dipendono dai desideri di chi le finanzia. I difensori delle idee considerano soltanto un lato, gli esponenti del danaro però lavorano dall'altro lato. Idee, come quelle liberalistiche e socialistiche, sono state messe in moto attraverso il danaro e anzi nell'interesse del danaro. Il movimento popolare di Tiberio Gracco fu reso unicamente possibile dal partito dei grandi capitalisti, degli *equites*, e ebbe termine non appena questo partito si ritirò avendo viste già garantite quelle parti delle leggi che andavano a suo vantaggio. Cesare e Crasso finanziarono il movimento di Catilina dirigendolo contro il partito del Senato invece che contro i grandi proprietari. In Inghilterra già verso il 1700 uomini politici ben in vista constatavano « che nella Borsa si manipolano le elezioni non meno che i titoli e che il prezzo di un voto è noto non meno di quello di un ettaro di terra ».¹¹⁰ Quando la notizia dell'esito della battaglia di Waterloo giunse a Parigi, il corso della rendita francese salì: i giacobini avevano distrutti gli antichi vincoli del sangue emancipando con

ciò il danaro; e ora il danaro si faceva avanti prendendo possesso del paese.¹¹¹ Non esiste movimento proletario, anzi nemmeno comunista, che non agisca nell'interesse del danaro, nella direzione desiderata dal danaro e entro i limiti assegnati dal danaro senza che gli idealisti fra i capi di tali movimenti ne siano comunque consapevoli.¹¹² Lo spirito pensa, ma è il danaro a dirigere: questa è la legge di tutte le civiltà prossime alla loro fine dopo che la grande città si è resa sovrana di tutto il resto. E, in fondo, ciò non costituisce nemmeno una ingiustizia verso lo spirito. Lo spirito ha pur vinto, ha vinto nel regno delle verità, in quello dei libri e degli ideali, che non è di questo mondo. Le sue idee sono sacre per le civiltà nascenti. Ma grazie ad esse il danaro vince nel *proprio* regno, che è *soltanto* di questo mondo.

Nel mondo degli Stati occidentali la politica borghese di casta nei suoi due aspetti, in quello ideale e in quello reale, ebbe per scuola l'Inghilterra. Solo in questo paese il Terzo Stato non aveva avuto bisogno di lottare contro uno Stato assoluto da distruggere per costituire il proprio dominio sulle sue rovine; esso si sviluppò entro la forte forma della prima casta ove trovò già formata una politica dettata dagli interessi e, come corrispondente metodo, una tattica di antica tradizione tale che non avrebbe potuto desiderarne una più perfetta per il perseguimento dei propri fini. L'Inghilterra è la patria naturale del parlamentarismo autentico, il quale è inimitabile, presuppone un'esistenza insulare anziché uno Stato e le abitudini non del Terzo ma del Primo Stato. Nemmeno va tralasciata la circostanza, che una simile forma politica si sviluppò fin dal periodo di fioritura del Barocco, tanto da aver della musica in sé. Lo stile parlamentare è assolutamente identico a quello della di-

plomazia di gabinetto;¹¹³ in questa sua *origine anti-democratica* sta il segreto del suo successo.

Ma anche le parole d'ordine razionalistiche son nate tutte sul suolo inglese, in stretto rapporto coi principi della dottrina di Manchester: Hume fu il maestro di Adam Smith. *Liberty* significa, in tutta evidenza, libertà spirituale *non meno* che libertà negli affari. In Inghilterra l'antitesi fra una politica realistica e l'infatuazione per delle verità astratte era tanto impossibile quanto essa doveva essere inevitabile nella Francia di Luigi XVI. Più tardi Edmond Burke doveva dire, contro Mirabeau: « Noi esigiamo le nostre libertà non al titolo di diritti dell'uomo bensì di diritti degli Inglesi ». La Francia ha ricevuto senza eccezioni tutte le idee rivoluzionarie dall'Inghilterra, allo stesso modo che aveva ricevuto dalla Spagna lo stile della monarchia assoluta. Alle une e all'altro essa ha data una forma magnifica e irresistibile che doveva servir da modello ben oltre i limiti del continente europeo, ma le è mancata la capacità di applicare praticamente tale forma. Lo sfruttamento politico delle parole d'ordine borghesi¹¹⁴ presuppone lo sguardo esperto di una *élite* che conosce la costituzione spirituale di uno strato sociale come quello che ora voleva pervenire al potere pur senza aver la capacità di esercitarlo; per questo è un'arte che fu elaborata in Inghilterra, come fu elaborato in Inghilterra quell'uso senza scrupoli del danaro nella politica che si distingue dalla corruzione dell'una o dell'altra personalità di un certo rango d'uso nello stile spagnolo e veneziano perché s'identifica allo stile della stessa democrazia. È in Inghilterra che nel diciottesimo secolo le elezioni per il Parlamento prima, e poi le deliberazioni della Camera Bassa furono sistematicamente controllate dal danaro¹¹⁵ ed è qui che, presso all'ideale della libertà di stampa, si scoprì il fatto che la stampa stava al ser-

vizio di chi ne possiede gli organi. La stampa non serve a diffondere la « libera opinione », bensì a fabbricarla. E l'una e l'altra cosa sono « liberali », cioè libere dagli impedimenti presentati da una vita legata alla terra, siano essi diritti, forme o sentimenti: lo spirito essendo libero per ogni specie di critica, il danaro essendo libero per ogni specie di affari. L'una e l'altra cosa son però anche usate senza scrupoli pel dominio di una *casta* o *classe* che non riconosce l'autorità dello Stato. Anorganici come sono, lo spirito e il danaro non vogliono che lo Stato sia una forma naturale che, compenetrata da un grande simbolismo, esige da ognuno il rispetto, ma vogliono che sia una istituzione al servizio di un dato scopo. Questa è la differenza che corre fra tali potenze e le potenze della Fronda, le quali difesero soltanto il modo gotico e vivo di esser in forma contro il modo del Barocco, il regime feudale contro l'assolutismo, e che ora, costrette alla difensiva, si differenziavano appena dallo stesso assolutismo. Soltanto in Inghilterra la Fronda non solo ha vinto lo Stato in campo aperto ma ha anche disarmato il Terzo Stato grazie ad una interna superiorità pervenendo così all'unico genere di « esser in forma » democratico che sia insuscettibile ad esser progettato o ricopiato, perché esso è nato attraverso una naturale maturazione ed è espressione di una vecchia razza e di un ritmo irresistibile e sicuro che mette in grado di trar vantaggio di ogni nuova occasione offerta dai tempi. Così il Parlamento inglese volle la partecipazione alle guerre di successione scoppiate fra gli Stati assoluti, ma in quanto in esse vide delle guerre economiche, e in vista di scopi ultimi che rientravano nel mondo degli affari.

La diffidenza verso la forma superiore nella non-casta, che è interiormente informe, è tale, che essa sempre e dappertutto non ha esitato a chiedere la tutela

della sua libertà — l'esser liberi *da* ogni forma — ad una dittatura, la quale, nel suo essere priva di ogni norma epperò nemica di tutto ciò che è organico, proprio per il suo lato meccanicistico va incontro allo stile dello spirito e del danaro; si pensi alla costruzione della macchina statale iniziata da Robespierre e condotta a termine da Napoleone. La dittatura nell'interesse di un ideale di classe è stata desiderata da Rousseau, da Saint-Simon, da Rodbertus e da Lassalle non meno che dagli ideologi antichi del quarto secolo — da Senofonte nella *Ciropedia* e da Isocrate nella *Epistola* a Nicocle.¹¹⁶

Nella famosa frase di Robespierre: « Il governo della rivoluzione è il dispotismo della libertà contro la tirannide », si esprime però anche la profonda angoscia che s'impadronisce di ogni massa quando non si sente sicura e in forma di fronte a gravi avvenimenti. Una truppa scossa nella sua disciplina può conferire ai capi voluti dal caso e dal momento un potere che, sia per natura sia per estensione, un sovrano legittimo non potrebbe mai possedere e che del resto, appunto per il suo essere legittimo, egli non potrebbe nemmeno ammettere. In una più grande scala, questa è però la situazione che si presenta all'inizio di ogni civilizzazione. Non vi è segno più caratteristico del declino della forma politica che l'*avvento di potenze informi*, fenomeno che con riferimento al suo esempio più celebre si può chiamare *napoleonismo*. La vita di un Richelieu e di un Wallenstein quanto era ancora ancorata nella tradizione incrollabile del loro tempo! Quanta forma vi fu nella rivoluzione inglese proprio sotto la copertura di un apparente disordine! Qui si ha il contrario. La Fronda combatté *per* la forma, lo Stato assoluto combatté *nella* forma, la borghesia combatté invece *contro* la forma. Non è cosa nuova che un ordinamento invecchiato venga ab-

battuto — già Cromwell e i capi della prima tirannide l'avevano fatto. Ma è che dietro le rovine della forma visibile ora non esiste più una forma invisibile, è che Robespierre e Bonaparte non trovarono nulla intorno a sé né in sé — cosa che tuttavia costituisce la premessa naturale di ogni nuova creazione — e che invece di un governo legato ad una esperienza e ad una grande tradizione si rese inevitabile un regime casuale il cui futuro non era più garantito dalle qualità di una minoranza formata da una lunga scuola ma dipendeva esclusivamente dal presentarsi di un successore di una certa levatura. Tale è la situazione che caratterizza questa svolta dei tempi e che conferisce agli Stati che sanno conservare una tradizione più a lungo degli altri una immensa superiorità per intere generazioni.

La prima tirannide portò a termine la formazione della *Polis* con l'aiuto della non-nobiltà; con l'aiuto della seconda tirannide, la non-nobiltà provvide a distruggerla. Quanto alla tirannide, essa come idea venne distrutta dalla rivoluzione borghese del quarto secolo anche se poté sussistere per un certo tempo come istituzione, come l'abitudine, come uno strumento di quel potere che di volta in volta predominava. L'uomo antico non cessò mai di pensare e di vivere politicamente nella sua forma, ma questa per la massa aveva cessato di essere un simbolo venerato con sacro timore: lo era ormai tanto poco, quanto doveva esserlo la monarchia occidentale di diritto divino dopo che Napoleone fu sul punto « di fare della sua dinastia quella più antica di tutta l'Europa ».

Come sempre nel mondo antico, anche quella rivoluzione conobbe soltanto soluzioni locali e transitorie, non presentò nulla di simile al magnifico arco della Rivoluzione francese che comincia con la presa della Bastiglia e finisce con la battaglia di Waterloo; e le

sue scene sono piene di orrori inquantoché il sentimento euclideo, fondamentale in tale civiltà, consentì soltanto urti affatto fisici fra i partiti e portò non ad una incorporazione funzionale del partito vinto in quello vincitore bensì allo sterminio di esso. A Corcira (427) e ad Argo (370) i possidenti furono massacrati in massa, a Leontinoi (422) questi cacciarono dalla città le classi inferiori ed organizzarono la loro vita ricorrendo agli schiavi finché per paura di un ritorno degli espulsi abbandonarono addirittura la città trasferendosi a Siracusa. I profughi di simili rivoluzioni inondavano tutte le città antiche, alimentavano le formazioni mercenarie della seconda tirannide e rendevano malsicuri i mari e le strade. Nelle offerte di pace dei Diadochi e più tardi dei Romani ricorre l'accento ad una ripresa delle parti espulse delle popolazioni. Ma la seconda tirannide si basò essa stessa su azioni di questo genere. Dionisio I (405-367) si assicurò la sovranità di Siracusa — la società distinta della quale ancor prima di quella attica e poi insieme ad essa costituiva il centro della civiltà ellenica più matura (è a Siracusa che Eschilo fece rappresentare, verso il 470, la trilogia delle sue tragedie sui Persiani) — mediante massacri in massa del ceto colto e confisca di tutti i suoi averi. Ricostruì poi la popolazione, in alto assegnando vaste proprietà ai suoi partigiani, in basso accogliendo masse di schiavi con dignità di cittadini, schiavi fra i quali qui come altrove figuravano le mogli e le figlie di appartenenti allo strato superiore sterminato.¹¹⁷

È di nuovo un tratto caratteristico del mondo antico che il tipo di queste rivoluzioni consente un moltiplicarsi del loro numero ma non un loro estendersi. Esse scoppiano in massa, ma ognuna si sviluppa assolutamente a sé e in un punto determinato: solo la loro simultaneità dà al fenomeno un carattere gene-

rale che definisce un'epoca. Lo stesso vale per il napoleonismo, con il quale, per la prima volta, un regime informe si innalza al disopra della struttura della città-Stato, pur senza potersi liberare internamente da essa fino a fondo. Esso si appoggia all'esercito, il quale di fronte alla nazione uscita di forma comincia a sentirsi come una grandezza politica indipendente. Questa è la breve via che conduce da Robespierre a Bonaparte; caduti i giacobini, il centro di gravità si sposta dall'amministrazione civile ai generali ambiziosi. Quanto profondamente questo nuovo spirito fosse penetrato in tutti gli Stati d'Occidente lo mostra, oltre che la carriera di Bernadotte e di Wellington, la storia della proclamazione « Al mio popolo » del 1813; qui, da parte militare, non si garantiva la continuazione della dinastia prussiana qualora il re non si fosse deciso a dichiararsi contro Napoleone.

La seconda tirannide si annuncia anche con la posizione che Alcibiade e Lisandro si assicurarono nell'esercito della loro città verso la fine della guerra del Peloponneso, posizione che contraddiceva la forma interna della *Polis*. Benché esiliato e quindi senza una carica, il primo, a partir dal 411, tenne il comando effettivo della flotta ateniese; il secondo, che non era nemmeno uno Spartiate, capo di un esercito che gli era personalmente fedele, si sentì del tutto indipendente. Nel 408 la lotta fra le due potenze si tradusse nella lotta fra i due uomini per l'egemonia sul mondo degli Stati dell'Egeo.¹¹⁸ Poco dopo, Dionisio di Siracusa dette alla guerra antica una nuova forma, che doveva servire d'esempio anche ai Diadochi e ai Romani, con l'organizzazione del primo grande esercito di mestiere, introducendo perfino macchine da guerra e artiglierie.¹¹⁹ A partir da tale punto lo spirito dell'esercito costituì una potenza politica a sé e ci si dovette chiedere seriamente fino a che punto lo Stato

comandasse i suoi soldati e fino a che punto ne fosse lo strumento. Il fatto che il governo di Roma fra il 390 e il 367 ¹²⁰ fosse esclusivamente diretto da un gruppo militare ¹²¹ ci dice abbastanza chiaramente di una politica tutta particolare in funzione dell'esercito. È noto che Alessandro, che fu il romantico della seconda tirannide, finì col dipendere sempre di più dalla volontà dei suoi soldati e dei suoi generali, i quali non solo furono essi ad imporgli la ritirata dall'India ma disposero anche in via naturale della sua eredità.

Ciò rientra nella natura stessa del napoleonismo, non meno dell'estendersi del potere *personale* su domini, che vengono unificati su di una base che non è né nazionale né giuridica ma semplicemente militare e amministrativa. Ma appunto una tale estensione era incompatibile con l'essenza della *Polis*. Lo Stato antico fu l'unico cui mancò la capacità di un'estensione organica e proprio per questo le conquiste della seconda tirannide condussero al *coesistere* di due unità politiche, della *Polis* e del territorio ad essa soggetto, unità, il legame fra le quali fu sempre accidentale e pericolante. Così si formò l'immagine del mondo ellenico-romano, immagine curiosa e non ancora compresa nel suo significato più profondo: tutt'intorno delle *aree marginali* e al centro un pullulare di minuscole *Poleis* alle quali soltanto corrisponde il concetto dello Stato in senso proprio, della *res publica*. Questa zona centrale, anzi, propriamente, i punti nei quali si concentrano le singole sovranità, costituiscono il luogo ove si svolge tutta la politica reale. L'*orbis terrarum* — espressione assai caratteristica — è semplice strumento e oggetto di essa. I concetti romani dell'*imperium*, del potere dittatoriale di là dai fossati della città di cui più non si dispone nel punto in cui si varca il *pomerium*, e della *provincia* come opposta alla *res publica*, corrispondono ad un sentimento fonda-

mentale universalmente diffuso nel mondo antico, per via del quale come Stato e soggetto politico si riconobbe soltanto il corpo della città e si considerò quanto cadeva al di fuori di esso come semplice oggetto. Dionisio circondò Siracusa, città edificata a guisa di fortezza, « di un campo di rovine di Stati » e partendo da essa estese il suo potere sull'Italia meridionale e sulle coste dalmatiche fino all'Adriatico settentrionale, ove possedeva Ancona e Adria alle foci del Po. Il sistema opposto fu realizzato da Filippo il Macedone seguendo l'esempio del suo maestro, Giasone di Ferea, ucciso nel 370: spostare il centro di gravità verso le zone esterne, cioè praticamente nell'esercito, e da là esercitare una egemonia sul mondo degli Stati ellenici. Così la Macedonia si estese fino al Danubio e dopo la morte di Alessandro ad essa si aggiunsero il regno dei Seleucidi e dei Tolomei, governati ognuno da una *Polis* — da Antiochia e da Alessandria — in base ad un tipo di amministrazione indigena preesistente che si dimostrò migliore di qualsiasi amministrazione « antica ». In quello stesso periodo all'incirca fra il 326 e il 265 Roma aveva organizzato il suo regno dell'Italia centrale nella forma di uno *Stato marginale* consolidato da ogni parte mediante un sistema di colonie, di alleati e di comunità di diritto latino. Poi, dopo il 237 Amilcare Barca conquistò per Cartagine, vivente da tempo in forme « antiche », la Spagna, mentre a partir dal 225 C. Flaminio assoggettò a Roma la pianura padana alla quale infine Cesare aggiunse le Gallie. Su tale base si svolsero le lotte napoleoniche dei Diadochi in Oriente, poi quelle occidentali fra Scipione ed Annibale, esponenti di Stati che avevano ormai sorpassato la limitazione propria ad una *Polis*, e infine quelle cesariche dei Triumviri che usarono tutte le possibilità offerte dai vari domini marginali per poter essere « i primi a Roma ».

A Roma la forte e felice forma dello Stato raggiunta verso il 340 mantenne la rivoluzione sociale entro limiti costituzionali. Un fenomeno napoleonico, come quello delineatosi per opera del censore del 310, Appio Claudio, costruttore del primo acquedotto e della Via Appia, che a Roma aveva quasi il potere di un tiranno, abortì essendo fallito il tentativo di soppiantare il contadinato per mezzo della grande massa cittadina epperò di dare alla politica un orientamento unilateralmente ateniese. Questo era stato infatti il fine dell'ammissione di figli di schiavi nel Senato, della nuova organizzazione delle centurie in base al danaro anziché alla proprietà fondiaria ¹²² e della ripartizione dei liberti e dei nullatenenti fra tutte le tribù, nelle quali essi potevano sempre formare la maggioranza di contro alla gente della campagna che veniva raramente in città. Già i successivi censori riaggregarono questi elementi privi di proprietà fondiaria alle quattro grandi tribù urbane. Come si è detto, la stessa non-casta, che era ottimamente guidata da una minoranza di famiglie in vista, concepì come fine non più la distruzione ma la conquista dell'organismo amministrativo senatoriale. Essa finì con l'ottenere a forza l'accesso a tutte le cariche e, grazie alla *Lex Ogulnia* del 300, perfino a quelle sacerdotali, di particolare importanza politica, dei *Pontifices* e degli Auguri, mentre la rivolta del 287 le garantì la validità giuridica dei plebisciti anche indipendentemente dall'approvazione del Senato.

Il risultato pratico di questo movimento libertario fu proprio l'opposto di quello che degli ideologi — che a Roma non esistevano — si sarebbero aspettato. Il grande successo riportato privò la protesta della non-casta del suo scopo, tolse quindi a questo stesso scopo,

che, a parte il significato di opposizione, politicamente era un nulla, ogni forza motrice. Dopo il 287 la forma dello Stato esisteva già come strumento di azione politica in un mondo nel quale solo i grandi stati marginali, Roma, Cartagine, la Macedonia, la Siria e l'Egitto contavano seriamente; essa aveva cessato di esser pericolante come oggetto del « diritto popolare » e proprio su ciò si basò l'ascesa del solo popolo che era rimasto in forma.

Da un lato in mezzo alla plebe informe e già da tempo scossa nei suoi istinti razziali dall'ammissione dei liberti ¹²³ si era formato uno strato superiore caratterizzato da grandi capacità pratiche, da un certo rango e dalla ricchezza, il quale si fuse con uno strato corrispondente differenziatosi all'interno del patriziato. Così in un ambito ristretto nacque una forte razza con abitudini aristocratiche di vita e con ampi orizzonti politici, al centro della quale si raccolse e si trasmise ereditariamente una somma di esperienze di governo di arte militare e di diplomazia: razza che considerò la direzione dello Stato come l'unica professione adeguata alla propria classe e come un suo privilegio tradizionale e che educò la sua discendenza solo nell'arte del comando e nei quadri di una tradizione smisuratamente fiera di sé stessa. Questa *nobilitas*, che pure non esisteva come persona giuridica, trovò il suo strumento istituzionale nel Senato, che originariamente aveva rappresentato gli interessi dei patrizi, cioè della nobiltà « omerica », ma del quale a partir dalla metà del quarto secolo coloro che già erano stati consoli — capi politici e, ad un tempo, generali — facevan parte quali membri a vita formando un gruppo chiuso dotato di grandi qualità, gruppo che dominava l'assemblea e, attraverso di essa, lo stesso Stato. Già all'ambasciatore di Pirro, Cinea, il Senato romano apparve come un consesso di re (279),

e alla fine i titoli di *princeps* e di *clarissimus* vennero dati ad un piccolo gruppo di capi che nel Senato per rango, per potenza e per contegno non apparivano da meno dei sovrani del regno dei Diadochi.¹²⁴ Così si formò un regime quale nessun grande Stato di nessun'altra civiltà l'ha mai posseduto e si affermò una tradizione che trova al massimo il suo simile, presso a circostanze tutte diverse, solo in Venezia e nella Curia papale del Barocco. Qui non si incontra nessuna di quelle teorie che causarono la rovina di Atene, nessuno di quei provincialismi che finirono col rendere odiosa Sparta, ma solo una prassi in grande stile. Se la romanità costituisce un fenomeno affatto unico e meraviglioso nella storia mondiale, ciò essa non lo dovette al « popolo romano », che in sé fu una materia prima come tante altre, bensì a questa classe, che lo mise in forma e ve lo mantenne, con o senza la sua volontà, in tal guisa che questa corrente dell'essere, che ancor verso il 350 aveva appena una qualche importanza per l'Italia centrale, a poco a poco riprese in sé tutta la storia antica e fece sì che l'ultima grande epoca di essa fosse quella *romana*.

Questo piccolo gruppo, che non possedeva diritti pubblici di sorta, dimostrò un perfetto tatto politico nell'uso delle forme democratiche create dalla rivoluzione, le quali, come dappertutto, qui furono efficienti solo a seconda di come le si adoperavano. Proprio quel che in esse poteva divenire pericoloso non appena si metteva mano ad esse, cioè la presenza di due poteri escludentisi a vicenda, fu trattato *silenziosamente* con tale maestria, che a decidere fu sempre una superiore esperienza e che il popolo rimase sempre convinto di aver determinato esso stesso e nel proprio senso ogni risoluzione. *Una popolarità che pur si univa al massimo successo storico* — tale fu il segreto di questa politica, e tale è anche l'unica possibilità di

ogni politica in genere in epoche siffatte: arte, nella quale il governo romano è rimasto finora insuperato.

Ma dall'altra parte il risultato della rivoluzione fu, malgrado tutto, l'*emancipazione del danaro*, che a partir da tale punto dominò nei comizi delle centurie. Ciò che qui veniva chiamato *populus* divenne sempre più uno strumento nelle mani dei capitalisti e occorse tutta la superiorità tattica dei gruppi dirigenti per potersi assicurare nella *plebs* un contrappeso e mantenere a propria disposizione nelle trentuno tribù della campagna una effettiva rappresentanza della proprietà fondiaria contadina sotto la direzione di famiglie nobili, dalla quale erano escluse le masse della metropoli. Donde la decisione con cui le leggi di Appio Claudio furono di nuovo revocate. La naturale alleanza fra alta finanza e masse che doveva successivamente realizzarsi sotto i Gracchi e poi sotto Mario per distruggere la tradizione del sangue, e che fra l'altro nell'epoca moderna preparò anche la rivoluzione tedesca del 1918, fu resa impossibile per molte generazioni. La borghesia e l'elemento contadino, il danaro e la proprietà terriera qui si mantennero in equilibrio in organi distinti e furono ripresi e resi efficienti nell'idea di Stato incarnata dalla *nobilitas*, fino al momento in cui la forma interna di essa si dissolse: solo allora le due tendenze si disgiunsero e divennero nemiche l'una dell'altra. La prima guerra punica fu una guerra commerciale combattuta contro gli interessi del cetto agricolo, donde la mozione presentata nel 264 ai comizi delle centurie dal console Appio Claudio, discendente del grande censore. Invece la conquista della pianura padana a partir dal 225 favorì gli interessi del contadinato e fu voluta nei comizi delle tribù dal tribuno Caio Flaminio, la prima figura romana veramente cesarea, costruttore della Via Fla-

minia e del Circo Massimo. Ma appunto pel fatto che nel perseguimento di questa politica egli quale censore dell'anno 220 proibì ai senatori le speculazioni finanziarie e in pari tempo aprì alla plebe l'accesso alle centurie dei cavalieri che raccoglievano l'antica nobiltà (cosa che tornò solo a vantaggio della nuova aristocrazia del danaro del periodo della prima guerra punica) egli suo malgrado fu il creatore di *un'alta finanza organizzantesi come una casta*, appunto di quella degli *equites*, che un secolo dopo dovevano porre fine al periodo d'oro della *nobilitas*. A partir da tale punto — dalla vittoria su Annibale, ove Flaminio lasciò la vita — il danaro diviene anche per il governo l'estremo mezzo a sua disposizione per continuare la propria politica, l'ultima vera politica di Stato che esistette nel mondo antico.

Quando gli Scipioni e i loro partigiani cessarono di esser la potenza che dava la direzione alla romanità non esistette più che una politica privata di singole personalità che perseguirono senza scrupoli i loro interessi e per le quali l'*orbis terrarum* era un oggetto di preda privo di una volontà propria. Se Polibio, che apparteneva ad un simile ambiente, vide in Flaminio un demagogo e la causa di tutte le sciagure del periodo dei Gracchi, egli fu in errore se si considerano le intenzioni dello stesso Flaminio, non lo fu però se di esse si considerano le conseguenze. Come Catone maggiore, che con l'ottuso fanatismo di un capo contadino rovesciò il grande Scipione a causa della politica mondiale da questo perseguita, Flaminio realizzò l'opposto di ciò che aveva voluto. Al posto del sangue, a dirigere fu il danaro, e il danaro in meno di tre generazioni distrusse il ceto contadino.

Se il fatto che Roma fu l'unica città-Stato che dominò la rivoluzione sociale in una salda costituzione costituì un caso felice inverosimile nell'insieme dei de-

stini dei popoli antichi, nell'Occidente, date le sue forme genealogiche orientate verso la perennità, fu quasi un miracolo che in un dato punto, a Parigi, scoppiasse una rivoluzione violenta. Non fu la forza ma la debolezza dell'assolutismo francese a far sì che le idee inglesi unite al dinamismo del danaro provocassero una esplosione che dette alle parole d'ordine dell'illuminismo la loro forza, che combinò la libertà col despotismo, la virtù col terrore, e che poi si continuò nelle minori bufere del 1830 e del 1848 e nei miraggi catastrofici del socialismo.¹²⁵ Nella stessa Inghilterra, ove il potere della nobiltà era più assoluto di quello di qualsiasi sovrano francese, un piccolo gruppo raccolto intorno a Fox e a Sheridan salutò con gioia le idee della Rivoluzione francese — che erano tutte di origine inglese; si parlò di suffragio universale e di riforme del Parlamento.¹²⁶ Ma ciò bastò a che i due partiti, sotto la guida di un *whig*, del giovane Pitt, sfruttassero l'occasione per prendere misure severissime atte a prevenire ogni tentativo di comunque attaccare il regime della nobiltà a favore del Terzo Stato. La nobiltà inglese scatenò una guerra di venti anni contro la Francia mobilitando tutte le monarchie europee per por fine, a Waterloo, non all'impero napoleonico ma alla rivoluzione, che aveva osato introdurre in modo ingenuo nella politica pratica le vedute private di pensatori inglesi tanto da assicurare al *tiers*, ceto affatto informe, una posizione, le cui conseguenze non furono previste dai salotti parigini bensì dalla Camera Bassa inglese, e con perfetta chiarezza.¹²⁷

Ciò che qui valeva come opposizione era l'atteggiamento assunto da un partito della nobiltà per tutto il tempo in cui l'altro era al governo. Non significava, come dappertutto sul continente, una critica professionale a ciò che spettava ad altri di fare, ma

era il tentativo pratico di costringere l'attività del governo in una certa forma che essa stessa — l'opposizione — si sentiva pronta e capace di assumere. Ma questa opposizione, presso ad una completa ignoranza dei suoi presupposti sociali, divenne subito un modello per ciò a cui le persone colte in Francia ed altrove tendevano, cioè per un dominio di casta del *tiers* sotto gli sguardi della dinastia, dominio di cui tuttavia non si prevedevano chiaramente le ultime conseguenze. Da Montesquieu in poi le istituzioni inglesi furono esaltate con una incompiensione entusiasta, benché tutti questi Stati non fossero delle isole e quindi non possedessero le premesse essenziali dell'evoluzione che aveva avuto luogo in Inghilterra. In un solo punto l'Inghilterra fu veramente un modello. Quando la borghesia passò a trasformare di nuovo lo Stato assoluto in uno Stato delle caste o delle classi, trovò in essa una struttura perfettamente adatta allo scopo. È vero che qui a governare come classe era soltanto la nobiltà; ma almeno non era la corona.

Il risultato di quest'epoca, la forma fondamentale degli Stati continentali all'inizio della civilizzazione, è la « monarchia costituzionale », e la possibilità estrema di tale forma sembra essere la repubblica, però quale oggi l'intendiamo. Infatti bisogna liberarsi una buona volta dalle chiacchiere dei dottrinari che pensano secondo categorie atemporalì epperò estranee alla realtà, tanto che per essi « la repubblica » sarebbe una forma politica a sé. Come l'Inghilterra non possiede una costituzione nel senso continentale, del pari l'ideale repubblicano del diciannovesimo secolo non ha nulla a che fare con la *res publica* antica od anche con Venezia o con gli antichi Cantoni della Svizzera. Ciò che chiamiamo repubblica è una *negazione* la quale, per una interna necessità, presuppone come costante possibilità ciò che essa nega. È la non-monarchia in forme prese in pre-

stito dalla monarchia. Il sentimento genealogico nell'uomo occidentale è talmente forte e smentisce a tal segno le convinzioni superficiali della sua coscienza, che la dinastia determina tutta la sua attitudine politica anche quando non esiste più di fatto. In essa si incarna la storia — e noi non possiamo vivere astoricamente. Vi è una grande differenza fra il caso dell'uomo antico che, causa il sentimento fondamentale del suo essere, ignorò il principio dinastico in genere, e il caso dell'uomo colto occidentale di dopo l'illuminismo che ha cercato di sopprimere in sé quel principio per circa due secoli in base a ragioni astratte. Questo sentimento dinastico innato è il nemico segreto di tutte le costituzioni costruite e non organiche, le quali in fondo altro non sono se non forme difensive nate da paura e da sfiducia. Il concetto cittadino della libertà — l'esser liberi *da* qualcosa — s'impiccolisce fino ad un significato polemicamente antidinastico; l'infatuazione repubblicana vive solo di questo sentimento.

In questa negazione è essenziale e inevitabile il prevalere della teoria. Mentre la dinastia insieme con la diplomazia, che le è interiormente vicina, conserva l'antica tradizione e il ritmo, nelle costituzioni i sistemi, i libri e i concetti hanno un sopravvento che in Inghilterra, ove la forma del regime non ha avuto nulla di negativo e di difensivo, riesce però inimaginabile. Non per nulla la civiltà faustiana è la civiltà dello scrivere e del leggere. Il libro stampato è un simbolo dell'infinità temporale, la stampa è, in più, un simbolo dell'infinità spaziale. Di fronte all'immensa potenza di questi simboli la stessa civilizzazione cinese sembra quasi non aver conosciuto scritti. Nelle costituzioni la letteratura viene arruolata contro la conoscenza reale degli uomini e delle cose, la lingua contro la razza, il diritto astratto contro la tradizione efficace, senza

curarsi di sapere se la nazione resti ancora capace di lavoro e in forma. Da solo e invano Mirabeau combatté contro una assemblea che « scambiava la politica con un romanzo ». Non solo le tre costituzioni più dottrinarie dell'epoca nostra, quella francese del 1791, quella tedesca del 1848 e quella, anch'essa tedesca, del 1919, ma anche quasi tutte le altre non vogliono riconoscere il grande destino che regge il mondo dei fatti e con ciò credono di averlo confutato. Invece dell'imprevedibile, del caso costituito dall'apparire di grandi personalità e delle situazioni di fatto dovrebbe vigere la causalità, in modo atemporale e esatto, con sempre gli stessi nessi intellettualistici di causa e di effetto. È cosa caratteristica che nessun testo di costituzioni conosca il danaro quale potenza politica. Essi tutti non contengono che mere teorie.

Non è possibile eliminare questo contrasto insito nell'essenza della monarchia costituzionale. Qui vi è una opposizione netta fra cose reali e cose pensate, fra lavoro e critica, e l'attrito fra i due termini è ciò che all'uomo colto medio appare come politica interna. Solo in Inghilterra — se si prescinde dalla Germania prussiana e dall'Austria, ove esisteva sì una costituzione, ma con ben poca influenza di fronte alla tradizione politica — si sono conservate abitudini di governo tutte di un pezzo. Qui la razza si è riaffermata contro i principi. Si è sentito che la politica reale, cioè la politica rivolta esclusivamente al successo nella storia, ha per base la disciplina formativa e non l'istruzione. Non è un pregiudizio aristocratico ma un fatto cosmico quello che nelle esperienze degli allevatori inglesi dei purosangue ci parla in modo assai più distinto che non in tutti i sistemi di filosofia del mondo. L'istruzione può affinare ma non sostituire la disciplina formatrice. Così l'alta società inglese, la scuola di Eton, il Balliol College di Oxford sono

i luoghi ove uomini politici furono formati con una sistematicità che trova riscontro soltanto nell'educazione del corpo degli ufficiali prussiani; vennero cioè formati uomini che sapevano e che se ne intendevano quanto a dominare sia il ritmo segreto degli avvenimenti, sia lo sviluppo silenzioso delle opinioni e degli ideali; per questo essi dal 1832 in poi lasciarono che tutta l'ondata dei principi borghesi rivoluzionari passasse sull'esistenza da essi diretta senza correre il pericolo di vedersi strappare le redini dalle mani. Essi possedevano il *training*, l'agilità e la padronanza di un corpo umano che su di un cavallo in corsa *sente* venire la vittoria. Si permise che i grandi principi muovessero le masse, perché si sapeva che è il danaro ciò con cui si possono muovere i grandi principi, e al posto dei metodi brutali del diciottesimo secolo se ne trovarono altri più sottili e non meno efficaci, il più semplice dei quali consisteva nel prospettare la spesa che sarebbe costata una nuova elezione. Le costituzioni dottrinarie del continente non considerarono che un lato del fatto democrazia. In Inghilterra, ove non si aveva una costituzione, ma si era in perfetta forma,^{127a} quel fatto lo si abbracciò invece nella sua interezza.

Il sentimento confuso di ciò non è mai scomparso del tutto nel continente. Per lo Stato assoluto del Barocco v'era stata una forma ben chiara; per la monarchia costituzionale non vi furono che dei compromessi labili e i partiti conservatori non si distinsero da quelli liberali come in Inghilterra dopo Canning in base a metodi di governo da tempo provati e alternativamente seguiti dalle due parti, bensì in base al senso nel quale essi desideravano modificare la costituzione e che era per gli uni la direzione della tradizione e per gli altri quella delle nuove ideologie. La dinastia doveva stare al servizio del Parlamento

o viceversa? Questa era la questione essenziale, nel discutere la quale si dimenticavano gli scopi ultimi del dominio della politica estera. Il lato « spagnolo » e il lato « inglese » — mal compreso — della costituzione non si svilupparono né potettero svilupparsi di pari passo, così che durante il diciannovesimo secolo l'attività diplomatica del Ministero degli Esteri e l'attività del Parlamento si svolsero in due direzioni affatto distinte; nel metodo e nello spirito fondamentale esse si estraniarono completamente l'una all'altra e si disprezzarono a vicenda. La vita risultò lesa negli attriti con una forma che essa non aveva sviluppata spontaneamente. La Francia a partir dal Termidoro soggiacque ad una tirannide della borsa, mitigata dall'istituzione occasionale di dittature militari: 1800, 1851, 1871, 1918. Nell'opera di Bismarck, la quale nei suoi aspetti essenziali fu animata da uno spirito dinamico con un elemento parlamentare affatto subordinato, l'attrito interno fu tale, che esso doveva consumare tutta l'energia politica e alla fine, dopo il 1916, lo stesso organismo statale. L'esercito aveva una propria storia e una grande tradizione dal tempo di Federico Guglielmo I, e lo stesso poteva dirsi per l'amministrazione. Qui sta l'origine del socialismo inteso come un modo di esser politicamente in forma decisamente opposto a quello inglese,¹²⁸ ma, come questo, espressione perfetta di una forte razza. L'ufficiale e il funzionario ebbero una perfetta formazione, ma non si seppe riconoscere il compito di formare un tipo politico corrispondente. L'alta politica venne semplicemente « amministrata » e la bassa politica fu un litigare senza vie di uscita. Così l'esercito e l'amministrazione dello Stato divennero a poco a poco fine a sé stessi, dopo che con Bismarck era scomparso l'uomo grazie al quale essi potettero fare da mezzi anche senza la collaborazione di un gruppo di uomini politici formati dalla tradizio-

ne. Quando alla fine della guerra mondiale le superstrutture scomparvero, restarono solo i partiti educati per l'opposizione i quali fecero subito discendere l'attività del governo ad un livello così basso, da essere fino ad allora sconosciuto fra gli Stati civilizzati.

Ma oggi il parlamentarismo è in piena decadenza. Esso era stato *una continuazione della rivoluzione borghese con altri mezzi*, la rivoluzione del Terzo Stato del 1789 portata entro una forma legale e associata alla sua nemica, la dinastia, in una unità di governo. Di fatto ogni lotta elettorale moderna è una guerra civile condotta con schede e con tutti i mezzi di sobillamento offerti dall'oratoria e dalla stampa, ed ogni grande capo-partito è una specie di Napoleone borghese. Questa forma, fatta per durare, che appartiene esclusivamente alla civiltà occidentale e che in ogni altra civiltà sarebbe stata assurda e impossibile, rivela di nuovo una tendenza verso l'infinito, una predeterminazione storica,¹²⁹ una preoccupazione e una volontà di *organizzare il lontano futuro* secondo i principi borghesi del presente.

Ciò malgrado il parlamentarismo non è un apice, come la *Polis* assoluta e lo Stato del Barocco, bensì una forma di transizione di breve durata che ci conduce dal periodo tardo con le sue strutture organiche all'epoca delle grandi individualità dominanti in mezzo ad un mondo divenuto informe. Esso contiene un residuo del buon stile barocco, come le case e i mobili della prima metà del diciannovesimo secolo. Il costume parlamentare è un Rococò inglese, ma non più naturale e portato dal sangue, bensì superficialmente imitato e divenuto faccenda di buona volontà. Solo nel breve periodo dell'entusiasmo iniziale esso ebbe una parvenza di profondità e di longevità e solo perché la sua vittoria era recente e per un rispetto verso la propria classe esso si fece un dovere di adottare le

buone maniere dei vinti. Conservare la forma, anche a proprio svantaggio: su questa intesa si è basata la possibilità del parlamentarismo: *ma per il fatto che tale possibilità si è realizzata, essa, propriamente, è stata già superata.* La non-casta si fraziona di nuovo nei naturali interessi di gruppo; il *pathos della resistenza del vincitore e del vinto ha termine.* E non appena la forma cessa di avere la forza di attrazione propria ad un giovane ideale per il quale si va sulle barricate, entrano in azione i mezzi estraparlamentari impiegati per raggiungere il fine malgrado il voto e senza il voto: fra di essi stanno il danaro, la pressione economica e soprattutto lo sciopero. Né le masse delle grandi città né le forti individualità hanno un vero rispetto per questa forma priva di profondità e di passato, e non appena ci si accorge che è *soltanto* una forma, essa diviene anche una maschera e una larva. Con l'inizio del ventesimo secolo il parlamentarismo — anche quello inglese — è passato rapidamente ad aver la stessa funzione a cui esso aveva già limitata la monarchia. Esso diverrà uno spettacolo suggestivo per la massa dei credenti nella corrispondente ideologia mentre il centro di gravità della grande politica, che giuridicamente si era già spostato dalla Corona alle rappresentanze nazionali, di fatto si trasferirà da queste a gruppi privati e alla volontà di singole persone. La guerra mondiale ha quasi condotto a termine questa evoluzione. Dalla potenza assicuratasi da un Lloyd George non vi è via che riconduca all'antico parlamentarismo, come non vi era via che avrebbe potuto riportare dal napoleonismo al partito militare francese. E per l'America, che finora stava a sé e rappresentava più una regione che non uno Stato, dopo il suo entrare nella politica mondiale la coesistenza della presidenza e del Parlamento, derivante da una

teoria di Montesquieu, è divenuta insostenibile e in tempi di vero pericolo darà luogo a potenze informi simili a quelle già da tempo conosciute dall'America del Sud e dal Messico.

13

Ciò costituisce il passaggio ad un'epoca di lotte gigantesche, epoca nella quale noi attualmente ci troviamo. È *il passaggio dal napoleonismo al cesarismo*, fase evolutiva universale della durata di almeno due secoli che si può ritrovare in tutte le civiltà. I Cinesi la chiamarono *Chang-kuo*,¹³⁰ ossia epoca degli Stati in guerra (480-230; come corrispondenza, all'incirca il periodo dal 300 al 50 del mondo greco-romano). All'inizio si contavano sette grandi potenze che prima senza un piano e poi con uno sguardo sempre più chiaro per il risultato finale inevitabile parteciparono a questa fitta serie di immani guerre e di rivoluzioni. Un secolo dopo di tali grandi potenze non ne restavano più che cinque. Nel 441 il sovrano della dinastia Chu diviene un pensionato di Stato del « Duca d'Oriente » e il resto del paese da lui posseduto scompare dalla storia ulteriore. In pari tempo comincia la rapida ascesa dello Stato « romano » Tsin nel nord-est, paese tenutosi lontano da ogni filosofia,¹³¹ che estese la sua influenza verso occidente e verso sud sul Tibet e lo Yü-nan circondando gli Stati restanti come con un grande arco. I suoi avversari facevano capo al regno di Chu nel Sud taoistico,¹³² da dove la civilizzazione cinese penetrò lentamente nei paesi, allora ancor poco conosciuti, di là dal Grande Fiume. Tale antitesi fu simile a quella fra romanità e ellenicità: dall'un lato vi era una dura e chiara volontà di potenza, dall'altro una inclinazione per dei sogni e per delle idee di ri-

forma universale. Fra il 368 e il 320 (periodo che nel mondo antico corrisponde presso a poco al tempo della seconda guerra punica) la lotta si fa senza tregua e si estende a tutto il mondo cinese, con eserciti giganteschi reclutati mettendo mano senza scrupoli sulle popolazioni. « Gli alleati, le terre dei quali erano dieci volte più grandi di quelle di Tsin, impiegarono inutilmente un milione di uomini; Tsin aveva sempre nuove riserve pronte. Dal principio alla fine però un milione di uomini » — scrive Se-ma-tsien. Su-tsin, già cancelliere di Tsin, si fece partigiano dell'idea federativa (*hoh-tsung*), passò dalla parte degli avversari di quello Stato e riuscì ad organizzare due grandi coalizioni (nel 333 e nel 321) che tuttavia dovevano dissolversi alle prime battaglie per via di discordie interne. Il suo grande avversario, il cancelliere Tshang-Y, che era un deciso imperialista, nel 311 era sul punto di ottenere una volontaria sottomissione del mondo degli Stati cinesi, quando un cambiamento di trono mandò a monte la sua combinazione. Nel 294 Pe-ki inizia le sue campagne.¹³³ Entusiasmato dalle sue vittorie, il re di Tsin assume nel 288 il titolo mistico di imperatore che nel periodo leggendario¹³⁴ esprimeva un diritto al dominio mondiale venendo subito imitato in Oriente dal re di Tsin.¹³⁵ Con il che si entra in una nuova fase di lotte decisive. Il numero degli Stati ancora indipendenti diviene sempre più piccolo. Nel 255 scompare anche Lu, lo Stato ove Confucio era nato, e nel 249 la dinastia Chu ha fine. Nel 246 il grande Wang Cheng diviene, a tredici anni, imperatore di Tsin e, assistito dal suo cancelliere Lui-shi, il Mecenate cinese,¹³⁶ conduce la lotta finale dopo che l'ultimo suo nemico, il regno di Tsu, nel 241 aveva tentato un ultimo attacco. Nel 221 egli è l'unico reale sovrano ed assume il titolo di Shi (equivalente ad *Augustus*). Questo è l'inizio del periodo imperiale cinese.

Nessuna epoca ci mostra così chiaramente quanto quella degli Stati in lotta l'alternativa imposta dalla storia mondiale: *o una grande forma o grandi poteri particolari*. Nella stessa misura in cui le nazioni cessano di esser politicamente in « perfetta forma » si offrono delle possibilità a figure energiche di privati che vogliono svolgere un'azione politicamente creativa, che intendono giungere con ogni mezzo al potere e che, con la potenza della loro personalità, divengono il destino di interi popoli e di intere civiltà. Quanto a forma, gli avvenimenti non procedono più da determinate premesse. Al posto della tradizione saldamente stabilita che può fare a meno del genio, perché è essa stessa una forza cosmica in senso eminente, si ha ora il casuale affermarsi di grandi uomini d'azione; il caso della loro ascesa può portare d'un tratto un debole popolo, come fu quello dei Macedoni, alla testa degli avvenimenti e il caso della loro morte può far precipitare subitamente il mondo dall'ordine garantito dalla loro persona in un caos, come ce lo mostra l'uccisione di Cesare.

Ciò appare già in tutti i periodi di transizione e nelle crisi che li caratterizzano. L'epoca della Fronda, dei Ming-chu, della prima tirannide — quando non si è in forma ma si lotta per la forma — ha sempre prodotto una serie di grandi figure, il cui significato va ben oltre quello della loro carica. Ciò si verifica di nuovo nel trapasso dalla civiltà alla civilizzazione, col napoleonismo. Questo però preludia ad un'era assolutamente priva di forma storica, e apre il periodo della fioritura delle grandi individualità, periodo che per noi ha già quasi raggiunto il suo punto culminante con la guerra mondiale. Nel mondo antico ciò avvenne con Annibale, il quale in nome dell'ellenismo, a cui apparteneva interiormente, iniziò la lotta contro Roma nella quale doveva perire perché l'Oriente elle-

nistico, che era completamente « antico », o non capì il senso dell'ora, o lo capì troppo tardi. Dopo la sua morte si inizia quella superba serie che va dai due Scipioni a Paolo Emilio, a Flaminio, ai Catoni, ai Gracchi e che dopo Mario, Silla e Pompeo conduce fino a Cesare e ad Augusto. Ad essi corrisponde, nella Cina degli Stati in lotta, il gruppo degli uomini di Stato e dei condottieri che si raccolsero intorno allo Stato di Tsin — come i primi si raccolsero intorno a Roma. Per l'incomprensione con la quale si usa considerare il lato politico della storia cinese, simili uomini sono stati chiamati i Sofisti.¹³⁷ Erano anche dei sofisti, ma nello stesso senso con cui i Romani più distinti della fase corrispondente erano degli stoici avendo ricevuto un insegnamento di filosofia e di retorica nell'Oriente greco. Essi tutti erano oratori addestrati che all'occasione scrissero di filosofia, Cesare e Bruto non meno di Catone e di Cicerone, ma non come filosofi di professione bensì in base ad un costume aristocratico e nel loro *otium cum dignitate*. Ciò a parte, essi erano figure di primo piano nel mondo dei fatti, sui campi di battaglia così come nell'alta politica. Ora, proprio lo stesso vale per i cancellieri Tshang-Y e Su-tsin,¹³⁸ per il temuto diplomatico Fan-sui, che rovesciò il generale Pe-ki, per il legislatore di Tsin, Wei-yang, per il Mecenate del primo imperatore, Lui-shi, e per molti altri.

La civiltà aveva unito tutte le forze in una forma rigorosa. Ora esse tornano allo stato liberò e « la natura », cioè l'elemento cosmico, prorompe d'un tratto. Il passaggio dallo Stato assoluto alla molteplicità dei popoli — di popoli in lotta — di ogni civilizzazione nascente per gli idealisti e gli ideologi può significare quel che essi meglio credono; nel mondo dei fatti esso però significa il passaggio da un governare nello stile e nel ritmo di una tradizione rigorosa al *sic volo, sic*

jubeo di un regime personale senza limiti. Il massimo della forma simbolica superpersonale coincide con l'apice dei periodi tardi, cadendo in Cina verso il 600, nel mondo antico verso il 450, per noi verso il 1700; il minimo lo si ebbe nel mondo classico sotto Silla e Pompeo e da noi sarà raggiunto e forse perfino superato nel secolo che viene. Le grandi lotte fra Stato e Stato son dappertutto accompagnate da lotte interne, da rivoluzioni terribili, le quali a loro volta — lo si sappia e lo si voglia, o no — fanno senza eccezione il giuoco di imperialismi internazionali e, alla fine, di piani puramente personali di potenza; i loro fini teorici sono storicamente privi d'importanza, tanto che per noi non ha interesse sapere in base a quali parole d'ordine scoppiarono, in questa fase, le rivoluzioni cinesi o quelle arabe e se esse ne abbiano in genere avute. Nessuna delle innumerevoli rivoluzioni di questa epoca, che più o meno si trasformano tutte in cieche prorompente delle masse sradicate delle grandi città, ha mai raggiunto i suoi scopi, né avrebbe potuto raggiungerli. L'unico fatto storico reale qui consiste in una eliminazione accelerata di vecchie forme che spiana le vie al potere cesareo.

Ma lo stesso vale anche per le guerre, nelle quali gli eserciti e la loro tattica son creati sempre meno dall'epoca, procedendo piuttosto dall'iniziativa di singoli capi assoluti che spesso si accorgono solo tardi delle loro qualità geniali, ovvero son dovuti al caso. Verso il 300 vi erano degli eserciti *romani*, dopo il 100 non vi erano più che i singoli eserciti di Mario, di Silla, di Cesare — e Ottaviano fu più guidato dal suo esercito, composto dai veterani di Cesare, di quel che egli lo guidasse. Ma con ciò la condotta di guerra, e così pure i mezzi e le finalità di essa, assumono una forma tutta diversa, naturalistica e terribile. Non si tratta più, come nel diciottesimo secolo, di combattimenti in for-

me cavalleresche quasi come i duelli nel parco del Trianon, per i quali esistevano norme fisse quanto al momento in cui si dovevano dichiarare esaurite le proprie forze, quanto ai limiti estremi delle possibilità combattive e quanto alle condizioni che il vincitore, da cavaliere, poteva porre al vinto. Ora si tratta invece di lotte da *ring* condotte con ogni mezzo, coi pugni e coi denti, da uomini inferociti, fino al collasso fisico degli uni e dall'illimitato sfruttamento della vittoria da parte degli altri. Il primo esempio in grande di questo ritorno alla natura è stato dato dalle guerre della rivoluzione e di Napoleone, ove alla manovra ragionata con piccoli corpi furono sostituiti attacchi in massa senza riguardo a perdite, per cui non restò più alcun posto per la fine arte strategica del Rococò. Il gettar sui campi di battaglia la forza bruta di tutto un popolo, come è avvenuto con la introduzione della coscrizione universale, è una idea che mai si sarebbe presentata ai tempi di Federico il Grande.

In tutte le civiltà la tecnica bellica segue da presso lo sviluppo di quella dei mestieri, finché all'inizio di ogni civilizzazione essa di colpo assume la direzione, arruola senza scrupolo tutte le possibilità meccaniche al proprio servizio e in nome delle esigenze militari investe domini affatto nuovi, escludendo però per tal via, in larga misura, l'eroismo personale dell'uomo di razza, l'*ethos* aristocratico e lo spirito raffinato del periodo tardo. Nel mondo antico, dove la natura della *Polis* rendeva impossibili gli eserciti di massa — date le modeste proporzioni delle forme antiche e anche di quelle della tattica, le forze impiegate a Canne, a Filippi e ad Azio appaiono imponenti — la seconda tirannide con Dionisio di Siracusa introdusse la tecnica meccanica e subito su vasta scala.¹³⁰ Solo ora si rendono possibili assedi, come quelli di Rodi (305), di

Siracusa (213), di Cartagine (146) e di Alesia (52), nei quali si rese in pari tempo palese la crescente importanza del fatto rapidità per la stessa condotta antica della guerra. La legione romana, che nella sua struttura fu una creazione della civilizzazione ellenistica, dà l'impressione di una macchina di fronte alle formazioni ateniesi e spartane del quinto secolo. Al che fanno riscontro, nella corrispondente fase della civiltà cinese, l'uso del ferro per le armi da taglio e da punta a partir dal 474, a partir dal 450 la sostituzione della cavalleria leggera, organizzata sul modello dei Mongoli, ai pesanti carri da battaglia, e l'impiego crescente delle fortificazioni.¹⁴⁰ L'inclinazione fondamentale dell'uomo « civilizzato » per la velocità, per la mobilità e per l'azione massiccia nel mondo euro-occidentale e americano si è infine associata alla volontà faustiana di dominio sulla natura conducendo a metodi dinamici, che ancor un Federico il Grande avrebbe considerati folli ma che presso alla nostra tecnica delle comunicazioni e alla nostra industria appaiono affatto naturali. Napoleone assicurò all'artiglieria una grande velocità di spostamento creando le batterie a cavallo, così come divise l'esercito di massa della rivoluzione in un sistema di singole unità rapidamente dislocabili; già a Wagram e alla Moscovia seppe portare l'azione puramente fisica dell'artiglieria al grado d'intensità proprio al tiro rapido e al fuoco tambureggiante. Cosa caratteristica, la seconda fase si è realizzata con la guerra civile americana del 1861-1865 che anche riguardo agli effettivi delle truppe sorpassò per la prima volta di gran lunga le cifre del periodo napoleonico¹⁴¹ e nella quale per la prima volta fu usata la ferrovia per gli spostamenti di grandi masse di soldati, il telegrafo per i collegamenti e una flotta di navi a vapore tenuta per mesi in alto mare per i blocchi, mentre venivano inventate le navi corazzate,

le torpedini, l'artiglieria trainata e cannoni a grande portata.¹⁴²

Dopo il preludio della guerra russo-giapponese,¹⁴³ la terza fase si è realizzata con la guerra mondiale, che ha utilizzato l'arma aerea e i sottomarini e della rapidità nel ritmo delle invenzioni ha fatto un'arma nuova; guerra, con la quale il massimo dei mezzi impiegati è forse sì stato raggiunto quanto all'estensione ma ancora per nulla quanto all'intensità. In questa epoca il dispendio delle forze corrisponde dappertutto alla durezza delle decisioni. Già all'inizio del periodo cinese del Chang-kuo si ha la totale distruzione dello Stato di Wu (472) che non sarebbe stata possibile presso ai costumi cavallereschi del precedente periodo Tshun-tsiu; nella pace di Campoformio Napoleone andò molto di là da quanto il diciottesimo secolo considerava lecito imporre all'avversario vinto e a partir da Austerlitz egli instaurò uno stile di sfruttamento dei successi militari che non conobbe più limiti, oltre quelli materiali. L'ultimo passo ancora possibile lo doveva compiere una pace sul tipo di quella di Versailles, pace che non rappresentò una conclusione ma assicurò la possibilità di imporre sempre nuove condizioni ai vinti ad ogni mutarsi della situazione. La stessa evoluzione la ritroviamo nella successione delle tre guerre puniche. L'idea di far scomparire dalla faccia della terra una delle grandi potenze che nel mondo di allora avevano una parte direttiva, divenuta familiare ad ognuno attraverso il crudo detto di Catone: *Carthaginiem esse delendam*, non era venuta in mente al vincitore di Zama e, malgrado tutte le usanze barbare delle antiche *Poleis*, sarebbe sembrata un delitto dinanzi a tutti gli dèi a Lisandro quando egli vinse Atene.

L'epoca degli Stati in lotta nel mondo antico comincia con la battaglia di Ipsus (301), con la quale si definì la triade delle maggiori potenze orientali, e

con la vittoria romana di Sentino (295) sugli Etruschi e i Sanniti, che in Occidente, nell'Italia centrale, fece sorgere una ancor più grande potenza a fianco di Cartagine. L'aderire dello spirito antico a ciò che è vicino e presente fece sì che Roma, senza esser osservata, con la sua avventura con Pirro conquistasse il Sud dell'Italia, con la prima guerra punica il mare, con Caio Flaminio il Nord celtico, e che lo stesso Annibale non fosse capito, mentre egli fu forse l'unico uomo del suo tempo, non esclusi i Romani, che aveva chiaramente previsto il corso delle cose. È a Zama, e non più tardi a Magnesia e a Pidna, che anche le potenze ellenistiche orientali furono vinte. Fu invano che il grande Scipione, con una vera angoscia per il destino al quale andava incontro una *Polis* su cui dovevano incombere tutti i problemi di una egemonia mondiale, a partir da allora cercò di evitare ogni ulteriore conquista. Fu invano che i suoi seguaci ottennero la dichiarazione di guerra alla Macedonia contro la volontà di tutti gli ambienti romani, al fine di poter poi abbandonare a sé stesso un Oriente non più pericoloso. L'imperialismo è un risultato così necessario di ogni civilizzazione, che esso afferra un popolo e lo spinge a forza ad assumere la parte del dominatore quando esso lo rifiuta. L'Impero romano *non* è stato conquistato. Fu lo stesso *orbis terrarum* a raccogliersi in tale forma e a costringere i Romani a dar ad essa il loro nome. Tutto ciò riflette perfettamente lo stile del mondo antico. Mentre gli Stati cinesi difesero in guerre accanite perfino gli ultimi resti della loro indipendenza, Roma dopo il 146 si dette a trasformare l'insieme dei paesi orientali in province solo perché non vi era più altro mezzo a cui ricorrere contro l'anarchia. E ciò ebbe anche per conseguenza che la forma interna di Roma, l'ultima forma che ancora sussisteva, sotto tale peso si dissolse nei torbidi

del tempo dei Gracchi. È cosa non trovante riscontro altrove che qui la lotta finale per l'*Imperium* non si svolse affatto fra Stati, bensì fra i partiti di una città; ma la forma della *Polis* non consentiva altro. Ciò che già erano state Sparta e Atene, ora lo rappresentavano il partito degli Ottimati e il partito popolare. Nella rivoluzione dei Gracchi, che nel 134 era stata già preceduta dalla prima guerra degli schiavi, Scipione il giovane fu segretamente assassinato e Cornelio Gracco massacrato pubblicamente: essi furono il primo *princeps* e il primo tribuno quali centri politici di un mondo divenuto informe. Quando la massa dei cittadini romani nel 104 rimise per la prima volta ad un privato — a Mario — in modo illegale e turbolento l'*Imperium*, questo fu un atto, il significato più profondo del quale lo si può paragonare all'assunzione del titolo mitico di imperatore da parte del re di Tsin nel 288: l'inevitabile conclusione dell'epoca, cioè il cesarismo, si disegna d'un tratto all'orizzonte.

Il successore del tribuno ucciso fu Mario che propiziò come lui una coalizione della plebaglia con l'alta finanza e nell'87 distrusse l'antica nobiltà fondendola con la massa; il successore del *princeps* ucciso fu Silla, che nell'82 distrusse con le sue proscrizioni la classe dei grandi capitalisti. A partir da tale punto gli avvenimenti decisivi si realizzano rapidamente, come nella Cina dopo l'apparire di Wang Cheng. Il *princeps* Pompeo e il tribuno Cesare — tribuno non come carica, ma come attitudine — sono ancora dei rappresentanti di partiti, ma essi a Lucca insieme a Crasso già si ripartiscono il mondo. Coloro che a Filippi combatterono contro gli assassini di Cesare erano già soltanto una fazione; ad Azio non erano più che singole persone: così anche per tal via si giunse al cesarismo.

La corrispondente evoluzione all'interno del mondo arabo ha per base, invece della *Polis* corporea, il con-

sensus magico come la forma nella quale e con la quale gli avvenimenti si realizzano e che esclude la separazione fra aspetto politico e aspetto religioso a tal segno, che perfino l'impulso cittadino, borghese, verso la libertà, con le esplosioni del quale anche qui si inizia il periodo degli Stati in lotta, si manifesta sotto veste ortodossa: e questa è la ragione per cui finora esso è passato quasi inosservato.¹⁴⁴ Qui si tratta della volontà di emanciparsi dal Califfato che era stato già istituito dai Sassanidi e che, partendo dal loro esempio, era stato consolidato da Diocleziano nelle forme dello Stato feudale. Dopo Giustiniano e Chosru Nushirvan esso ebbe a subire l'attacco della Fronda, alla cui testa stavano, insieme ai capi della chiesa greco-ortodossa e mazdea, la nobiltà persiano-mazdea soprattutto dell'Irak, quella greca soprattutto dell'Asia Minore e l'alta nobiltà armena divisa secondo le due religioni. L'assolutismo, che si era già quasi realizzato nel settimo secolo, crollò poi d'un tratto sotto l'attacco dell'Islam che nei suoi inizi *politici* ebbe un carattere rigorosamente aristocratico. Infatti, considerate da questo lato, le poche famiglie arabe¹⁴⁵ che ebbero dovunque nelle loro mani la parte direttiva nei paesi conquistati formarono prestissimo una nuova alta nobiltà dotata di una forte razza e di una grande fierezza che fece scendere la dinastia islamica al rango di quella inglese della corrispondente fase ciclica. La guerra civile fra Othman e Ali (656-661) è espressione di una autentica Fronda e riguardò esclusivamente gli interessi di due casate e dei partigiani di esse. Come quelli inglesi del diciottesimo secolo, i Tories e i Whigs islamici dell'ottavo secolo fecero *essi soli* la grande politica, e le forze che intorno ad essi si raccolsero alimentando le loro liti di famiglia furono per la storia del tempo più importanti di tutti gli avvenimenti svoltisi intorno alla casa regnante degli Ommiadi (661-750).

Ma con la caduta di questa dinastia serena e illuminata, che aveva sede a Damasco, cioè nella Siria occidentale aramaica — e monofisita — si fa di nuovo percepibile il centro naturale di gravità della civiltà araba: la regione aramaica orientale, già base dei Sassanidi e ora degli Abbassidi, che con una cultura nestoriana o araba, con una religione mazdea, nestoriana o islamica, ha sempre espresso una unica grande linea dell'evoluzione ed è sempre rimasta modello sia per la Siria che per Bisanzio. Da Kufa prese le mosse il movimento che provocò la caduta degli Ommaiadi e del loro *ancien régime*; tale movimento — cosa finora non riconosciuta in tutta la sua portata — ebbe il *carattere di una rivoluzione sociale rivolta contro le caste originarie e, in genere, contro la tradizione aristocratica*.¹⁴⁶ Essa comincia fra i Mavali, che erano la piccola borghesia d'Oriente, e si svolge con una ostilità esasperata contro l'elemento arabo non in quanto rappresentante dell'Islam ma in quanto rappresentante di una nuova nobiltà. I Mavali, la cui conversione era recente e che quasi tutti erano stati mazdeisti, prendevano l'Islam più seriamente degli stessi Arabi, i quali oltre questa religione avevano a cuore un ideale di casta. Già nell'esercito di Ali i Charidjiti, elementi del tutto democratici e puritani, si erano organizzati a sé. Nel loro ambiente ora appare per la prima volta una mescolanza di settarismo fanatico e di giacobinismo. In tale ambiente e in tale periodo si forma non solo la corrente sciita, ma anche il più antico germe della Churramija comunista, la quale ci riporta fino a Mazdak¹⁴⁷ e che più tardi sotto Babak doveva scatenare terribili rivolte. Gli Abbassidi non godevano affatto le simpatie dei ribelli di Kufa; essi dovettero soltanto alla loro grande abilità diplomatica l'essere assunti come ufficiali, finché — quasi come Napoleone — essi poterono assicurarsi l'eredità della

rivoluzione diffusasi per tutto l'Oriente. Dopo la loro vittoria essi costruirono Bagdad, nuova Ctesifonte risorta e testimonianza della disfatta della feudalità araba; e questa prima metropoli della giovane civilizzazione nel periodo fra l'800 e il 1050 fu teatro degli avvenimenti che conducono dal napoleonismo al cesarismo, *dal Califfato al Sultanato*. A Bagdad come a Bisanzio, il Sultanato fu il tipo magico del potere informe, l'unico tipo di potere che alla fine anche qui fu possibile.

Bisogna dunque rendersi conto che anche nel mondo arabo la democrazia fu un ideale di classe, l'ideale dell'uomo della città, e una espressione della sua volontà di emanciparsi dagli antichi vincoli della terra, fosse questa il deserto o il suolo coltivato. Il no pronunciato contro la tradizione dei Califfi si travestì in moltissime forme e poté far del tutto a meno del libero pensiero e del costituzionalismo nel senso nostro. *Lo spirito magico e il danaro magico sono « liberi » in un modo diverso*. L'elemento monacale bizantino fu per una libertà che giunse fino alla ribellione, ad una ribellione non solo contro la corte e la nobiltà ma anche contro gli alti poteri ecclesiastici che, come corrispondenza alla gerarchia gotica, si erano costituiti prima del concilio di Nicea. Il *consensus* degli ortodossi, il « popolo » nel suo senso più spinto, è per volontà divina — Rousseau avrebbe detto: per natura — *uguale* e libero di fronte a tutti i poteri basati sul sangue. Il celebre gesto dell'abate Teodoro di Studion che revocò la sua dipendenza dall'imperatore Leone V (813) ebbe il significato di un assalto della Bastiglia nella forma magica.¹⁴⁸ Poco dopo cominciò la rivolta dei Pauliciani, elementi molto pii e radicali in materia sociale,¹⁴⁹ che si crearono un proprio Stato di là dal Tauro, misero a fuoco tutta l'Asia Minore, sconfissero l'una armata imperiale dopo l'al-

tra e solo nell'874 poterono venire domati. Al che fecero perfetto riscontro il movimento comunistico-religioso dei Churramija sviluppatosi ad Oriente del Tigri fino a Merw, il cui capo non fu ucciso che dopo una lotta di venti anni (817-837),¹⁵⁰ e il movimento dei Karmati ad Occidente (890-904) che con centro nell'Arabia investì tutte le città siriane e portò l'insurrezione fino alle coste della Persia. Ma vi furono anche altri travestimenti della lotta politica di partito. Se ci risulta che l'esercito bizantino era iconoclasta e che al partito militare si contrappose un partito di monaci propenso al culto delle immagini, la passione che agitò il secolo dell'iconoclastia (dal 740 all'840) ci appare d'un tratto sotto una diversa luce e noi possiamo comprendere che la fine della crisi (843), la disfatta definitiva degli iconoclasti ebbe, unitamente alla politica liberale dei monaci, il significato di una restaurazione nel senso stesso del 1815.¹⁵¹ Infine in questo stesso periodo cade la terribile rivolta degli schiavi nell'Irak, centro delle terre controllate dagli Abbassidi, che getta una subita luce su di un'altra serie di sconvolgimenti sociali di cui gli storici correnti nulla ci dicono. Ali, lo Spartaco dell'Islam, nel 869 fondò a sud di Bagdad un vero Stato di negri con le masse dei fuggiaschi, si costruì una residenza, Muchtara, ed estese il suo potere fino all'interno dell'Arabia e della Persia, dove moltissime tribù divennero sue alleate. Nell'871 Bassora, il porto più importante del mondo islamico, di quasi un milione di abitanti, fu occupato e messo a fuoco, presso ad un massacro generale; solo nell'883 questo Stato di schiavi fu distrutto.

Così la forma sassanide-bizantina dello Stato fu a poco a poco scalzata e all'antichissima tradizione degli alti funzionari e della nobiltà di corte subentrò il potere incondizionato e tutto personale basato su qualità casuali: *il Sultanato*. Infatti questa è la forma

specificamente araba che apparve simultaneamente a Bisanzio e a Bagdad e che si sviluppò dagli inizi « napoleonici » del periodo verso l'800 fino al perfetto cesarismo dei Turchi seldjucidi che cominciò nel 1050. Questa forma è puramente magica; essa appartiene esclusivamente a questa civiltà ed è inintelligibile ove si prescinda dai presupposti più profondi della sua anima. Il Califfato, sintesi di un tatto e di uno stile politico, per non dire cosmico, non viene abolito, giacché il Califfo è sacro nella sua qualità di rappresentante di Dio riconosciuto dal *consensus* degli eletti; gli vien però tolto il suo potere proprio come Pompeo e Augusto di fatto, e Silla e Cesare anche formalmente, avevano privato dell'autorità le antiche forme costituzionali romane. Alla fine al Califfo resta del suo antico potere ad un dipresso quel che il Senato e i comizi conservarono sotto Tiberio. Tutta la ricchezza di una forma superiore nel diritto, nel costume, nelle usanze era stato una volta simbolo. Ora diviene consuetudine, consuetudine di un regime informe e affatto realistico.

Così presso a Michele III (842-867) troviamo Bardas, presso Costantino VII (912-959) troviamo Romanos che condivise la dignità imperiale.¹⁵² Nell'867 Basileos che, già scudiere, doveva divenire una figura napoleonica, rovesciò Bardas e fondò la dinastia militare degli Armeni (durata fino al 1081), durante la quale per lo più, in vece dell'imperatore, governarono dei generali, uomini dispotici come Romanos, Niceforo e Bardas Foca. Il più grande di essi fu Giovanni Tzimiskes (969-976), il cui nome armeno era Kiur Zan. A Bagdad la parte degli Armeni la ebbero i *Turchi*. Ad uno dei loro capi nell'842 il califfo Al Watik conferì per la prima volta il titolo di sultano. Dall'862 in poi i pretoriani turchi esercitarono una specie di tutela sul sovrano e nel 945 Achmed, fon-

datore della dinastia dei sultani dei Bujidi, limitò ufficialmente i poteri del Califfo abasside al piano religioso. A partir da tal punto si accende nelle due metropoli una lotta spietata fra le potenti famiglie della provincia per il supremo potere. Se da parte cristiana soprattutto Basileios II combattè i grandi latifondisti, ciò non ebbe menomamente il significato di una riforma sociale. Fu la difesa di chi sul momento deteneva il potere contro i possibili successori, quindi qualcosa di assai simile alle proscrizioni di Silla e dei Triumviri. A Dukas, Foca e Skleros apparteneva la metà dell'Asia Minore; il cancelliere Basileios, che con le sue ricchezze favolose poteva pagarsi un suo esercito,¹⁵³ già da tempo è stato paragonato a Crasso. Ma il periodo imperiale in senso proprio cominciò soltanto coi Turchi seldjucidi.¹⁵⁴ Il loro capo, Togrulbek, conquistò nel 1043 l'Irak, nel 1049 l'Armenia e nel 1055 costrinse il Califfo a rimmettergli il Sultanato ereditario. Suo figlio, Alp Arslan, conquistò la Siria e grazie alla vittoria di Mantzikert del 1071 la parte orientale dell'Asia Minore. Il resto del territorio bizantino da quel momento divenne privo di significato per gli ulteriori destini dell'*Imperium* turco-arabo.

Ed è questo stesso stadio evolutivo che in Egitto si celò sotto il nome di periodo degli Hyksos. Fra la XII e la XVIII dinastia intercorrono due secoli¹⁵⁵ che si aprono col crollo dell'*ancien régime* giunto al suo apogeo sotto Sesostri III¹⁵⁶ e che si terminano col « periodo imperiale » del Nuovo Impero. Basta semplicemente contare le dinastie per aver il senso di una situazione catastrofica. Nelle liste dei re i nomi si succedono o coesistono vicinissimi, usurpatori dalle origini più oscure, generali, gente dagli strani titoli che talvolta non regnano che per pochi giorni. L'Egitto si frantuma in una quantità di popoli e di regni effimeri. Già col primo sovrano della XIII dinastia i

dati circa il livello del Nilo a Semne mancano, e col suo successore le cronache di Hahun s'interrompono. È il tempo di cui il *Papiro di Leida* ci dà l'immagine nei termini di una grande rivoluzione sociale.¹⁵⁷ Alla caduta del regime e alla vittoria delle masse seguono rivolte nell'esercito con l'ascesa al potere di soldati ambiziosi. A partir all'incirca dal 1680 ricorre il termine Hyksos (« gli scellerati »),¹⁵⁸ col quale gli storici del Nuovo Impero, che non capivano più o non volevano più capire il significato dell'epoca, coprirono l'onta di quegli anni. Questi Hyksos hanno indubbiamente avuto la stessa parte degli Armeni a Bisanzio; né il destino dei Cimbri e dei Teutoni sarebbe stato diverso se essi avessero vinto Mario e le sue legioni rinsanguate con la feccia delle grandi città, se essi con le loro masse umane sempre rinnovantisi avessero riempiti i quadri degli eserciti dei Triumviri e ai Triumviri avessero alla fine sostituito il loro capo. Ciò che degli stranieri allora potevano osare, ce lo mostra l'esempio di Giugurta. Non importa sapere quale fosse l'origine degli Hyksos e gli elementi di cui si componevano, se essi fossero guardie del corpo, schiavi ribelli, giacobini o genti affatto straniere. Quel che importa, è ciò che essi rappresentarono per il mondo egiziano durante tutto un secolo. Nel Delta orientale essi finirono col creare uno Stato e col costruirsi una residenza, Auaris.¹⁵⁹ Uno dei loro capi, Chian, che invece del titolo di Faraone si dette quello, schiettamente rivoluzionario, di « colui che abbraccia il paese » e di « sovrano della gioventù » — titolo rivoluzionario quanto *consul sine collega* e *dictator perpetuus* nel periodo cesareo romano — e che fu forse una figura simile a Giovanni Tzimiskes, ebbe sotto il suo potere tutto l'Egitto e godé di una fama che giunse fino a Creta e all'Eufrate. Ma dopo di lui comincia la lotta di tutte le varie terre per l'*Imperium*, lotta da

cui uscì vincitrice, con Amosis, la dinastia di Tebe.

Per noi Occidentali l'era degli Stati in lotta è cominciata con Napoleone e col carattere violento proprio a tutte le sue istituzioni. Napoleone aveva dapprima accarezzato l'idea di un dominio mondiale militare e in pari tempo popolare tutto diverso dall'impero di Carlo V e dall'impero coloniale inglese del suo stesso tempo. Se il diciannovesimo secolo non ha avuto grandi guerre — né grandi rivoluzioni — e ha superato le più gravi crisi diplomaticamente, per mezzo di congressi, ciò lo si deve ad una tale preparazione alla guerra delle varie nazioni, perché la paura delle conseguenze all'ultimo momento fece sempre rimandare le decisioni estreme e sostituire alla guerra abili mosse politiche. Infatti questo secolo è il secolo di giganteschi eserciti stabili e della coscrizione universale. Noi siamo ancora troppo vicini ad esso per sentire il carattere pauroso di tutto ciò, l'esempio unico che esso costituisce in tutta la storia mondiale. A partire dal tempo di Napoleone centinaia di migliaia e, alla fine, milioni di uomini sono ad ogni momento pronti ad entrare in azione, e i porti accolgono flotte possenti che ogni dieci anni hanno bisogno di essere rinnovate. È una guerra senza guerra, una guerra del sorpassarsi in fatto di armamenti e di prontezza virtuale all'attacco, una guerra del numero, della rapidità, della tecnica, e i diplomatici non trattano più fra di loro da corte a corte ma da quartier generale a quartier generale. Quanto più la scarica vien ritardata, tanto più giganteschi divengono i mezzi, tanto più insopportabile si fa la tensione. Questa è la forma dinamica, faustiana degli Stati in lotta nel suo primo secolo. Essa ha avuto termine con lo scatenarsi della guerra mondiale. Infatti presso a tutto ciò che è stato messo in opera in questi quattro anni il principio, derivato dalla Rivoluzione francese, della coscri-

zione universale, che in quella forma ha avuto un carattere in tutto e per tutto rivoluzionario, appare superato insieme a tutti i mezzi tattici elaborati in funzione di esso.¹⁶⁰ In futuro agli eserciti stabili si sostituiranno a poco a poco eserciti formati da soldati volontari e entusiasti, agli effettivi di milioni di uomini subentreranno nuovamente quelli di centinaia di migliaia: ma appunto per tal via il secondo secolo sarà davvero quello degli Stati in lotta. Il formarsi di eserciti non preverrà la guerra. Essi infatti esisteranno per la guerra e la vorranno. Fra due generazioni la loro volontà sarà più forte di quella di tutti coloro che desiderano la pace. A queste guerre che si combatteranno per il retaggio di tutto il mondo prenderanno parte interi continenti; l'India, la Cina, l'Africa del Sud, la Russia, l'Islam verranno arruolati; nuove tecniche e nuove tattiche saranno impiegate dalle due parti. I grandi centri di potenza insediati nelle metropoli disporranno a piacere degli Stati minori, dei loro territori, delle loro economie e dei loro uomini; tutto ciò non significherà più che provincia, sarà oggetto, mezzo e fine; il suo destino sarà privo di importanza per la grande marcia delle cose. Ci siamo abituati a non prestar quasi attenzione a cose che prima della guerra avrebbero fatto rabbri-vidire il mondo. Chi, oggi, si preoccupa seriamente dei milioni di uomini che periscono in Russia?

Che fra queste catastrofi piene di sangue e di orrore sempre di nuovo riecheggii l'appello alla riconciliazione dei popoli e alla pace in terra, è cosa necessaria come sfondo e come risonanza di grandiosi avvenimenti, e noi dobbiamo supporre l'esistenza di manifestazioni del genere anche là dove, come nell'Egitto del periodo degli Hyksos, a Bagdad e a Bisanzio, nessuna notizia in proposito ci è stata tramandata. Si può giudicare quel desiderio di pace come

si vuole, ma si dovrebbe aver il coraggio di veder le cose quali sono. Tale coraggio contrassegna l'uomo di razza, *solo* con l'esistere del quale esiste una storia. La vita è dura quando deve esser grande. Essa consente *solo* la scelta fra vittoria e disfatta, non fra pace e guerra, e la vittoria esige il sacrificio. Mettersi ad accusare e a deplorare in margine agli avvenimenti non è che letteratura, letteratura scritta, pensata o vissuta. Sono mere verità, travolte dall'incalzare dei fatti. La storia non si è mai degnata di prender in considerazione simili utopie. Nel mondo cinese già nel 535 a.C. Hiang-sui cercò di organizzare una lega della pace. Nel periodo degli Stati in lotta all'imperialismo (*lien-heng*) fu contrapposta l'idea di una società delle nazioni (*hoh-tsung*) soprattutto nei paesi meridionali costeggianti lo Jang-tse;¹⁶¹ tale idea era condannata già in partenza come tutto ciò che è mediocre, come tutto ciò che attraversa la via di forze inerte, e sparì già prima della vittoria finale del Nord. Entrambe le parti attaccarono lo stile antipolitico dei taoisti che in quei secoli terribili si erano dati ad un disarmo spirituale con l'effetto di divenire un mero materiale che nei momenti delle grandi decisioni fu usato da altri e per altri. Per quanto il prevenire fosse lontano dal pensiero antico, la stessa politica romana tentò una volta di ridurre il mondo ad un sistema di potenze di ugual ordine che avrebbe dovuto rendere inutili ulteriori guerre: fu al tempo in cui dopo la disfatta di Annibale Roma rinunciò ad incorporarsi l'Oriente. Il risultato fu così sconsolante, che il partito di Scipione il giovane passò ad un deciso imperialismo per por fine al caos, benché i capi prevedessero distintamente il destino della città, affetta in massimo grado dall'incapacità « antica » di organizzare qualcosa. Ma la via che da Alessandro conduce fino a Cesare è ben delineata e inevitabile, e la più forte

nazione di ogni civiltà ha dovuto percorrerla, volendolo e sapendolo, o no.

Di fronte alla durezza di questi fatti non vi è scampo. La conferenza della pace dell'Aja del 1907 fu il preludio della guerra mondiale, quella di Washington del 1921 non è stata altro che il preludio di nuove guerre. La storia del nostro tempo non è più un giuoco spiritoso delle buone forme per un « più » o un « meno », dal quale ci si può ritirare in ogni momento. O tener fermo, o perire: non v'è altra alternativa. L'unica morale che oggi la logica delle cose ci consente è quella dell'alpinista che va su di una cresta esposta. Un attimo di debolezza, e tutto è finito. Ogni « filosofia » oggi non è altro che una abdicazione interiore, che un lasciarsi andare con la vile speranza di sfuggire alla realtà grazie ad una mistica. Qualcosa di simile si ebbe anche al tempo dei Romani. Tacito riferisce ^{161a} che il famoso Musonio Rufo cercò con conferenze sui benefici della pace e sulle sciagure della guerra di influire sulle legioni che nel 70 stavano alle porte di Roma, scampando a gran stento alle loro reazioni. Il generale Avidio Cassio chiamò l'imperatore Marco Aurelio una donniciola che faceva della filosofia.

Ciò che nelle nazioni del ventesimo secolo resta di un'antica e grande tradizione, di un esser in forma storico, di un'esperienza passata nel sangue, può dunque manifestare una potenza senza pari. Per noi la pietà *creatrice* o, andando più nel profondo, un ritmo antichissimo dei primordi che continua ad agire formativamente nella volontà, si lega esclusivamente a forme che sono più antiche di Napoleone e della rivoluzione,^{161b} che sono organiche e non programmatiche. Per modesto che sia, ogni residuo di questo retaggio che si conservi nella vita di un qualche gruppo conchiuso di uomini avrà presto un valore incalcolabile e produrrà effetti storici che oggi nessuno ri-

terrebbe possibili. Le tradizioni di una antica monarchia, di un'antica nobiltà, di una vecchia, distinta società, nella misura in cui siano ancora sufficientemente valide per contrapporsi ad ogni politica considerata come affarismo ovvero condotta in nome di astrazioni, nella misura in cui esse consolidino il sentimento dell'onore, del disinteresse, della disciplina e di una vera grande missione — dunque nella misura in cui conservino *qualità di razza* propiziando una disciplina formatrice e il senso del dovere e del sacrificio, possono divenire un centro che darà unità alla corrente dell'essere di un intero popolo facendogli superare questo periodo e facendogli raggiungere le rive del futuro. Esser in « perfetta forma » è tutto. Ci troviamo nei tempi più difficili che la storia di una civiltà superiore conosca. L'ultima razza in forma, l'ultima tradizione vivente e l'ultimo capo che dietro di sé abbia l'una e l'altra giungeranno alla mèta.

14

Chiamo cesarismo quel tipo di regime che, a parte ogni formulazione costituzionale, nella sua intima essenza è tornato ad essere informe. Non ha importanza che Augusto a Roma, Hoang-ti in Cina, Amosis in Egitto, Alp Arslan a Bagdad abbiano dato per veste al loro potere designazioni riprese da tempi antichi. Lo spirito delle antiche forme in essi è ormai morto.^{161c} Per cui tutte le istituzioni create in tali periodi, anche se minuziosamente studiate, sono prive di senso e di portata. Qui ha significato solo il potere puramente personale che il Cesare o qualcuno in sua vece esercita grazie alle proprie capacità. È la regressione da un mondo perfetto nella sua forma nel primitivismo, nell'elemento informe ed astorico. I periodi bio-

logici tornano a sostituirsi alle epoche storiche.¹⁶²

Agli inizi, quando, come oggi, la civilizzazione è in piena fioritura, si ha il miracolo della città cosmopolita, il grande simbolo di pietra dell'informe, immenso, magnifico, superbamente estendentesi tutt'intorno. Essa attrae le correnti dell'essere della campagna divenuta inane, masse di uomini che, come dune al vento, possono esser trasportate da un luogo ad un altro, che come sabbia mobile si assestano fra le strutture di pietra. Qui lo spirito e il danaro celebrano le loro massime, ultime vittorie.

È ciò che di più artificiale e di più raffinato possa apparire nel mondo illuminato dell'occhio umano, qualcosa di sconcertante e di inverosimile che va già quasi di là dalle possibilità di ogni processo cosmico formativo.

Ma poi la realtà sciolta dalle idee si ripresenta nuda e gigantesca. Il ritmo cosmico eterno supera definitivamente le tensioni spirituali di alcuni secoli. Il danaro aveva trionfato sotto forma di democrazia. Per un certo tempo, esso da solo o quasi da solo aveva determinato la politica. Ma dopo che esso ha distrutto gli antichi ordinamenti della civiltà, dal caos emerge una grandezza nuova e onnipotente che si afferma sin nelle radici più profonde del divenire: quella costituita da uomini di statura cesarea. Essi infrangono l'onnipotenza del danaro. *In ogni civiltà, il periodo imperiale significa la fine della politica determinata dallo spirito e dal danaro.* Le potenze del sangue, gli impulsi innati di ogni vita, la forza corporea non spezzata riprendono l'antico dominio. La razza si riafferma pura e irresistibile: il successo ai più forti e il resto come preda. Essa s'impadronisce del governo del mondo e il regno dei libri e dei problemi perde ogni forza o cade in oblio. A partire da tale punto si rendono nuovamente possibili destini di eroi nello stile

delle epoche primordiali, non più celati dalla causalità alla coscienza di tutti. Non vi è una differenza interna fra la vita di Settimio Severo e di Gallieno e quella di Alarico e di Odoacre. Ramses, Traiano, Wuti rientrano negli alti e bassi uniformi dei periodi astorici.¹⁶³

Una volta iniziatosi il periodo imperiale non esistono più problemi politici. Ci si adatta alle situazioni e alle potenze dominanti. Nel periodo degli Stati in lotta torrenti di sangue avevano arrossate le vie di tutte le cosmopoli per tradurre in realtà le grandi verità della democrazia e per rivendicare quei diritti senza i quali la vita non appariva degna di esser vissuta. Ora questi diritti *sono* assicurati, ma gli eredi dei loro difensori non possono esser indotti a farne uso nemmeno con la minaccia di pene. Basta che passino altri cento anni e gli stessi storici non capiscono più i problemi per i quali si era combattuto. Già al tempo di Cesare la parte migliore della popolazione non prendeva quasi più parte alle elezioni.¹⁶⁴ La vita del grande Tiberio fu amareggiata dal fatto che gli uomini più capaci del tempo suo si tennero lontani da ogni specie di politica e Nerone non riuscì più ad ottenere nemmeno con le minacce che i cavalieri venissero a Roma ad esercitare i loro diritti. Questa è la fine della grande politica, la quale era già stata un surrogato della guerra basato su mezzi più spirituali e che ora fa daccapo luogo alla guerra nella sua forma più primitiva.

Così un Mommsen disconosce completamente il senso dei tempi nella sua acuta analisi della « diarchia » creata da Augusto e della relativa divisione di poteri fra *Princeps* e Senato.¹⁶⁵ Un secolo prima questa costituzione sarebbe stata qualcosa di reale, ma appunto perciò essa non si era nemmeno affacciata alla mente delle figure dispotiche di quel tempo. Ora essa al-

tro non significava che un tentativo di deboli personalità che ricorrendo a mere forme vollero crearsi illusioni intorno a fatti irrevocabili. Cesare riconobbe le cose come esse erano, mise da parte ogni sentimentalismo e fondò il suo dominio su vedute concrete. La legislazione degli ultimi mesi della sua vita contemplava esclusivamente disposizioni, per nessuna delle quali era stata pensata una reale durata. Proprio questo è stato sempre perduto di vista. Cesare conosceva troppo a fondo le cose per presumere di prevedere in quel momento, alla vigilia della spedizione contro i Parti, gli sviluppi a venire e per fissare forme definitive. Augusto, come già Pompeo, più che aver autorità sui suoi partigiani rimase dipendente da essi e dalle loro idee. La forma del principato non è affatto una sua invenzione, bensì la realizzazione dottrinale di un vecchio ideale di partito che un altro debole, Cicerone, aveva formulato.¹⁶⁶ Quando Augusto il 13 gennaio 27 con un atto sincero ma appunto perciò privo di senso restituì il potere politico al « Senato e al popolo di Roma » egli conservò per sé il tribunato, il quale, di fatto, era l'unica carica che allora conservasse una qualche realtà politica. Il tribuno era il successore legittimo del tiranno¹⁶⁷ e già Caio Gracco nel 122 aveva dato al titolo un contenuto che non era più condizionato dai limiti legati della carica ma esclusivamente dalle capacità personali di chi la copriva. Da lui si giunge per linea diretta a Mario, a Cesare e a Nerone, quando questi, da giovane, si oppose alle ambizioni politiche di sua madre, Agrippina. Invece il *Princeps*¹⁶⁸ da quel momento divenne una dignità tutta esteriore, qualcosa che forse aveva un peso socialmente, ma non politicamente. Proprio cotesto concetto nella teoria di Cicerone fu circondato da una aureola che lo trasfigurava e già da Cicerone esso fu connesso a quello del *Divus*.¹⁶⁹ Quanto alla « collabo-

razione » fra Senato e popolo, essa era una formula arcaica nella quale non vi era più vita di quanto ve ne fosse nei riti dei Fratelli Arvali che Augusto volle parimente ripristinare. Dai grandi partiti del periodo dei Gracchi si erano formate da tempo delle correnti, i cesariani e i pompeiani, e alla fine dall'una parte restò il potere assoluto informe, « il fatto » nel suo senso più brutale, « il Cesare » o colui che era capace d'influenzare il Cesare, e dall'altra un gruppetto di ideologi dalle vedute ristrette che nascondevano il loro scontento dietro una filosofia e che rifacendosi ad essa cercavano di far trionfare il loro ideale per mezzo di congiure. A Roma, tali furono gli Stoici, in Cina furono i Confuciani. Solo su tale base si capisce il famoso « rogo dei libri » ordinato nel 212 a.C. dall'Augusto cinese, che agli occhi dei successivi letterati apparve come una barbarie inaudita. Invece Cesare doveva esser sacrificato da stoici fanatici in nome di un ideale divenuto impossibile.¹⁷⁰ Negli ambienti stoici al culto del *Divus* fu contrapposto un culto di Catone e di Bruto. I filosofi nel Senato (che a quel tempo era ancora una specie di *club* di nobili) non si stancavano di accusare il tramonto della « libertà » e di imbastire congiure, come quella di Pisone del 65, che, se Nerone fosse stato ucciso, avrebbe quasi ripristinato lo stato di cose del tempo di Silla. Perciò Nerone fece giustiziare lo stoico Paetus Thrasea e Vespasiano Elvidio Prisco; i libri di storia di Cremuzio Cordo, nei quali Bruto veniva esaltato come l'ultimo dei Romani, furono sequestrati dovunque a Roma e bruciati. Fu un atto di legittima difesa dello Stato contro un'ideologia miope, simile a quella di Cromwell e di Robespierre, e proprio nella stessa situazione si trovarono i Cesari cinesi di fronte alla scuola di Confucio, che aveva elaborato un suo ideale di ordinamento politico ed era insopportabile per la realtà. La grande

arsione dei libri non fu altro che la distruzione di una parte della letteratura politico-filosofica e la soppressione dell'ideologismo e delle organizzazioni segrete.¹⁷¹ Questa difesa dello Stato nei due imperi durò un secolo; poi lo stesso ricordo delle passioni di partito scomparve e le due filosofie — quella di Zenone e quella di Confucio — dettero forma al sentimento del mondo che predominò nel periodo imperiale maturo.¹⁷² Ma ora il mondo diviene teatro di tragiche *storie di famiglie* sostituendosi alla storia politica, storie come quelle che si conclusero con la distruzione della casa giulia, della casa claudia e della casa di Shi-Hoang-ti (già nel 206 a.C.), o come quelle che gettarono una luce sinistra sui destini della regina egiziana Hat-shepsut e dei suoi fratelli (1501-1447). È l'ultimo passo verso la fase definitiva. Con la pace mondiale — *la pace dell'alta politica* — l'« aspetto spada » dell'esistenza¹⁷³ viene meno e torna a dominare l'« aspetto fuso »; non esistono più che una storia *privata*, che destini privati, che ambizioni private, partendo dalle meschine rivendicazioni dei *fellach* sino alle faide scatenate dei Cesari *per il possesso privato del mondo*. Nell'epoca della pace mondiale le guerre sono guerre private, più terribili di ogni guerra fra Stati, perché informi.

Infatti la pace mondiale — che è già spesso esistita — implica la rinuncia della grandissima maggioranza alla guerra ma con ciò stesso anche il suo implicito consenso a far da preda a coloro che invece *non* rinunciano. Tutto ciò comincia con il desiderio, distruttivo per il principio dello Stato, di una riconciliazione universale e finisce con l'attitudine di chi non muove un dito quando la sciagura colpisce soltanto il vicino. Già sotto Marco Aurelio e ogni città e ogni lembo di terra pensavano soltanto a sé stessi e l'attività del sovrano era una faccenda privata fra le tante altre. Per coloro che abitavano lontano, lui, le sue trup-

pe e le sue finalità erano indifferenti quanto le intenzioni delle schiere germaniche nemiche. Presso a tali premesse *psichiche* prende forma un secondo vichinghismo. L'« essere in forma » passa dalle nazioni a bande e a gruppi al seguito di avventurieri, che possono essere Cesari, generali traditori o re barbarici, per i quali le popolazioni finiscono col non rappresentar più che una parte del paesaggio. Vi è una profonda affinità fra gli eroi della preistoria micenica e gli imperatori militari romani, fra Menes — forse — e Ramses II. Nel mondo germanico si desteranno di nuovo gli spiriti di Alarico e di Teodorico, cosa che si può già presentire dall'apparire di un Cecil Rhodes; e i carnefici stranieri della preistoria russa, da Gengis Khan fino a Trotzki con l'intermezzo costituito dallo zarismo pietriniano, non sono molto diversi da certi pretendenti delle repubbliche latine dell'America centrale, le cui lotte private si son da tempo sostituite allo stile così pieno di forma del Barocco spagnolo.

Insieme allo Stato formato anche l'alta storia passa ad uno stato di sonno. L'uomo torna ad essere pianta: aderente alla zolla, ottuso e durevole. Il villaggio senza tempo, il contadino « eterno »¹⁷⁴ riaffiorano, a generare figli e a seminare la Madre Terra, in un pullulare di esseri laboriosi e sobri sul quale soffia la tempesta scatenata dagli imperatori militari. In mezzo alla campagna stanno le vecchie città cosmopolite, sedi vuote di un'anima spenta, nelle quali lentamente va ad annidarsi una umanità senza storia. Si vive alla giornata, con una breve, modesta felicità, e si sa soffrire. Delle masse vengono travolte nelle lotte dei conquistatori per la potenza e per le ricchezze della terra, ma i sopravvissuti riempiono con la loro fecondità primitiva i vuoti e continuano a sopportare il loro destino. E mentre in alto vi è un perenne alternarsi di vittorie e di disfatte, in basso si prega, si prega con

quel potente fervore della seconda religiosità che ha ormai superato per sempre ogni dubbio.¹⁷⁵ Ora, ed ora soltanto, la pace mondiale è divenuta realtà nelle anime, la pace di Dio, la beatitudine da vecchi monaci e da anacoreti. Essa ha suscitato quella profonda capacità di rassegnazione che l'uomo storico non riesce ad apprendere in tutto il millennio dell'evoluzione delle sue civiltà. Solo con la fine della grande storia riappare l'essere desto calmo e santo. È uno spettacolo sublime nella sua assenza di ogni scopo: senza scopo e sublime come il corso delle stelle, come le rivoluzioni della terra e l'alternarsi dei mari e dei continenti, dei ghiacci e delle foreste vergini su di essa. Può esser motivo di ammirazione o di pianto — comunque, è in tali termini che si presenterà la realtà.

15

Sul concetto di politica si è riflettuto assai più di quel che per noi sarebbe stato utile. Si deve a ciò se siamo divenuti ancor meno capaci di studiare tutto quanto è politica reale. I grandi uomini di Stato sono usi ad agire direttamente, partendo da un senso sicuro della realtà. In essi ciò è così naturale, che non viene loro allatto in mente di meditare sui principi fondamentali e generali del loro agire, dato anche che principi del genere esistano. Essi han saputo che cosa dovevano fare. Metter su una teoria in proposito non corrispondeva né alle loro capacità, né al loro gusto. Ma i pensatori di professione che portano il loro sguardo sui fatti determinati dagli uomini sono interiormente così lontani da ciò che è agire politico, che essi si scervellano in speculazioni astratte volgenti di preferenza intorno ad entità mitiche quali la giustizia, la virtù, la libertà e che presumono di valutare alla stregua di esse i fatti storici del passato e soprattutto del futuro. Dimenticandosi che tutto ciò si riduce a meri concetti, essi han finito col persuadersi che la politica ha per compito il determinare il corso del mondo secondo una ricetta idealistica. E poiché una cosa del genere non è accaduta mai e in nessun luogo, l'azione politica di fronte al pensiero astratto sembra loro una così misera cosa, che nei loro libri essi discutono se un « genio dell'azione », in genere, esista.

Per contro noi qui vogliamo tentare di tracciare non un sistema ideologico ma una *fisiognomica* della politica quale essa è stata realmente in tutto il corso della storia e non quale essa avrebbe dovuto essere.

Penetrare il senso ultimo di grandi avvenimenti, « vederli », sentire e isolare ciò che in essi ha significato di simbolo, tale è il compito che ci siamo proposti. I progetti di coloro che vorrebbero riformare il mondo non hanno nulla a che fare con la realtà storica.¹⁷⁶

Chiamiamo storia le correnti umane dell'essere in quanto vi vediamo il movimento; le chiamiamo famiglia, casta, popolo, nazione in quanto vi vediamo ciò che è portato dal movimento.¹⁷⁷ La politica è il modo con cui questa vita in moto si afferma, *cresce*, trionfa su altre correnti di vita. *Tutta la vita è politica* in ognuno dei suoi tratti istintivi: sino al midollo.¹⁷⁸ Ciò che oggi si ama chiamare energia vitale (vitalità) designa quell'elemento impersonale in noi che cerca di portarsi avanti e in alto ad ogni costo, l'impulso cosmico oscuro e nostalgico al valore e alla potenza che è legato in termini di pianta e di razza alla terra, al suolo natale. La direzione insita nella vita, la *necessità* di agire, è ciò che come vita politica negli uomini superiori cerca e non può non cercare le grandi decisioni a che si sia destino o si subisca un destino. Perché o ci si sviluppa, o si muore: non vi è una terza possibilità.

Perciò la nobiltà come espressione di una forte razza è la classe politica per eccellenza, e non l'istruzione, bensì la disciplina formatrice è la forma specificamente politica dell'educazione. Ogni grande uomo politico, che è un centro di forza nella corrente del divenire, ha qualcosa del nobile nel suo sentirsi chiamato ad una missione e nel suo avvertire un impegno interno. Invece tutto ciò che è microcosmico, tutto ciò che è « spirito » è apolitico, sicché ogni politica programmatica ed ogni ideologia ha in sé qualcosa di sacerdotale. I migliori diplomatici sono i bambini quando giuocano o vogliono ottenere qualcosa. Qui l'elemento cosmico impersonale chiuso nell'individuo

affiora e sa trovare le sue vie con una sicurezza sonnambolica. Col divenir desti proprio alla giovinezza essi non apprendono ma disapprendono questa maestria dei primi anni. Proprio per questo fra gli uomini fatti il diplomatico è qualcosa di così raro.

Queste correnti dell'essere comprese in una civiltà superiore, soltanto nelle quali e fra le quali si svolge la grande politica, non sono possibili che come una molteplicità. Un popolo è reale solo in relazione ad altri popoli.¹⁷⁹ Ma appunto per ciò il rapporto naturale e razziale fra popolo e popolo è la guerra. Questo è un fatto che nessuna « verità » potrà mai cambiare. La guerra è la politica originaria di *tutto* ciò che è vivente, a tal segno, che lotta e vita in fondo sono una sola cosa e che con l'estinguersi della volontà combattiva anche l'essere si estingue. Antichi termini germanici usati a tale proposito — termini come *orrusta* e *orlog* — significano la serietà e il destino in opposto allo scherzo e al giuoco. La differenza è d'intensità, non di natura. E se ogni alta politica consiste nel sostituire alla spada armi più spirituali e se all'apogeo di tutte le civiltà l'ambizione dell'uomo di Stato è sempre stata quella di render quasi superflue le guerre, pure sussiste una affinità profonda fra diplomazia ed arte della guerra: entrambe hanno il carattere di un combattimento, hanno la stessa tattica, le stesse astuzie guerriere e la necessità di aver dietro di sé mezzi materiali adeguati per dare ad ogni azione il peso necessario. Ed anche il fine è lo stesso: l'ingrandirsi e lo svilupparsi della propria unità vitale — casta o nazione — alle spese di altre. Ogni tentativo di escludere l'elemento razziale conduce soltanto alla sua trasposizione in un altro dominio: la lotta, invece che fra partiti, si accenderà fra paesaggi o, quando anche in questi la volontà di espandersi

si spegne, fra gruppi di avventurieri ai quali il resto della popolazione si sottometterà volontariamente.

Ogni guerra fra potenze vitali deve decidere chi è che governerà il tutto. È sempre una vita, e non un sistema, una legge o un programma, che darà il suo ritmo alla corrente del divenire.¹⁸⁰ Esser il centro d'azione in mezzo ad una folla,¹⁸¹ far della forma interna della propria persona quella di interi popoli e di intere epoche, aver il comando nella storia per portare la propria nazione o la propria razza coi corrispondenti fini alla testa degli eventi, questo è l'impulso appena cosciente ma irresistibile che agisce in ogni individualità avente una vocazione storica. Esistono soltanto forme personalizzate di storia e quindi esiste soltanto una politica *di persone*. La lotta non fra principi ma fra uomini, non fra ideali ma fra forze razziali per il potere da esercitare è il principio e la fine di ogni politica e a tal riguardo le stesse rivoluzioni non costituiscono una eccezione, la « sovranità del popolo » essendo un semplice nome che esprime il fatto che chi domina invece del titolo di re ha assunto quello di capo-popolo. Con ciò il metodo del governare non risulta mutato e ancor meno muta la situazione dei governanti. La stessa pace mondiale, tutte le volte che è esistita, altro non è stata se non la schiavitù di tutta una umanità sotto il regime di un piccolo numero di nature energiche decise a dominare.

Il concetto di potere implica — già fra gli animali — il differenziarsi dell'unità di vita in oggetti del governo e soggetti del governo. Ciò è così naturale, che questa struttura interna di ogni unità collettiva perfino nelle più gravi crisi — in crisi, come ad esempio quella del 1789 — non vien meno per un solo istante. Può scomparire chi aveva esercitata la funzione di comando, ma non la funzione stessa, e se un popolo nella corrente degli avvenimenti ci appare sen-

za guida e spinto disordinatamente in avanti, ciò significa solo che la funzione direttiva si è trasferita al di fuori di esso e che esso nel suo insieme è divenuto un semplice *oggetto*.

Non esistono popoli che abbiano doti politiche. Esistono soltanto popoli che si trovano saldamente fra le mani di una minoranza al governo e che grazie a ciò si sentono in « ottima disposizione ». Gli Inglesi in materia politica sono così privi di giudizio, ristretti e poco pratici quanto qualsiasi altra nazione: hanno però in proprio una *tradizione della fiducia* malgrado il loro gusto per i pubblici dibattiti. La differenza rispetto ad altri popoli sta esclusivamente nel fatto che l'Inglese è l'oggetto di un governo avente consuetudini assai antiche consacrate dal successo, governo al quale egli assente perché sa per esperienza i vantaggi che ne derivano. Manca un solo passo per giungere da tale adesione, che all'esterno si presenta come senso di comprensione, alla persuasione che un tale regime segue la sua volontà, mentre è *esso* che gli inculca sempre di nuovo una tale persuasione per motivi tecnici. In Inghilterra la classe al governo ha elaborato i suoi metodi e i suoi obbiettivi in piena indipendenza dal « popolo » ed essa lavora usando una costituzione non scritta, le cui finezze per nulla teoriche, nate dalla pratica, sono impenetrabili e incomprensibili per il profano. Il coraggio di una truppa dipende dalla sua fiducia nei capi; fiducia, che vuol dire rinuncia involontaria alla critica. È l'ufficiale a trasformare dei vigliacchi in eroi o degli eroi in vigliacchi. Ciò vale sia per gli eserciti, per i popoli e per le caste che per i partiti politici. *Le qualità politiche di una massa si riducono alla fiducia nei capi*. Ma bisogna sapersi acquistare questa fiducia; essa deve maturare lentamente, deve esser confermata dal successo e deve divenire una tradizione. La carenza delle qualità da capi nello stra-

to dominante fa venir meno il sentimento di sicurezza in coloro che seguono e la conseguenza di ciò è una critica ottusa e petulante che basta per metter un popolo fuori forma.

16

Come si *fa* la politica? L'uomo di Stato nato è anzitutto un conoscitore, conoscitore di uomini, di situazioni, di cose. Egli ha lo « sguardo » per riconoscere senza esitare, infallibilmente, ciò che è possibile. L'intenditore di cavalli con una sola occhiata coglie ciò che un cavallo può dare e sa quindi che possibilità avrà in una corsa. Il giuocatore dà una occhiata all'avversario e sa già quale sarà la sua prossima mossa. Agire in modo giusto senza « saperlo » così come la mano sicura accorcia o allenta le redini d'istinto — ecco il contrario delle doti proprie all'uomo delle teorie. Il ritmo segreto di ogni divenire nel vero uomo di Stato e negli accadimenti storici è unico. L'uno ha un sentimento dell'altro e l'uno esiste per l'altro. L'uomo d'azione non corre mai il pericolo di perdersi in una politica programmatica e sentimentale. Egli non crede nelle grandi parole. Egli ha continuamente sulle labbra la domanda di Pilato. La verità? L'uomo di Stato nato sta di là dal vero e dal falso. Egli non confonde la logica degli avvenimenti con la logica dei sistemi. Egli prende in considerazione la « verità » — o gli « errori », il che qui è lo stesso — solo in quanto rappresentino delle correnti spirituali, con riferimento ai loro *effetti*, di cui abbraccia la forza, la durata e la direzione e di cui tien conto per il destino della potenza da lui diretta. Egli ha certe convinzioni che gli sono care, ma solo come privato; nessun uomo politico di un certo rango si è fatto schiavo di esse, quando ha

agito. « L'uomo di azione è sempre senza coscienza; non vi è che l'uomo contemplante ad aver una coscienza » (Goethe). Ciò vale sia per Silla e Robespierre sia per Bismarck e Pitt. Quando dovevano dominare una situazione, i grandi papi e i capi-partito inglesi non hanno seguito principi diversi da quelli dei conquistatori e dei rivoluzionari di tutti i tempi. Si deducono dalle *azioni* di Innocenzo III, che fu sul punto di assicurare alla Chiesa il dominio del mondo, le massime fondamentali a cui si sono ispirate, e si avrà un catechismo del successo, costituente l'antitesi più decisa di ogni morale religiosa; catechismo, senza il quale non esisterebbero né una Chiesa, né colonie inglesi, né fortune americane, né rivoluzioni vittoriose e, infine, né uno Stato né un partito e, in genere, nemmeno un popolo in una situazione sopportabile. Non il singolo, ma la *vita* è senza coscienza.

Per cui bisogna capire il tempo *per il quale* si è nati. Chi non sa sentire e capire le forze più segrete del suo tempo, chi non percepisce in sé qualcosa di affine ad esse che lo spinge innanzi in una direzione che non si lascia definire mediante concetti, chi crede alle apparenze, all'opinione pubblica, alle grandi parole e ai grandi ideali del giorno, non è all'altezza degli avvenimenti del tempo suo. Essi lo domineranno, anziché esser lui a dominarli. Non si deve mai guardare indietro per trarre dal passato le norme per proprio agire. Ancor meno si deve guardar di lato per ispirarsi a qualche sistema di teorie. In tempi come quelli attuali o come quelli di Gracco, vi sono due specie di idealismo deleterio, quello reazionario e quello democratico. L'uno crede nell'irreversibilità della storia, l'altro nell'esistenza di un suo scopo. La nazione sul destino della quale essi esercitino una influenza è condannata ad un inevitabile insuccesso e di fronte a ciò è indifferente che essa venga sacrificata in

nome di un ricordo ovvero di un concetto. L'uomo di Stato autentico è storia divenuta persona, la sua volontà ha la direzione della storia, il suo carattere riflette la logica organica di essa.

L'uomo di Stato di rango dovrebbe però essere anche un educatore in senso superiore e presentarsi, col suo agire, come un esempio e non come il difensore di una morale o di una dottrina.¹⁸² È un fatto noto che nessuna religione nuova ha mai mutato lo stile dell'esistenza. Una religione può permeare di sé l'essere desto, l'uomo *spirituale*, essa può gettare una nuova luce sul mondo dell'aldilà, creare una felicità incommensurabile mediante la virtù dell'umiltà, della rinuncia e della sopportazione che sfida la morte; tuttavia non ha alcun potere sulle forze della vita. Agire in modo creativo nel mondo della vita, non con una istruzione ma con una disciplina formatrice, trasformare il tipo di interi strati sociali e di interi popoli — ciò è prerogativa esclusiva della grande personalità, dell'elemento impersonale in lei, della razza in lei, della forza cosmica che a lei si lega. Non *la* verità, *il* bene, *il* sublime, bensì *il* Romano, *il* puritano, *il* Prussiano ha valore di realtà. Il senso dell'onore, il sentimento del dovere, la disciplina, la risolutezza — tutto ciò non lo si impara dai libri. Son qualità che vanno *ridestate* nella corrente dell'essere grazie ad un esempio vivente. Per questo Federico Guglielmo I fu uno dei più grandi educatori di tutti i tempi e il suo stile personale, che dette forma ad una razza, è sopravvissuto in tutta una serie di generazioni. Ciò che distingue l'uomo di Stato autentico dal politicante, da chi giuoca pel solo piacere di giuocare, dall'avidò, dall'ambizioso e dal difensore cattedratico di un ideale, è il fatto che egli può esigere dei sacrifici e trova chi si sacrifica perché il suo sentimento di esser necessario per l'epoca e per la nazione vien condiviso da

migliaia e migliaia di uomini ed egli sa trasformarli sin nell'intimo rendendoli capaci di azioni che ad essi altrimenti sarebbero state impossibili.¹⁸³

Ma ciò che vi è di più alto non è l'agire, bensì il *poter comandare*. Solo allora il singolo supera sé stesso e diviene il centro di un *mondo* attivo. Vi è un genere di comando che trasforma l'obbedire in una fiera, libera e aristocratica abitudine — genere, che ad esempio Napoleone *non* possedette. Un residuo di mentalità da subalterno impedì a Napoleone di educare uomini e non apparecchi ricettivi, di dominare per mezzo di personalità e non di decreti; e poiché egli non s'intendeva di questo stile sottile del comandare e tutte le cose davvero decisive doveva farle lui stesso, la sproporzione fra i problemi che la sua posizione gli imponeva e i limiti di ciò che è umanamente possibile preparò a poco a poco la sua rovina. Ma chi come Cesare o Federico il Grande possiede quella grande virtù di un tipo umano perfetto, questi alla vigilia di una battaglia, quando le operazioni volgono verso il fine prefisso e una vittoria dovrà decidere di tutta una campagna, o nell'ora in cui l'ultima firma di un trattato concluderà un'epoca della storia, prova un meraviglioso sentimento di potenza che resterà sempre sconosciuto all'uomo delle verità. Vi sono momenti — momenti, che contrassegnano le culminazioni di correnti cosmiche — nei quali un singolo sa di essere identico al destino e al centro del mondo e sente la sua personalità quasi come una veste nella quale la storia del futuro sta per avvolgersi.

Il primo compito è realizzare come persona qualcosa; il secondo, meno appariscente ma più grave e più importante per i suoi effetti lontani, è *creare una tradizione*, far sì che altri continuino la propria opera, con lo stesso ritmo e nello stesso spirito, destare una corrente che non ha più bisogno del primo capo per

restare in forma. Così l'uomo di Stato si eleva all'altezza di ciò che il mondo antico designò come una divinità. Diviene creatore di una nuova vita, padre *spirituale* di una nuova razza. Come persona, egli dopo pochi anni scomparirà da tale corrente. Ma una minoranza da lui suscitata, un altro essere tutto speciale lo sostituirà e continuerà a vivere per un tempo indeterminato. Questo elemento cosmico, quest'anima di una classe dominante può esser generata da un singolo individuo e lasciata come la sua eredità; è essa che nella storia ha sempre agito in modo durevole. Il grande uomo di Stato è un fenomeno raro. Il suo apparire, il suo intervenire nel momento giusto, oppure troppo presto o troppo tardi — tutto ciò dipende dal caso. Spesso le grandi individualità distruggono più di quel che esse non edificino — per il vuoto che esse con la loro morte lasciano nella corrente degli avvenimenti. Ma creare una tradizione significa eliminare il caso. Una tradizione dà forma ad un tipo medio fornito di doti superiori sul quale il futuro può sicuramente contare: non un Cesare, ma un Senato, non un Napoleone ma un corpo incomparabile di ufficiali. Una forte tradizione attrae tutti coloro che hanno delle qualità e fa raggiungere grandi risultati con mezzi modesti. Di ciò sono prova le scuole italiane e olandesi di pittura non meno dell'esercito prussiano e della diplomazia della Curia romana. Di fronte a Federico Guglielmo I, fu un difetto di Bismarck aver saputo sì agire nel modo giusto ma non aver saputo creare una tradizione, non aver saputo formare a fianco del corpo degli ufficiali di Moltke una corrispondente razza di uomini politici che s'identificasse al suo Stato e ne affrontasse i nuovi problemi, che assumesse continuamente dal basso uomini qualificati per imprimere loro durevolmente il proprio stile dell'azione. Quando ciò non si verifica, invece di una classe dirigente tutta

d'un pezzo si avrà una collezione di teste che si troverà sempre inerme di fronte ad ogni avvenimento impreveduto. Se invece si viene a tanto, sorgerà un *popolo sovrano* nell'unico senso che sia degno di un popolo e che sia possibile nel mondo dei fatti: una minoranza altamente selezionata che si completa da sé, con una tradizione maturatasi attraverso una lunga e sicura esperienza che attrae nella propria orbita ed utilizza ogni persona più dotata e che appunto per questo si trova in armonia col resto della nazione da essa governata. Una tale minoranza diverrà a poco a poco una autentica razza, perfino quando essa a tutta prima sia stata soltanto un partito, e le sue decisioni avranno la sicurezza data dal sangue, che manca all'intelletto astratto. Appunto per questo in essa tutto avverrà « da sé »; essa non avrà più bisogno del genio. Per così dire, ciò significherà il sostituirsi *della grande politica al grande uomo politico*.

Ma che cosa è la politica? L'arte del possibile; è una vecchia formula con la quale è già detto quasi tutto. Il giardiniere può trarre una pianta da un seme o nobilitarne la specie. Egli può propiziare lo sviluppo delle qualità nascoste di quella pianta, la crescita di essa, il suo fiorire e dar frutti oppure può lasciare che essa a poco a poco deperisca. Dal suo sguardo per ciò che è possibile epperò per ciò che è necessario fare, dipendono la perfezione, il vigore e tutto il destino della pianta. Ma la forma fondamentale e la direzione della esistenza della pianta, le sue fasi, il ritmo con cui esse si succedono e la loro durata, la « legge secondo la quale si manifestano » — tutto ciò *non* dipende da lui. Tale legge la pianta stessa deve realizzarla, altrimenti muore. Ebbene, lo stesso vale per quella pianta che è la « civiltà » e per le correnti dell'essere delle generazioni umane chiuse nel

mondo delle sue forme politiche. Il grande uomo di Stato è il giardiniere di un popolo.

Ogni uomo d'azione è nato in un dato tempo e per un dato tempo. Ciò va già a circoscrivere il dominio di quel che a *lui* è dato realizzare. Per i suoi nonni e i suoi nipoti è dato qualcosa di diverso, son dati scopi e compiti diversi. Quel dominio resta poi ulteriormente circoscritto dai limiti della sua personalità e dalle qualità del suo popolo, dalle situazioni e dagli uomini coi quali egli avrà a che fare. L'uomo politico di tipo superiore è caratterizzato dal fatto che egli deve raramente sacrificarsi per aver disconosciuto questi limiti, ma anche dal fatto che egli non trascura nulla per il raggiungimento di ciò che può essere davvero realizzato. A tanto è necessario — e ai Tedeschi non lo si potrà mai ripetere abbastanza — che egli non confonda ciò che dovrebbe essere con ciò che *sarà*. Le forme fondamentali dello Stato e della vita politica e il punto del loro sviluppo sono fissati dall'epoca e sono incontrovertibili. Ogni successo politico vien conseguito con essi, non contro di essi. Ma gli adoratori di ideali politici vorrebbero creare dal nulla. Essi credono di essere affatto liberi; ma le loro costruzioni intellettualistiche basate sui vuoti concetti della saggezza, della giustizia, della libertà, dell'eguaglianza sono in fondo sempre le stesse ed essi si trovano condannati a ricominciare sempre di nuovo lo stesso vano tentativo. A chi è maestro nel mondo dei fatti basta dirigere impercettibilmente quel che per lui è la semplice realtà data. Ciò sembra poca cosa, eppure è così che si prepara la libertà in senso superiore. Sono importanti le mosse *minime*, l'ultimo cauto colpo di timone, la sensibilità per le più sottili oscillazioni dell'anima dei popoli e dei singoli. L'arte dello Stato poggia sulla chiara visione delle grandi linee tracciate irrevocabilmente dalla storia e, in pari

tempo, sulla sicura utilizzazione di ciò che è *unico e personale*, di ciò che può trasformare una sciagura imminente in un successo decisivo. Il segreto di ogni vittoria consiste nell'organizzazione dell'irrilevante. Chi s'intende di tale arte può, rappresentando i vinti, riaffermarsi sui vincitori, come fece Talleyrand a Vienna. Cesare, la cui situazione allora era quasi disperata, a Lucca fece insensibilmente servire la potenza di Pompeo ai suoi fini, scavandole così la fossa. Ma esiste un limite pericoloso del possibile che la sensibilità perfetta dei grandi diplomatici del Barocco non ha mai oltrepassato, mentre è privilegio degli ideologi darvi costantemente contro. Vi sono dei punti di svolta nella storia in cui chi ha il dono della visione si lascia trasportare per un certo periodo per non farsi scavalcare. Ogni situazione ha un suo grado di elasticità che si deve saper esattamente valutare. Lo scoppio di una rivoluzione dimostra sempre una mancanza di senso politico sia nei governanti che nei loro avversari.

Il necessario deve esser compiuto *tempestivamente*, ossia quando le concessioni fatte dal potere al governo possono ancora apparire come un dono con cui esso si assicura la fiducia e non un sacrificio che rivela la sua debolezza e gli attira il disprezzo. Le forme politiche sono forme viventi che si trasformano ineluttabilmente in una data direzione. Si cessa di essere « in forma » quando si vuole ostacolare questo sviluppo o lo si vuol deviare nel senso di un qualche ideale. A differenza dell'aristocrazia spartana, la *nobilitas* romana ebbe il senso di ciò. Nell'epoca dell'ascesa della democrazia si è giunti più volte al punto fatale — in Francia prima del 1789, in Germania prima del 1918 — nel quale era troppo tardi per far apparire una riforma necessaria come un dono; si sarebbe dunque dovuta negarla inesorabilmente per-

ché essa, avendo ormai il significato di una *abdicazione*, non poteva che contribuire alla dissoluzione dello Stato. Ma chi non riconosce tempestivamente la prima necessità riconoscerà ancor meno la seconda. Del pari, a Canossa ci si può andare troppo presto o troppo tardi: e ciò ha un'importanza decisiva per intere nazioni, da ciò dipende il loro divenire un destino o il subire il destino imposto da altri. Ma la democrazia in declino ripete lo stesso errore che ha rappresentato l'ideale di ieri, l'errore di voler conservare ad ogni costo. Questo è il pericolo che grava sul ventesimo secolo. Su ogni sentiero che conduce al cesarismo s'incontra un Catone.

L'influenza sui *metodi* politici a disposizione perfino di un uomo politico che si trovi in una posizione eccezionalmente forte è assai ristretta, e un uomo di Stato dimostra la propria superiorità nel non farsi illusioni a tale riguardo. Suo compito è di lavorare con le forme esistenti e nelle forme esistenti; solo il teorico si dà entusiasticamente alla ricerca di forme più ideali. L'«esser in forma» politico richiede però il *perfetto dominio dei mezzi più moderni*. Qui non vi è scelta. I mezzi e i metodi sono determinati dai tempi e appartengono alla forma interna dei tempi. Chi a tale riguardo non sa orientarsi e permette che le sue preferenze e i suoi sentimenti prevalgano sulla sua sensibilità, perderà il controllo sui fatti. Il pericolo che corre ogni aristocrazia è quello di essere conservatrice quanto ai mezzi; il pericolo che corre la democrazia è quello di confondere la formula con la forma. I mezzi dell'epoca presente saranno ancora per anni quelli parlamentaristici: le elezioni e la stampa. Di essi si può pensare quel che si vuole, li si possono esaltare e disprezzare, ma, in ogni caso, occorre *rendersene signori*. Bach e Mozart *padroneggiavano* i mezzi musicali del tempo loro. Questo è il contrassegno di ogni genere

di maestria. Per l'arte dello Stato le cose non stanno diversamente. Tuttavia ciò che importa non è tanto la forma esteriore visibile a tutti bensì ciò di cui essa non è che il travestimento. Così quella forma la si può anche cambiare senza che il corso delle cose ne sia comunque mutato, la si può fissare in concetti e in testi di costituzioni senza che la realtà ne sia neppure sfiorata, tutto ciò a cui i rivoluzionari e i dottrinari ambiscono riducendosi ad intervenire in questo giuoco di diritti, di principi e di libertà che riguarda unicamente la superficie della storia. L'uomo di Stato sa che l'estensione del diritto al voto è cosa affatto irrilevante di fronte alla tattica ateniese o romana, giacobina, americana ed ora anche tedesca di *fare* le elezioni, cioè di controllarle. Quale sia la lettera della costituzione inglese, è cosa indifferente di fronte al fatto che la sua applicazione è controllata da un piccolo gruppo di famiglie aristocratiche, sino al punto che Edoardo VII ci è apparso come un ministro diretto dal proprio ministero. È per quel che riguarda la stampa moderna, ai fanatici può bastare il saperla costituzionalmente « libera »; il conoscitore si domanderà piuttosto, a disposizione di chi essa stia.

Infine la politica è la forma nella quale una nazione realizza sé stessa fra una moltitudine di altre nazioni. Qui la grande arte consiste nel saper conservare la propria nazione in forma all'interno in vista degli avvenimenti che si dovranno affrontare all'esterno. Non solo per popoli, Stati e classi, ma anche per gli organismi viventi di ogni genere fino ai più semplici gruppi di animali e ai singoli corpi, questo è il rapporto fra la politica interna e la politica estera, *delle quali la prima è esclusivamente in funzione della seconda, e non viceversa*. Il democratico autentico è uso considerare la politica interna come uno scopo a sé, mentre il diplomatico medio si preoccupa solo del-

la politica estera. È per questo che i successi parziali di entrambi sono effimeri. Non v'è dubbio che chi è maestro in fatto di politica si dimostra tale soprattutto con la tattica delle riforme interne, con la sua attività economica e sociale, con la sua abilità nell'adattare le forme pubbliche complessive, « i diritti e le libertà » al gusto dell'epoca pur mantenendole efficienti, con la sua capacità di suscitare quei sentimenti senza i quali non è possibile che un popolo sia in « ottima disposizione »: fiducia, rispetto per i capi, coscienza della potenza, soddisfazione e, quando è necessario, entusiasmo. Ma tutto ciò ha un valore solo in relazione al fatto fondamentale della storia superiore, cioè al fatto che un popolo non è solo al mondo e che il suo futuro è deciso dal rapporto fra le sue forze e quelle di altri popoli e di altre potenze, non dalla sua semplice organizzazione interna considerata in sé stessa. E poiché lo sguardo dell'uomo comune non va tanto lontano, è la minoranza al potere che deve saperlo per gli altri, quella minoranza nella quale soltanto l'uomo di Stato trova lo strumento con cui può realizzare i suoi scopi.¹⁸⁴

17

Nelle prime forme politiche di tutte le civiltà i poteri che esercitano la funzione direttiva si presentano in modo ben definito. Tutta l'esistenza ha una forma rigorosamente patriarcale e simbolica; i legami col suolo materno sono così forti, le strutture feudali e lo stesso Stato delle caste costituiscono qualcosa di così naturale per la vita che vi è chiusa, che la politica del periodo omerico e gotico si limitò ad un'attività che si tenne nel quadro delle semplici forme esistenti. In un certo modo, queste forme si trasformano da sé.

Nessuno ha il senso che tale trasformazione sia un *compito* della politica, nemmeno quando una monarchia vien rovesciata o una nobiltà viene scalzata da altre classi. Esiste soltanto una politica di casta, una politica di imperatori, di papi o di vassalli. Il sangue, la razza, si manifesta in azioni compiute d'istinto, in una semicoscienza, giacché lo stesso sacerdote, in quanto fa politica, qui agisce da uomo di razza. I « problemi » dello Stato non sono ancora sorti. Il sovrano, le caste originarie e, in genere, tutto il mondo elementare delle forme sono come dati da Dio e solo *presupponendoli* delle minoranze organiche, delle *fazioni* lottano fra di loro. La fazione non mira affatto ad una trasformazione essenziale dell'ordinamento vigente. La fazione vuol solo conquistarsi una data posizione all'interno di tale ordinamento; come tutto ciò che vive in un mondo in sviluppo essa vuole assicurarsi la potenza e la proprietà. Sono gruppi nei quali la parentela delle famiglie, l'onore, la fedeltà, certe alleanze di una profondità quasi mistica hanno una parte essenziale mentre ogni genere di idee astratte è affatto escluso. Tale è la figura delle fazioni: quelle del periodo omerico e gotico, Telemaco e i pretendenti di Itaca, gli Azzurri e i Verdi sotto Giustiniano, i Guelfi e i Ghibellini, le case di Lancaster e di York, i Protestanti,¹⁸⁵ gli Ugonotti e ancor le forze motrici della Fronda e della prima tirannide. Il libro principale di Machiavelli è interamente improntato da tale spirito.

Si viene ad un punto di svolta non appena con l'avvento della grande città la non-casta, la borghesia, assume la parte direttiva.¹⁸⁶ A differenza del precedente periodo, ora è la *forma* politica che costituisce l'oggetto della lotta, presentandosi come un problema. Prima essa si era sviluppata in una maturazione organica, ora deve esser creata. La politica entra in una

fase di lucidità, non solo vi si applica l'intelletto ma essa è anche ridotta a dei concetti. Contro il sangue e la tradizione sorgono le potenze dello spirito e del danaro. All'organico subentra l'organizzato, *alla casta il partito*. Il partito non è un organismo formato dalla razza ma una raccolta di teste, per cui esso è tanto superiore alle vecchie caste per quel che concerne lo spirito quanto ad esse è inferiore quanto ad istinto. Esso è il nemico mortale di ogni articolazione sociale organica, la semplice presenza di tali articolazioni contraddicendone l'essenza. Proprio per questo il concetto di partito si lega sempre a quello assolutamente *negativo*, dissolutore e socialmente livellatore della *egualianza*. Non si riconoscono più ideali di casta, ormai si riconoscono soltanto interessi professionali.¹⁸⁷ Ma anche il concetto, non meno negativo, della libertà¹⁸⁸ ci fa apparire *i partiti come un fenomeno puramente cittadino*. Con l'emancipazione della città dalla campagna la politica di casta dà luogo dappertutto alla politica di partito, sia che di ciò ci sia pervenuta, o no, la notizia: in Egitto alla fine del Medio Impero, in Cina con gli Stati in lotta, a Bagdad e a Bisanzio nel periodo degli Abbassidi. Nelle capitali dell'Occidente si formano i partiti in stile parlamentaristico, nelle città-Stato del mondo antico i partiti del Foro, e noi possiamo considerare come dei partiti in stile magico i Mavali e i monaci di Teodoro da Studion.¹⁸⁹

Ma è sempre la *non-casta*, l'unità della sua protesta contro il concetto di casta in genere che in una minoranza dirigente — « gli intellettuali e i ricchi » — si presenta in figura di partito, con un programma, con fini non sentiti ma pensati, con un'avversione per tutto ciò che non si può giustificare razionalmente. *Per cui, in fondo, esiste un unico partito*, quello della borghesia, il partito liberale, che è anche perfetta-

mente cosciente di questa sua dignità. Esso identifica sé stesso al « popolo ». I suoi avversari, e soprattutto le caste autentiche, quelle dei « feudali e della preglia », sono i nemici e i traditori « *del popolo* », la sua opinione è la « *voce del popolo* » che a questo viene iniettata con tutti i mezzi della propaganda politica di partito — le orazioni del Foro, la stampa in Occidente — a che il partito di tale voce possa poi apparire l'interprete.

Le *caste originarie* sono la nobiltà e la sacerdotalità. Il *partito originario* è quello del danaro e dell'intelletto, il partito liberale, il partito della grande città. Da qui il senso profondo che i concetti di aristocrazia e di democrazia hanno in *tutte* le civiltà. È aristocratico il disprezzo per lo spirito delle città, è democratico il disprezzo per il contadino, l'odio per la campagna.¹⁹⁰ È la differenza fra politica di casta e politica di partito, fra *coscienza* di casta e *opinione* di partito, fra razza e spirito, fra sviluppo organico e costruzione. È aristocratica la civiltà compiuta, è democratica la incipiente civilizzazione delle città cosmopolite, finché col cesarismo l'antitesi si dissolve. Quanto è certo che la nobiltà è la casta per eccellenza e che il *tiers* non sarà mai in grado di mettersi davvero in forma in tal guisa, così è certo che la nobiltà potrà sì riuscire ad organizzarsi come un partito ma mai a sentirsi come tale.

Ma essa non può fare a meno di prendere tale forma. Tutte le costituzioni moderne negano le caste e si basano sul concetto di partito che ad esse vale come la forma politica fondamentale e naturale. Il diciannovesimo secolo, ed anche il terzo secolo a.C., è il periodo d'oro della politica dei partiti. Il suo carattere democratico costringe alla organizzazione del *contro-partito*, e mentre una volta — e ancor nel diciottesimo secolo — il *tiers* si costituiva come una casta

sull'esempio della nobiltà, ora nasce, sul modello del partito liberale, lo *schieramento difensivo* rappresentato dal partito conservatore,¹⁹¹ assolutamente dominato dalle forme di quello, borghesizzato senza esser borghese, costretto ad una tattica, i mezzi e i metodi della quale sono determinati esclusivamente dal liberalismo. Ed esso ha soltanto la scelta di adoperare questi mezzi meglio dell'avversario¹⁹² oppure di soccombere. La natura più profonda della casta fa sì che tale situazione non venga compresa dai suoi appartenenti e che essi vadano a combattere non il vero nemico, ma una semplice forma: donde un ricorso ai mezzi estremi, che all'inizio di ogni civilizzazione ha rovinato la politica interna di interi Stati mettendoli alla mercé dei nemici esterni. L'obbligo per ogni partito di avere un'apparenza borghese diviene addirittura una caricatura non appena a lato dell'elemento costituito dal ceto cittadino della cultura e della ricchezza anche la massa si organizza in forma di partito. Ad esempio, il marxismo che, in teoria, è una negazione della borghesia, come partito è nel suo atteggiamento e nei suoi elementi dirigenti in tutto e per tutto piccoloborghese. Vi è un costante conflitto fra le finalità di partiti del genere, che escono necessariamente dal quadro della prassi partitistica e quindi di ogni costituzione — liberali l'una quanto l'altra — e che lealmente dovrebbe essere definito guerra civile, e l'attitudine esteriore che si crede di dover prendere e che in ogni caso si deve seguire per raggiungere in questo periodo un qualche successo durevole. Senonché l'attitudine di un partito aristocratico in un Parlamento è non meno falsa di quella di un partito proletario. Solo la borghesia si trova a suo agio in una tale situazione.

In genere, a Roma i patrizi e i plebei dall'istituzione dei tribuni nel 471 fino al riconoscimento dei

loro pieni poteri legislativi ottenuto con la rivoluzione del 287¹⁹³ lottarono fra di loro come caste. In seguito quell'opposizione non conservò più che un significato genealogico e si costituirono partiti che si possono ben designare come liberali e conservatori: il *populus*, che aveva influenza prevalentemente nel Foro,¹⁹⁴ e la *nobilitas* che si appoggiava al Senato. Questo verso il 287, da una specie di consiglio di famiglia delle antiche *gentes*, si trasformò in un consiglio di Stato dell'aristocrazia amministrativa. Col *populus* stavano in contatto i comizi delle centurie graduati secondo il censo e il gruppo dei grandi capitalisti, degli *equites*, mentre la *nobilitas* si appoggiava al contadinato che esercitava una notevole influenza sui comizi di tribù. Per l'uno, si pensi ai Gracchi e a Mario, per l'altro a C. Flaminio, e basta considerare le cose un po' a fondo per avvertire come la posizione dei consoli e dei tribuni fosse completamente mutata. Essi non sono più i fiduciari nominati rispettivamente dal Primo e dal Terzo Stato e da questi dipendenti nella loro attività, ma ora rappresentano un partito e possono cambiare di partito. Abbiamo dunque consoli « liberali » come Catone il Vecchio e tribuni « conservatori » come Ottavio, l'avversario di Tiberio Gracco. Entrambi i partiti scelgono i loro candidati per le elezioni e cercano di imporli con ogni espediente demagogico; e se l'uso del danaro non ha successo nelle elezioni, esso non mancherà di averlo sugli eletti.

In Inghilterra i Tories e i Whigs all'inizio del diciannovesimo secolo si sono essi stessi costituiti come partiti, borghesizzandosi nella forma e adottando entrambi nella lettera il programma liberale, il che, come sempre, bastò a convincere e a soddisfare l'opinione pubblica.¹⁹⁵ Grazie a questa mossa, magistrale e tempestivamente compiuta, si prevenne la costituzione di un partito nemico delle caste come ne fu

il caso nella Francia del 1789. I membri della Camera Bassa divennero, da messaggeri della classe dirigente, i rappresentanti del popolo dal quale da allora in poi dovevano dipendere finanziariamente; la direzione restò nelle stesse mani, e l'antitesi dei partiti per la quale dal 1830 si eran presentate quasi da sé le designazioni di liberale e di conservatore si ridusse ad una differenza di grado, non pose più dinanzi ad una alternativa. Sono, questi, gli stessi anni nei quali il clima letterario libertario della « Giovane Germania » si concretò in un atteggiamento di partito, in cui in America sotto il presidente Jackson il partito repubblicano si organizzò di contro a quello democratico e il principio, che le elezioni rientrano nel dominio degli affari e che tutte le cariche dello Stato sono la preda del vincitore, fu senz'altro riconosciuto.¹⁹⁶

Ma la forma della minoranza dirigente *partendo dalla casta e passando per il partito si è sviluppata ulteriormente e irresistibilmente in quella di gruppi raccolti intorno a singoli individui*. La fine della democrazia e il trapasso da essa al cesarismo si manifesta con lo scomparire non del partito del Terzo Stato, cioè del liberalismo, bensì del partito in genere come forma politica. Le opinioni, le finalità popolari, gli ideali astratti di ogni schietta politica di partito svaniscono e il loro posto è preso dalla politica *privata*, dalla sfrenata volontà di potenza di pochi uomini di razza. Una casta ha degli istinti, un partito ha un programma, una fazione ha un capo: questa è la via che conduce dal patriziato e dalla plebe agli Ottimati e ai Popolari e poi ai pompeiani e ai cesariani. L'epoca della vera sovranità dei partiti abbraccia appena due secoli e per noi, dopo la guerra mondiale, si trova già nel suo arco discendente. Che la massa elettorale con un moto concorde designi degli uomini che debbono difenderne gli interessi, come secondo la veduta

ingenua di tutte le costituzioni, ciò fu possibile solo agli inizi e presupponeva il non esistere nemmeno di rudimenti di una organizzazione di gruppo. Così fu nel 1789 in Francia, nel 1848 in Germania. Ma nel punto in cui un'assemblea si costituisce subito si formano unità tattiche la cui coesione si fonda sulla volontà di *conservare* la posizione dominante già conquistata, unità che non si considerano più per nulla come i portavoce dei loro elettori, ma che invece con ogni espediente della propaganda volgono a far di questi dei docili strumenti per la realizzazione dei loro fini. Una corrente che nel popolo si è organizzata diviene con ciò stesso lo *strumento* della corrispondente organizzazione e le cose procedono irresistibilmente in questo senso finché la stessa organizzazione diviene a sua volta lo strumento di un capo. La volontà di potenza è più forte di ogni teoria. Al principio il complesso direttivo e organizzativo si giustifica con un programma; poi esso vien difeso da coloro cui fa capo solo in vista della potenza e della preda, come oggi accade dappertutto, in tutti i paesi migliaia e migliaia di uomini vivendo del partito e delle cariche e delle prebende da esso distribuite. Per ultimo ci si dimentica del programma e l'organizzazione lavora solo per sé stessa.

Nel caso di Scipione l'anziano e di Quinto Flaminio si trattava ancora di amici che li seguivano in guerra; ma Scipione il giovane si formò una *cohors amicorum* — primo esempio di una fazione organizzata — che poi impiegò anche nei tribunali e nelle elezioni.¹⁹⁷ Del pari, il vincolo di fedeltà fra patrono e clienti, in origine patriarcale e aristocratico, dette luogo ad una comunità di interessi su basi assai materiali, e già prima di Cesare vi furono contratti scritti fra candidati ed elettori con esatta determinazione dei compensi e di ciò che per essi si doveva corrispondere. Proprio

come oggi in America,¹⁹⁵ si formarono d'altra parte *clubs* e società elettorali di tribuni aventi per scopo il captare o l'intimorire la massa degli elettori delle loro circoscrizioni per poi trattare da potenza a potenza l'affare elettorale coi grandi capi, coi precursori dei Cesari. Questo non è il fallimento bensì il senso e la conseguenza inevitabile della democrazia, e i lamenti di idealisti viventi fra le nuvole per questo crollo delle loro speranze indicano soltanto la loro cecità nei riguardi dell'inesorabile divergenza fra verità e fatti e circa l'intima relazione fra spirito e danaro.

La *teoria* politico-sociale per la politica di partito non è che un piedistallo, ma è un piedistallo necessario. La fiera serie di figure che va da Rousseau a Marx trova riscontro in quella antica che va dai Sofisti a Platone e a Zenone. In Cina si possono ancora ricostruire i lineamenti fondamentali di dottrine corrispondenti in base alla letteratura confuciana e taoista: basterà citare il nome del socialista Moh-ti. Nella letteratura araba e bizantina del periodo degli Abbasidi, ove il radicalismo appare in formulazioni rigorosamente ortodosse, tali dottrine hanno una parte di rilievo ed agiscono come forze motrici in tutte le crisi del nono secolo. In Egitto e in India la loro presenza è attestata dallo spirito degli avvenimenti svoltisi al tempo del Buddha e degli Hyksos. Esse possono anche avere una formulazione letteraria; altrettanto efficace è però la loro diffusione orale, la predicazione e la propaganda in sette ed associazioni che sogliono moltiplicarsi nel periodo finale delle correnti puritane, come ad esempio nell'Islam e nel cristianesimo anglo-americano.

Che queste dottrine siano « vere » o « false », ciò — vale ripeterlo — per il mondo della storia politica è un problema privo di senso. La « confutazione » del marxismo rientra nell'ambito delle discussioni acca-

demiche o di dibattiti pubblici nei quali ognuno ha ragione e l'altro ha sempre torto. Se esse siano o no *efficienti*, da quando e per quanto la fede che la realtà possa esser migliorata in base ad un sistema razionale costituisce una forza con la quale la politica deve fare i conti — ecco ciò che importa. Noi viviamo in un'epoca di fiducia illimitata nell'onnipotenza della ragione. Le grandi idee universali di libertà, di diritto, di umanità, di progresso sono sacre. Le grandi teorie sono dei Vangeli. La loro forza di convinzione non si basa su dei principi, giacché la massa di un partito non ha né la capacità critica né il senso di distanza per esaminarle seriamente, ma sul crisma sacramentale delle corrispondenti parole d'ordine. Tuttavia questo loro fascino si esercita soltanto fra la popolazione delle grandi città e nell'era del razionalismo, di questa « religione delle persone istruite ».¹⁹⁹ Sull'elemento contadino quelle idee non esercitano la menoma influenza. Sulle masse cittadine esse ne esercitano solo per un certo tempo, ma in questo tempo quasi nei termini di una nuova rivelazione. Ci si converte, si aderisce con fervore religioso a formule verbali e a banditori di queste formule; si diviene martiri sulle barricate, sui campi di battaglia, sui patiboli; allo sguardo si dischiude un aldilà politico e sociale e la fredda critica appare volgare e profana, degna di esser colpita a morte.

È così che scritti, come il *Contrat social* e il *Manifesto Comunista* sono strumenti di potenza di prim'ordine nelle mani di uomini energici che si sono fatti largo nella vita di partito e che sanno formare e sfruttare le opinioni delle masse controllate dai partiti.²⁰⁰

Tuttavia la durata dell'azione di questi ideali astratti non va oltre i due secoli — i due secoli della politica dei partiti. Alla fine essi perdono il loro potere non per via di una loro confutazione ma perché divengono noiosi. Rousseau è divenuto noioso già da tempo

e Marx lo diverrà fra breve. Per ultimo si abbandonerà non questa o quella teoria bensì la fede in genere nelle teorie epperò l'ottimismo entusiasta del diciottesimo secolo, il quale aveva creduto di poter migliorare la realtà usando dei concetti. Quando Platone, Aristotile e i loro contemporanei definirono e combinarono le varie costituzioni antiche per ottenere la più saggia e la più bella imaginabile, tutto il mondo li ascoltava, e proprio Platone col suo tentativo di trasformare Siracusa secondo la sua ricetta ideologica spinse alla rovina questa città.²⁰¹ Ritengo che gli Stati della Cina meridionale siano stati messi fuori forma da esperimenti filosofici di egual genere che li posero alla mercé dell'imperialismo dello Stato di Tsin.²⁰² A partir dal Direttorio i fanatici giacobini, difensori delle idee di libertà e di eguaglianza, hanno consegnato la Francia all'esercito e alla borsa, che dovevano tenerla a turno sotto il loro dominio — ed ogni rivolta comunista non fa che preparare nuove vie al capitalismo. Ma quando Cicerone scrisse il suo libro sullo Stato per Pompeo, e Sallustio le sue due esortazioni a Cesare, nessuno s'interessava più a simili speculazioni. In Tiberio Gracco si può forse riconoscere ancora l'influenza di quello stoico entusiasta — Blossio — che doveva poi suicidarsi, dopo aver trascinato nella rovina anche Aristoneico da Pergamo,²⁰³ ma nell'ultimo secolo avanti Cristo le teorie erano divenute un frusto tema scolastico e a partir da allora ci si preoccupò esclusivamente del potere.

Non ci si dovrebbero fare illusioni sul fatto che anche per noi l'epoca delle teorie volge verso la fine. I grandi sistemi del liberalismo e del socialismo son nati tutti fra il 1750 e il 1850. Quello di Marx ha oggi quasi un secolo di vita ed è l'ultimo rimasto. Con la sua concezione materialistica della storia esso rappresenta, interiormente, l'estrema conseguenza del ra-

zionalismo epperò anche una fine. Ma come la fede nei diritti dell'uomo banditi da Rousseau perdette la sua forza col 1848, del pari la fede di Marx ha perduto la sua con la guerra mondiale. Chi confronta la dedizione spinta fino alla morte che le idee di Rousseau seppero suscitare nella Rivoluzione francese con l'attitudine dei socialisti del 1918, costretti a mantenere una convinzione, che essi avevano perduta, dinanzi ai loro seguaci e nei loro seguaci, non per l'idea, ma per la potenza che vi si legava, costui riconosce già per che via ogni programma finirà col cadere in quanto in esso si vedrà l'ultimo intralcio sul cammino verso il potere. La fede in tali programmi aveva dato ai nonni un carattere di distinzione; per i nipoti essa sarà solo un segno di provincialismo. Dalla miseria dell'anima e dai tormenti della coscienza al posto di essa già oggi germoglia una nuova rassegnata religiosità che rinuncia a dare un nuovo volto a questo mondo, che invece della cruda lucidità dei concetti cerca il mistero e che finirà col trovarlo nelle profondità della seconda religiosità.²⁰⁴

18

Con ciò abbiamo considerato un lato, il lato parolaio, del grande fatto democrazia. Resta da considerare l'altro e più decisivo lato di essa, quello della razza.^{204a} La democrazia sarebbe rimasta nei cervelli e sulla carta se fra i suoi apostoli non vi fossero state autentiche nature dominatrici per le quali il popolo non è stato altro che un oggetto e gli ideali non sono stati altro che dei mezzi, anche quando di ciò non si sono resi conto. Nel suo lato interno la demagogia è assolutamente la stessa cosa della diplomazia dell'*ancien régime*: solo che essa agisce attraverso le

masse invece che attraverso principi e ambasciatori, attraverso opinioni, stati d'animo e impulsi confusi anziché attraverso spiriti eletti: quasi orchestra di ottoni al posto di una antica musica da camera. Ora, tutti i metodi della demagogia, anche i più tipici, furono elaborati da democratici onesti ma assai pratici e i partiti tradizionali li hanno appresi solo da essi.

Ciò che però caratterizza la via della democrazia è che gli autori delle costituzioni popolari non hanno mai sospettato le conseguenze pratiche dei loro schemi: né i creatori della costituzione « di Servio » a Roma né l'Assemblea Nazionale a Parigi. Poiché tutte queste forme non sono nate organicamente come il regime feudale ma sono pure costruzioni intellettuali basate non su di una conoscenza profonda degli uomini e delle cose bensì sulle idee astratte di diritto e di giustizia, così vi è un abisso fra lo spirito delle leggi e le abitudini pratiche che si formano silenziosamente sotto la pressione di esse allo scopo di adeguarsi al ritmo della vita reale o di scansarlo. Solo l'esperienza va ad insegnare — alla fine dell'intero sviluppo — che diritti del popolo e influenza del popolo sono due cose diverse. Quanto più il suffragio si fa universale, tanto *minore* è il potere effettivo della massa elettorale.

Agli inizi della democrazia il campo è controllato soltanto dallo spirito. Non vi è nulla di più nobile e puro della seduta notturna del 4 agosto 1789 e del giuramento della pallacorda o dei sentimenti che animarono gli uomini raccolti nella Chiesa di S. Paolo a Francoforte, dove, avendo nelle mani il potere, essi indugiarono in discussioni su verità universali fino a che le forze della realtà ebbero il tempo di raccogliersi e di aver ragione dei sognatori. Tuttavia già abbastanza per tempo si annuncia l'altra faccia di ogni democrazia, a ricordare che si può far uso dei diritti costituzionali solo se si ha danaro,²⁰⁵ che il diritto al

voto porta solo assai approssimativamente a ciò che l'idealista s'imagina, che non v'è gruppo dirigente organizzato che non agisca sui propri elettori nel *proprio* interesse e secondo il danaro a sua disposizione. Una volta che un tale gruppo esiste, le elezioni non han più che il significato di una censura esercitata dalla massa sulle singole organizzazioni, sulla formazione delle quali essa però finisce col non aver più influenza di sorta. Del pari, il diritto fondamentale delle costituzioni occidentali, quello della massa libera di eleggere i propri rappresentanti, resta pura teoria, giacché in realtà ogni organizzazione sufficientemente sviluppata si dà da sé i propri capi.²⁰⁶ Infine nasce il senso che il suffragio universale in genere non dà alcun diritto reale, nemmeno quello di scegliere fra due partiti, perché le potenze che prendon forma in base ad esso vanno a controllare mediante il danaro tutti gli strumenti intellettuali offerti dalla parola e dalla stampa tanto da dirigere a loro piacimento l'opinione dei singoli *circa* i partiti, mentre esse disponendo di cariche, di influenze e di leggi educano un gruppo a loro completa disposizione, appunto il *Caucus*, il quale soppianta tutti gli altri facendoli cadere in una inerzia elettorale tale, che alla fine non può venir più superata nemmeno nelle grandi crisi.

In apparenza vi è una forte differenza fra la democrazia occidentale, parlamentare, e quella della civilizzazione egiziana, cinese o araba, alle quali il concetto delle elezioni popolari generali fu affatto estraneo. Ma per noi nell'epoca presente la massa quale corpo *elettorale* è « in forma » proprio nello stesso senso di come in altri tempi lo fu la collettività dei sudditi, cioè *come oggetto per un soggetto*, per quel soggetto che a Bagdad o a Bisanzio apparve sotto specie di setta o di elemento monacale e altrove come esercito al governo, società segreta o Stato particolare all'in-

terno dello Stato. Come sempre, in tutti questi casi la libertà ebbe un significato puramente *negativo*.²⁰⁷ Essa consistette nella negazione della tradizione: della dinastia, dell'oligarchia, del Califfato. Ma l'autorità tolta ai rappresentanti della tradizione passa subito, tal quale, a nuovi poteri, a capi-partito, a dittatori, a pretendenti, a profeti e ai loro partigiani, di fronte ai quali la massa continua ad avere la parte di un *oggetto*, rimesso incondizionatamente alle loro mani.²⁰⁸ « Diritto del popolo all'autodecisione » è un grazioso modo di dire; di fatto ogni suffragio universale — ogni forma elettiva anorganica — fa perdere all'eleggere in genere il suo significato originario. Quanto più le articolazioni organiche delle caste e delle classi professionali vengono politicamente distrutte, tanto più la massa elettorale diviene informe e inerme, tanto più essa è consegnata incondizionatamente ai nuovi poteri, ai dirigenti dei partiti, che dettano la propria volontà alla massa con tutti i mezzi di una costrizione intellettuale e lottano fra loro per il dominio con metodi di cui in fondo la massa stessa non conosce né capisce nulla, usando gli uni contro gli altri l'opinione pubblica come un'arma da essi stessi foggata. È così che ogni democrazia è fatalmente sospinta su di una via ove essa finisce col negarsi da sé stessa.²⁰⁹

I diritti fondamentali di un popolo antico (*demos*, *populus*) riguardavano la designazione di chi doveva coprire le alte cariche dello Stato ed amministrare la giustizia.²¹⁰ Per questo fine, si era « in forma » nel Foro, in modo tutto euclideo, come massa fisicamente presente raccolta in un luogo, e qui si era l'oggetto di una propaganda in stile antico, di una propaganda che usava mezzi fisici, diretti, sensibili, con una retorica che agiva direttamente su ogni orecchio e su ogni occhio e che coi suoi espedienti, per noi divenuti in parte ripugnanti e pressoché insopportabili, con la-

crime studiate, vesti stracciate,²¹¹ sfrontata lode dei presenti, menzogne inaudite circa l'avversario, con un repertorio fisso di brillanti frasi e di armoniose cadenze era nata esclusivamente in tale luogo e per un tale fine; e si faceva altresì uso dell'istituzione di giuochi e di doni, di minacce e di colpi ma soprattutto del danaro. Gli inizi li conosciamo attraverso l'Atene del 400²¹² e la fine, in dimensioni spaventose, attraverso la Roma di Cesare e di Cicerone. Qui, come dappertutto, le elezioni da una nomina dei rappresentanti dei vari corpi sociali divenne una lotta fra i candidati di partito. Ma con ciò si creò un'arena nella quale entrò in giuoco la potenza del danaro e, dopo Zama, in una misura inaudita. « Quanto maggiore era la ricchezza che poteva concentrarsi nelle mani di singoli individui, tanto più la lotta per il potere politico prendeva la forma di un problema di danaro ».²¹³ Con il che tutto è detto. Ma, a considerare le cose più a fondo, ciò malgrado sarebbe sbagliato parlar di corruzione. Non è una degenerazione del costume; è lo stesso costume, il costume della democrazia matura, il quale per una fatale necessità assume tali forme. Il censore Appio Claudio (310), che fu indubbiamente un vero ellenista e un ideologo costituzionalista (come non se ne ritrovano che nell'ambiente di Madame Roland), studiando le sue riforme pensò di certo solo ai diritti elettorali e non all'arte di manovrare le elezioni; ma quei diritti servirono solo a preparare il terreno per una tale arte. E la razza si manifesta soltanto in questa, affermandosi presto a pieno. Ora, all'interno di una dittatura del danaro il lavoro del danaro non può esser chiamato decadenza.

Una volta divenuta dipendente dalle elezioni popolari la carriera del magistrato romano richiedeva un capitale e costringeva il nuovo uomo politico ad indebitarsi con tutto il suo ambiente: soprattutto la ca-

rica di edile, rivestendo la quale ognuno doveva superare il suo predecessore con la magnificenza dei giuochi pubblici se voleva assicurarsi i voti degli spettatori. Silla non riuscì nella sua prima candidatura alla pretura perché non era stato edile. In più v'era il seguito brillante col quale ci si doveva mostrare giornalmente al Foro, per far colpo sulla massa oziosa. Una legge proibì che si facesse seguito contro pagamento; comunque, gli elementi delle classi superiori si sentivano tenuti a prestare delle somme, a fare raccomandazioni per i pubblici uffici, per gli affari o per la difesa dinanzi ai tribunali, onde aver dei clienti che li accompagnassero e che affollassero di mattina le loro case: e tutto ciò costava caro. Pompeo era il patrono di mezzo mondo, partendo dai contadini del Piceno fino ai re d'Oriente; egli rappresentava e proteggeva tutti; fu questo il capitale politico che egli mobilitò contro i prestiti senza interessi di Crasso e contro l'« in-doramento »²¹⁴ di tutti gli ambiziosi usato dal conquistatore delle Gallie. Si offrivano delle colazioni a tutti gli elettori di un'intera circoscrizione,²¹⁵ e così pure posti gratuiti per assistere alle lotte dei gladiatori, quando non si mandava addirittura agli elettori danaro a casa seguendo l'esempio di Milone. Cicerone chiamava tutto ciò « rispettare i costumi dei padri ». Il capitale investito nelle elezioni assunse a Roma proporzioni americane raggiungendo talvolta centinaia di milioni di sesterzi. Durante le elezioni del 54 il tasso degli interessi salì dal 4 all'8% perché gran parte dell'enorme massa di danaro liquido esistente a Roma era stata investita nella propaganda elettorale. Cesare come edile fece tali spese che Crasso dovette offrire una garanzia di venti milioni per ottenere che i creditori lo lasciassero partire per le province. Lo stesso Cesare in occasione della sua elezione a Pontefice Massimo s'indebitò di nuovo a tal segno che un suo aver-

sario, Catulo, offrendogli del danaro poté ottenere che si ritirasse; egli accettò, perché nel caso di un insuccesso si sarebbe trovato rovinato. Ma la conquista e lo sfruttamento delle Gallie, che furono intrapresi anche per questo, dovevano far di Cesare l'uomo più ricco del mondo; e proprio allora egli già guadagnò a sé *Far-salo*.²¹⁶ Infatti Cesare conquistò — come Cecil Rhodes — quei miliardi avendo come fine la *potenza*, e non per un piacere per la ricchezza, come Verre ed anche Crasso, il quale era un finanziere, cui la politica serviva da occupazione accessoria. Cesare comprese che in clima di democrazia i diritti costituzionali senza danaro non sono nulla, mentre avendo danaro sono tutto. Mentre Pompeo ancora sognava di far scaturire dalla terra delle legioni, Cesare col suo danaro le aveva fatte divenire da tempo una realtà. Egli aveva già trovato in azione questi metodi; se ne impadronì, senza però identificarsi ad essi. Bisogna rendersi conto che a partire, all'incirca, dal 150 i partiti romani già organizzati in base a dei principi si dissolsero e si trasformarono in seguiti raccolti intorno a persone che avevano uno scopo politico privato e che sapevano usare a perfezione le armi messe a disposizione dal loro tempo.

Fra tali armi, oltre al danaro, vi era l'influenza esercitata sui tribunali. Poiché le assemblee popolari antiche avevano funzioni elettive, e non consultive, i processi dinanzi ai rostri erano *una forma della lotta di partito* e la scuola precipua dell'eloquenza *politica*. Ogni giovane uomo politico iniziava la sua carriera accusando e possibilmente annientando qualche persona in vista,²¹⁷ come fece Crasso diciannovenne col famoso Papirio Carbo, già amico dei Gracchi, che era passato agli Ottimati. Catone proprio a questa consuetudine dovette l'essere accusato quarantaquattro volte venendo sempre assolto. In casi del genere l'aspetto

propriamente giuridico passava assolutamente in second'ordine.²¹⁸ Il partito cui apparteneva il giudice, il numero dei patroni e l'importanza del seguito costituivano l'elemento decisivo e il numero dei testimoni non serviva che a metter in rilievo la potenza politica e finanziaria dell'accusatore. Tutta l'eloquenza usata da Cicerone contro Verre fu intesa a convincere il giudice che la condanna di questo era nell'interesse della *casta* — cioè, sotto la maschera di un magnifico *pathos* morale. Secondo una generale concezione dell'antichità, era considerato normale che il sedere in giudizio dovesse servire a interessi privati e del partito. Ad Atene gli accusatori democratici alla fine dei loro discorsi usavano avvertire i giurati, che essi assolvendo il ricco accusato potevano perdere le somme che si sarebbero dovute pagar loro per gli uffici prestati nel processo.²¹⁹ La grande potenza del Senato romano si basò in gran parte sul fatto che esso, avendo il potere di nominare i magistrati dei tribunali, aveva fra le mani la sorte di ogni cittadino. Da ciò si può giudicare la portata della legge fatta approvare dai Gracchi nel 122, in base alla quale i tribunali passarono all'ordine dei cavalieri, cosa che metteva la *nobilitas*, cioè il ceto degli alti funzionari, alla mercé della finanza.²²⁰ Silla nell'83 proscrisse i grandi finanzieri e nel contempo restituì i tribunali al Senato, naturalmente, per avere in essi delle *armi politiche*, e la lotta finale per il potere trovò espressione anche nel mutamento continuo dei giudici prescelti.

Ma mentre il mondo antico, con il Foro di Roma alla testa, raccolse la massa popolare in un corpo visibile e compatto per costringerla a far dei suoi diritti l'uso che si desiderava, nella fase ciclica corrispondente, « sincronica », la politica euro-americana ha creato *mediante la stampa* un campo di forze saturo di tensioni spirituali e finanziarie che abbraccia

tutto il mondo e nel quale ognuno è inquadrato senza che se ne renda conto, tanto che egli si trova a dover pensare, volere ed agire come una qualche personalità lontana, che ha la potenza, la ritiene utile. Questa è una dinamica di contro alla statica, è sentimento faustiano del mondo di contro a sentimento apollineo, è *pathos* della terza dimensione di contro al puro presente sensibile. Non si parla più da uomo ad uomo; la stampa e, ad essa connesse, le agenzie telegrafiche d'informazione assoggettano l'essere d'interi popoli al fuoco tambureggiante e assordante di frasi, di parole d'ordine, di punti di vista, di scene, di sentimenti, giorno per giorno, anno per anno, cosa che riduce ogni Io ad una semplice funzione di una immensa indefinita entità spirituale. Il danaro non agisce più politicamente come metallo che passa da una mano all'altra. Esso non si trasforma in giuochi e in vino. Esso si traduce invece in una forza e con la sua quantità determina l'intensità della propaganda.

La polvere da sparo e la stampa sono inseparabili, sono state scoperte entrambe nel periodo dell'alto gotico e procedono entrambe dal pensiero tecnico germanico rappresentando i due grandi strumenti della tecnica faustiana dell'azione a distanza. All'inizio del periodo tardo la Riforma vide sia i primi volantini sia le prime artiglierie da campagna, all'inizio della civilizzazione la Rivoluzione francese vide sia la prima ondata di libelli dell'autunno del 1788, sia, a Walmy, il primo uso massiccio dell'artiglieria. Ma su tale linea la parola stampata fabbricata in massa e diffusa attraverso aree illimitate diviene un'arma di una potenza inaudita per coloro che se ne sanno servire. Nella Francia del 1788 si trattava ancora dell'espressione naturale di certe convinzioni private, ma in Inghilterra ci si dava già a creare metodicamente determinati stati d'animo nel pubblico. La guerra condotta dal-

l'Inghilterra contro Napoleone su suolo francese per mezzo di articoli, di volantini, di false memorie è il primo grande esempio del genere. I vari fogli isolati del periodo dell'illuminismo si trasformano nella « stampa », come essa vien chiamata, con una anonimità significativa.²²¹ Nasce la *campagna di stampa* come la continuazione — o la preparazione — della guerra con altri mezzi, e la sua strategia con scontri di avamposti, false manovre, sorprese e attacchi frontali durante il diciannovesimo secolo è stata elaborata a tal segno, che una guerra può esser perduta ancor prima che sia stato sparato il primo colpo, la stampa nel frattempo avendone già deciso l'esito.

Oggi subiamo così passivamente l'azione di questa artiglieria spirituale, che quasi nessuno sa crearsi la distanza interiore necessaria per veder chiaro il lato mostruoso di un tale fenomeno. La volontà di potenza in pura veste democratica ha realizzato il suo capolavoro nel far sì che il sentimento di libertà dei suoi oggetti si senta perfino lusingato dalla schiavitù più abietta che mai sia esistita. Il liberalismo borghese andò *fiero* dell'abolizione della censura, di quest'ultimo limite imposto allo spirito, proprio mentre il dittatore nella stampa — Northcliffe! — teneva le turbe di schiavi dei suoi lettori sotto la frusta dei suoi articoli di fondo, dei suoi telegrammi e delle sue illustrazioni. *Nella vita spirituale delle masse del popolo la democrazia ha completamente soppiantato il libro per mezzo del giornale.* I libri, con la varietà dei loro punti di vista che costringe la mente del lettore ad una scelta e ad una critica, sono ormai cosa di cerchie ristrette. Il popolo legge un *solo* giornale, il « suo » giornale, che penetra in milioni di copie in tutte le case, suggestionando gli spiriti fin dal mattino, facendo dimenticare i libri con i suoi supplementi; e quando ciò malgrado l'una o l'altra opera si fa largo all'orizzonte,

il giornale pensa a neutralizzarne l'azione mediante una critica prevenuta.

Che cosa è la verità? Per la massa è ciò che si legge e si sente dire continuamente. Qualche povero ingenuo può anche mettersi al tavolino e raccogliere principi onde definire « la verità » — ma questa resterà la *sua* verità. L'altra verità, quella pubblica del momento, quella che soltanto importa nel mondo reale dell'azione e del successo, oggi è un prodotto della stampa. Ciò che la stampa vuole è vero. Chi controlla la stampa crea, trasforma, cambia le verità. Bastano tre settimane di lavoro di stampa e tutto il mondo conoscerà « la verità ». ²²² Gli argomenti corrispondenti saranno inconfutabili finché vi sarà il danaro necessario per ripeterli ininterrottamente. Anche la retorica antica si basava sull'effetto e non sul contenuto oggettivo del discorso — nell'orazione funebre di Antonio, Shakespeare ha magnificamente indicato di che si trattava — ma essa si limitava ad agire sui presenti e al momento. Il dinamismo della stampa moderna mira invece ad effetti *durevoli*. Essa vuol esercitare sulle menti una costante pressione. I suoi argomenti sono confutati soltanto nel punto in cui una più forte potenza finanziaria si mette dalla parte di chi afferma gli argomenti opposti dandogli modo di farli circolare più insistentemente degli altri. Allora l'ago magnetico della pubblica opinione si sposterà verso il polo più forte. Ognuno si convincerà subito della verità nuova: come se d'un tratto si destasse da un errore.

Alla stampa politica si collega anche la diffusione dell'istruzione scolastica generale, che, del tutto assente nell'antichità, nasconde il fine di trasformare le masse in oggetti della politica di partito succubi della potenza della stampa. Quella diffusione agli idealisti della prima democrazia era sinceramente sembrata un'opera di illuminazione delle menti mentre ancor

oggi vi sono dei sempliciotti entusiasti della libertà della stampa: proprio così i futuri Cesari della stampa mondiale avranno la via libera. Chi ha imparato a leggere, cadrà sotto il loro potere e la tarda democrazia, dopo aver sognato un diritto di autodeterminazione del popolo, condurrà ad una *determinazione* dei popoli da parte delle potenze che controllano la parola stampata.

La lotta oggi consiste nello strapparsi dalle mani gli uni agli altri quest'arma. Sul principio la potenza della stampa era ancora frenata dai divieti della censura con cui i rappresentanti della tradizione si difendevano, ma la borghesia si mise a protestare contro questo attentato alla libertà dello spirito. Ora la massa va pacificamente per la sua via; essa ha definitivamente conquistata questa libertà, ma dietro le quinte le nuove potenze si danno ad una lotta invisibile per assicurarsi la stampa mediante il danaro. Senza che i lettori se ne accorgano, il giornale cambia di mano e allora anch'essi cambiano padrone.²²³ Il danaro trionfa anche qui e costringe i « liberi spiriti » a servirlo. Nessun domatore ha mai avuto una muta più docile sotto le sue mani. Il popolo divenuto una massa di lettori di giornali vien sobillato ed esso si getta sulle piazze, si scaglia contro gli obbiettivi indicati, minaccia e fracassa finestre. Un cenno da parte dello stato maggiore della stampa, ed esso si calma d'incanto e torna a casa. Oggi la stampa è un esercito munito di ogni specie di armi accuratamente organizzate, i giornalisti facendo da ufficiali, i lettori facendo da truppa. Qui accade come in ogni esercito: il soldato obbedisce ciecamente e il mutamento degli obbiettivi della guerra e del piano delle operazioni si compiono a sua insaputa. Il lettore non sa nulla di ciò che si vuol fare di lui, e non deve conoscere la parte che egli ha. Non si potrebbe immaginare una satira più sinistra di quella

della libertà di pensiero. Una volta non si aveva il diritto di pensare liberamente; adesso lo si ha, ma non se ne può fare più uso. Si pensa soltanto ciò che altri vuole che si pensi e proprio questo vien sentito come libertà.

Un altro aspetto di tale libertà tarda è che ad ognuno è permesso dire ciò che vuole; ma la stampa è arbitra quanto al tenerne conto. Essa può condannare a morte ogni « verità » ricusandosi di farla conoscere al mondo, organizzando una terribile congiura del silenzio la cui efficacia è accresciuta dal fatto che i lettori di giornali non ne sospettano nemmeno l'esistenza.²²⁴ Come in ogni luogo al tempo dei dolori di parto del cesarismo, qui riaffiora qualcosa di proprio a lontani tempi scomparsi.²²⁵ Il cerchio degli avvenimenti è sul punto di chiudersi. Come nelle costruzioni di cemento e di acciaio si afferma ancora una volta la volontà di espressione del primo gotico, ma fredda, dominata, « civilizzata », così qui riaffiora la stessa ferrea volontà di potenza che la Chiesa gotica già intese esercitare sugli spiriti — come « libertà della democrazia ». L'epoca del « libro » ha per cornice la predica gotica e il giornale moderno. I libri sono una *espressione personale* mentre la predica e il giornale obbediscono ad un *sine* impersonale. Il periodo della scolastica ci offre l'unico esempio, nella storia mondiale, di una disciplina spirituale che in tutti i paesi seppe prevenire ogni scritto, ogni discorso, ogni pensiero che contraddicesse la verità *voluta*. Ciò fu come un dinamismo spirituale. L'uomo dell'antichità classica, l'Indù e il Cinese sarebbero rimasti inorriditi dinanzi ad un tale spettacolo. Ma proprio qualcosa del genere oggi si ripresenta come la *necessaria* conseguenza del liberalismo euro-americano quale Robespierre l'intese: « il despotismo della libertà contro la tirannide ». Ai roghi si sostituisce la congiura del

silenzio. La dittatura dei capi-partito prende per base la dittatura della stampa. Per mezzo del danaro ci si intende a sottrarre masse di lettori e interi popoli all'influenza della parte avversaria e ad assoggettarla alla propria. Sotto un tale regime ognuno verrà a sapere solo ciò che si *vuole* che egli sappia e una volontà superiore formerà per lui l'immagine del mondo. Non v'è più bisogno di imporre ai sudditi il servizio alle armi come facevano i principi del Barocco. Come a colpi di frusta, articoli, telegrammi, illustrazioni — vedi Northcliffe! — spingono le masse nella direzione voluta fino al momento in cui esse stesse *chiedono* di prender le armi e costringono i loro capi ad una lotta, che è poi quella stessa a cui costoro *volevano* vedersi costretti.

Questa è la fine della democrazia. Se nel mondo delle verità a decidere tutto è la *dimostrazione*, nel mondo dei fatti tale parte l'ha il *successo*. Il successo significa il trionfo di una corrente dell'essere sulle altre. Oggi la vita si è riaffermata; i sogni dei riformatori del mondo sono divenuti strumenti nelle mani di nature *dominatrici*. Nella tarda democrazia la *razza* riemerge ed asserve a sé gli ideali ovvero li getta via con un riso di scherno. È quel che già accadde nella Tebe d'Egitto, a Roma, in Cina, ma in nessun'altra civilizzazione la volontà di potenza assunse una forma così inesorabile come nella nostra. Il pensiero e, per suo tramite, l'azione delle masse qui son tenuti sotto un pugno di ferro. Per questo, e soltanto per questo, si è lettori ed elettori, cioè esseri tenuti sotto un doppio servaggio, mentre i partiti divengono il docile seguito di pochi individui coi quali già si preannuncia il cesarismo. Come la monarchia inglese nel diciannovesimo secolo, i Parlamenti nel ventesimo diverranno a poco a poco una istituzione tanto solenne quanto vuota. Come nel primo caso lo scettro e la corona, così

qui i diritti del popolo verranno presentati con un grande apparato alla massa e saranno tutelati tanto più scrupolosamente, per quanto meno essi significheranno ancora qualcosa. Questa è la ragione per cui l'*astuto* Augusto non perdette occasioni per dar risalto agli antichi sacri costumi della romana libertà. Ma oggi la potenza si sposta già dai Parlamenti a cerchie di privati e le elezioni divengono sempre più una commedia, come già lo furono in Roma antica. Il danaro ne organizza il corso nell'interesse di coloro che lo posseggono²²⁶ e il fatto elettivo diviene un giuoco concordato presentato come espressione della volontà del popolo. In origine le elezioni erano state una *rivoluzione in forme legali*,²²⁷ ma queste forme sono ormai scadute e il proprio destino lo si « vota » nuovamente coi mezzi primitivi della violenza cruenta quando la politica del danaro diviene insopportabile.

Attraverso il danaro la democrazia distrugge sé stessa, una volta che il danaro ha distrutto lo spirito. Ma appunto *perché* sono svaniti tutti i sogni di coloro che pensavano che la realtà si lascia migliorare grazie alle idee di un qualche Zenone o di un qualche Marx, appunto perché si è imparato che nel regno della realtà una volontà di potenza può esser piegata *solo da un'altra volontà di potenza* — questo è il grande insegnamento dell'epoca degli Stati in lotta — si desta una profonda nostalgia per tutto ciò che ancora vive delle antiche, nobili tradizioni. Ci si sente stanchi fino al disgusto di aver da combattere col danaro. Si spera in una qualche liberazione, in una qualche schietta linea di onore e di cavalleria, di interna nobiltà, di sacrificio e di dovere. Verrà allora il tempo in cui le potenze formate dal sangue si ridesteranno dal profondo, le potenze che il razionalismo delle grandi città aveva soffocate. Tutto ciò che potrà conservarsi nel futuro come tradizione dinamica, come

antica nobiltà, come costume superiore di là dall'interesse per il danaro, tutto ciò che è in sé abbastanza forte per renderci qualificati ad essere, secondo la parola di Federico il Grande, *servitori* dello Stato in un lavoro duro, disinteressato, pieno di sollecitudine anche possedendo un potere illimitato, tutto ciò che, in opposto al capitalismo, io ho chiamato socialismo ²²⁸ — tutto ciò diverrà d'un tratto centro di cristallizzazione di immense energie vitali. Il cesarismo *crece* sul suolo della democrazia, ma le sue radici raggiungono il substrato profondo del sangue e della tradizione. Il Cesare antico dovette il suo potere al tribunato, ma la sua dignità, epperò la sua stabilità, egli la possedette solo quale *princeps*. Per l'Occidente, nei tempi di cui parliamo si ridesterà l'anima del primo gotico: lo spirito degli ordini cavallereschi supererà il vichinghismo avido di preda. La grande forma politica della civiltà essendo irrevocabilmente dissolta, i capi futuri potranno anche regnare sul mondo come su di una loro proprietà privata; ma questo loro potere informe e illimitato implicherà altresì un *compito*, quello di una instancabile cura per questo stesso mondo, il che costituirà l'opposto di tutti gli interessi dell'epoca dell'egemonia del danaro ed esigerà un alto sentimento dell'onore e del dovere. Appunto in relazione a ciò si verrà ad una lotta finale fra la democrazia e il cesarismo, fra i dirigenti di una economia finanziaria dittatoriale e la volontà *puramente politica* di ordine dei Cesari. Per comprendere questa lotta finale fra *economia e politica*, nella quale la politica *riconquisterà* il suo regnò, occorre dare uno sguardo alla fisiognomica della storia dell'economia.

CAPITOLO QUINTO

IL MONDO DELLE FORME DELLA VITA ECONOMICA

I IL DANARO

1

IL punto di riferimento partendo dal quale si può capire la storia dell'economia delle civiltà superiori non va cercato nel dominio della stessa economia. Il pensiero e l'agire in economia sono solo un *aspetto* dell'economia, che viene sotto una falsa luce non appena lo si consideri come una forma indipendente di vita. Ancor meno quel punto di riferimento può esser trovato nel dominio dell'economia mondiale attuale, che da centocinquant'anni ha preso uno sviluppo fantastico, pericoloso e alla fine quasi disperato, sviluppo esclusivamente occidentale e dinamico e per nulla proprio all'umanità in genere.

Ciò che noi oggi chiamiamo economia politica è una teoria costruita su premesse specificamente inglesi. Quasi che ciò fosse naturale, il meccanicismo e l'industrialismo, ignoti a tutte le altre civiltà, ne costituiscono il centro senza che noi ce ne rendiamo conto e vi determinano assolutamente la definizione dei concetti e la deduzione delle cosiddette leggi. Il credito finanziario nella forma particolare risultata dal rapporto stabilitosi fra il commercio mondiale e l'esportazione industriale di un paese non agricolo come l'Inghilterra, serve da base alla definizione delle parole capitale, valore, prezzo, patrimonio, che poi vengono senz'altro usate nei riguardi di altre fasi di civiltà e

di altri raggruppamenti umani. La situazione insulare dell'Inghilterra ha determinato in tutte le teorie economiche il modo di concepire la politica e le relazioni di essa con l'economia. I creatori di questa immagine dell'economia sono David Hume¹ e Adam Smith.² Ciò che è stato scritto successivamente di là da essi o contro di essi presuppone sempre inconsciamente l'abito critico e il metodo dei loro sistemi. Ciò vale per Carey e List non meno che per Fourier e Lassalle. E per quel che riguarda il maggiore avversario di Adam Smith, Carlo Marx, poco vale che, per esser succubi delle idee del capitalismo inglese, si gridi contro di lui: proprio con ciò si va a tributargli un riconoscimento. Con un genere diverso di calcolo egli ha solo cercato di spostare agli oggetti dell'economia i vantaggi goduti dai suoi soggetti.

Da Smith fino a Marx non si tratta che di una semplice autoanalisi del pensiero economico di una data civiltà ed anzi di una certa fase di una data civiltà. Tale analisi è in tutto e per tutto razionalistica e parte quindi dalla *materialità* e dalle condizioni, dalle necessità e dai moventi di essa invece che dall'*anima* delle stirpi, delle caste, dei popoli e dalle forze creative di tale anima. Essa considera l'uomo come un accessorio delle situazioni storiche e nulla sa della grande personalità e della volontà, creatrice di storia, di individualità e di interi gruppi i quali nei fatti economici hanno sempre visto un mezzo e non un fine. Essa concepisce la vita economica come qualcosa che si può spiegare senza residuo in base a cause ed effetti visibili, che è in sé conchiusa e che sta in un qualche rapporto causale con la politica e la religione concepite parimenti come domini a sé. Poiché un tale modo di considerare le cose è sistematico e non storico, si crede nella validità atemporale dei suoi concetti e delle sue regole e si pretende di indicare il

« giusto » metodo per dirigere l'economia. Per questo dovunque le verità si sono scontrate coi fatti si è avuto un completo fiasco: come nel caso delle predizioni circa la guerra mondiale fatte dai teorici borghesi³ e in quello della istituzione della economia sovietica quali i teorici proletari la concepivano.

Così ancora non esiste una economia politica, se per essa s'intende una morfologia dell'*aspetto* economico della vita, della vita delle civiltà superiori, le quali presentano forme di uno *stile* economico che sono simili fra loro quanto a fasi, a ritmo e a durata. Infatti l'economia non ha un sistema, ma una fisiognomica. Per cogliere il mistero della sua forma interna, della sua *anima*, occorre avere una sensibilità fisiognomica. Per ottenere dei risultati, qui bisogna aver lo sguardo dell'intenditore, proprio come nel caso dello psicologo o del conoscitore di cavalli: qui non v'è bisogno di un « sapere » più di quel che chi monta un cavallo abbia bisogno di conoscenze di zoologia. Ma questa facoltà può solo venire da un immedesimarsi nella storia, tale da far cogliere il senso dei segreti impulsi razziali che agiscono nello stesso uomo economico per dare alle situazioni esteriori — alla « materia » economica, alle necessità — una forma che sia simbolo della sua interiorità. *Ogni vita economica è espressione di una vita dell'anima.*

Questa è una interpretazione nuova, tedesca, della economia, di là da capitalismo e da socialismo, teorie che derivano entrambe dal freddo intellettualismo borghese del diciottesimo secolo e che altro non hanno voluto essere se non una analisi materiale — e successivamente una costruzione — della superficie dell'economia. Tutto ciò che è stato finora insegnato in questo campo può aver solo un valore preparatorio. Come il pensiero giuridico,⁴ così anche quello economico attende ancora il suo effettivo sviluppo, il quale

nella nostra èra — come accadde già in quella ellenistico-romana — si realizzerà solo nel punto in cui l'arte e la filosofia apparterranno irrevocabilmente al passato.

Ciò che segue non vuol essere che un rapido sguardo alle possibilità esistenti a tale riguardo.

L'economia e la politica sono due lati di un'unica corrente viva dell'essere, non dell'essere d'esso, dello spirito.⁵ In entrambe si manifesta il ritmo di fluttuazioni cosmiche che si svolgono lungo la serie delle generazioni dei singoli individui. Economia e politica non *hanno* una storia ma *sono* storia. Il tempo irreversibile, il « quando », regna in esse. Entrambe appartengono alla razza e non alla lingua con le sue tensioni spazio-causali, come ne è invece il caso per la religione e per la scienza; esse considerano i fatti e non le verità. Vi sono *destini* economici e politici, allo stesso modo che in tutte le teorie religiose e scientifiche vi sono *nessi temporali di causa ed effetto*.

La vita possiede dunque un modo sia politico, sia economico di essere « in forma » per la storia. Tali modi si sovrappongono, si sostengono o si combattono a vicenda; comunque è quello politico che ha senz'altro la precedenza. La vita vuol conservarsi *ed* anche affermarsi — per meglio dire: vuole rafforzarsi onde potersi affermare. Le correnti dell'essere si trovano in « ottima disposizione » economica solo per sé stesse, mentre si trovano in « ottima disposizione » politica solo in relazione ad altre correnti. A tale riguardo le cose stanno in egual modo a partire dalle piante più semplici, unicellulari, fino alle torme e ai popoli degli esseri che più liberamente si muovono nello spazio. Essi tutti si nutrono e si combattono. La differenza di rango esistente fra i due aspetti della vita la si può misurare in relazione alla morte. Non esiste maggiore differenza di quella fra il *morire di fame* e il *morire*

eroicamente. Nel suo aspetto economico la vita viene minacciata, avvilita, *degradata* dalla fame nel suo senso più vasto: nel che rientra l'impossibilità di sviluppare pienamente le proprie forze, la mancanza di spazio vitale, l'oscurità, la pressione di circostanze esterne, e non soltanto il pericolo immediato. Interi popoli hanno perduto la forza elastica della loro razza a causa della estenuante miseria delle loro condizioni di vita. In questi casi si muore *di* qualcosa, non *per* qualcosa. La politica sacrifica gli uomini ad un fine; essi cadono per una idea; l'economia li fa soltanto perire. *La guerra è la creatrice, la fame la distruttrice di tutte le grandi cose*. Nella prima la vita è portata in alto attraverso la morte, spesso fino al suscitamento di quella forza irresistibile la cui semplice presenza significa già vittoria; la fame desta invece quel tipo odioso, volgare, affatto ametafisico di angoscia della vita, per effetto del quale il mondo delle forme superiori di una civiltà può d'un tratto crollare e si inizia la pura lotta per l'esistenza di bestie umane.

Si è già detto di un doppio significato di ogni storia, il quale ha relazione con l'opposizione di uomo a donna.⁶ Vi è una storia privata, riassumentesi nella sequenza biologica delle generazioni che si riproducono, la quale *esprime* la « vita nello spazio », e vi è una storia pubblica, che *difende* e *consolida* tale vita sotto la specie dell'esser in forma politicamente: sono la « metà fuso » e il « lato spada » dell'esistenza. Esse si esprimono nelle idee di famiglia e di Stato, ma anche nella forma elementare della casa,⁷ nella quale gli spiriti benigni del letto coniugale — il *genius* e la *juno* di ogni antica abitazione romana — sono protetti da Giano, il dio della porta. Ora, alla storia *privata* della famiglia si aggiunge l'economia. La nutrizione, la durata di una famiglia fiorente, il mistero della fecondazione e del concepimento sono inseparabilmente con-

nessi. Questo nesso appare nel modo più palese nella vita di famiglie contadine di forte razza, vita sana e feconda radicata nella loro terra. E come nell'immagine del corpo l'organo del sesso è connesso a quello della circolazione,⁸ così il centro della casa, considerata in un *altro senso*, è costituito dal sacro focolare, da Vesta.

Proprio per tale ragione la storia dell'economia è cosa affatto diversa dalla storia politica. In questa stanno in primo piano i grandi destini irripetibili che, se si realizzano nella condizionalità delle forme di un'epoca, pure, presi ognuno in sé, sono rigorosamente personali. Come in quella della famiglia, nella storia dell'economia si tratta di una evoluzione della *lingua* delle forme, e tutto ciò che è irripetibile e personale vi appare come un destino privato di poca importanza. Soltanto la forma fondamentale di milioni di casi per essa ha un significato. Ma l'economia per ogni esistenza di un qualche valore è soltanto la base. Non interessa, in fondo, che si sia in « ottima forma », ben nutriti e prolifici come individui o come popoli ma importa ciò per cui si vive, e quanto più l'uomo ascende verso altezze storiche, tanto più la sua volontà politica e religiosa supera in interiorità di simbolismo e in potenza di espressione tutto ciò che la vita economica possiede di formato e di profondo. Solo quando con l'avvento della civilizzazione comincia la bassa marea di tutto il mondo delle forme, le strutture delle mere condizioni di vita afforano nude e prepotenti: vengono allora i tempi nei quali il detto volgare, che « fame e sesso » sono i veri moventi dell'esistenza, cessa di esser sentito come una sfrontatezza, i tempi nei quali non il divenire forti in vista di un compito, bensì la felicità dei più, il benessere e la comodità, il *panem et circenses* costituiscono il senso della vita e la grande politica dà luogo alla politica economica intesa quale fine a sé stessa.

Poiché l'economia rientra nell'aspetto razza della vita, essa, come la politica, ha un costume e non una morale,⁹ questo essendo il tratto che distingue la nobiltà dalla sacerdotalità, l'ordine dei fatti dall'ordine delle verità. Come ogni casta, così pure ogni classe professionale ha un senso *naturale* non del buono e del malvagio, bensì del buono e del cattivo. Chi è privo di questo senso è una natura volgare e incapace di onore. Infatti anche qui l'onore costituisce il centro e contrassegna la *sensibilità* per ciò che si addice, il *tatto* degli uomini che si dedicano all'economia, di contro alla contemplazione religiosa del mondo e al concetto fondamentale di essa, che è quello del peccato. Esiste un onore professionale ben preciso fra commercianti, artigiani, contadini, con gradazioni sottili ma non per questo meno definite per proprietari di negozi, per esportatori, per banchieri, per imprenditori, per montanari, per minatori, per ingegneri e perfino — come ben si sa — per briganti e per mendicanti nella misura in cui essi si sentono membri di una stessa categoria. Nessuno ha imposto o fissato per iscritto questi costumi, eppure essi esistono; come tutti i costumi di casta o ceto, essi differiscono a seconda dei luoghi e dei tempi e valgono solo nell'ambito delle corrispondenti classi. Presso alle virtù aristocratiche della fedeltà, del coraggio, della cavalleria, della camerateria, che non sono estranee a nessuna associazione professionale, si affermano concezioni ben delineate circa il valore etico della diligenza, del successo, del lavoro, oltre ad un sorprendente sentimento di distanza. Queste qualità le si *hanno*, senza saper troppo di esse — solo la violazione del costume le fa venire alla coscienza — in opposto ai precetti religiosi, che sono atemporali e di valore universale, ma solo in quanto ideali mai realizzati che si deb-

bono apprendere per poter sapere di essi e per poterli seguire.

Concetti ascetico-religiosi, come quelli di « altruistico » e di « peccaminoso », nella vita economica son privi di senso. Per il vero santo non soltanto il prestito ad interessi, il piacere per la ricchezza o l'invidia dei poveri per essa, ma l'economia in genere è peccato.¹⁰ Il detto circa i gigli della valle è assolutamente vero per nature profondamente religiose — e filosofiche. Il centro di gravità di tali nature cade al difuori dell'economia, della politica e di tutte le altre realtà « di questo mondo ». Ciò ce lo insegnano sia i tempi di Gesù che quelli di S. Bernardo nonché il sentimento fondamentale dell'attuale elemento russo e il tipo della vita di un Diogene e di un Kant. Così si può scegliere una volontaria povertà e il vagare pel mondo, oppure ci si può ritirare in celle di conventi e in studi di dotti. Una religione o una filosofia non si dedica *mai* ad una attività economica, vi si può dedicare soltanto l'organismo politico di una *chiesa* o quello sociale di una collettività teorizzante. Tale attività costituisce sempre un compromesso con « questo mondo » e il segno di una volontà di potenza.¹¹

2

Ciò che si può chiamare la vita economica di una pianta si compie in essa e su di essa senza che la pianta stessa sia altro che il luogo e l'oggetto passivo di un processo naturale.¹² Questo elemento vegetale e sognante si ritrova invariato nell'« economia » dello stesso corpo umano, ove esso svolge la sua vita estranea e priva di volontà sotto forma di organi della circolazione. Ma col corpo dell'animale, che si muove libero nello spazio, all'essere si aggiunge l'essere desto, la

sensazione intelligente epperò la necessità di badare da sé alla conservazione della vita. Qui prende inizio l'*angoscia vitale* la quale conduce ad un tastare, ad un fiutare, ad uno spiare, ad un ascoltare con sensi sempre più acuti, quindi a dei movimenti nello spazio, al cercare, al raccogliere, all'inseguire, al sorprendere, al predare, che in molte specie di animali, come i castori, le formiche, le api, presso molti uccelli ed animali da preda dan luogo a rudimenti di una tecnica economica presupponenti già la riflessione, cioè un certo distacco dell'intelletto dalla sensazione. L'uomo è propriamente tale nella misura in cui il suo intelletto si libera dalla sensazione e interviene in modo creativo nelle relazioni fra microcosmo e macrocosmo.¹³ Tutte animali sono ancora l'astuzia della donna di fronte all'uomo e la scaltrezza del contadino nell'assicurarsi piccoli vantaggi: doti che non si distinguono troppo dalla scaltrezza della volpe e che fan cogliere con un solo sguardo tutto il mistero di chi sarà la loro vittima. Ma di là da ciò ora si forma il *pensiero* economico di colui che coltiva i campi, addomestica il bestiame, trasforma, migliora e scambia le cose trovando mille mezzi e metodi per alzare il livello di vita e per sostituire alla dipendenza dell'uomo dall'ambiente un suo dominio su di esso. Questa è la base di tutte le civiltà. La razza si serve di un pensiero economico il quale può divenire così potente da separarsi dai suoi fini, da creare teorie astratte e da lanciarsi verso lontananze utopiche.

Ogni vita economica superiore nasce in aderenza ad un elemento contadino e sulla base da esso costituita. Solo l'elemento contadino non presuppone nulla di altro.¹⁴ Esso, storico e vegetale,¹⁵ è per così dire la razza in sé, esso produce e consuma per sé, con uno sguardo al mondo per il quale ogni altra specie di economia appare secondaria e spregevole. A questa forma *produttri-*

ce di economia ora se ne oppone una *conquistatrice* che usa della prima come di un oggetto, che di essa si nutre, facendosela tributaria oppure predandola. Agli inizi l'economia e il commercio sono assolutamente inseparabili ed entrambi dominatori, personalizzati, guerrieri, animati da una sete di potenza e di preda implicante tutta un'altra visione del mondo — visione di un occhio che non guarda il mondo da giù, da un canuccio, ma che ne coglie dall'alto il giuoco confuso delle forze — di cui è chiara espressione già il fatto che leoni, orsi, sparvieri e falchi furono scelti come animali araldici. La guerra nelle origini è sempre stata guerra anche per la preda, il commercio delle origini è sempre stato assai affine al saccheggio e alla pirateria. Le saghe islandesi ci raccontano come i Vichinghi spesso concordassero con la popolazione una tregua di due settimane destinata al mercato, dopo di che si metteva di nuovo mano alle armi e si ricominciava a saccheggiare.

La politica e il commercio nelle loro forme più evolute — come arte di riportare successi materiali sull'avversario grazie ad una superiorità spirituale — sono entrambi un surrogato della guerra realizzato con mezzi diversi. Ogni specie di diplomazia ha lo stile dell'affare, e ogni affare ha una natura diplomatica; l'una e l'altro si basano su di una conoscenza approfondita degli uomini e su di una sensibilità fisiognomica. Lo spirito di iniziativa dei grandi navigatori, quale lo ritroviamo fra i Fenici, gli Etruschi, i Normanni, i Veneziani, gli Anseatici — quello di banchieri intelligenti come i Fugger e i Medici, di possenti finanzieri come Crasso e i magnati delle miniere e dei *trusts* ai nostri giorni, richiede un talento strategico da *condottiero*, se quel che si intraprende deve aver successo. L'orgoglio nutrito per la casa madre, per l'eredità paterna, per la tradizione di famiglia nei

due casi si sviluppa nello stesso modo; le « grandi fortune » sono simili ai regni ed hanno una loro storia;¹⁶ e Policrate, Solone, Lorenzo dei Medici, Jürgen Wullenweber non sono affatto gli unici esempi di un'ambizione politica nata partendo da un'ambizione commerciale.

Ma il principe e l'uomo di Stato autentico vogliono dominare, l'autentico uomo d'affari vuol soltanto esser ricco. Qui l'economia conquistatrice assume un doppio aspetto, aspetto di fine o aspetto di mezzo.¹⁷ Si può volere la preda in vista della potenza ovvero la potenza in vista della preda. Anche grandi dominatori, come Hoang-ti, Tiberio o Federico II, vollero essere « ricchi di terre e di genti », ma ciò presso alla coscienza di un dovere aristocratico. Si può rivendicare in buona coscienza e come qualcosa di naturale il proprio diritto su tutti i tesori del mondo e si può condurre una vita di sfarzo e perfino di dissipazione se, in pari tempo, si sente di essere colui a cui è affidata una missione, come ne è stato il caso per Napoleone, per Cecil Rhodes e per lo stesso Senato romano del terzo secolo; quindi, se quasi si ignora il concetto di un possesso privato riferito soltanto alla propria semplice persona.

Chi pensa soltanto in termini di meri vantaggi economici, come nel periodo romano lo fecero i Cartaginesi e come oggi in ben più alta misura lo fanno gli Americani, non può nemmeno pensare da puro uomo politico. Nei momenti decisivi dell'alta politica costui sarà sempre sfruttato e giuocato, come ce lo mostra l'esempio di Wilson: specie poi se alla mancanza di istinto da uomo di Stato si supplisce con dei moralismi. Tale è la ragione per cui le grandi associazioni economiche dell'era presente, come i sindacati degli imprenditori e quelli degli operai, raccolgono un insuccesso politico dopo l'altro quando non

trovano come capo un'autentica mente politica che però allora li metterà al proprio servizio. Malgrado il corrispondere delle loro forme, quanto a direzione epperò in tutti i dettagli tattici il pensiero economico e quello politico sono fundamentalmente diversi. I grandi successi nel dominio degli affari¹⁸ destano un sentimento illimitato di potenza *pubblica*. È, questa, una nota che non si può non riconoscere nella stessa parola « capitale ». Ma solo in determinate persone tale sentimento va a trasformare la natura e la direzione della loro volontà e i criteri con cui esse valutano le situazioni e le cose. Solo quando si cessa davvero di sentire la propria impresa come una faccenda privata e il suo scopo come la semplice conquista della ricchezza si dà la possibilità che da un imprenditore nasca un uomo di Stato. Tale è stato il caso di Cecil Rhodes. Per converso, per gli uomini del modo politico vi è il pericolo che il loro volere e il loro pensare si distolgano dai compiti storici e si degradino in cura per assicurarsi un certo alto livello di vita privata. Allora il nobile dà luogo al cavaliere-predone; allora appaiono i noti tipi di principi, di ministri, di capi-popolo e di eroi rivoluzionari la cui unica preoccupazione è assicurarsi la possibilità di condurre una vita dissoluta e di accumulare enormi ricchezze — fra Versailles e il Club dei Giacobini, fra gli imprenditori e i capi proletari, fra i governatori dell'antica Russia e i bolscevichi corre, a tale riguardo, ben poca differenza — e nella democrazia matura la politica degli « arrivati » non solo si identifica all'affare ma anche alle più sporche specie di speculazione da grande città.

Ma proprio qui si manifesta la direzione segreta di una civiltà superiore. All'inizio incontriamo le due caste fondamentali, la nobiltà e la sacerdotalità, col corrispondente simbolismo del tempo e dello spazio.

Con ciò in una società ben organizzata ¹⁹ sia la vita politica che l'esperienza religiosa hanno il loro luogo naturale ben determinato, i loro esponenti qualificati e i loro fini assolutamente dati nel dominio, rispettivamente, dei fatti e delle verità, mentre la vita economica si svolge ad un livello inferiore, su di una linea inconscia ma sicura. Poi la corrente dell'esistenza finisce fra le strutture di pietra della città e partendo dalla città il danaro e lo spirito vanno a dirigere la storia. L'eroismo e la santità nella potenza simbolica delle loro prime manifestazioni si fanno rari e si ritirano in strette cerchie. Una lucidità borghese ne prende il posto. In fondo, la conclusione di un sistema e la conclusione di un affare richiedono uno stesso genere di intelligenza specializzata. Ancora appena distinte quanto al loro rango simbolico, la vita politica e la vita economica, la conoscenza religiosa e la conoscenza scientifica ora entrano in contatto e si mescolano. Nel movimento convulso delle grandi città la corrente dell'esistenza perde la sua forma ricca e severa. Aspetti elementari dell'economia vengono alla superficie e si riaffermano servendosi dei residui di una politica informe, allo stesso modo che, nel contempo, la scienza sovrana riduce la religione ad uno dei suoi oggetti. Al disopra di una vita che trova la propria soddisfazione nel semplice dominio politico-economico prende forma una mentalità critica e moralistica. Ma alla fine al posto delle caste dissolte da quella vita, si differenziano determinate correnti di una autentica potenza politica ed economica che divengono un destino per l'insieme.

Si delinea, su tale base, la morfologia della storia dell'economia. Vi è una *economia primordiale* dell'uomo in genere, che come quella della pianta e dell'animale si modifica nella sua forma durante periodi biologici.²⁰ Essa domina assolutamente nell'epoca che

abbiamo chiamata primitiva e si continua fra e nelle civiltà superiori senza leggi precisabili, in modo quanto mai lento e confuso. Si mette mano sulle piante e sugli animali, si addomestica, si alleva, si migliorano le specie, si semina, si utilizzano il fuoco e i metalli, grazie a procedimenti tecnici vari si fanno servire le possibilità della natura inanimata al sostentamento dell'esistenza umana. Tutto ciò è compenetrato da un significato e da un costume politico-religioso, senza che *totem* e *tabù*, fame, angoscia dell'anima, amore sessuale, arte, guerra, riti sacrificali, fede ed esperienza appaiano chiaramente distinti.

Affatto diversa come concetto e come sviluppo è la *storia dell'economia delle civiltà superiori*, che è rigorosamente organizzata e ben delimitata nel suo ritmo e nella sua durata, ogni singola civiltà avendo poi a tale riguardo un suo proprio stile economico. Al sistema feudale corrisponde l'economia della campagna senza città. Con l'affermarsi dello Stato governato dalle città subentra l'economia cittadina del danaro che all'inizio di ogni civilizzazione, parallelamente al trionfo della democrazia cosmopolita, si sviluppa in una dittatura del danaro. Ogni civiltà ha un suo proprio originale mondo delle forme. Il danaro corporeo di stile apollineo — la moneta metallica coniata — è così lontano dal danaro faustiano-dinamico relazionale — legato alle operazioni di credito — quanto la *Polis* lo è dallo Stato di Carlo V. Proprio come quella sociale, la vita economica si organizza in forma di piramide.²¹ Nel substrato costituito dai villaggi si mantiene una situazione primitiva, quasi affatto toccata dalla civiltà. L'economia cittadina tarda, già basata sulle iniziative di una decisa minoranza, usa considerare con disprezzo l'economia agricola primitiva che continua a vivere intorno ad essa; questa, a sua volta, guarda con sospetto e con odio lo stile intellettualizzato dell'eco-

nomia che si svolge all'interno delle mura della città. Infine la città cosmopolita conduce all'avvento di una economia internazionale « civilizzata » controllata da centri che assoggetta a sé tutto il resto a titolo di economia da provincia, mentre in terre lontane regna ancora assolutamente il costume primitivo, « patriarcale ». Col crescere delle città il tenore di vita si fa sempre più artificiale, raffinato e complesso. L'operaio da grande città nella Roma cesarea, nella Bagdad di Harun al Raschid e nella Berlino contemporanea considera naturali cose che al ricco contadino di campagne lontane sembrano un lusso pazzo. Ma questa naturalezza di un alto tenore di vita è difficile a raggiungere e a mantenere; la quantità di lavoro di tutte le civiltà cresce in proporzioni gigantesche e così all'inizio di ogni civilizzazione si giunge ad una intensità di vita economica che, a causa delle tensioni ad essa proprie, corre costante pericolo di collasso e in nessun luogo può esser mantenuta a lungo. Infine si determina uno stato fisso e durevole con una singolare mescolanza di tratti raffinati e di tratti affatto primitivistici: lo stato che i Greci hanno conosciuto in Egitto e che noi oggi abbiamo trovato nell'India e nella Cina. Tuttavia esso può scomparire sotto la spinta sotterranea di una nuova, giovane civiltà, come accadde nel mondo antico al tempo di Diocleziano.

Come nei riguardi della storia mondiale gli uomini sono in forma in quanto *casta* politica, così essi nei riguardi del dinamismo economico sono in forma in quanto *classe* economica. Ogni individuo ha una sua posizione economica *all'interno della gerarchia economica* alla stessa guisa che egli ha un dato rango all'interno della *società*. Entrambi i modi di appartenenza investono simultaneamente il suo sentire, il suo pensare, il suo comportarsi. Ogni vita vuole esistere e, in pari tempo, vuole avere un significato; a tale ri-

guardo vi è una confusione nei nostri concetti, accresciuta dal fatto che, oggi come nel periodo ellenistico, i partiti politici han conferito quasi una nobiltà a certi ceti economici di cui essi hanno inteso innalzare il tenore di vita, elevandoli a classe politica, come ha appunto fatto Marx con la classe degli operai industriali.

Ora, la prima, autentica casta è la nobiltà. Da essa derivano l'ufficiale e il giudice e tutte le altre categorie aventi relazione con le alte cariche governative e amministrative. Anche queste son forme castali cui è proprio *significare* qualcosa. Per contro, nella sacerdotalità rientra l'elemento colto²² con forme ben nette di chiusura castale. Ma col tramontare del castello e del duomo il grande simbolismo ha fine. Il *tiers* è già non-casta, è un residuo, un conglomerato confuso e plurimo che come tale poco significa fuor che nei momenti di una protesta politica, e che quindi non assume significato che nel punto del suo prender posizione rispetto a qualche schieramento. Si ha un sènso di sé non in quanto borghesi ma in quanto « liberali », non in quanto si *rappresenta* una grande causa con la propria persona bensì in quanto si *appartiene* ad un partito per via dei propri convincimenti. La debolezza di questa forma speciale fa sì che il momento economico nelle professioni, nelle corporazioni e nelle associazioni « borghesi » venga in particolare risalto. Per lo meno nelle città, una persona è essenzialmente definita da ciò che essa fa per vivere.

L'elemento primo e, in origine, quasi unico dell'economia è l'elemento contadino,²³ il tipo puramente *produttivo* di vita che rende possibile ogni altra specie di vita. Anche le caste originarie nei tempi primi basarono la loro esistenza sulla caccia, sull'allevamento del bestiame e sul possesso dei campi, e ancor per la nobiltà e per il clero dei periodi tardi come unica possibilità

non volgare di esistenza fu considerato l'« aver dei beni ». Al che si contrappone il tipo *mediato*, predativo di vita costituito dal commercio,²⁴ tipo di grande potenza dato il piccolo numero di coloro che l'esercitano. Indispensabile fin dalle origini, esso è un parassitismo raffinato, assolutamente improduttivo, quindi estraneo alla campagna, nomade, « libero », anche spiritualmente affrancato dagli usi e dai costumi della terra; è vita che si nutre di un'altra vita. Intanto si sviluppa anche una terza specie di economia, l'economia dei *manufatti* basata sulla tecnica con una quantità di forme artigiane, di professioni e di mestieri nati dalle applicazioni creative della riflessione sulla natura, con un loro onore e una loro coscienziosità legata al rendimento.²⁵ In tale dominio la corporazione più antica, risalente alla preistoria e, in pari tempo, l'immagine prima di questa economia, che ci si presenta accompagnata da una quantità di leggende, di oscuri riti e di oscure intuizioni, è costituita dai fabbri i quali per via del loro orgoglioso distacco dal contadino e dei sentimenti ora di timorosa venerazione e ora di odio da essi deitati, spesso divennero una razza a sé: i Falasha in Abissinia ne sono un esempio.²⁶

Come in tutto ciò che ha riferimento con la politica e, in genere, con la vita, nell'economia produttiva, manifattiera e mediatrice vi sono dei *oggetti e degli oggetti*, vi son dunque gruppi che organizzano, decidono, ordinano, inventano, ed altri gruppi cui spetta soltanto l'eseguire. A tale riguardo la differenza di rango può essere netta ovvero appena avvertibile,²⁷ l'ascendere dall'uno all'altro livello può esser cosa impossibile o naturale, la dignità dell'attività può essere quasi la stessa in tutti con brevi trapassi oppure ben differenziata. Se la tradizione e la legge, le doti e i beni, la densità della popolazione, il grado di civiltà e la situazione economica possono esercitare una certa

influenza su quella distinzione, essa è tuttavia *ineliminabile* e data con la stessa vita. *Economicamente non esiste però una « classe operaia »*; questa è una invenzione di teorici che ebbero in vista la situazione degli operai di fabbrica in Inghilterra, paese industriale quasi privo di contadinato, in un periodo di transizione e che passarono ad applicare lo schema a tutte le civiltà e a tutti i tempi, finché esso fu utilizzato da uomini politici come mezzo per organizzare dei partiti. In realtà esiste un numero incalcolabile di attività di tipo puramente sussidiario e dipendente nelle officine e nelle aziende, negli uffici e sulle navi, sulle strade e nelle miniere, nelle fattorie e sui campi. È un contare, è un trasportare, un correre, un batter di martello, un cucire, un sorvegliare, son tante varietà di attività cui abbastanza spesso manca ciò che, di là dalla sua semplice conservazione, dà alla vita una dignità e un'attrattiva, come invece ne è il caso presso ai compiti propri alla condizione di ufficiale o di scienziato o ai successi personali dell'ingegnere, dell'amministratore e del commerciante. Ora, tutte queste minute attività non hanno fra loro assolutamente nulla in comune. Lo spirito e la durezza del particolare lavoro, il suo luogo nel villaggio o nella grande città, il volume e l'impegno di un'azienda fan sì che il contadino salariato, l'impiegato di banca, il fuochista e l'operaio sarto vivano in mondi economici affatto diversi e — lo ripeto — solo la politica di partito propria a stadi assai tardi della civiltà li ha associati in una unità di protesta mediante parole d'ordine per servirsi della loro forza di massa. Invece lo schiavo antico era una figura del diritto pubblico; nel corpo politico della *Polis* antica *esso non esisteva*,²⁸ ma dal punto di vista economico poteva essere un contadino, un artigiano, perfino un direttore o un commerciante con un ingente capitale (*peculium*), con case e ville e una schie-

ra di dipendenti, i quali potevano perfino essere dei « liberi ».

Quel che egli, a prescindere da ciò, fu *ancora* nel tardo periodo romano, lo vedremo più oltre.

3

Agli inizi di ogni periodo primo è propria una vita economica che si svolge in una salda forma.²⁹ La popolazione vive ancora una vita affatto contadina nella campagna libera. L'esperienza della città per essa non esiste. Ciò che si differenzia dal villaggio, dal castello, dalla residenza nobile, dal convento, dal tempio non è una città ma un *mercato*, mero punto d'incontro di interessi contadini, il quale, in via naturale, ha anche una certa importanza religiosa e politica benché non si possa parlare di una sua vita propria e separata. Anche quando sono artigiani o mercanti, gli abitanti di tali centri si *sentono* sempre dei contadini e in certo modo come tali essi svolgono le loro attività.

Ciò che assume realtà propria nella forma di una vita nella quale ognuno produce e consuma sono *i beni*, e come circolazione dei beni va designato ogni commercio dei periodi primi, sia che chi lo pratica venga da lontano, sia che egli restringa la sua attività ad un villaggio o perfino ad una fattoria. I beni sono ciò che qui lega l'uomo con le fila sottili del suo essere, della sua *anima*, alla vita che egli produce o consuma. Il contadino conduce la « sua » vacca al mercato, la donna conserva « i suoi » gioielli nel suo cofano. Si « hanno dei beni » e la parola « possesso », in tedesco — *Be-sitz* — riporta alle origini a carattere di pianta della proprietà, in quanto essa si lega organicamente ad una data esistenza e a nessun'altra.³⁰ In questo periodo lo scambio è il processo mediante i quali i beni pas-

sano da un dominio nella vita ad un altro. I beni vengono valutati dalla *vita*, secondo un criterio *sentito* del momento. Non esiste né il concetto del valore, né un bene che faccia da comune misura per tutti gli altri. Anche l'oro e le monete non sono altro che beni, preziosi per la loro rarità e la loro capacità di conservarsi.³¹

Nel ritmo e nell'andamento di questa circolazione dei beni il mercante figura solo in funzione di *mediatore*.³² Sul mercato l'economia di conquista e l'economia produttiva si scontrano, ma perfino là dove con le loro merci flotte approdano e carovane arrivano il commercio si svolge solo come *strumento* del traffico di campagna.³³ Tale è la forma « eterna » dell'economia, la quale si conserva ancor oggi sotto la specie tutta preistorica del venditore girovago, talvolta in vicoli fuori mano dei sobborghi ove si formano piccoli sistemi di circolazione o nell'economia familiare di uomini di studio, di impiegati e, in genere, di uomini che non sono inquadrati come elementi attivi nella vita economica di una grande città.

In pari tempo dell'anima della città si desta un'altra specie di vita.³⁴ Non appena il mercato dà luogo alla città, non si hanno più dei semplici centri per la raccolta di beni che poi saranno distribuiti nella campagna, ma si ha un secondo mondo chiuso entro la cinta urbana per il quale la vita semplicemente produttiva di « là fuori » altro non è che mezzo e oggetto e partendo dal quale ora una seconda corrente di beni comincia a circolare. Appunto questo è l'essenziale: l'autentico abitante della città *non* è produttivo nel senso originario, tellurico, del termine. Gli manca un legame interno sia col suolo che coi beni che passano fra le sue mani. Egli non vive con essi ma li considera dall'esterno e solo in relazione col proprio sostentamento.

Così i beni si trasformano in merce, lo scambio di-

viene smercio e al posto di un *pensare in termini di beni subentra un pensare in termini di danaro.*

Allora dalle realtà tangibili dell'economia viene astratto alcunché di puramente esteso, una forma delimitante, proprio come il pensiero matematico trae dal mondo circostante meccanicamente concepito le proprie entità: e cotesta astrazione, che è appunto il danaro, corrisponde assolutamente all'altra astrazione, che è il numero.³⁵ Entrambi sono grandezze del tutto anorganiche. L'immagine dell'economia viene ora ricondotta esclusivamente alla quantità astraendo dalla qualità, che pur costituisce la caratteristica essenziale dei beni. Per il contadino dei tempi antichi la « sua » vacca è anzitutto questo dato essere e solo poi un oggetto di scambio; secondo la concezione dell'economia propria ad un autentico abitante delle città esiste invece soltanto un valore astratto, fissato dal danaro, nella forma casuale di una vacca, forma che può esser in qualsiasi momento tradotta, ad esempio, nell'altra forma costituita da un biglietto di banca. Non altrimenti il tecnico autentico in una qualche famosa cascata non vede uno spettacolo incomparabile della natura, bensì un puro *quantum* di energia non sfruttata.

L'errore di tutte le teorie moderne sul danaro è il partire dal valore convenuto o perfino dalla materia dei mezzi di pagamento invece che dalla *forma del pensiero economico*. Ma, come il numero e il diritto, il danaro è *una categoria del pensiero*. Vi è un pensare in funzione di danaro così come vi è un pensare giuridico, matematico, tecnico applicato al mondo circostante.³⁶ L'esperienza che i sensi ci forniscono di una casa vale come qualcosa di affatto differente a seconda che sia un mercante, un giudice o un ingegnere che esamina quella casa nel suo spirito, considerandola in relazione ad un bilancio, ad un procedimento

giudiziario o ad un pericolo di crollo. Ma il pensiero di tipo più affine a quello in funzione di danaro è il pensiero matematico. Pensare da uomo d'affari vuol dire contare. Il valore del danaro è un valore numerico, determinato in base ad una data unità di misura.³⁷ Come il numero in sé, questo « valore in sé » esatto è creato soltanto dall'abitante delle città, dall'uomo senza radici. Per il contadino esistono solo valori sentiti e relativi che han relazione con la sua persona e che caso per caso fan da base allo scambio. Ciò di cui egli non abbisogna o che non desidera avere, per lui « non ha un valore ». Solo nell'immagine dell'economia dell'autentico abitante delle città vi sono valori e sistemi di valori oggettivi, sussistenti quali elementi del pensiero indipendentemente dal bisogno privato e teoricamente uguali per tutti, malgrado che nella realtà ogni individuo abbia il suo sistema che comprende i valori più diversi, sistema in base al quale egli giudica ad esempio cari o a buon mercato i valori generali del mercato, cioè i prezzi.³⁸

Mentre l'uomo antico *confrontava* dei beni, e non col solo intelletto, l'uomo dei periodi tardi *calcola* il valore di una merce, secondo una misura rigida e aqualitativa. Non è più la vacca che ora misura l'oro, ma è il danaro che misura la vacca e il risultato viene espresso da un numero astratto, dal prezzo. Che questa misura trovi una espressione simbolica in un *segno* del valore e in quale modo — alla stessa guisa che il segno scritto, parlato o pensato del numero è simbolo di una data specie di numeri — ciò dipende dallo stile che l'economia ha nelle varie civiltà, il quale dà luogo caso per caso a generi diversi di danaro. Tali generi esistono solo come conseguenza dell'esistere di una popolazione cittadina che davvero pensa economicamente in funzione di essi e che decide se il segno del valore deve in pari tempo servire come mezzo di

pagamento, come nel caso delle monete antiche fatte di metalli nobili e, *forse*, dei pesi d'argento babilonesi. Invece il *deben* egiziano, rame grezzo pesato a libbre, era una misura di scambio, ma né un segno, né un mezzo di pagamento; il biglietto di banca occidentale e la banconota cinese, sua corrispondenza « sincronica », ³⁹ sono un mezzo ma non una misura, e noi siamo soliti ingannarci del tutto circa la funzione che le monete di metallo nobile hanno nel *nostro* tipo di economia: esse sono una *merce* fabbricata imitando l'usanza antica, per cui vengono misurate col valore contabile del danaro di credito, ed hanno un loro corso.

Attraverso questa specie di pensiero il *possesso* legato alla vita e al suolo si trasforma in *capitale*, in una ricchezza che, per definizione, è mobile e qualitativamente indeterminata: esso non *consiste* in beni, ma viene « investito in beni ». Considerato in sé, esso è un *quantum* di valore-moneta puramente numerico.⁴⁰

La città si fa dunque il luogo di un tale pensiero e diviene un mercato del danaro (piazza del danaro) e un centro dei valori, e una corrente di valori definiti dal danaro va a penetrare, ad intellettualizzare e a dominare la corrente dei beni. *Ma su tale base il mercante da organo della vita economica diviene il signore di essa*. Il pensare in funzione di danaro è sempre, in un qualche modo, un pensare da mercanti, da *affaristi*. Esso implica l'economia di produzione della campagna, per cui a tutta prima poggia sulla conquista, una possibilità diversa non essendo data. Le parole guadagno, profitto, speculazione indicano un vantaggio ottenuto mediante l'astuzia in margine a beni mobili, a merci, prima che essi giungano al consumatore; alludono ad un *saccheggio su base intellettuale*, per cui non potrebbero applicarsi all'elemento contadino antico. Bisogna saper afferrare esattamente lo spirito e la concezione economica dell'autentico abi-

tante delle città. Egli non lavora per il bisogno, bensì per la vendita e « per danaro ». La concezione affaristica va a poco a poco a compenetrare ogni specie di attività. Interiormente legato al commercio dei beni, l'uomo della campagna era colui che dava e che ad un tempo riceveva; e lo stesso mercante degli antichi centri di commercio poco faceva eccezione. Il commercio basato sul danaro introduce invece « *il terzo* » fra produttori e consumatori quasi come fra due mondi separati, ed è il pensiero di questo « terzo » che va subito a dominare la vita degli affari. Egli costringe i produttori a fargli offerte e i consumatori a fargli richieste, costituendo la sua mediazione a monopolio e poi addirittura a sostanza della vita economica, obbligando produttori e consumatori ad essere in forma nel *suo* interesse, a produrre merci secondo i *suoi* calcoli e ad acquistarle sotto la pressione delle *sue* offerte.

Chi sa padroneggiare questo genere di pensiero diviene il signore del danaro.⁴¹ Lo sviluppo segue questa via in tutte le civiltà. Lisia nella sua orazione contro i mercanti di derrate constatava che gli speculatori del Pireo talvolta diffondevano la diceria che una flotta carica di grano era affondata o che una guerra era scoppiata per provocare un panico redditizio. Nel periodo ellenistico-romano era costume assai diffuso concertare un arresto della coltura del suolo o un blocco delle importazioni onde rialzare i prezzi. In Egitto le transazioni bancarie del Nuovo Impero, che non la cedevano in nulla al traffico bancario del moderno Occidente,⁴² resero possibile un tipo affatto americano di accaparramento dei cereali. Cleomene, amministratore di Alessandro il Grande in Egitto, seppe accaparrare tutte le riserve di grano del paese per mezzo di acquisti a credito, cosa che doveva provocare una carestia in Grecia ma anche assicurargli enormi guada-

gni. Chi pensa in modo diverso in tema di economia, per ciò stesso si fa un semplice oggetto delle speculazioni finanziarie delle grandi città.⁴³ Questo stile pervade rapidamente l'essere d'èsto di tutta la popolazione delle città epperò di quanti abbiano una qualche seria parte direttiva nello sviluppo dell'economia. La differenza fra contadino e borghese rispecchia non soltanto quella fra campagna e città ma altresì quella fra beni e danaro. La sfarzosa civiltà delle corti principesche omeriche e provenzali si sviluppò in organica connessione con l'uomo, come ancor oggi ne è spesso il caso per la vita che prende forma nelle residenze di campagna di vecchie famiglie; la civiltà raffinata della borghesia, il *comfort* è invece qualcosa che viene dall'esterno e che va *pagato*. Ogni economia evoluta è una economia di città. L'economia mondiale, che è quella di tutte le civilizzazioni, la si dovrebbe chiamare l'economia delle città cosmopolite. Nelle civilizzazioni gli stessi destini dell'economia si decidono soltanto in pochi punti, nei luoghi del danaro⁴⁴ — Babilonia, Tebe, Roma, Bisanzio e Bagdad, Londra, New York, Berlino e Parigi. Il resto diviene una economia di provincia confinata in àmbiti ristretti, che non si rende conto di tutta la sua dipendenza da quei centri. Alla fine il danaro appare come la forma dell'energia spirituale nella quale la volontà dei dominatori, la forza organizzatrice politica, sociale, tecnica e intellettuale, il desiderio di una vita dal vasto respiro si concentrano. Shaw ebbe del tutto ragione nello scrivere: « La considerazione universale che si ha per il danaro è l'unico fatto che ci lascia speranza nella nostra civilizzazione... Danaro e vita sono cose inseparabili... Il danaro è la vita ».⁴⁵ Il termine *civilizzazione* designa dunque la fase di una civiltà nella quale la tradizione e la personalità hanno perduto il loro valore immediato e ogni idea deve esser tradotta anzitut-

to in termini di danaro qualora la si voglia vedere realizzata. Sul principio si avevano dei beni perché si era potenti. Ora si è potenti perché si ha danaro. Solo il danaro innalza lo spirito su di un trono. Democrazia significa identità perfetta fra danaro e potere politico.

Una lotta disperata si svolge attraverso la storia dell'economia di ogni civiltà, la lotta che l'*anima*, che la tradizione di una razza avente le sue radici nella terra, combatte contro lo spirito del danaro. Le guerre dei contadini all'inizio di un periodo tardo — nel mondo antico fra il 700 e il 500, da noi fra il 1450 e il 1650, in Egitto al termine dell'Antico Impero — rappresentano la prima rivolta del sangue contro il danaro che dalle città divenute potenti allunga le mani verso la terra.⁴⁶ L'ammonimento del barone von Stein: « Chi mobilita la terra la dissolve in polvere » allude ad un pericolo cui è esposta ogni civiltà; quando non può attaccare direttamente la proprietà terriera, il danaro si insinua nella mentalità del contadino e dello stesso nobile; allora ad essi la proprietà avita, connessa organicamente ad una data famiglia, va a presentarsi come un capitale di cui il suolo e il fondo non rappresentano che l'investimento e che in sé è mobile.⁴⁷ Il danaro tende a render mobile *qualsiasi* cosa. L'economia mondiale è una economia fatta di valori astratti, liquidi, del tutto disgiunti dal suolo, in quanto divenuta realtà.⁴⁸ Dai tempi di Annibale in poi il pensiero in funzione di danaro del mondo antico trasformò città intere in moneta, popoli interi in schiavi epperò in un danaro che da ogni parte della terra affluì a Roma per agirvi come una potenza. Il pensiero faustiano in funzione di danaro si « apre » interi continenti, si assicura le forze idrauliche di immense aree fluviali, la forza muscolare delle popolazioni di vasti paesaggi, zone carbonifere, foreste vergini, assoggetta leggi naturali e trasforma il tutto in

una energia finanziaria che viene applicata nell'uno e nell'altro luogo sotto forma di stampa, di elezioni, di bilanci e di eserciti per realizzare piani da dominatori. Sempre nuovi valori vengono ricavati dalle risorse di quelle parti del mondo che ancora si mantengono indifferenti di fronte agli affari: « spiriti dell'oro sonnecchianti », come dice Gabriel Borkman; ciò che le cose possono ancor essere indipendentemente da essi, dal punto di vista economico è privo di interesse.

4

Come ogni civiltà possiede un proprio modo di pensare in termini di danaro, così essa ha anche un proprio simbolo del danaro mediante il quale dà espressione tangibile al suo principio della valutazione nell'immagine dell'economia. Nel suo significato questa concretizzazione del pensato è assolutamente identica alle cifre, alle figure e agli altri simboli parlati, scritti o disegnati della matematica creati per l'orecchio e per l'occhio e costituisce un dominio vasto e profondo, a tuttora quasi inesplorato. In tal dominio ancora non sono stati nemmeno posti giustamente i problemi fondamentali. Per cui, ci è ancora impossibile definire l'idea del danaro che stava alla base degli scambi in natura e del sistema dei crediti egiziano, delle banche babilonesi, della contabilità cinese e del capitalismo degli Ebrei, dei Parsi, dei Greci, degli Arabi a partir dal tempo di Harun al Rashid. Ci è solo possibile fissare l'antitesi che esiste fra il danaro apollineo e quello faustiano, fra il *danaro quale grandezza* e il *danaro quale funzione*.⁴⁹

Anche in sede di economia all'uomo antico il mondo circostante apparve come una somma di corpi che cambiano di luogo, viaggiano, si accalcano, si urtano,

si distruggono secondo la stessa vicenda che Democrito credé di riconoscere nella natura. L'uomo è corpo fra corpi. La *Polis*, somma di essi, è un corpo d'ordine superiore. Tutto il fabbisogno della vita si riduce a grandezze corporee. Così anche il danaro rappresenta un corpo: allo stesso modo che una statua di Apollo rappresenta la divinità. Verso il 650, in pari tempo del corpo architettonico di pietra del tempio dorico e della statua all'aperto rifinita da ogni lato, nasce anche la *moneta* come metallo di un certo peso e di fine conio. Il *valore inteso come una grandezza* esisteva da tempo, essendo antico quanto questa stessa civiltà. In Omero per talento si intende una piccola quantità di oggetti e di ornamenti d'oro di un peso complessivo determinato. Sullo scudo di Achille son raffigurati « due talenti » e ancor nel periodo romano l'indicazione del peso sui vasi d'argento e d'oro era d'uso generale.⁵⁰

L'invenzione di corpi-moneta di forma classica è però una cosa così straordinaria, che noi non ne abbiamo ancor compreso il senso profondo, puramente « antico ». Per noi essa rientra in una delle famose « conquiste dell'umanità ». A partir da quel momento, vengono coniate dappertutto delle monete, così come dappertutto lungo le vie e nelle piazze si collocavano delle statue. Questo è tutto ciò che sappiamo. Della moneta antica possiamo imitare la forma, ma a tali imitazioni non possiamo dare lo stesso significato economico. La moneta concepita *come danaro* è un fenomeno tipicamente « antico », possibile solo in un mondo puramente euclideo. In un mondo siffatto essa però ha dominato e formato tutta la vita economica. Concetti, come quelli di reddito, di capitale, di debito, di credito nelle città antiche ebbero un significato affatto diverso di quello che oggi hanno per noi, perché essi non designavano forze economiche che si

irradiavano da un punto, bensì una somma di oggetti di valore che si trovavano in una sola mano. Il capitale era sempre un *deposito liquido* mobile che mutava quando si aggiungevano o si alienavano cose di valore e che non aveva nulla a che fare con la proprietà fondiaria. Le due cose pel pensiero antico erano completamente distinte. Il credito consisteva in un prestito di danaro liquido che ci si attendeva di aver restituito in questa stessa forma. Catilina era povero, perché malgrado le sue vaste proprietà terriere non trovò nessuno che gli affidasse danaro liquido per i suoi scopi politici;⁵¹ gli enormi debiti di uomini politici romani⁵² non erano garantiti da corrispondenti proprietà fondiarie, ma da certe prospettive circa province da governare di cui si potessero sfruttare i beni mobili.⁵³ Soltanto riferendoci ad un pensiero in funzione di danaro *corporeo* tutta una serie di fenomeni ci si rende intelligibile: le esecuzioni in massa di ricchi sotto la seconda tirannide e le proscrizioni romane, lo scopo delle quali era impadronirsi di gran parte del danaro mobile in circolazione, la fusione dei tesori del tempio di Delfo da parte dei Focesi nella guerra santa, dei tesori artistici di Corinto ad opera di Mummio, delle ultime offerte votive romane ad opera di Cesare, di quelle greche ad opera di Silla, di quelle dell'Asia Minore ad opera di Bruto e di Cassio, senza riguardo al valore artistico, perché si aveva bisogno di materie nobili, di metallo e di avorio.⁵⁴ Ciò che come statue e vasi si mostrava nei trionfi, agli occhi degli spettatori era danaro liquido, e Mommsén poté individuare il luogo ove avvenne la sconfitta di Varo in base a ritrovamenti di monete, perché il veterano romano portava addosso tutta la sua fortuna sotto forma di metalli nobili.⁵⁵ La ricchezza nel mondo antico non era un credito ma un certo mucchio di danaro; una piazza finanziaria « antica » non era un centro

del credito come lo sono le Borse di oggi e lo fu Tebe d'Egitto, ma era una città nella quale si era raccolta una parte considerevole delle disponibilità di danaro del mondo. Si può supporre che al tempo di Cesare a Roma si trovasse raccolta permanentemente assai più della metà di tutto il danaro del mondo antico.

Ma quando per questo mondo venne il tempo dell'assoluta sovranità del danaro — all'incirca dopo Annibale — la massa, naturalmente limitata, dei metalli nobili della terra e delle opere d'arte preziose per la materia con cui erano fatte, fu ben lungi dal bastare per coprire la richiesta di mezzi liquidi, per cui ci si dette alla ricerca di nuovi corpi monetabili. E lo sguardo cadde sugli schiavi, che erano corpi di un'altra specie, non persone ma cose,⁵⁶ e che quindi potevano venire concepiti come un genere di danaro. Solo a partir da tale punto lo schiavo antico diviene qualcosa di unico in tutta la storia dell'economia. Le proprietà della moneta si estesero a oggetti viventi e alle riserve metalliche provenienti dai saccheggi fatti dai governatori e dagli esattori nelle varie aree guadagnate all'economia si aggiunsero le riserve umane costituite dagli abitanti di esse. Si forma così una doppia valuta di un genere strano. Lo schiavo ha un corso, cosa che invece *non* accadeva per terre e fondi. Esso serve per accumulare grossi capitali liquidi, e soltanto in relazione a ciò appaiono quelle masse enormi di schiavi del periodo romano che nessun altro uso renderebbe spiegabili. Finché si tennero soltanto gli schiavi necessari per i vari mestieri, il loro numero essendo ristretto il bisogno poteva esser facilmente coperto dal bottino di guerra e dalla schiavitù per debiti.⁵⁷ Solo nel sesto secolo Chio cominciò ad importare schiavi comprati (gli Arginoreti). La differenza fra essi e gli assai più numerosi operai salariati a tutta prima fu d'ordine non economico, ma politico e

giuridico. Poiché l'economia antica era statica e non dinamica e ignorava lo sfruttamento razionale delle fonti di energia, gli schiavi dell'epoca romana non venivano razionalmente utilizzati, ma venivano occupati in un qualche modo così che se ne potesse tenere il massimo numero possibile. Si preferivano schiavi di lusso che sapevano esercitare una qualche speciale attività perché, il costo del sostentamento restando lo stesso, rappresentavano un maggiore valore; li si cedeva a prestito, come si dà a prestito danaro liquido; si lasciava che si dedicassero per conto proprio agli affari, per cui essi potevano anche arricchirsi;⁵⁸ li si offriva a sostituire il lavoro libero — il tutto, per coprire almeno le spese di mantenimento, di questo capitale.⁵⁹ La maggior parte degli schiavi non poteva in alcun modo esser impiegata a pieno rendimento. Essi rispondevano allo scopo che si aveva in vista con la loro semplice esistenza, costituendo una riserva di danaro che si aveva sotto mano e che nel suo volume non era legato dai limiti fisici della quantità dell'oro allora esistente. Ma per tal via la richiesta di schiavi crebbe a dismisura e condusse a guerre combattute solo in vista del bottino di schiavi, a razzie di schiavi condotte da imprenditori privati lungo tutte le coste del Mediterraneo, che Roma tollerò, oltreché al nuovo modo di accumulare fortune proprio a governatori che sfruttarono all'estremo intere aree onde ricavare dalle popolazioni impoverite schiavi per debiti che essi poi vendevano. Si vuole che sul mercato di Delo in un sol giorno venissero venduti diecimila schiavi. Quando Cesare fece la sua spedizione in Britannia, la delusione che Roma provò alla notizia del poco oro che là poté esser raccolto fu compensata dalle prospettive di un ricco bottino di schiavi. Per il pensiero antico era una stessa cosa, ad esempio, in occasione della distruzione di Corinto, da un lato fondere le statue e farne delle

monete, dall'altro trarre gli abitanti sul mercato degli schiavi: in entrambi i casi degli oggetti corporei erano stati trasformati in danaro.

L'estrema antitesi di tutto ciò è costituita dal simbolo del danaro faustiano, del danaro come funzione, come forza il cui valore sta non nella sua semplice esistenza, ma nella sua azione. Il nuovo stile di questa economia appare già dal modo con cui i Normanni verso il 1000 *organizzarono in una potenza economica* quanto essi avevano conquistato come terre e nazioni.⁶⁰ Si confronti il puro valore contabile nella parte che esso ha nella computisteria dei loro duchi, valore da cui derivano le parole *check*, « conto » e « controllo »,⁶¹ coi « talenti d'oro » dell'*Iliade*, e si coglierà subito il concetto del credito moderno, che deriva dalla fiducia nella forza e nella durata di un centro economico direttivo e che quasi s'identifica con l'idea che noi abbiamo dello stesso danaro in genere. Questo metodo finanziario che Ruggero II introdusse nel regno normanno della Sicilia verso il 1230 fu organizzato da Federico II in un grandioso sistema che col suo dinamismo andò ben oltre il modello cui si era ispirato e che fece di questo imperatore « la prima forza capitalistica del mondo ».⁶² E mentre siffatto connubio fra pensiero matematico e volontà di potenza regale dalla Normandia passava in Francia e nel 1066 veniva applicato su vasta scala nell'Inghilterra allora conquistata — nominalmente, il territorio inglese è ancor oggi proprietà della Corona — in Italia esso fu imitato dalle repubbliche, ove i patrizi al potere presto lo estesero dalle amministrazioni comunali locali ai propri libri di commercio tanto da diffonderlo nel pensiero mercantile e nella contabilità di tutto il mondo. Poco dopo la prassi siciliana venne ripresa anche dall'Ordine dei Cavalieri Teutonici e dalla dinastia aragonese; così è ad essa che forse si può ricondurre la

contabilità esemplare della Spagna sotto Filippo II e della Prussia sotto Federico Guglielmo I.

Fenomeno « sincronicamente » corrispondente alla invenzione delle monete antiche verso il 650, la contabilità in partita doppia inventata da fra Luca Pacioli (1494) ha costituito un avvenimento decisivo per l'economia occidentale. « È una delle più belle invenzioni dello spirito umano », è detto nel *Wilhelm Meister* di Goethe. In effetti, il creatore di essa merita di esser messo a fianco di suoi contemporanei, come Colombo e Copernico. Ai Normanni noi dobbiamo il sistema dei conti, ai Lombardi la tenuta dei libri. E questi sono i due ceppi germanici che crearono anche le *due* opere giuridiche più promettenti del primo gotico,⁶³ sono quelli ai quali la nostalgia per mari lontani fornì l'incentivo per la duplice scoperta dell'America. « La contabilità a partita doppia è nata dallo spirito dei sistemi di Galilei e di Newton... Con gli stessi mezzi di tali sistemi essa ordina i fenomeni in un sistema artistico e noi la possiamo chiamare il primo *cosmos* costruttivo partendo dai principi del pensiero meccanico. La contabilità a partita doppia ci disciude il *cosmos* del mondo economico secondo lo stesso metodo che più tardi doveva essere usato dai grandi fisici per penetrare nel *cosmos* del mondo stellare... La contabilità a partita doppia si basa sul principio fondamentale, coerentemente svolto, che tutti i fenomeni sono da concepirsi esclusivamente come quantità. »⁶⁴

La contabilità a partita doppia è una pura analisi dello spazio del valore, riferito ad un sistema di coordinate la cui base è la « ditta ». La moneta antica aveva reso possibile soltanto un calcolo matematico con valori-grandezze. Di nuovo, ci si presenta l'opposizione di Pitagora e di Descartes. Si potrebbe ben parlare dell'integrazione di una impresa, e la curva grafica è,

nell'economia come nella scienza, un identico mezzo ausiliario ottico. Il mondo economico antico si divideva, come il *cosmos* democriteo, in *materia e forma*. Una materia sotto specie di moneta era il soggetto del movimento economico che spingeva ciò di cui si abbisognava, in corrispondenti quantità di valore, nel luogo ove doveva essere utilizzato. Invece la *nostra* economia si divide secondo *la forza e la massa*. Qui un campo di forza di tensioni finanziarie riprende lo spazio e va a conferire ad ogni oggetto, quale ne sia la specie, un valore d'azione positivo o negativo,⁶⁵ rappresentato da quello secondo cui è iscritto in una partita. « *Quod non est in libris non est in mundo.* » Ma il simbolo del danaro funzionale concepito in questi termini — è ciò che, *solo*, si può far corrispondere alla moneta antica — non è l'iscrizione in una partita e nemmeno il cambio, lo *check* o il biglietto di banca, *ma è l'atto con cui la funzione vien realizzata per iscritto*; e la carta-valore nel senso più lato deve valerci come un semplice *documento storico* di tale atto.

Ma a lato l'Occidente nella sua passiva ammirazione per l'antichità ha coniato delle monete non solo come segno della sovranità di uno Stato ma credendo anche che esse siano il danaro reale, il danaro corrispondente davvero all'idea economica moderna. Accadde cosa analoga quando già nel periodo gotico fu ripreso il diritto romano con la identificazione, ad esso propria, della cosa alla grandezza corporea, e si riesumò la matematica euclidea basata sul concetto del numero come grandezza. È così che l'evoluzione di cotesti tre mondi spirituali delle forme non si è compiuta in uno svolgimento organico come quello della musica faustiana bensì nei termini di *un progressivo emanciparsi dal concetto di grandezza*. La matematica già alla fine del Barocco raggiunse il suo fine.⁶⁶ Quando alle scienze giuridiche, esse finora non hanno nemmeno compreso

il loro compito precipuo;⁶⁷ esso è stato tuttavia posto in questo secolo e chiede ad esse ciò che ai giuristi romani era apparso cosa naturale, cioè l'interna congruenza fra pensiero economico e pensiero giuridico e una uguale conoscenza di entrambi. Il concetto di danaro simbolizzato dalla moneta si accordava perfettamente con lo spirito del diritto classico delle cose; ma per noi non è affatto così. Tutta la nostra vita ha un orientamento dinamico, non statico e stoico; così per noi l'essenziale è costituito da forze, da rendimenti, da relazioni, da capacità — doti organizzative, spirito inventivo, credito, idee, metodi, fonti di energia — e non dalla semplice esistenza di cose corporee. Il pensiero realistico « romano » dei nostri giuristi è quindi tanto lontano dalla vita attuale quanto oggi lo sarebbe una teoria del danaro che coscientemente o incoscientemente prendesse le mosse dalla moneta metallica. L'enorme riserva monetaria che, imitando l'antichità, fino allo scoppio della guerra mondiale era stata aumentata senza cessa, ha sì avuto una parte accessoria nell'economia moderna, ma non ha *nulla* a che fare con la forma interna di essa, coi suoi problemi e i suoi fini, e se per effetto della guerra essa sparisse del tutto dalla circolazione, nulla ne risulterebbe cambiato.⁶⁸

Per sfortuna la moderna economia politica è nata nell'epoca del classicismo, quando non solo le statue, i vasi e i drammi stereotipi venivano considerati come l'unica arte genuina, ma le monete d'impeccabile conio valevano come l'unico danaro vero. Ciò che Wedgwood a partir dal 1768 si sforzò di raggiungere con i suoi bassorilievi e con le sue tazze dalle delicate sfumature, in fondo Adam Smith proprio in quel periodo cercò di realizzarlo con la sua teoria del valore: la pura presenza di grandezze tangibili. Infatti il confondere il danaro col danaro monetario corrisponde

assolutamente al misurare il valore di una cosa in base alla quantità di lavoro. Qui il « lavoro » non è più un *agire* in mezzo ad un mondo di azioni, non è l'*atto* del lavorare che per rango interno, per intensità e per portata è infinitamente diverso nei vari casi, che estende la sua influenza a sempre nuove sfere e che, come un campo elettrico, può esser misurato ma non delimitato — ma è il *suo risultato* concepito in modo affatto materiale, è il prodotto del lavoro, alcunché di tangibile, in cui null'altro, oltre la sua quantità, appare degno di nota.

Per contro l'economia della civilizzazione euro-americana è tutta basata su di un lavoro caratterizzato esclusivamente dal suo rango interno assai più di quel che accadde in altri tempi, in Cina e in Egitto, per tacere poi del mondo classico. Non per nulla noi viviamo in un mondo di dinamismo economico: del lavoro dei singoli non si fa una somma euclidea, esso viene invece ripreso in un sistema di relazioni funzionali. Il lavoro puramente *esecutivo*, che è il solo conosciuto da Marx, altro non è che una funzione di un lavoro inventivo, coordinativo ed organizzatore e essa sola gli dà il suo valore relativo e la possibilità stessa di effettuarsi. Dal tempo dell'invenzione della macchina a vapore in poi tutta l'economia mondiale è la creazione di un piccolo numero di menti superiori, senza il lavoro d'ordine superiore delle quali tutto il resto non esisterebbe: ma tale lavoro è pensiero creativo e non un *quantum*,⁶⁹ quindi non ha per controvalore una certa quantità di danaro monetario, bensì *esso stesso rappresenta il danaro*, il danaro faustiano. Un tale danaro non viene coniato come moneta ma si manifesta come un *centro d'azione* legato ad una vita che grazie al suo rango interiore conferisce al pensiero un significato di realtà. *Il pensiero finanziario genera il danaro*: ecco il segreto dell'economia mondiale. Se un

organizzatore in grande stile scrive la cifra di un milione su di un pezzo di carta, questo milione esiste, perché la sua personalità quale centro economico è garanzia per un corrispondente potenziamento della forza finanziaria del dominio che essa controlla. Questo e non altro significa, per noi, la parola credito. Ora, tutte le monete d'oro del mondo non basterebbero a dare all'attività di un lavoratore manuale un senso e quindi un valore di danaro se con la famosa « espropriazione degli espropriatori » le capacità superiori venissero disgiunte dalle opere tanto da far divenire queste qualcosa di disanimato, di inerte e di vuoto. Da un tale punto di vista Marx è classicista quanto Adam Smith ed è un prodotto autentico del pensiero giuridico romano: egli vede solo le grandezze finite, non le funzioni. Egli vorrebbe separare i mezzi di produzione da coloro la cui mente con l'inventare metodi, con l'organizzare aziende produttive, col conquistare mercati trasforma in una fabbrica un ammasso di acciaio e di muri. Ma tutti costoro scomparirebbero quando ad essi non venisse più dato un adeguato capo d'azione.⁷⁰

Chi volesse formulare una teoria del lavoro moderno dovrebbe tener presente il carattere fondamentale di ogni specie di vita: in essa vi saranno sempre dei soggetti e degli oggetti e la loro differenza sarà tanto più decisa, per quanto più la vita ha un significato e una forma. Ogni corrente dell'esistenza si compone di una minoranza di capi e di una grandissima maggioranza diretta. Così anche *ogni specie di economia si basa su di un lavoro che dirige e un lavoro che esegue*. Nelle prospettive miopi di Marx e degli ideologi dell'etica sociale in genere viene dato risalto solamente al secondo lavoro, lavoro meschino e grossolano il quale invero esiste solo grazie al primo. Lo spirito di tutto questo mondo del lavoro può esser colto riferendosi alle forme più alte

di esso. È veramente importante l'inventore della macchina a vapore, non il fuochista. Quel che è essenziale è il *pensiero*.

Del pari, esistono soggetti e oggetti del pensiero in funzione di danaro: da un lato, coloro che creano e dirigono il danaro grazie alla loro personalità, dall'altro coloro che vengono mantenuti dal danaro. Il danaro di stile faustiano è la *forza tratta* dal dinamismo economico di stile faustiano; e dipende dal destino del singolo individuo — dal destino della sua vita, nel lato economico di essa — che egli vada a rappresentare una parte di questa forza grazie al rango interiore della sua personalità ovvero che di fronte ad essa egli non sia che massa.

5

La parola « capitale » designa il centro di questo pensiero, esprime non un insieme di questi valori bensì ciò che *li mantiene in movimento* come tali. Il capitalismo non esiste che col sorgere della vita cittadina di una civilizzazione e resta limitato al piccolissimo gruppo di coloro che con la loro persona e la loro intelligenza rappresentano una tale vita. L'opposto è costituito dall'economia di provincia. Solo l'assoluto dominio che il danaro coniato esercitò sulla vita antica, anche sul suo lato politico, creò il capitale statico, ἄφορομή, il « punto di partenza » che con una specie di magnetismo attira a sé sempre nuove quantità di cose. Invece solo il dominio dei valori contabili, il sistema astratto dei quali dalla contabilità a partita doppia vien quasi staccato dalla personalità e messo in grado di sviluppare un proprio dinamismo, ha dato luogo al capitale in senso moderno, il cui campo di forza abbraccia tutta la terra.⁷¹

Sotto l'influenza del capitale antico la vita economica prese la forma di una corrente di danaro che dalle province fluiva verso Roma e che cercava sempre nuovi domini con disponibilità di oro lavorato non ancora sfruttate. Bruto e Cassio portarono seco l'oro dei templi dell'Asia Minore in lunghe colonne di muli fino sul campo di battaglia di Filippi — ci si può immaginare quale operazione finanziaria rappresentasse il saccheggio di un accampamento dopo una battaglia — e già Caio Gracco riferì che le anfore che, riempite di vino, da Roma venivano mandate nelle province, ne tornavano colme di oro. Questo uso di metter mano sull'oro di popoli stranieri corrisponde esattamente alla caccia attuale al carbone il quale, in un senso profondo, non è tanto una « cosa » quanto un tesoro di energia.

In corrispondenza alla predilezione dell'uomo antico per ciò che è vicino e presente, all'ideale politico della *Polis* si associò l'*ideale economico dell'autarchia*. All'atomizzazione politica del mondo antico doveva corrispondere quella economica. Ognuna di quelle piccole unità di vita volle avere una corrente economica propria e in sé conchiusa, che circolasse indipendentemente da tutte le altre, *a portata di vista*. La più netta antitesi rispetto a ciò è costituita dal concetto occidentale della *ditta*, centro di forza concepito in modo affatto impersonale e immateriale, la cui azione per ogni lato tende verso l'infinito, e che il « titolare » con la sua capacità di pensare in termini di danaro non tanto rappresenta quanto *possiede e dirige* come un suo piccolo *cosmos*. Questo binomio di ditta e titolare per una mente antica sarebbe stato affatto inimmaginabile.⁷²

Per cui la civiltà occidentale e la civiltà antica stanno a rappresentare l'una un massimo e l'altra un minimo di *organizzazione*, questa all'uomo antico es-

sendo mancata perfino come concetto. La sua economia finanziaria fu una provvisorietà elevata a norma: ad Atene e a Roma si faceva ricadere su ricchi borghesi l'onere dell'armamento delle navi da guerra; l'influenza politica dell'edile romano e i suoi debiti derivavano dal fatto che egli non solo aveva da organizzare i giuochi e da far costruire strade e edifici, ma per questo doveva anche sborsare del suo, sia pure con la prospettiva di rifarsi a suo tempo con la spoliazione di qualche provincia. Si poneva mente a fonti del reddito solo nel punto in cui se ne aveva bisogno, e allora vi si ricorreva secondo le necessità del momento senza riguardi, senza preoccuparsi se così andavano distrutte. Metter mano sui tesori dei propri templi, esercitare della pirateria sulle navi della propria città, confiscare i beni dei concittadini erano metodi finanziari correnti. Se si verificavano delle eccedenze, esse venivano distribuite fra i cittadini: usanza, questa, a cui per esempio Eubolo ad Atene dovette la sua fama.⁷³ Non esistevano bilanci né qualcosa di simile ad una politica economica. L'« amministrazione economica » delle province romane era una rapina pubblica e privata organizzata da senatori e da finanziari senza menomamente preoccuparsi della possibilità, o no, di reintegrare quanto veniva preso. L'uomo antico non pensò mai ad un potenziamento programmatico della vita economica, egli pensò unicamente al risultato momentaneo, al *quantum* raggiungibile di danaro liquido. Senza l'antico Egitto la Roma imperiale sarebbe stata perduta. Per fortuna, in Egitto vi era una civilizzazione che da un millennio non aveva pensato ad altro che alla organizzazione della sua economia. Il Romano non capiva questo stile di vita, né poteva imitarlo;⁷⁴ ma il fatto, che in quel paese una fonte inesauribile di danaro era a disposizione di chi esercitava il potere politico su quel mondo di *fellach* non

rese necessario far delle proscrizioni un *costume*. L'ultima di tali operazioni finanziarie nella forma di un massacro avvenne nel 43, poco prima che l'Egitto venisse incorporato all'Impero romano.⁷⁵ La massa di oro che allora Bruto e Cassio portarono dall'Asia e che significava un esercito, quindi la sovranità sul mondo, richiese la proscrizione di duemila dei più ricchi abitanti dell'Italia, le teste dei quali furono portate al Foro in sacchi per ottenere la corrispondente ricompensa. Non si fu più in grado di risparmiare i propri parenti, i bambini, i vecchi e gente che mai si era occupata di politica, ove essi possedessero un tesoro in danaro liquido. Avendo degli scrupoli, a tale riguardo, i risultati sarebbero stati troppo magri.

Ma con lo sparire del sentimento antico del mondo verificatosi nel primo periodo imperiale sparì anche questo modo di pensare intorno al danaro. *Il danaromoneta dette di nuovo luogo ai beni* poiché l'uomo riprese a vivere da contadino.⁷⁶ Donde l'enorme defluire dell'oro verso il lontano Oriente da Adriano in poi, fenomeno per il quale finora non si era saputo trovare alcuna spiegazione. La vita economica nella forma di una corrente d'oro venne arrestata dall'emergere di una giovane civiltà, ed è per tale motivo che anche lo schiavo cessò di aver significato di danaro. Il deflusso dell'oro ebbe per sua controparte quella liberazione in massa di schiavi che nessuno dei numerosi editti imperiali a partir dal tempo di Augusto poté più arrestare, e sotto Diocleziano, la cui famosa tariffa massima non si riferiva più ad una qualche economica finanziaria ma rappresentava una *regolazione degli scambi*, il tipo dello schiavo antico non esistette più.

La tecnica è antica quanto la vita che si muove libera nello spazio. Nella natura quale a noi appare soltanto la pianta è un semplice luogo ove si svolgono dei processi fisici. L'animale, in quanto si muove, ha anche una tecnica del movimento da lui usata per conservare e per difendere la sua esistenza.

La relazione originaria fra un microcosmo desto e il suo macrocosmo — la « natura » — consiste in un tastare per mezzo dei sensi ⁷⁷ che da semplice *impressione* si eleva al grado di un *giudizio* degli stessi sensi tanto da agire in modo critico (« discriminante ») o, cosa equivalente, in modo *casualmente analitico*. Tutto ciò che così viene constatato e fissato ⁷⁸ viene integrato in un sistema, completo il più possibile, di esperienze originarie, legate a « contrassegni » :⁷⁹ procedimento involontario, questo, grazie al quale ci si trova ad agio nel proprio mondo e che in molti animali conduce ad una ricchezza sorprendente di esperienze, tale da non esser superata da nessuna conoscenza umana della natura. Ma l'essere desto originario è sempre un essere desto attivo, lontano da ogni semplice « teoria » ; per cui è dalla piccola tecnica quotidiana che queste esperienze vengono ricavate, senza una precisa intenzione, e dalle cose, *in quanto esse appaiono come cose morte*.⁸⁰ Tale è la differenza fra culto e mito,⁸¹ perché in questa fase non esiste una frontiera fra religione e vita profana. Ogni essere desto qui è religione.

Il punto di svolta nella storia delle forme superiori di vita si ha quando dal constatare la natura — onde potersi orientare — si passa ad un fissare ^{81a} la natura in tal guisa, che essa possa venire *modificata intenzio-*

nalmente. Allora la tecnica diviene in un certo modo sovrana e l'esperienza istintiva originaria dà luogo a un *sapere elementare* circa ciò di cui si è distintamente « coscienti ». Il pensiero ora si emancipa dalla sensazione. È la *lingua verbale* che dà inizio a questa epoca. Il separarsi della lingua dal parlare⁸² fa nascere tutto un insieme di segni ad uso delle lingue di comunicazione, segni che sono qualcosa di più che contrassegni, che sono cioè *nomi* connessi ad un sentimento del significato coi quali l'uomo riafferma il suo potere sul mistero dei *numina* — siano essi divinità o forze della natura — oppure sono *numeri* (formule, leggi del tipo più semplice) mediante i quali dal dato sensibile contingente viene desunta la forma interna della realtà.⁸³

Per tal via dal sistema dei contrassegni nasce una teoria, una *immagine*, che si *differenzia* dalla tecnica d'ogni giorno tanto nelle altezze della tecnica delle civiltà che nelle fasi primitive; essa rappresenta un elemento dell'essere desto non agente anziché essere ciò che lo ha generato.⁸⁴ Si potrà « conoscere » tutto quel che si vuole, ma è pur occorso che un gran numero di fatti accadesse prima che si disponesse di un tale « sapere », né ci si deve illudere quanto al carattere di esso. Se grazie all'esperienza dei numeri l'uomo può usare a suo piacere del mistero, non per questo egli l'ha svelato. L'immagine del mago moderno: un quadro di interruttori con leve e segni, permettente all'operaio di produrre con la semplice pressione di un dito effetti possenti di cui pur ignora la natura, ci rappresenta il simbolo della tecnica umana in genere. L'immagine del mondo illuminato che si stende d'intorno quale ce la siamo formata criticamente e analiticamente come teoria, appunto come immagine, altro non è che un tale quadro di interruttori sul quale certe cose sono segnate in modo che ad un con-

tatto certi effetti noti ne seguano con certezza. Ma il mistero non è da ciò reso meno angoscioso.⁵⁵ Grazie a questa tecnica l'essere desto può però intervenire nel mondo dei fatti; la vita *si serve* del pensiero come di una chiave magica e negli àpici di alcune civiltazioni, nelle loro metropoli, viene il momento in cui la critica tecnica si stanca di servire la vita e si costituisce a despota di essa. Proprio ai nostri giorni la civiltà occidentale si trova a vivere un'orgia di questo pensiero scatenato, in proporzioni davvero tragiche.

Si è spiato il corso della natura annotandone i segni e si è incominciato ad imitarla grazie a mezzi e a metodi che utilizzano le leggi del ritmo cosmico. L'uomo ha osato assumere la parte di un dio, e si capisce che i primi che si dettero a fabbricare e a conoscere queste cose artificiali, queste cose prodotte da un'arte — proprio qui è nato il *concetto di arte come antitesi alla natura* — i fabbri soprattutto, siano stati considerati come esseri strani, epperò timorosamente venerati o aborriti. È esistito un insieme in continua crescita di tali invenzioni che spesso furono di nuovo dimenticate, che furono imitate, evitate o perfezionate e che finirono col fornire ad interi continenti un complesso di mezzi d'azione che apparvero *naturali e evidenti*: il fuoco, la lavorazione dei metalli, istrumenti, armi, l'aratro e il battello, l'arte delle costruzioni, l'allevamento del bestiame e la semina. Soprattutto i luoghi ove si trovavano i metalli esercitarono sull'uomo primitivo un'attrazione mistica e inquietante. Antichissime vie commerciali corsero attraverso giacimenti di metalli tenuti segreti agli altri, conducendoli su mari ove poi navi portarono culti ed ornamenti da terra a terra; nomi legendari, come le Isole dello Stagno e il Paese dell'Oro, rimasero a lungo nella fantasia. Il commercio delle origini fu commercio di metalli: così alla economia produttiva e a

quella dei manufatti si unì una terza economia, una economia straniera e avventurosa che correva liberamente su tutte le terre.

È su tale base che si organizza la tecnica delle civiltà superiori. Secondo il rango, nella qualità specifica e nella passione di ciascuna di esse va ad esprimersi tutta l'anima di quelle grandi entità, cui appunto corrispondono le forme economiche. Si comprende quasi da sé che l'uomo antico, pel sentimento euclideo che aveva di sé nel mondo circostante, doveva avversare lo stesso concetto della tecnica. Se per tecnica antica si intende qualcosa che con un impulso deciso si sia portato di là da tutte le ordinarie abilità del periodo micenico, bisogna dire che una tecnica antica non è mai esistita.⁸⁶ Le triremi non erano che barche a remi in grande, le catapulte e gli arieti sostituirono il braccio e il pugno e non possono esser messi a fianco delle macchine da guerra assire e cinesi; quanto a Erone ed altri della sua stessa statura, in essi non si trattò di invenzioni ma di cose venute loro in mente per caso. Manca il peso interno, l'elemento fatale del momento, la necessità profonda. Qua e là ci si trastullò — e perché no? — con conoscenze venute dall'Oriente, senza che però nessuno vi badasse e, soprattutto, senza che nessuno pensasse ad applicarle per l'organizzazione della vita.

Cosa affatto diversa è la tecnica faustiana che fin dai primissimi giorni del gotico irrompe con tutto il suo *pathos* della terza dimensione nella natura per *dominarla*. Qui, e qui soltanto, il congiungersi del sapere con le applicazioni del sapere appare naturale.⁸⁷ La teoria è già in partenza una *ipotesi di lavoro*.⁸⁸ Il pensatore antico « contempla », come il Dio di Aristotile; quello arabo cerca quale alchimista la sostanza magica, la pietra filosofale grazie alla quale si possono possedere *senza fatica* i tesori della natura;⁸⁹

quello occidentale vuol *dirigere* il mondo secondo il suo volere.

L'inventore e lo scopritore faustiano sono qualcosa di unico nel loro genere. L'impeto elementare del loro volere, la forza illuminante delle loro visioni, l'energia inflessibile della loro riflessione pratica debbono apparire inquietanti e inintelligibili a chiunque li consideri dal punto di vista di altre civiltà, ma a noi tutti son passati nel sangue. L'intera nostra civiltà ha una anima da scopritore. Scoprire ciò che *non* si vede, trarlo nel mondo illuminato dello sguardo interiore per potersene impadronire, questa fu, fin dal primo giorno, la passione più tenace della civiltà faustiana. Tutte le sue maggiori scoperte si sono maturate lentamente nel profondo, sono state annunciate e provate da precursori per poi prorompere con la necessità di un destino. Esse tutte eran già vicine nelle speculazioni compenstrate di religiosità dei monaci del primo gotico.⁹⁰ Proprio qui si può scorgere l'origine religiosa di tutto il pensiero tecnico.^{90a} Questi inventori che nelle celle dei loro conventi pregando e digiunando *strappavano* a Dio i suoi segreti, sentivano in ciò un *servizio* divino. È qui che è nata la figura di Faust, questo grande simbolo di una autentica civiltà di inventori. La *scientia experimentalis*, come Ruggero Bacone definì per primo l'indagine della natura, l'interrogazione *violenta* della natura per mezzo di leve e di viti, ha dato inizio a ciò il cui risultato ci sta oggi dinanzi agli occhi: lo spettacolo di pianure cosparse di camini di fabbriche e di altiforni. Ma tutti quei primi indagatori erano esposti al pericolo che il diavolo mettesse mano nella cosa ⁹¹ per condurli in spirito su quel monte, dove ad essi veniva promessa ogni potenza della terra. È quel che significa il sogno di strani Domenicani, come Petrus Peregrinus, che pensavano che scoprendo il *perpetuum mobile*, a Dio sarebbe stata

sottratta la sua onnipotenza. Ma essi sempre di nuovo soggiacquero alla tentazione; essi strapparono alla divinità i suoi segreti per divenire essi stessi Dio. Essi spiaronò le leggi del ritmo cosmico per usar violenza su di esso e così crearono l'*idea della macchina*, piccolo *cosmos* obbediente esclusivamente alla volontà dell'uomo. Con ciò essi oltrepassarono quel limite sottile, di là dal quale per la religiosità orante degli altri cominciava il peccato, e ciò causò la loro rovina — da Bacon fino a Giordano Bruno. La macchina è cosa del diavolo: questo è il sentimento che sempre ha avuto il vero credente.

La passione per l'inventare si tradisce già nell'architettura gotica — la si confronti con la voluta povertà di forme di quella dorica — e in tutta la nostra musica. Essa si manifesta nella stampa e nelle armi a lunga portata.⁹² A Colombo e Copernico seguono il telescopio, il microscopio, gli elementi chimici e tutto l'insieme dei procedimenti tecnici del primo Barocco.

Ma poi, contemporaneamente al razionalismo, si giunge alla scoperta della *macchina a vapore* che sovverte tutto e trasforma dai fondamenti l'immagine dell'economia. Fino a allora la natura aveva avuto la parte di una coadiutrice; ora la si riduce ad una *schia-va* e il suo lavoro, quasi per scherno, lo si calcola secondo cavalli-vapore. Dalla forza muscolare del negro sfruttata nelle aziende organizzate, si passò alle riserve organiche della scorza terrestre dove l'energia vitale di millenni è immagazzinata sotto specie di carbone, e infine lo sguardo si è portato sulla natura anorganica, le cui forze idrauliche sono state già arruolate ad integrare quelle del carbone. Coi milioni e i miliardi dei cavalli-vapore la densità della popolazione raggiunge un livello che nessun'altra civiltà avrebbe mai ritenuto possibile. Questo aumento è *conseguenza della macchina*, la quale vuol essere servita e diretta, in cam-

bio centuplicando le forze di ogni individuo. È con riferimento alla macchina che la vita umana va ora a rappresentare un valore. Il *lavoro* diviene la grande parola d'ordine del pensiero etico. Già nel diciottesimo secolo esso in tutte le lingue aveva perduto il suo significato negativo originario. La macchina lavora e costringe l'uomo a lavorare insieme ad essa. Tutta la civiltà è giunta ad un tale grado di attivismo, che sotto di esso la terra trema.

E ciò che si è svolto nel corso di appena un secolo è uno spettacolo di una tale potenza, che l'uomo di una futura civiltà, di una civiltà con una anima diversa e con diverse passioni, avrà il sentimento che la stessa natura ne doveva esser stata scossa nel suo equilibrio. Anche in altri tempi la politica passò sopra città e popoli e l'economia umana incise profondamente sui destini del regno animale e vegetale; ma tutto ciò sfiorò appena la vita è di nuovo sparì. Invece questa tecnica lascerà le sue tracce anche quando tutto sarà dimenticato e sepolto. Questa passione faustiana ha trasformato l'immagine della superficie terrestre.

Qui ha agito un impulso della vita a trascendere e ad innalzarsi che, intimamente affine a quello del gotico, al tempo dell'infanzia della macchina a vapore trovò espressione nel monologo del *Faust* di Goethe. L'anima ebraica vuol portarsi di là da spazio e tempo. Una indicibile nostalgia la attira verso lontananze sconfiniate. Ci si vorrebbe staccare dalla terra, ci si vorrebbe perdere nell'infinito, si vorrebbero sciogliere i vincoli del corpo ed errare nello spazio cosmico fra le stelle. Ciò che all'inizio fu cercato dal fervido empito ascensionale di un San Bernardo, ciò che Grünewald e Rembrandt evocarono negli sfondi dei loro quadri e Beethoven negli accordi trasfigurati dei suoi ultimi quartetti, torna di nuovo nell'ebbrezza spirituale donde procede questa fitta serie di inven-

zioni. È così che si è formato un sistema fantastico di mezzi di comunicazione che ci fa attraversare interi continenti in pochi giorni, che ci porta con città galleggianti di là da ogni oceano, che trafora montagne e lancia convogli a velocità pazze nei labirinti delle ferrovie sotterranee; e dalla vecchia macchina a vapore, da tempo esaurita nelle sue possibilità, si è passati ai motori a gas per infine staccarsi dalle vie e dalle rotaie ed elevarsi negli spazi. Così la parola parlata in un attimo può esser inviata oltre ogni mare; prorompe il piacere per *records* di ogni specie e per le dimensioni inaudite, ambienti giganteschi vengono costruiti per macchine titaniche, navi enormi e ponti ad incredibile gettata, costruzioni pazzesche che raggiungono le nubi, forze meravigliose incatenate in un punto in modo tale che basta la mano di un bambino per metterle in movimento, opere di cristallo e di acciaio che vibrano nel frastuono di ogni specie di meccanismi nelle quali l'uomo, questo essere minuscolo, si muove come un signore assoluto sentendo finalmente sotto di sé la natura.

E queste macchine nella loro forma sono sempre più disumanizzate, sempre più ascetiche, mistiche, esoteriche. Esse avvolgono la terra con una rete infinita di forze sottili, di correnti e di tensioni. Il loro corpo si fa sempre più spirituale, sempre più chiuso. Queste ruote, questi cilindri, queste leve non parlano più. Ciò che in esse è più importante si ritira all'interno. La macchina è stata sentita come qualcosa di diabolico, e non a torto. Agli occhi del credente essa rappresenta la detronizzazione di Dio. Essa pone la causalità sacra nelle mani dell'uomo e questi la mette silenziosamente, irresistibilmente in moto con una specie di preveggenza onnisapienza.

Mai come oggi un microcosmo si è sentito così superiore al macrocosmo. Oggi vediamo piccoli esseri viventi che con la loro forza spirituale hanno ridotto il non vivente a dipendere da loro. Nulla sembra eguagliare un simile trionfo che è riuscito ad un'unica civiltà e forse solo per la durata di qualche secolo.

Ma proprio per tal via l'uomo faustiano è divenuto *schiavo della sua creazione*. Nelle sue mosse così come nelle sue abitudini di vita egli sarà spinto dalla macchina in una direzione sulla quale non vi sarà più né sosta, né possibilità di tornare indietro. Il contadino, l'artigiano, perfino il commerciante appaiono d'un tratto insignificanti di fronte a tre figure *cui lo sviluppo della macchina ha dato forma: l'imprenditore, l'ingegnere e l'operaio industriale*. In questa civiltà, e in nessun'altra al difuori di essa, da un piccolo ramo dell'artigianato, cioè dall'economia dei manufatti, si è sviluppato il possente albero che oscura ogni altra professione: *il mondo economico dell'industria meccanica*.⁹³ E questo mondo costringe sia l'imprenditore che l'operaio industriale ad obbedirgli. *Entrambi* sono gli schiavi, non i signori della macchina che ora comincia a manifestare il suo occulto potere demonico. Ma se le attuali teorie socialistiche hanno solo voluto vedere il rendimento dell'operaio non avanzando che per il lavoro di questi le loro rivendicazioni, un tale lavoro è tuttavia reso possibile esclusivamente dall'attività decisiva e sovrana dell'imprenditore. Il famoso detto del braccio possente che fa arrestare tutte le ruote è un errore. Per fermarle, non c'è bisogno di essere operai. Ma per tenerle in moto, non basta essere operai. È l'organizzazione, è il dirigente che costituisce il centro di tutto questo regno artificiale e complesso della macchina. Il pensiero, non il braccio, tiene insie-

me un tale regno. Ma proprio per questo, per mantenere in piedi siffatto edificio perennemente pericolante, una figura è ancor più importante della stessa energia di nature dominatrici in veste di imprenditori che fa scaturire dal suolo intere città e che sa trasformare l'immagine del paesaggio — una figura, che nelle lotte politiche si è soliti dimenticare: l'*ingegnere*, sapiente sacerdote della macchina. Non solo il livello ma la stessa *esistenza* dell'industria dipendono dall'esistenza di centinaia di migliaia di menti qualificate e ben addestrate che dominano e fanno progredire incessantemente la tecnica. L'ingegnere è propriamente il silenzioso dominatore e il destino dell'industria meccanica. Il suo pensiero è come possibilità quel che la macchina è come realtà. Si è temuto, materialisticamente, l'esaurirsi dei giacimenti di carbone. Ma finché esisteranno degli scopritori di sentieri di un rango superiore pericoli di tal genere saranno inesistenti. Solo quando questo esercito di inventori, il cui lavoro intellettuale forma una interna unità con quello della macchina, non avrà più una posterità, l'industria malgrado la presenza di imprenditori e di operai si spegnerà. Anche se la salute dell'anima dei migliori delle future generazioni venisse considerata più importante di tutta la potenza della terra e se per influenza di quella mistica e di quella metafisica che oggi stanno soppiantando il razionalismo il sentimento del *satanismo* della macchina guadagnasse terreno in una *élite* spirituale sollecitata di quella salute — sarebbe l'equivalente del passaggio da Ruggero Bacone a Bernardo di Chiaravalle — anche in questo caso nulla arresterà la conclusione di questo grande dramma dello spirito nel quale le forze materiali hanno solo una parte secondaria.

L'industria occidentale ha spostato le vie già seguite dal commercio delle altre civiltà. Le correnti della vita economica si portano verso le sedi del « re car-

bone » e le aree ricche di materie prime; la natura viene saccheggiata, tutta la terra viene offerta in olocausto al pensiero faustiano sotto specie di energia. La terra *che lavora* è l'essenza della visione faustiana; nel contemplarla, muore il Faust della seconda parte del poema, nella quale il lavoro dell'imprenditore ha avuto la sua suprema trasfigurazione. È la suprema antitesi all'esistenza statica e sazia del periodo imperiale antico. L'ingegnere è il tipo più lontano dal pensiero giuridico romano ed egli otterrà che la *sua* economia abbia un proprio diritto: un diritto nel quale le forze e le opere prenderanno il posto delle persone e delle cose.

8

Ma non è meno titanico l'assalto sferrato dal danaro contro questa potenza spirituale. Anche l'industria è legata alla terra — come l'elemento contadino. Essa ha le sue sedi, i suoi impianti, le sue sorgenti di energia vincolate al suolo. Solo l'alta finanza è *completamente* libera, completamente inafferrabile. A partir dal 1789 le banche e quindi le Borse si sono sviluppate come una potenza autonoma grazie al bisogno di credito determinato dall'enorme incremento dell'industria e, come il danaro in *tutte* le civiltà, questa potenza ora vuol essere l'*unica* potenza. L'antichissima lotta fra economia di produzione e economia di conquista prende ora le proporzioni di una lotta gigantesca e silenziosa di spiriti svolgentesi sul suolo delle città cosmopolite.

È la lotta disperata del pensiero tecnico, il quale difende la sua libertà contro il pensiero in funzione di danaro.⁹⁴

La dittatura del danaro si consolida e si avvicina

ad un àpice naturale — ciò sta accadendo oggi nella civilizzazione faustiana come già è accaduto in ogni altra civilizzazione. Ed ora interviene qualcosa che può esser compreso solo da chi ha penetrato il significato essenziale del danaro faustiano. Se il danaro faustiano fosse qualcosa di tangibile, di concreto, la sua esistenza sarebbe eterna; ma poiché esso è una forma del pensiero, *esso scomparirà non appena il mondo dell'economia sarà stato pensato a fondo*: scomparirà per l'esaurirsi della materia che gli fa da substrato. Quel pensiero è già penetrato nella vita della campagna mobilitando il suolo; esso ha trasformato in senso affaristico ogni specie di mestiere; oggi esso penetra vittoriosamente nell'industria per mettere le mani sullo stesso lavoro produttivo dell'imprenditore, dell'ingegnere e dell'operaio. La macchina col suo seguito umano, la macchina, questa vera sovrana del secolo, è in procinto di soggiacere ad una più forte potenza. Ma questa sarà l'ultima delle vittorie che il danaro può riportare; dopo, comincerà l'ultima lotta, la lotta con la quale la civilizzazione conseguirà la sua forma conclusiva: la lotta fra *danaro e sangue*.

L'avvento del cesarismo spezzerà la dittatura del danaro e della sua arma politica, la democrazia. Dopo un lungo trionfo dell'economia cosmopolita e dei suoi interessi sulla forza politica creatrice, l'aspetto politico della vita dimostrerà di essere, malgrado tutto, il più forte. La spada trionferà sul danaro, la volontà da signore piegherà di nuovo la volontà da predatore. Se designiamo come capitalismo le potenze del danaro⁹⁸ e se per socialismo s'intende invece la volontà di dar vita ad un forte ordinamento politico-economico di là da ogni interesse di classe, ad un sistema compenetrato da una preoccupazione *aristocratica* e da un sentimento di dovere che mantengano il tutto in una salda forma in vista della lotta decisiva

della storia — allora lo scontro fra capitalismo e socialismo potrà significarci anche quello fra *danaro e diritto*.⁹⁶ Le potenze *private* dell'economia vogliono avere mani libere per la conquista delle grandi fortune. Non intendono che nessuna legge sbarri loro la via. Vogliono leggi che vadano nel loro interesse e per questo si servono dello strumento che esse stesse si sono create, della democrazia e dei partiti pagati. Per far fronte ad un tale assalto il diritto ha bisogno di una tradizione aristocratica, dell'ambizione di forti schiatte capaci di trovare la loro soddisfazione non nell'accumulazione delle ricchezze bensì nei compiti propri ad una autentica razza di capi di là da ogni vantaggio procurato dal danaro. *Una potenza può esser rovesciata solo da un'altra potenza*, non da un principio; ma al difuori della potenza del danaro non ve ne è un'altra, oltre a quella ora detta. Il danaro potrà essere spodestato e dominato soltanto dal sangue. La *vita* è la prima e l'ultima delle correnti cosmiche in forma microcosmica. Essa costituisce la realtà per eccellenza nel mondo considerato come storia. Di fronte all'irresistibile ritmo agente nella successione delle generazioni alla fine scompare tutto ciò che l'essere desto ha costruito nei suoi mondi dello spirito. Nella storia l'essenziale è sempre e soltanto la vita, la razza, il trionfo della volontà di potenza, non il trionfo delle verità, delle invenzioni o del danaro. *La storia mondiale è il tribunale del mondo*:^{96a} ed essa ha sempre riconosciuto il diritto della vita più forte, più piena, più sicura di sé: il suo diritto all'esistenza, non curandosi se ciò venga riconosciuto giusto o ingiusto dall'essere desto. La storia ha sempre sacrificato la verità e la giustizia alla potenza, alla razza, condannando a morte gli uomini e i popoli per i quali la verità è stata più importante dell'azione e la giustizia più essenziale della potenza. Così lo spettacolo offerto da

una civiltà superiore, da questo meraviglioso mondo di divinità, di arti, di idee, di battaglie, di città, si chiude di nuovo con i fatti elementari del sangue eterno, che fa tutt'uno con l'onda cosmica in perenne circolazione. Come già il periodo imperiale cinese e quello romano ce lo insegnano, l'essere desto con tutta la ricchezza delle sue forme è destinato a tornare silenziosamente al servizio dell'essere, della vita; il tempo trionferà sullo spazio ed è esso che col suo corso inesorabile incanalerà quell'accidente fuggevole, che sul nostro pianeta rappresenta la civiltà, in quell'altro accidente, che è l'uomo: forma nella quale l'accidente « vita » scorre per un certo periodo, mentre nel mondo illuminato che si apre al nostro sguardo appaiono, dietro a tutto ciò, gli orizzonti in moto della storia della terra e di quella degli astri.

Ma per noi, posti da un destino in questa civiltà e in questo punto del suo divenire in cui il danaro celebra i suoi ultimi trionfi e in cui il suo erede, il cesarismo, ormai avanza silenziosamente e irresistibilmente, è strettamente definita la direzione di quel che possiamo volere e che dobbiamo volere, a che valga la pena di vivere. A noi non è data la libertà di realizzare una cosa anziché l'altra. Noi ci troviamo invece di fronte all'alternativa di fare il necessario o di non poter fare nulla. Un compito posto dalla necessità storica sarà in ogni caso realizzato: o col concorso dei singoli o ad onta di essi.

Ducunt fata volentem, nolentem trahunt.

NOTE

PARTE PRIMA

INTRODUZIONE

¹ Cfr. parte II, c. IV, § 12.

² Kant commise l'errore grave, oggi non ancor superato, di associare anzitutto in modo affatto schematico l'uomo esteriore e interiore alle nozioni, variamente interpretabili e soprattutto *non invariabili*, di spazio e di tempo, e poi di connettere geometria e aritmetica, mentre si avrebbe dovuto per lo meno badare all'antitesi profonda esistente fra il numero matematico e quello cronologico. Aritmetica e geometria sono *entrambe* calcoli spaziali, indistinguibili nelle loro parti superiori. Il *calcolo del tempo*, che nel sentimento dell'uomo comune è un concetto affatto naturale, risolve il problema del «quando», non quello del «che cosa» e del «quanto».

³ Si dovrebbe sentire quanto la profondità della combinazione formale e la forza d'astrazione nel dominio, per esempio, delle ricerche storiche sulla Rinascenza o sulle invasioni germaniche, restino al disotto di ciò che nella teoria delle funzioni e nell'ottica teoretica è un naturale presupposto. In confronto col fisico e col matematico lo storico dà un'impressione di *negligenza* non appena dalla raccolta e dalla classificazione del materiale passa alla interpretazione.

⁴ I tentativi, per altro assai tardi, dei Greci di costituire qualcosa di simile a un calendario o a una cronologia, seguendo il modello egizio, sono di una estrema ingenuità. Il calcolo in base alle Olimpiadi non determina un'era come, per esempio, ne è il caso per la cronologia cristiana; inoltre è stato un espediente tardo e puramente letterario, non familiare al popolo. Questo non sentiva affatto il bisogno di una cronologia che fissasse nel tempo le esperienze dei padri e degli avi, malgrado che alcuni eruditi si interessassero al problema del calendario. La stessa lista olimpionica prima del 500 è un'invenzione quanto la più antica lista attica degli Arconti e quella romana dei consoli. Circa la colonizzazione greca non abbiamo nessuna data autentica (E. Meyer, *Gesch. d. Alt.*, II, 442; Beloch, *Griech. Gesch.*, I, 2, 219). «Prima del quinto secolo in Grecia nessuno ha pensato di scrivere una documentazione degli eventi storici» (Beloch, I, 1, 125). Possediamo l'iscrizione di un tratto fra Elis e Herea, che sarebbe dovuto valere per «cento anni a partire da quest'anno». Quale poi fosse quell'anno, non è detto. Dopo un certo tempo non si sarebbe dunque più potuto sapere per quanto ancora il trattato valesse, cosa che evidentemente nessuno aveva previsto.

Probabilmente, quegli uomini viventi nel presente dovevano presto dimenticarlo del tutto. Per il carattere leggendario e infantile dell'immagine classica della storia è caratteristico che il datare ordinatamente fatti (come per esempio la « guerra di Troia », corrispondente come stadio alle nostre Crociate) sarebbe stato sentito come cosa addirittura priva di stile. Del pari le conoscenze geografiche della classicità furono di gran lunga inferiori a quelle degli Egiziani e dei Babilonesi. Meyer (*Gesch. d. Altert.*, III, 102) rileva che le conoscenze circa la configurazione dell'Africa di Erodoto (derivate da fonti persiane) sono andate sempre decrescendo fino ad Aristotile. Lo stesso vale per i Romani quali eredi dei Cartaginesi. Essi hanno solo ripetuto le descrizioni di altri, descrizioni che poi essi dovevano a poco a poco dimenticare.

⁵ Per contro nella storia dell'arte un simbolo di prim'ordine e senza precedenti ci è dato dal fatto che gli Elleni, in opposto alla loro preistoria micenica e trovandosi in un paese ricchissimo di pietra da costruzione, *tornarono* alle costruzioni in legno, cosa che spiega la mancanza di resti architettonici del periodo fra il 1200 e il 600. Fin dall'inizio le colonne egiziane furono di pietra, mentre quelle doriche erano di legno. Nel che si esprime la profonda ostilità nell'anima attica verso la durata.

⁶ Vi è forse città ellenica che abbia eseguito *una sola* opera ragguardevole nella quale si tradisca la preoccupazione per le generazioni future? I sistemi di strade e di canali che sono stati accertati per l'epoca micenica, cioè *pre-antica*, erano andati in rovina ed erano stati dimenticati prima della nascita dei popoli antichi — cioè già all'inizio del periodo omerico. Per comprendere la singolarità del fatto che la scrittura a lettere fu adottata dall'antichità solo dopo il 900, in proporzioni modestissime e certo solo sotto la spinta di bisogni pratici immediati — cosa dimostrata con certezza dall'inesistenza di iscrizioni — si pensi che l'Egitto, Babilonia, il Messico, la Cina si crearono una scrittura all'alba dei tempi, che i Germani hanno elaborato un alfabeto runico dimostrando successivamente la loro venerazione per la scrittura mediante una continua ornamentazione delle lettere, mentre il primo periodo classico ignorò completamente le varie scritture diffuse nel Sud e in Oriente. Mentre possediamo numerosi monumenti epigrafici dell'Asia minore ittita e di Creta, non ne abbiamo nemmeno uno del periodo omerico (cfr. parte II, c. II, § 13).

⁷ Per tutto un secolo, da Omero fino alle tragedie di Seneca, figure mitiche come Tieste, Clitemnestra, Eracle ricorrono immutate malgrado il loro esiguo numero. Invece nella poesia d'Occidente l'uomo faustiano, dapprima come Parsifal e Tristano,

poi, trasformato secondo lo spirito dell'epoca, come don Chisciotte e don Giovanni e, infine, secondo un'ultima trasformazione conforme ai tempi, come Faust e Werther e come l'eroe dei moderni romanzi da grande città, appare sempre in stretta connessione con l'atmosfera e le condizionalità dei vari periodi.

⁸ Cfr. parte II, c. III, § 17.

⁹ L'abate Gerbert (divenuto papa Silvestro II), amico dell'imperatore Ottone III, verso il mille, cioè all'inizio dello stile romanico e del movimento delle Crociate, primi sintomi di un'anima nuova, inventò l'orologio a ruota e a suoneria. Parimenti in Germania nacquero, verso il 1200, i primi orologi da campanile e poco dopo gli orologi da tasca. Si noti la significativa relazione fra la misurazione del tempo e gli edifici destinati al culto religioso.

¹⁰ In Newton esso viene significativamente chiamato calcolo delle flussioni, in relazione a certe vedute metafisiche circa l'essenza del tempo. Nella matematica greca il tempo non figura in alcun modo.

¹¹ Qui lo storico soggiace anche al pregiudizio fatale di quella geografia, per non dire alla suggestione di una carta geografica, che considera l'Europa come un *continente*; per cui egli si sente tenuto a tracciare una corrispondente frontiera *ideale* con l'« Asia ». La parola Europa dovrebbe esser cancellata dalla storia. Un « Europeo » come tipo storico non esiste. È sciocco parlare, nel riguardo degli Elleni, di una « antichità europea » (Omero, Eraclito, Pitagora erano dunque degli « asiatici ») e di una sua « missione » di ravvicinamento culturale fra Asia e Europa. Queste non sono che parole derivate da una interpretazione superficiale di una carta geografica, alla quale non corrisponde alcuna realtà. Nella nostra coscienza storica solo la parola Europa, col complesso di idee formatosi in base a essa, andò a collegare la Russia con l'Occidente secondo una unità che nulla giustifica. Con il che, attraverso una cultura creata da libri, una mera astrazione doveva produrre effetti reali immensi. Nella persona di Pietro il Grande la tendenza storica di una massa primitiva è stata falsata per secoli, benché l'*istinto* russo, con l'ostilità che ci si manifesta in un Tolstoj, in un Aksakoff e in un Dostoevskij, molto profondamente e giustamente abbia messo una frontiera fra l'« Europa » e la « madre Russia ». Oriente e Occidente sono concetti che hanno un contenuto storico autentico, mentre « Europa » è un puro suono. Tutto ciò che, come grandi creazioni, la classicità produsse, sorse con una negazione di ogni frontiera continentale fra Roma e Cipro, Bisanzio e Alessandria. Tutto ciò che è cultura europea è sorto fra la Vistola, l'Adriatico e il Guadalquivir. E anche ammesso

che la Grecia al tempo di Pericle fosse stata « nell'Europa », oggi essa non vi si trova più.

¹² Cfr. parte II, c. I, § 7; c. III, § 9.

¹³ Windelband, *Gesch. d. Philos.*, (1900), pp. 275 sgg.

¹⁴ Nel Nuovo Testamento la dialettica dell'apostolo Paolo rappresenta maggiormente la concezione polare, l'*Apocalisse* quella periodica.

¹⁵ Lo si vede dall'espressione ridicola e disperata di « era contemporanea ».

¹⁶ K. Burdach, *Reformation, Renaissance, Humanismus*, 1918, pp. 48 sgg.

¹⁷ L'espressione « gli Antichi », con un senso dualistico, appare già nell'*Isagoge* di Porfirio (verso il 300 d.C.).

¹⁸ « L'umanità? Non è che un'astrazione. In ogni tempo sono esistiti soltanto degli uomini e non esisteranno mai altro che uomini » (Goethe a Luden).

¹⁹ « Medioevo » è la storia della regione in cui dominava il latino della Chiesa e degli eruditi. Il grandioso destino del cristianesimo orientale che già assai prima di Bonifacio raggiunse la Cina attraverso il Turchestan e penetrò fino in Abissinia attraverso Saba, da cotesta « storia mondiale » non veniva considerato.

²⁰ Cfr. parte II, c. III, § 17, ultima nota. L'idea fondamentale del darwinismo viene sentita dal vero Russo così assurda quanto per il vero Arabo lo è il sistema copernicano.

²¹ Un valore decisivo lo ha la scelta delle crestomazie, determinata non soltanto dal caso, ma anche, ed essenzialmente, da una data tendenza. L'atticismo del periodo augusteo, stanco, sterile, pedante, retrospettivo, ha coniato il concetto di *classicismo* riconoscendo come « classiche » un piccolo numero di opere greche fino a Platone. Il resto, con tutta la ricca letteratura ellenica, venne scartato e andò quasi perduto. Quel gruppo di opere scelte secondo un gusto professorale ci è stato in gran parte conservato e doveva dar luogo all'immagine fantastica dell'« antichità classica » a Firenze e poi in un Winckelmann, in un Hölderlin, in un Goethe e perfino in un Nietzsche.

²² Cfr. parte II, c. II, § 5.

²³ Ciò non va perduto di vista nel considerare lo sviluppo di Strindberg e poi soprattutto di Ibsen, che del clima di civilizzazione nel quale nascono i suoi problemi fu sempre e soltanto un ospite. I motivi di *Brand* e di *Rosmersholm* sono un curioso miscuglio di provincialismo innato e di cosmopolitismo teoricamente acquisito. Nota è l'immagine tipica di una provinciale fuorviata dalle letture.

²⁴ Che proibì il culto dell'eroe eponimo Adrasto e la recita-

zione dei canti omerici, per togliere all'anima della nobiltà dorica le sue radici (verso il 560).

²⁵ Parola profonda, che acquista un suo senso non appena il barbaro si civilizza, e che lo perde non appena l'uomo civile assume come sua insegna l'*ubi bene, ibi patria*.

²⁶ Per questo al cristianesimo passarono per primi quei Romani che non avevano abbastanza mezzi per fare gli stoici. Cfr. parte II, c. V, § 3.

²⁷ A Roma e a Bisanzio vi furono case d'affitto fino a sei e a dieci piani, con strade larghe al massimo tre metri, case che, per la mancanza di ogni regolamento edilizio, spesso crollavano seppellendo i loro abitanti. Una gran parte dei *cives romani*, per i quali *panem et circenses* costituivano tutto il senso della vita, disponeva soltanto di un giaciglio pagato caro nei formicai brulicanti delle *insulae* (Pöhlmann, *Aus Altert. u. Gegenwart*, 1911, pp. 199 sgg.).

²⁸ Cfr. parte II, c. IV, § 17.

²⁹ La ginnastica tedesca con le forme assai provinciali e rozze che a essa già dal 1813 aveva dato Jahn prese a trasformarsi in *sport*. Già nel 1914 la differenza fra uno stadio berlinese delle grandi giornate e un circo romano era assai piccola.

³⁰ Cfr. parte II, c. IV, § 13.

³¹ La conquista delle Gallie a opera di Cesare fu una pura guerra coloniale — nel senso di azioni condotte solo da una parte. Il fatto che, tuttavia, essa valse come un culmine per la successiva storia militare romana conferma solo la rapida discesa di livello delle gesta guerriere romane.

³² I Tedeschi moderni sono un magnifico esempio di popolo che senza saperlo né volerlo si è messo sulla linea dell'espansione. Ed essi avevano già questo orientamento quando credevano ancora di essere il popolo di Goethe. Bismarck non ha nemmeno presentito questo più profondo senso dell'epoca da lui inaugurata. Egli credeva di aver portato a termine una evoluzione politica. Cfr. parte II, c. IV, § 13.

³³ Ciò forse intese dire Napoleone a Goethe con le parole significative: « Che si vuole oggi col parlare di destino? È la politica che è il destino ».

³⁴ Che alla fine dette anche il nome all'impero: Tsin = Cina.

³⁵ Cfr. parte II, c. IV, §§ 12-13.

³⁶ Giacché il suo potere reale non corrispondeva più al senso di una qualunque carica politica.

³⁷ Cfr. parte II, c. III, § 19.

³⁸ Ora rifiuto nella parte II di quest'opera, c. IV, § 3, 17, c. V, § 7.

³⁹ Devo la filosofia esposta in questo libro alla filosofia di

Goethe, ancor oggi pressoché ignorata, e, in grado molto minore, a quella di Nietzsche. Il luogo che ha Goethe nella metafisica euro-occidentale non è stato ancora ben capito. Goethe non lo si nomina quasi quando si parla di filosofia. Purtroppo egli non ha formulato la sua dottrina in un rigido sistema; perciò gli spiriti sistematizzanti trascurano di considerarlo. Ma egli fu un filosofo. Rispetto a Kant sta nello stesso rapporto di Platone rispetto ad Aristotile, e inquadrare un Platone in un sistema è parimenti disagiata. Platone e Goethe rappresentano la filosofia del divenire, Aristotile e Kant quella del divenuto. Qui all'analisi si contrappone l'intuizione. Cose che sono difficili a comunicare intellettualisticamente, si trovano espresse in alcune annotazioni e in alcune poesie di Goethe come *Le prime parole orfiche*, o in strofe come « Quando nell'infinito... » e « Nessuno lo dice... » da considerarsi come espressione di una *ben determinata* metafisica. Io non cambierei una sola parola in questa frase: *La divinità agisce in ciò che è vivente e non in ciò che è morto; essa è in quanto diviene e si trasforma e non in ciò che è divenuto e che è fisso. Per cui anche la ragione nel suo tendere al divino deve solo interessarsi del diveniente e del vivente, mentre l'intelletto s'interessa del divenuto, del fisso, per fini di utilità* » (a Eckermann). Questa frase riassume tutta la mia filosofia.

CAPITOLO PRIMO

¹ Su ciò cfr. parte II, c. I, al principio.

² Sul concetto dell'uomo senza storia cfr. parte II, c. I, § 11.

³ E con un « orizzonte biologico »; cfr. parte II, c. I, § 7.

⁴ Cfr. parte II, c. III, § 15.

⁵ Rientra in ciò anche il « pensare in termini di danaro »; cfr. parte II, c. V, § 3.

⁶ Come pure del diritto e della finanza — cfr. parte II, c. I, § 13; c. V, § 4.

⁷ Cfr. parte II, § 18; c. III, § 3.

⁸ Cfr. parte II, c. I, § 2.

⁹ Nell'unico suo scritto a noi pervenuto egli difende, del resto, la veduta geocentrica, così che si potrebbe supporre che egli si sia lasciato sedurre solo per un dato tempo da una ipotesi di sapienti caldei.

¹⁰ F. Strunz, *Gesch. d. Naturwiss. im Mittelalter*, 1910, p. 90.

¹¹ Il metodo di esaurimento di Archimede fu preparato da Eudosso e servi per il calcolo del volume della piramide e della sfera: « un metodo, per i Greci, per girare il concetto proibito

dell'infinito » (*Heiberg, Naturwiss. u. Math. im klass. Alt.* 1912. p. 27).

¹² Cfr. parte II, c. III.

¹³ Nel secondo secolo d.C. Alessandria cessò di essere una metropoli e divenne un ammasso di abitazioni rimaste dal tempo della civilizzazione antica, nelle quali viveva una popolazione dai sentimenti primitivi e con un'anima del tutto diversa — cfr. parte II, c. II, § 5.

¹⁴ Nel pensiero finanziario delle due civiltà ciò corrisponde esattamente al rapporto fra la moneta quale danaro e la contabilità in partita doppia. Cfr. parte II, c. V, § 4.

¹⁵ Lo stesso vale per il diritto romano (parte II, c. 1, § 19) e per il danaro come moneta (parte II, c. V, § 4).

¹⁶ Dalla « magia dei nomi » dei selvaggi fino alla scienza modernissima, che assoggetta le cose creando per esse nomi, cioè espressioni tecniche, nulla, per quel che riguarda la forma, è mutato. Cfr. parte II, c. II, § 11; c. III, § 14.

¹⁷ Cfr. parte II, c. II, § 7.

¹⁸ Nella moderna astronomia si comincia ad applicare la geometria non-euclidea. L'ipotesi di uno spazio illimitato, ma finito, curvo, riempito dal sistema delle stelle fisse, con un diametro quattrocentosettanta milioni di volte più grande del diametro della terra, condurrebbe all'ipotesi di un secondo sole, controparte del nostro, che ci apparirebbe come una stella di media luce.

¹⁹ Il principio, secondo cui per un punto sarebbe possibile far passare solo una retta parallela a un'altra; principio, che non si può dimostrare.

²⁰ Oggi non è più possibile accertare ciò che di antico indù (ossia anteriore a Buddha) è rimasto nella matematica indù a noi nota.

²¹ « Ben intesa, la funzione è l'essere pensato in attività » (Goethe). Cfr. la produzione del danaro funzionale faustiano, parte II, c. V, § 4.

²² Dal punto di vista della dottrina delle quantità una quantità ordinata di punti sta a significare, senza riguardo al numero delle dimensioni, un corpo, epperò, *in relazione ad essa*, una quantità di $n - 1$ dimensioni sta a rappresentare una superficie. La « limitazione » (per piani o spigoli) di una quantità di punti rappresenta un complesso di punti di minor potenza.

CAPITOLO SECONDO

¹ Cfr. *ante*, c. I, § 1 e parte II, c. I, § 6.

² Nel testo, giuoco di parole fra i due termini *Gesetz*: legge, e *das Gesetze*: il posto, ciò che vien posto. [N.d.T.]

³ Si deve ben distinguere l'antistorico quale espressione di una tendenza decisamente sistematica, dall'astorico. L'inizio del quarto libro del *Mondo come volontà e rappresentazione* (§ 53) è caratteristico per un uomo che pensa antistoricamente, cioè che in nome di principi teoretici reprime e rigetta la storia *esistente in lui*, in opposto alla natura astorica ellenica, che né *possedette* né *comprese* questo elemento storico immanente.

⁴ « Esistono dei fenomeni primordiali di cui non dobbiamo turbare e pregiudicare la divina semplicità » (Goethe).

⁵ Cfr. parte II, c. I, § 6; c. III, § 15.

⁶ Cfr. parte II, c. I, § 7.

⁷ Cfr. parte II, c. I, § 9.

⁸ Non è il metodo dissolvente del « pragmatismo » zoologico dei darwinisti in caccia di nessi causali, ma quello intuitivo e sintetico di Goethe.

⁹ Cfr. parte II, c. I, § 9.

¹⁰ Cfr. parte II, c. III, § 1.

¹¹ Cfr. parte II, c. II, § 4. Questo tramonto non è la catastrofe delle invasioni barbariche, che, non diversamente dalla distruzione della civiltà Maia a opera degli Spagnoli (parte II, c. I, § 10), rappresentò una contingenza priva di necessità profonda, bensì rassomiglia al collasso interno che si manifestò a partire da Adriano e, come corrispondenza in Cina, sotto la dinastia orientale Han (25-220).

¹² Cfr. parte II, c. III, § 20.

¹³ Cfr. parte II, c. II, § 2.

¹⁴ Cfr. parte II, c. I, § 18.

¹⁵ Qui ricorderò solo la distanza fra le tre guerre puniche e la serie, identicamente articolata, della guerra di successione spagnola, delle guerre di Federico il Grande, di Napoleone, di Bismarck e, infine, la guerra mondiale (cfr. parte II, c. IV, § 10). Il rapporto psichico fra nonni e nipoti ha riferimento con ciò. Donde la convinzione dei popoli primitivi, che l'anima del nonno ritorni nel nipote, e l'uso assai diffuso di dare al nipote il *nome* del nonno, nome che con la sua forza mistica ne dovrebbe legare di nuovo l'anima al mondo corporeo.

¹⁶ Non sarà superfluo aggiungere che questi *fenomeni puri* sono assai lontani da ogni determinismo causale e che il materialismo doveva alterarne l'immagine solo quando, per mante-

nera il suo sistema valido per l'intelletto ordinario, introdusse criteri praticistici. Goethe, che del darwinismo aveva anticipato ciò che fra cinquant'anni di esso potrà restare ancor valido, escluse *completamente* il principio di causalità. Quanto la vita reale sia priva di causa e di fine, lo dice il fatto che i darwiniani non si sono affatto accorti che la loro teoria manca di un principio. Il concetto di fenomeno primordiale non consente ipotesi deterministiche; per poterne formulare, esso doveva esser prima svisato in un senso meccanicistico.

¹⁷ Cfr. parte II, c. II, § 5.

¹⁸ Nel testo: *nach-denken*, nel doppio senso di riflettere e di pensare dopo, postumamente, in un secondo tempo. [N.d.T.] —

¹⁹ Anche la vita dei sensi e dello spirito è tempo, solo l'*esperienza* di essi, il *mondo*, è di natura spaziale (sulla maggior vicinanza dell'elemento femminile al tempo cfr. parte II, c. IV, § 1).

²⁰ Come molte altre, la lingua tedesca con la parola « spazio di tempo » (*Zeitraum*) ci dice che noi possiamo rappresentarci la direzione solo come estensione.

²¹ Cfr. parte II, c. I, § 4.

²² Cfr. *ante*, c. I, § 12 e parte II, c. III, § 15.

²³ Cfr. parte II, c. II, § 7.

²⁴ La teoria della relatività, ipotesi di lavoro che sta per rovesciare la meccanica newtoniana (in fondo ciò significa: la sua concezione del *problema del movimento*), ammette casi nei quali il « prima » e il « poi » possono invertirsi: la base matematica data a tale teoria da Minkowski utilizza unità *immaginarie* di tempo per le misure.

²⁵ Le dimensioni sono x , y , z e t , che nelle trasformazioni appaiono del tutto equivalenti.

²⁶ Eccetto che nella matematica elementare, subendo l'influenza della quale la gran parte dei filosofi, a partir da Schopenhauer, ha trattato questi problemi.

²⁷ Cfr. parte II, c. I, §§ 3-4.

²⁸ Cfr. parte II, c. I, § 3.

²⁹ Cfr. parte II, c. II, § 7; c. II, § 10.

³⁰ *Edipo re*, 242; cfr. R. Hirzel, *Die Person*, (1914), p. 9.

³¹ *Edipo a Colono*, 355.

³² Cfr. parte II, c. III, § 17.

³³ Diels, *Antike Technik* (1920), p. 159.

³⁴ In ambienti di scienziati dell'Attica e della Ionia vennero costruite circa quattrocento rozze meridiane; dopo Platone, a esse si aggiunsero delle clessidre primitive; le une e le altre furono imitazioni del modello assai superiore dell'antico Oriente e non toccarono in alcun modo il sentimento antico della vita;

cfr. Diels, pp. 160 sgg.

³⁵ Immagine, che per noi si è organizzata in base alla cronologia cristiana e allo schema antichità-medioevo-età moderna; su tale base fin dagli inizi del periodo gotico dovevano anche formarsi immagini della storia della religione e dell'arte ormai correnti presso un numero rilevante di Occidentali. Sarebbe assolutamente impossibile supporre lo stesso per Platone o per Fidia, mentre ciò vale già in alto grado per gli artisti della Rinascenza che ne sono stati completamente influenzati nei loro giudizi.

³⁶ Cfr. *ante*, Introd., § 4.

³⁷ Cfr. parte II, c. IV, § 10; c. IV, §§ 12-13.

³⁸ Si può arrischiare la supposizione che gli orologi solari babilonesi e le clessidre egiziane siano nati « sincronicamente », cioè sulla soglia del terzo secolo a.C.? La storia degli orologi non si può separare interiormente da quella del calendario e per tal ragione si deve supporre che anche la civiltà cinese e la civiltà messicana, col loro profondo senso per la storia, abbiano scoperto e adottato per tempo qualche sistema di misurazione del tempo.

³⁹ Ci si dovrebbe immaginare i sentimenti di un Greco che si fosse trovato di colpo dinanzi a una simile usanza.

⁴⁰ Anche il culto cinese degli avi associò all'ordine *genealogico* un rigoroso cerimoniale. Ma mentre esso venne gradatamente al centro di tutta la religiosità cinese, il corrispondente culto antico passò completamente in secondo piano rispetto a quello delle divinità presenti, e a Roma è appena sussistito.

⁴¹ Con chiara allusione alla « resurrezione della carne » (ἐκ νεκρῶν). La trasformazione profonda, oggi non più compresa, che il senso di questo termine subì verso l'anno mille si esprime sempre di più nell'uso della parola « immortalità ». Con la resurrezione che trionfa sulla morte, il tempo quasi ricomincia nello spazio cosmico. Con l'immortalità esso supera lo spazio.

⁴² Cfr. parte II, c. III, § 13.

⁴³ Cfr. parte II, c. IV, § 1.

⁴⁴ Per quel che segue cfr. parte II, capitoli IV e V.

⁴⁵ Cfr. parte II, c. III, §§ 9, 17.

⁴⁶ La via che da Calvino conduce a Darwin è facilmente individuabile nella filosofia inglese.

⁴⁷ Questo è uno dei punti controversi sempre ricorrenti nella teoria occidentale dell'arte. L'anima antica, astorica, euclidea, non conosce « evoluzione », quella occidentale si esaurisce in essa, essa è una « funzione » che volge verso un compimento, verso un termine. L'una « è », l'altra « diviene ». Per cui tutte le tragedie antiche presuppongono la costanza della persona, quelle occidentali la sua variabilità. Nel nostro senso il « carattere » è

soltanto una figura dell'essere fatta di un continuo dinamismo e di una ricchezza infinita di relazioni. *Il grande gesto di Sofocle nobilita il dolore, in Shakespeare il grande animo nobilita l'azione.* Per il fatto che la nostra estetica ha tratto indistintamente i suoi esempi da *entrambe* le civiltà, essa doveva essere incapace di risolvere il suo problema fondamentale.

⁴⁸ *Plus on vieillit, plus on se persuade, que sa sacrée Majesté le Hazard fait les trois quarts de la besogne de ce misérable Univers* (lettera di Federico il Grande a Voltaire). È proprio ciò che un razionalista autentico deve necessariamente sentire.

⁴⁹ Cfr. parte II, c. I, § 5.

⁵⁰ In italiano nel testo. [N.d.T.]

⁵¹ Il metodo comparativo del presente libro è reso possibile dal fatto che tutto un gruppo di civiltà ci sta dinanzi: cfr. parte II, c. I, § 9.

⁵² Helios non è che una figura poetica. Non aveva né templi, né statue, né un suo culto. Selene era ancor meno una dea, una dea della Luna.

⁵³ Ricorderò il detto pronunciato da Canning al principio del diciannovesimo secolo: « L'America del Sud libera — se possibile, inglese! » La tendenza espansionistica non avrebbe potuto avere un'espressione più netta.

⁵⁴ La civiltà occidentale matura fu assolutamente francese e nacque da quella spagnola, a partire da Luigi XIV. Ma già durante Luigi XVI a Parigi il parco all'inglese trionfò su quello francese, la sensitività sull'*esprit*, le mode e le forme sociali londinesi su quelle di Versailles, Hogarth su Watteau, i mobili di Chippendale e le porcellane di Wedgwood su Boule e Sèvres.

⁵⁵ Hardenberg organizzò la Prussia secondo uno spirito rigorosamente inglese, cosa che Federico Augusto von Marwitz gli rimproverò aspramente. Del pari, la riforma militare compiuta da Scharnhorst è una specie di « ritorno alla natura » nel senso di Rousseau e della Rivoluzione francese, di contro agli eserciti permanenti delle guerre di gabinetto del tempo di Federico il Grande.

⁵⁶ Che può usare segni matematici appunto perché si è sottratto al tempo. Questi numeri rigidi hanno per il nostro occhio il *significato* del destino di altri tempi. Ma il loro senso è diverso da quello matematico — il passato non è una causa, la fatalità non è una formula — e chi, come il materialista storico, li tratta matematicamente, cessa di vedere come realmente tale il passato, che è stato vissuto una volta e *soltanto* una volta.

⁵⁷ Non solo i trattati di pace e le morti, ma anche lo stile della Rinascenza, la *polis*, la civiltà messicana sono date, fatti che sono stati, anche se di essi non possedessimo alcuna rappre-

sentazione.

⁵⁸ Si accennerà a quel che di ciò costituisce la base, alle radici metafisiche dell'economia e della politica nella parte II, c. IV, § 1; c. V, § 1.

⁵⁹ Già in chimica nella formazione delle ipotesi si procede con maggior disinvoltura, e ciò per la minore parentela che essa ha con la matematica. Un castello di carte di rappresentazioni, quale ce lo mostrano le attuali ricerche sulla struttura dell'atomo (cfr. per esempio M. Morn, *Der Aufbau der Materie*, 1920), sarebbe riuscito impossibile presso la teoria elettromagnetica della luce, i cui autori furono sempre consapevoli della frontiera che corre fra una intuizione matematica e la sua figurazione sensibile per mezzo di una *immagine* — perché essi a null'altro miravano, se non a una mera figurazione.

⁶⁰ Fra tali immagini e le designazioni di una tavola intercalare non corre nessuna differenza essenziale.

CAPITOLO TERZO

¹ Vedi *ante*, c. II, § 10.

² La parola « dimensione » la si dovrebbe usare solo al singolare. Vi è una estensione, e non più estensioni. La triade delle dimensioni è già un'astrazione, non compresa nel senso immediato che il corpo (l'« anima ») ha dell'estensione. Deriva dalla natura dell'estensione la distinzione misteriosa e *animale di destra e sinistra*, cui si aggiunge l'elemento *vegetale* del senso *dal basso in alto* (terra e cielo). Il secondo è un dato sentito come in sogno, mentre la prima è una verità dell'essere desto che ha bisogno di essere appresa e che *quindi* è anche suscettibile di permutazione. L'una cosa e l'altra trovano la loro espressione nell'architettura, specialmente nella simmetria del piano e nell'energia della facciata e solo per tale ragione nell'architettura dello spazio che ci circonda l'angolo di 90° lo troviamo superiore, per esempio, rispetto a quello di 60°, il quale darebbe luogo a tutto un altro numero di « dimensioni ».

³ Nei disegni infantili, la mancanza di prospettiva non viene affatto avvertita.

⁴ La sua idea, che l'apriorità dello spazio sia dimostrata dalla certezza assolutamente intuitiva dei semplici fatti geometrici, poggia sul presupposto, da noi già ricordato e fin troppo volgare, che la matematica debba essere o geometria o aritmetica. Ora, già a quel tempo la matematica dell'Occidente aveva superato questo schema ingenuo, ripreso dall'antichità. Se la geometria attuale si basa non più sullo « spazio », ma su varietà numeriche

molteplimente indefinite, fra le quali quella tridimensionale è un caso particolare per nulla privilegiato, e se fra questi gruppi essa studia forme funzionali con riguardo alla loro struttura, ogni possibile specie di intuizione sensibile ha cessato di aver una qualche relazione formale con i fatti matematici dell'ambito di queste estensioni, senza che però con ciò l'evidenza di esse sia diminuita. La matematica è dunque indipendente dalla forma dell'intuizione. Vi è ora da chiedersi che cosa resti della famosa evidenza delle forme intuitive non appena si sia conosciuto l'artificiale sovrapporsi delle une sulle altre in una presunta esperienza.

⁵ Certo, un teorema geometrico può esser dimostrato mediante un disegno. Ma ogni singola specie di geometria gli dà una diversa formulazione e così il disegno non può decidere più *nulla*.

⁶ Si sa che Gauss tacque la sua scoperta fin quasi al termine della sua vita, perché temeva « il chiasso dei beoti » che essa avrebbe suscitato.

⁷ Solo grazie a questo orientamento della struttura del corpo si può distinguere la destra dalla sinistra (vedi *ante*, c. III, § 2). Un « davanti » per il corpo di una pianta non ha alcun senso.

⁸ Né in greco né in latino; τόπος (= *locus*) vuol dire luogo, regione, anche stato in senso sociale, χώρα (= *spatium*) distanza (« fra »), rango, anche possesso terriero (τὰ ἐκ τῆς χώρας i frutti del suolo); τὸ κενόν (= *vacuum*) designa senza equivoco un *corpo vuoto*, con risalto dell'idea del racchiudere. Nella letteratura del periodo imperiale, che cercò di rendere con parole antiche il sentimento *magico* dello spazio, ci si servì di termini vaghi come ὁρατὸς τόπος (« il mondo sensibile ») o *spatium inane* (« spazio infinito », ma anche superficie ampia; la radice della parola *spatium* significa gonfiarsi, ingrassare). Nella letteratura autenticamente antica non si sentì il bisogno di una precisazione, perché l'idea mancava completamente.

⁹ Benché finora non lo si sia notato, qui, nel famoso assioma euclideo delle parallele (« per un punto può passare soltanto una linea parallela a un'altra »), si ha l'unico principio matematico antico che restò indimostrato e che, come oggi sappiamo, è indimostrabile. Ma proprio per questo esso si costituì come un dogma di contro all'esperienza, *come un punto centrale metafisico*, che rappresentò l'essenza di quel sistema geometrico. Rispetto a esso tutti gli altri assiomi e postulati non hanno che un significato di preparazione o di conseguenza. Solo quel principio era, per lo spirito antico, necessario e di universale validità; *eppure era indimostrabile*. Che significa questo? Che esso era un *simbolo* di ordine superiore. Esso esprimeva la struttura della corporeità antica. Proprio questo punto teoreticamente debolissimo della

geometria antica, che già nel periodo ellenistico sollevò obiezioni, ci rivela l'anima di essa e proprio tale principio, evidente nell'esperienza quotidiana, fu quello su cui si portò il dubbio del pensiero numerico faustiano nato da lontananze spaziali incorporee. Uno dei sintomi più profondi del *nostro* essere è che alla geometria euclidea non si è contrapposta un'altra particolare geometria, ma una *molteplicità* di geometrie, per noi tutte parimenti vere ed esenti da contraddizioni. La tendenza propria a questo gruppo di geometrie, che può essere chiamato anti-euclideo — secondo le quali per un punto possono passare o una sola parallela ad una data linea, o nessuna, o più parallele — è che esse proprio per la loro molteplicità dissolvono completamente il senso corporeo dell'esteso, che invece Euclide *consacrò* con la sua geometria: tale molteplicità sta in contrasto con l'intuizione sensibile, la quale presuppone il corporeo e nega ciò che è puramente spaziale. Benché sia stato seriamente studiato dallo stesso Gauss, il problema circa quella delle tre geometrie non-euclidee che sarebbe la « vera » e sarebbe a fondamento della realtà è, quanto a sentimento del mondo, un problema « antico » e non avrebbe potuto esser posto da un pensatore della nostra civiltà. Esso preclude la comprensione del senso vero di quella veduta: il simbolo specificatamente occidentale non si lega alla realtà dell'una o dell'altra di quelle geometrie, bensì alla molteplicità delle geometrie *ugualmente possibili*. Il residuo di corporeità può essere dissolto nel sentimento puro dello spazio solo dal *gruppo* delle strutture spaziali, nel quale la concezione antica sta a rappresentare unicamente un caso-limite.

¹⁰ Questo zero, che forse ci dà un senso dell'*idea indù* dell'esteso, di quella spazialità del mondo considerata dalle *Upanishad* che alla nostra coscienza dello spazio è affatto estranea, mancava naturalmente all'antichità. Nello sviluppo della matematica araba esso ricevette tutto un altro significato e solo nel 1544 fu da noi introdotto da Stifel, propriamente quale mezzo fra $+1$ e -1 , quale sezione di un continuo numerico, il che ne mutò essenzialmente la natura; esso fu cioè incorporato al mondo occidentale dei numeri in un senso *relazionale* non avente nulla di indù.

¹¹ Il termine « sentimento della caverna » è di Frobenius, *Paideuma*, p. 92.

¹² *Ursprung der christlichen Kirchenkunst* (1920), p. 80.

¹³ Cfr. parte II, c. II, § 1.

¹⁴ Cfr. parte II, c. III, § 17.

¹⁵ Müller-Deecke, *Die Etrusker* (1877), II, pp. 128 sgg. Wisowa, *Religion und Kultus der Römer* (1912), p. 527. Era *templum* la più antica area della *Roma quadrata*, il cui contorno

non fu definito mediante costruzioni, ma solo mediante regole sacrali, come lo mostrò più tardi il significato del termine *pomerium*, che fu appunto il limite nei tempi successivi. Era *templum* anche il campo militare romano, i cui angoli retti si ritrovano ancor oggi nel piano di molte città romane: è l'area sacra ove l'esercito sta sotto la protezione degli dèi, e non ebbe originariamente nulla a che fare con la successiva fortificazione nata nel periodo ellenistico. La gran parte dei templi romani in pietra (*aedes*) non erano *templa*; invece il termine antico greco *temenos* nel periodo omerico deve aver significato qualcosa di simile.

¹⁶ Cfr. la mia prefazione a Ernst Droem, *Gesänge*, p. IX, ora in *Reden und Aufsätze*, pp. 54 sgg.

¹⁷ Cfr. parte II, c. III, § 17.

¹⁸ Cfr. parte II, c. III, § 4.

¹⁹ Cfr. parte II, c. III, § 17.

²⁰ Hölscher, *Grabdenkmal des Königs Chephren*; Borchardt, *Grabdenkmal des Sahurè*; Curtius, *Die antike Kunst*, p. 45.

²¹ Cfr. parte I, c. III, § 17; Borchardt, *Reheiligtum des Newoserrè*; Meyer, *Gesch. d. Altertums*, I, § 251.

²² *Relief en creux*; cfr. H. Schäfer. *Von ägyptischer Kunst* (1919), I, p. 41.

²³ Cfr. parte II, c. III, § 17.

²⁴ O. Fischer, *Chinesische Landschaftsmalerei* (1921), p. 24. La grande difficoltà che per noi presenta lo studio dell'arte cinese — come pure di quella indù — sta nel fatto che tutte le opere del primo periodo, quello della regione di Hoang-ho compreso fra il 1300 e l'800 a.C., e parimenti le opere dell'India prebuddhistica, sono scomparse senza lasciar traccia. Ciò che oggi chiamiamo arte cinese corrisponde all'incirca a quella egizia a partire dalla ventesima dinastia. Le grandi scuole cinesi di pittura trovano il loro parallelo nelle scuole di scultura del periodo dei Saiti e dei Tolomei, anche per le alternanze di un gusto ora raffinato e ora arcaico, privo però di uno sviluppo interno. In base all'esempio dell'Egitto si può valutare in che misura sia lecito fare delle induzioni sull'arte del primo periodo dei Chu e dei Veda.

²⁵ Glaser, *Die Kunst Ostasiens* (1920), p. 181. Cfr. M. Gothein, *Geschichte der Gartenkunst* (1914), pp. 331, sgg.

²⁶ Glaser, p. 43.

²⁷ Cfr. parte II, c. II, § 7.

²⁸ Anche l'arte monologica di nature assai solitarie è, in realtà, un colloquio con un sé stesso che va a rappresentare un « tu ». Solo nell'intellettualismo delle grandi città l'impulso a esprimere viene sopraffatto dall'impulso a comunicare (parte II, c. II, § 7). Da qui nasce quell'arte a tesi che vuol istruire, convertire e dimostrare in sede politico-sociale o morale, e alla quale la for-

mula *l'art pour l'art* contrappone meno una prassi che non una opinione; però con questa almeno ci si ricorda del significato originario dell'espressione artistica.

²⁹ Cfr. parte II, c. II, § 8 nel riferimento a Worringer, *Abstraktion und Einfühlung*, pp. 66 sgg.

³⁰ L'imitazione essendo vita, nel punto della sua perfezione essa è già esaurita — cade il sipario — e passa in oblio, oppure, se il risultato è stato un'opera d'arte duratura, essa passa nella storia dell'arte. Dei canti e delle danze delle civiltà antiche non ci è rimasto nulla, delle loro pitture e dei loro poemi ci è rimasto poco, e questo poco contiene soltanto il lato ornamentale dell'imitazione originaria — di un grande spettacolo contiene solo il testo, non l'immagine e il suono; di un poema solo le parole, non la recitazione; di ogni musica, nel migliore dei casi, le note, non i timbri degli strumenti. L'elemento essenziale è irrevocabilmente morto, e ogni « ripetizione » darà qualcosa di nuovo e di diverso.

³¹ Sul laboratorio di Thutmes in Tell el Amarna cfr. *Mitt. der deutsch-orient. Gesellschaft*, n. 52, pp. 28 sgg.

³² K. Burdach, *Deutsche Renaissance*, p. 11. Tutta l'arte figurativa del periodo gotico ha parimenti tipi e simboli fissi.

³³ E. Norden, *Antike Kunstprosa*, pp. 8 sgg.

³⁴ Cfr. parte II, c. III, § 15.

³⁵ Donde il carattere ornamentale *della scrittura*.

³⁶ Cfr. § 7 di questo capitolo.

³⁷ Cfr. parte II, c. II, § 2.

³⁸ Tali, per esempio, i villaggi circolari slavi e quelli su strada a oriente dell'Elba. Del pari, considerando la diffusione delle capanne circolari e delle case quadrangolari dell'Italia antica, si può inferire l'esistenza di forme consimili nel periodo omerico.

³⁹ Cfr. parte II, c. II, § 2.

⁴⁰ Cfr. *ante*, c. III, § 2.

⁴¹ Cfr. parte II, c. II, § 8.

⁴² Cfr. *ante*, c. II, § 11.

⁴³ Cfr. *ante*, c. I, § 4.

⁴⁴ Ciò vale in non minor misura per le costruzioni egizie del periodo dei Tiniti e per i templi del culto seleucidico-persiano del sole e del fuoco dei secoli precristiani.

⁴⁵ Per quel che segue vedi Worringer, *Formprobleme der Gotik*, pp. 132 sgg.

⁴⁶ Dvorák, *Idealismus und Naturalismus in der gotischen Skulptur und Malerei* (*Historische Zeitschrift*, 1918, pp. 44 sg.).

⁴⁷ Nell'ornamentistica in senso superiore rientra la *scrittura* e quindi il *libro*, che è la controparte dell'edificio sacro e che, in quanto opera d'arte, appare sempre insieme a questo o manca

col mancare di questo (parte II, c. II, § 13; c. III, § 10). Nella scrittura prende forma non il vedere, ma il *comprendere*. In essa non sono delle cose, ma dei concetti, tratti da esse mediante le parole, a esser simboleggiate dai segni, e poiché lo spirito umano uso alla lingua ha per correlativo lo spazio rigido, il simbolo primo di una civiltà oltre che nell'edificio in pietra in nessuna altra cosa si esprime in modo così puro come nella scrittura. È assolutamente impossibile comprendere la storia dell'arabesco se non si considerano le innumerevoli specie della scrittura araba; del pari, la storia dello stile egiziano e di quello cinese non può esser separata dalla storia dei segni della scrittura, della loro disposizione e del loro raggruppamento.

⁴⁸ Cfr. *ante*, c. III, § 4.

⁴⁹ Cfr. parte II, c. III, § 18.

⁵⁰ Non v'è dubbio che i Greci nel passare dal tempio al *peripteros* — nello stesso periodo in cui la plastica delle forme tonde, basandosi su modelli che di certo erano egiziani, si liberò da quel motivo del rilievo che ancora appare nelle figure di Apollo — furono fortemente influenzati dalle colonne *a serie* egiziane. Ciò però non pregiudica la perfetta indipendenza del motivo della colonna antica come pure dell'utilizzazione antica del principio della serie.

⁵¹ Dello spazio limitato, non della pietra: Dvorák, *Hist. Zeitschrift*, 1918, pp. 17 sg.

⁵² Dehio, *Gesch. der deutschen Kunst*, I, p. 16.

⁵³ Schäfer, *Von ägyptischer Kunst*, I, pp. 15 sgg.

⁵⁴ Frankl, *Baukunst des Mittelalters* (1918), pp. 16 sgg.

⁵⁵ Cfr. parte II, c. III, § 18. La mancanza di ogni tendenza verticale nel sentimento russo della vita ci si palesa anche nella figura leggendaria di Ilja di Murom (cfr. parte II, c. III, § 2). Il Russo non ha alcun rapporto con un *Dio padre*. Il suo *ethos* non è un amor filiale, ma un puro amor fraterno che s'irradia in ogni direzione sul piano umano. Lo stesso Cristo qui viene sentito come un fratello. L'impulso faustiano, tutto verticale, verso una perfezione personale riesce incomprendibile al vero Russo, che lo giudica vano. Anche le idee russe di Stato e di proprietà sono prive di ogni tendenza verticale.

⁵⁶ Nel cimitero della chiesa di Kishi ve ne sono ventidue.

⁵⁷ J. Grabar R., *Storia dell'arte russa* (1911, in russo), I-III: Eliasberg, *Russische Baukunst* (1922), introduzione.

⁵⁸ Ciò che si è potuto mettere in chiaro in fatto di storia egiziana e di storia occidentale permette un confronto dettagliato che sarebbe certamente degno di una speciale ricerca di storia dell'arte. La quarta dinastia, cui fu proprio lo stile rigoroso delle piramidi (2550-2450, piramidi di Cheope, di Chefra) corrispon-

de al periodo romanico (890-1100); la quinta dinastia (2450-2320, piramide di Sahu-ré) al primo periodo gotico (1100-1230); la sesta dinastia, periodo di fioritura dell'arte arcaica del ritratto (2320-2190, Phiops I e II) all'alto gotico (1230-1400) [Vedi l'annotazione a p. 108 H.K.].

⁵⁹ Cfr. parte II, c. V, § 6.

⁶⁰ Koldewey-Puchstein, *Die griech. Tempel in Unteritalien und Sizilien*, I, p. 228.

⁶¹ Per quel che segue, vedi anche parte II, c. III.

⁶² Cfr. parte II, c. III, § 17.

⁶³ *Stilfragen. Grundlagen zu einer Geschichte der Ornamentik* (1893); *Spätromische Kunstindustrie* (1901).

⁶⁴ Amida (1910); *Die bildende Kunst der Ostens* (1916); *All-Iran* (1917); *Die Baukunst der Armenier und Europa* (1918).

⁶⁵ Tali antitesi non sono maggiori di quelle fra arte dorica, attica e etrusca, e sono minori di quelle che esistettero verso il 1450 fra la Rinascenza fiorentina, l'arte gotica (a mattoni) della Francia settentrionale, spagnola e tedesco-orientale.

⁶⁶ Cfr. parte II, c. III, § 12.

⁶⁷ Gli edifici cristiani più antichi di Axum corrispondono certamente a quelli pagani dei Sabei.

⁶⁸ Cfr. parte II, c. III, § 1.

⁶⁹ Cfr. parte II, c. III, § 13.

⁷⁰ Kohl e Watzinger, *Antike Synagogen in Galiläa* (1916). Sono basiliche i templi di Baal a Palmira, Baalbek e in numerosi altri luoghi; in parte più antichi del cristianesimo, tali templi furono poi da questo spesso utilizzati.

⁷¹ Cfr. parte II, c. III, § 4.

⁷² Frauberger, *Die Akropolis von Baalbek*, tavola 22.

⁷³ Diez, *Die Kunst der islamischen Völker*, pp. 8 sg. Negli antichi templi arabi lo spazio dell'altare (*mahdar*) sta davanti alla cappella dell'oracolo (*makanat*).

⁷⁴ Wulff, *Altchristl. und byzant. Kunst*, p. 227.

⁷⁵ Plinio accenna a questa abbondanza di templi. Da un tipo di tempio sud-arabo deriva, verosimilmente, anche il tipo trasversale di basilica con l'ingresso su un fianco, che si può vederc nell'Auran e che appare ben distinto nell'altare a sezione trasversale della chiesa di San Paolo a Roma.

⁷⁶ Questo capitolo di una *architettura puramente interna* non ha nulla a che fare con le rotonde etrusche, né tecnicamente né in quanto a sentimento dello spazio (Altmann, *Die ital. Rundbauten*, 1906). Esso corrisponde invece alle cupole della villa tiburtina di Adriano.

⁷⁷ Là e nel Marocco sinagoghe in forma di costruzioni a cupola sferica giunsero forse molto prima dell'Islam attraverso i

missionari dell'ebraismo mesopotamico (cfr. parte II, c. III, § 5), il cui gusto era vicino a quello persiano, mentre l'ebraismo della pseudomorfo costruì basiliche e artisticamente anche nelle sue catacombe romane non differì dal cristianesimo occidentale. Irradiandosi dalla Spagna, lo stile ebraico-persiano doveva servire da modello alle sinagoghe dell'Occidente: evoluzione, questa, che finora è del tutto sfuggita alla storia dell'arte.

⁷⁸ Insieme ad antichi elementi celtici, la leggenda del Graal contiene rilevanti motivi arabi; ma dove Wolfram von Eschenbach va oltre il modello di Chrétien de Troyes la figura di Parsifal è puramente faustiana.

⁷⁹ Spiritualmente la relazione fra colonna e arco corrisponde al passaggio alla cupola. Nel punto in cui fra il quadrato e la cupola s'inserisce il tamburo, nasce anche l'impostatura fra il capitello e il piede dell'arco.

⁸⁰ Riegl, *Stilfragen* (1893), pp. 248 sgg., 272 sgg.

⁸¹ Dehio, *Geschichte der deutschen Kunst*, I, pp. 16 sgg.

⁸² Wulff, *Altchristl.-byz. Kunst*, pp. 153 sgg.

⁸³ Cfr. parte II, c. III, § 13; Geffcken, *Der Ausgang der griech-röm. Heidentums* (1920), p. 113.

CAPITOLO QUARTO

¹ Non appena la parola, che è un segno comunicativo destinato all'intelletto, si fa mezzo espressivo delle arti, l'essere desto umano cessa di esprimere e di ricevere impressioni secondo una interezza. Nello stesso suono delle parole usate dagli artisti (a tacer poi della parola *letta* di civiltà superiori, la quale costituisce l'organo della letteratura in senso proprio), l'udire si scinde insensibilmente dall'intendere, perché il significato usuale della parola è quello che soprattutto colpisce; l'arte di questo genere, con la sua influenza, conduce anche le arti che non si servono della parola a forme espressive ove i motivi sono connessi a significati verbali. Nasce così una *allegoria*, la quale è un motivo *significato con delle parole*, come nella pittura barocca dal Bernini in poi; così la pittura spesso diviene una specie di scrittura in immagini, come a Bisanzio dopo il secondo concilio di Nicea (787), il quale tolse agli artisti l'iniziativa della scelta e del modo di disporre le immagini; ed è così, anche, che l'aria di Gluck, la cui melodia fiorisce dal senso del testo, si distingue da quella di Alessandro Scarlatti, il cui testo, in sé indifferente, serve solo di base alla voce cantante. Il contrappunto dell'alto goticismo del tredicesimo secolo è affatto indipendente dal significato delle parole, è una *pura architettura*

delle voci umane, nella quale venivano cantati a un tempo testi vari, perfino di lingue diverse, e religiosi e secolari.

² La conseguenza dei nostri metodi dotti è una storia dell'arte ove la storia della musica non figura. E mentre la prima fa parte dell'insegnamento universitario, la seconda resta di pertinenza di ambienti di specialisti. È come se si volesse scrivere una storia della Grecia escludendo Sparta. Così la teoria dell'arte, dell'arte al singolare, anche se formulata in buona fede, si risolve in una falsificazione.

³ Cfr. parte II, c. II, § 3. L'aspetto delle antiche strade egiziane deve essere stato analogo, se è lecito desumerlo dalle tavolette con riproduzioni di case trovate a Cnosso (H. Bossert. *Altkreta*, 1921, tav. 14); e il pilone rappresenta già una autentica facciata.

⁴ Ghiberti e lo stesso Donatello non si sono ancora emancipati dal gotico; Michelangelo sente già in modo barocco, cioè musicale.

⁵ Déonna, *Les Apollons archaïques*, 1909.

⁶ Woermann, *Geschichte der Kunst* (1915), I, p. 236. La prima di tali figurazioni che prese per modello l'Hera di Cheramyès, vale come un esempio dalla tendenza sempre presente a trasformare le colonne in cariatidi; la seconda si rifece all'Artemide di Nicandro nella sua relazione con la tecnica arcaica delle metope.

⁷ La maggior parte di tali profili sono gruppi trovantisi in frontoni o in metope; ma anche le figure di Apollo e le « Vergini » dell'Acropoli non possono essere stati liberamente in piedi.

⁸ Cfr. Salis, *Kunst der Griechen* (1919), pp. 48, 98 sg.

⁹ Per l'*antitesi* che esiste fra il sentire antico e il sentire della Rinascenza è appunto caratteristica la predilezione di questa per il marmo bianco.

¹⁰ Secondo la terminologia alessandrina. Per noi quelle parole significano tutt'altro.

¹¹ Del pari, a noi tutta la musica russa sembra infinitamente triste; ma ciò, secondo quel che Russi autentici assicurano, non è affatto vero.

¹² Cfr. parte II, c. III, § 3.

¹³ L'« imitazione » nella musica del Barocco significa tutt'altro, è cioè il ridipingere un motivo in un altro colore (in un altro grado tonale).

¹⁴ Perché le sole note rimasteci parlano unicamente a chi conosca e padroneggi ancora il tono e la trattazione del mezzo espressivo corrispondente.

¹⁶ 1323-1382, contemporaneo di Machault e di Filippo di Vitry,

con la generazione dei quali le regole e i divieti del contrappunto rigoroso furono definitivamente fissati.

¹⁶ Cfr. Introd., § 7 e parte II, c. III, § 17.

¹⁷ Cfr. parte II, c. III, § 18.

¹⁸ Cfr. *ante*, c. I, § 7.

¹⁹ Einstein, *Geschichte der Musik*, p. 67.

²⁰ Per quel che segue, cfr. parte II, c. III, §§ 17, 18.

²¹ Non è soltanto nazionale italiana — tale essendo anche il gotico — ma puramente fiorentina e nella stessa Firenze costituì solo l'ideale di un certo strato sociale. Ciò che viene chiamato la Rinascenza del Trecento ebbe il suo centro nella Provenza, soprattutto nella corte papale di Avignone e non è altro che la civiltà cavalleresca e di corte dell'Europa meridionale, estendentesi dall'Italia settentrionale alla Spagna, la quale risenti fortemente dell'influenza dell'aristocrazia moresca spagnola e siciliana.

²² L'ornamentistica della Rinascenza è semplice *decorazione* e invenzione artistica voluta. Solo lo stile decisamente barocco denota di nuovo una necessità profonda di alto valore simbolico.

²³ A essa appartiene Parigi. In tale città ancor nel quindicesimo secolo si parlava fiammingo non meno che francese; nelle parti più antiche della sua imagine architettonica Parigi si riconnette a Bruges e a Gent, non a Troyes e a Poitiers.

²⁴ A. Schmarsow, *Gotik in der Renaissance* (1921); B. Haendke, *Der niederländische Einfluss auf die Malerei Toskana-Umbriens* (Monatschrift für Kunstwissenschaft, 1912).

²⁵ Svoboda, *Römische und romanische Paläste* (1919); Rostovzev, *Pompejanische Landschaften und römische Villen* (Römische Mitteilungen, 1904).

²⁶ Cfr. parte II, c. II, § 5.

²⁷ Nella pittura antica gli effetti di luce e ombra sono stati usati unitariamente per primo da Zeusi, ma solo come *ombreggiatura dell'oggetto*, per liberare la plastica dei corpi dipinti da uno degli aspetti del bassorilievo, quindi senza riferimento alcuno *all'ora del giorno*. Invece già nei primissimi Olandesi luce e ombra sono *toni coloristici* inseparabili dall'elemento atmosferico.

²⁸ Il turchino e il suo effetto erano ben noti agli antichi artisti. Le metope di molti templi avevano uno sfondo turchino, perché esse, di contro ai triglifi, dovevano dare un senso di profondità. E la pittura artigianale usò *tutti* i colori tecnicamente fabbricabili; cavalli turchini sono stati accertati nelle opere arcaiche dell'Acropoli e nelle tombe etrusche. Un colore azzurro chiaro per i capelli era del tutto comune.

²⁹ Un analogo significato profondamente simbolico lo ha anche

la *politura* a lucido della pietra nell'arte egiziana. Essa costringe lo sguardo a un movimento di scivolamento di là della prospettiva frontale della statua, agendo così in modo decorporizzante. Per contro, l'evoluzione che in Grecia dal marmo di Poro condusse al marmo di Nasso e a quello translucido di Paro e del Pentelico dice dell'intenzione di far penetrare lo sguardo entro la sostanza materiale del corpo.

³⁰ Cfr. parte II. c. III, § 13.

³¹ Il suo ritratto della signora Gedon, trattato tutto in bruno, è l'ultimo ritratto da maestro antico dell'Occidente, perfettamente dipinto nello stile del passato.

³² Nell'insieme dell'orchestra, il corpo degli archi rappresenta i colori della lontananza. Il verde bluastro di Watteau si ritrova già nel « bel canto » dei Napoletani verso il diciottesimo secolo, in Couperin, in Mozart e in Haydn, il brunastro degli Olandesi in Corelli, in Händel e in Beethoven. Anche gli strumenti a fiato di legno evocano lontananze illuminate. Invece il giallo e il rosso, colori della vicinanza, colori *popolari*, si collegano al suono degli ottoni, l'effetto dei quali è corporale fino alla volgarità. Il suono di un vecchio violino è perfettamente incorporeo. Vale rilevare che la musica ellenica, per quanto insignificante, passò dalla lira dorica al flauto ionico (dall'*aulos* al *syrix*) e che i Dorici più severi ancor al tempo di Pericle deplorarono questa tendenza verso il molle e il volgare.

³³ Non si confonda la tendenza che sta alla base dello splendore dorato di un corpo posto all'aperto con quella del fondo dorato, scintillante, arabo, che si chiude in spazi interni crepuscolari dietro le figure.

³⁴ Hume, filosofo inglese del diciottesimo secolo, in certe sue osservazioni sui parchi inglesi dichiara che le rovine gotiche rappresentano un *trionfo del tempo sulla forza* e quelle elleniche un trionfo della barbarie sul gusto. Solo allora fu scoperta la bellezza del Reno e delle sue rovine. Da allora in poi il Reno è divenuto il fiume *storico* dei Tedeschi.

³⁵ Lo *scurirsi* dei quadri antichi ne aumenta, secondo il nostro sentire, il significato; l'intellettualismo estetico possa pur affermare fin che vuole il contrario. Se per caso gli oli adoperati dagli antichi pittori fossero stati tali da far divenire i quadri a poco a poco più pallidi, ciò sarebbe stato sentito da noi come una distruzione.

³⁶ Qui basta paragonare degli artisti greci a Rubens e a Rabelais.

³⁷ Di lui una delle sue amanti disse *qu'il puait comme une charogne*. Del resto i musicisti hanno sempre avuto la fama di

essere poco puliti.

³⁸ Dal solenne canone di Policleto fino a quello elegante di Lisippo si compie lo stesso alleggerimento della costruzione, come nello sviluppo dall'ordinamento dorico delle colonne fino a quello corinzio. È il sentimento euclideo che comincia a dissolversi.

³⁹ Cfr. parte II, c. III, § 17.

⁴⁰ Per prevenire una spiegazione quanto mai sciocca e piatta, vale rilevare che in altri paesaggi, come l'Egitto antico o il Giappone, il vedere esseri umani nudi era cosa d'ogni giorno quanto in Atene; ma ogni intenditore giapponese d'arte sente oggi ridicola e banale ogni figurazione spinta del nudo. Se in quei paesi si trova il nudo, lo si trova come nella raffigurazione di Adamo ed Eva presente già nel duomo di Bamberg, cioè come oggetto privo di qualsiasi possibilità espressiva.

⁴¹ Kluge, *Deutsche Sprachgeschichte* (1920), pp. 202 sgg.

⁴² A. Conze, *Die attischen Grabreliefs* (1893).

⁴³ Da Winckelmann e dal tempo suo l'Apollone con la *Kithara* di Monaco fu scambiato per una musa e come tale ammirato e esaltato. Ancor fino a poco tempo fa una testa di Atena del periodo di dopo Fidia, che si trova a Bologna, fu presa per quella di un generale. In un'arte fisiognomica, come quella del Barocco, errori del genere sarebbero assolutamente impossibili.

⁴⁴ Cfr. *ante*, c. II, § 14 e parte II, c. III, § 17.

⁴⁵ Cfr. parte II, c. III, § 17.

⁴⁶ La poesia aristocratica di Omero, a tal riguardo assai affine all'arte narrativa da corte del Boccaccio, aveva tuttavia preso inizio da ciò. Gli ambienti severamente religiosi durante l'antichità sentirono però in tutto questo una profanazione; ce lo dice, in Omero, il culto senza immagini, ma in ancor più alto grado la collera manifestata da tutti i pensatori che, come Eraclito e Platone, erano vicini alle tradizioni dei tempi. Si troverà che la tarda trattazione artistica priva di ogni freno delle stesse divinità non è dissimile dal cattolicesimo teatrale di Rossini e di Liszt preannunciatosi in tono minore già in Corelli e in Händel; tale trattazione nel 1564 per poco non provocò la proibizione della musica religiosa.

⁴⁷ Perfino nei paesaggi del Barocco si riscontra una evoluzione da sfondi composti a fantasia a ritratti di date contrade, di cui si descrive l'*anima*. Essi divengono dei *volti*.

⁴⁸ Si potrebbe considerare l'arte ritrattistica ellenica come un processo svoltosi nel senso opposto.

⁴⁹ L'agonizzare dell'arte occidentale a partir dalla metà del diciannovesimo secolo non potrebbe esser meglio contrassegnato che dalla pittura banale e massiccia del nudo; il senso più profondo dello studio del nudo e il significato di tal motivo erano

ormai andati del tutto perduti.

⁵⁰ In ciò, Rubens e, fra i moderni, soprattutto Böcklin e Feuerbach ci vengono a perdere; Goya, Daumier, in Germania soprattutto Oldach, Wasmann, Rayski e molti altri artisti quasi dimenticati del principio del diciannovesimo secolo ci vengono invece a guadagnare. Marées appartiene alla schiera dei migliori fra di essi.

⁵¹ Per dirla coi classicisti tedeschi, è la stessa « nobile semplicità e calma grandezza » che anche nelle costruzioni romaniche di Hildesheim, di Gernrode, di Paulinzella, di Hersfeld suscita una tale impressione di « antichità ». Proprio le rovine del convento di Paulinzella presentano molto di ciò che Brunelleschi volle raggiungere coi cortili dei suoi palazzi. Il fatto è che abbiamo trasferito nella nostra rappresentazione della realtà antica il sentimento creativo fondamentale che dette forma a queste costruzioni, anziché averlo tratto da essa. La pace *infinita*, la *vastità* del sentimento della pace in Dio, che contrassegna tutte le opere fiorentine nella misura in cui esse non procedettero dall'ostinazione gotica di un Verrocchio, è priva di ogni affinità con la *σωφροσύνη* di Atene.

⁵² Non è stato mai notato in che rapporto volgare i pochi scultori dopo di lui son stati col marmo. Lo si sente solo se per punto di riferimento si prende la relazione intima e profonda che i grandi musicisti ebbero coi loro strumenti prediletti. Ricordò la storia del violino di Tartini, che si spezzò quando il maestro morì. Casi analoghi ve ne sono a centinaia. È la controparte faustiana della leggenda di Pigmalione. Ci si potrebbe anche rifare alla figura del direttore d'orchestra Kreisler, in E. T. A. Hoffmann, figura degna di stare a fianco di Faust, Werther e don Giovanni. Per sentire il valore simbolico e la necessità interna di tale figura, la si confronti coi tipi teatrali di pittori romantici dello stesso periodo, che non ebbero relazione alcuna con la pittura quale idea. Un pittore *non è affatto in grado* di rappresentare il destino dell'arte faustiana: il che basta per farci giudicare i romanzi di artisti del diciannovesimo secolo.

⁵³ Nelle opere della Rinascenza tutto ciò che è troppo rifinito dà spesso un'impressione spiacevole. Vi sentiamo la mancanza di « infinità ». In simili opere non vi sono segreti né scoperte da fare.

⁵⁴ Perciò era assolutamente impossibile venire a una pittura autenticamente religiosa partendo dallo stile impressionista della luce naturale. Il sentimento del mondo che sta alla base di questa pittura è irreligioso e buono solo per una « religione della ragione »: a tal segno, che ha reso vuoti e falsi alcuni tentativi

sinceramente intrapresi (Uhde, Puvis de Chavannes). Un quadro a « luce naturale » basta da solo a mondanizzare immediatamente l'interno di una chiesa, degradandola nei termini di un ambiente da esposizione.

⁵⁵ Cfr. parte II, c. II, § 7.

⁵⁶ Cfr. *ante*, c. III, § 9.

CAPITOLO QUINTO

¹ Cfr. *ante*, c. II, § 5.

² Cfr. *ante*, c. II, § 10.

³ Le lingue delle origini non offrono una base per delle idee astratte. Ma all'inizio di ogni civiltà avviene una trasformazione interna dei corpi linguistici esistenti, che li rende capaci di assolvere i compiti simbolici più alti nello sviluppo di quella civiltà. Così, *in simultaneità con lo stile romanico*, nacquero il tedesco e l'inglese dalle lingue germaniche del periodo franco, e il francese, l'italiano e lo spagnolo dalla *lingua rustica* delle precedenti province romane; lingue, queste tutte, che malgrado origini così diverse hanno un *identico* contenuto metafisico.

⁴ Cfr. *ante*, c. IV, § 11.

⁵ Cfr. *ante*, c. III, § 4.

⁶ Cfr. parte II, c. III, § 8.

⁷ Cfr. parte II, c. III, § 10.

⁸ De Boer, *Geschichte der Philos. im Islam* (1901), pp. 93, 108.

⁹ Windelband, *Geschichte der neueren Philosophie* (1919), I, p. 208 e in Hinneberg, *Kultur der Gegenwart*, I, V (1913), p. 484.

¹⁰ Cfr. parte II, c. III, § 10.

¹¹ Così anche se in questo libro a tempo, direzione e destino viene data la preeminenza rispetto a spazio e a causalità, non son dimostrazioni dell'intelletto che possono condurre a tanto, ma, in modo affatto inconscio, delle tendenze del sentimento vitale, le quali *si sono create delle prove*. Non esiste un'altra specie di genesi delle idee filosofiche.

¹² Cfr. *ante*, c. III, § 11.

¹³ Cfr. parte II, c. III, § 18.

¹⁴ « Figlio dell'uomo » è una traduzione inesatta di *barnasha*, termine che non esprime un rapporto filiale, ma il semplice, impersonale passare nel piano umano.

¹⁵ ἐθέλω e βούλομαι significano aver l'intenzione, il desiderio, esser inclinati; βουλή vuol dire *consiglio, piano*; per ἐθέλω non esiste alcun sostantivo. *Voluntas* non è un concetto psicologico,

ma, in un senso pratico prettamente romano, è, come *potestas* e *virtus*, un termine per doti pratiche esteriori, visibili, per la *statura* di un individuo umano. In tal senso noi usiamo la parola energia. La « volontà » di Napoleone e la sua energia: sono due cose assai diverse, quasi come la forza di volare e il peso. Non si confonda l'intelligenza rivolta verso l'esterno, che contrassegna il Romano quale uomo da civilizzazione di fronte al Greco quale uomo di cultura, con quello che noi qui abbiamo chiamato volontà. Cesare *non* è un uomo di volontà nel senso di Napoleone. È cosa caratteristica che, di contro a quella dei poeti, la terminologia del diritto romano dia un'immagine assai più originaria del sentimento fondamentale dell'anima romana. L'intenzione viene detta, qui, *animus* (*animus occidendi*), il desiderio di cose illecite è detto (*culpa*). *Voluntas* non figura nella terminologia tecnica del diritto.

¹⁶ L'anima cinese « va attraverso il mondo »: questo è il senso della prospettiva dei pittori estremo-orientali, nella quale il punto di convergenza si trova al *centro del quadro*, non nel fondo. Mediante la prospettiva, le cose vengono assoggettate all'Io, che le raccoglie ordinandole, sì che la negazione antica dello sfondo prospettico esprime anche una mancanza di « volontà », di pretesa di dominio sul mondo. Sia alla tecnica (cfr. parte II, c. V, § 6), sia alla prospettiva cinese, manca l'energia di direzione, e per questo io di fronte all'impulso possente verso la profondità che caratterizza la *nostra* paesaggistica vorrei parlare di una prospettiva del *tao*, per alludere a un particolare, inequivocabile *sentimento del mondo* in atto nel quadro cinese.

¹⁷ Naturalmente, l'ateismo non fa eccezione. Quando un materialista o un darwiniano parla della « natura » come forza che ordina finalisticamente, che determina delle selezioni, che genera e distrugge, egli non dà che un nome diverso alla divinità del deismo del diciottesimo secolo, il sentimento del mondo rimanendo lo stesso.

¹⁸ Non va trascurato il notevole contributo dato da scienziati gesuiti allo sviluppo della fisica matematica. Padre Bosovich fu il primo che andò di là da Newton, creando un sistema delle forze centrali nel 1759. Nel gesuitismo l'identificazione di Dio con lo spazio puro è ancor più sensibile che nell'ambiente giansenista di Port Royal, col quale matematici, come Descartes e Pascal, furono in contatto.

¹⁹ Una delle ragioni essenziali per cui il protestantesimo impressiona appunto spiriti profondi sta nel fatto che Lutero ha posto l'attività pratica (ciò che Goethe chiamava le esigenze del giorno) al centro della morale. Le « opere pie », alle quali manca l'energia di direzione nel senso qui indicato, per Lutero

passano assolutamente in secondo piano. Come nella Rinascenza, così nella sopravvalutazione delle opere vi è un residuo di sentimento *meridionale*. Tale fu la ragione etica profonda del crescente disprezzo che a partire dalla Riforma si nutrì per la vita monastica. Nel periodo gotico l'entrare in un convento, il rinunciare alle preoccupazioni del mondo, all'azione, alla *volontà* costituiva un atto di altissimo valore etico. Era il massimo sacrificio concepibile: quello della *vita*. Nel Barocco perfino i cattolici non la pensarono più così. E i conventi, luoghi non più della rinuncia ma di un vegetare inattivo, dovevano esser sacrificati allo spirito dell'illuminismo.

²⁰ Nel greco antico *πρόσωπον* significa volto, più tardi, in Atene, maschera. Aristotile non conosceva ancora tale termine col senso di « persona ». Solo il termine giuridico *persona*, di origine etrusca, che significava originariamente la maschera degli attori, ha dato anche al greco *πρόσωπον* il senso specifico romano nel periodo imperiale. Cfr. R. Hirzel, *Die Person* (1914), pp. 40, sgg.

²¹ Cfr. *ante*, c. II, § 12.

²² Creizenach, *Geschichte des neuen Dramas*, II (1918), pp. 346 sgg.

²³ Cfr. *ante*, c. IV, §§ 11-12.

²⁴ Cfr. *ante*, c. IV, § 16.

²⁵ Cfr. *ante*, c. II, § 11.

²⁶ Ciò trova riscontro nel cambiamento di significato delle parole antiche *pathos* e *passio*. La seconda è stata coniata solo nel periodo imperiale avendo in vista la prima e si è conservata col senso originario nell'espressione « la passione di Cristo ». Nel primo periodo gotico avviene il mutamento del sentimento legantesi a quel termine, nella lingua degli *Spirituali* dell'Ordine francescano e dei discepoli di Gioacchino da Fiore. *Passio*, come designazione di una commozione profonda che cerca di scaricarsi, divenne alla fine quella della dinamica dell'anima in generale, e in cotesto senso di forza della volontà e di energia di direzione fu tradotta in tedesco nel 1647 da Zesen con la parola *Leidenschaft*.

²⁷ I Misteri di Eleusi non racchiudevano segreti di nessuna specie. Ognuno sapeva che cosa si svolgeva in essi. Ma essi producevano nei fedeli una emozione profonda: li si « tradivano », cioè profanavano, quando se ne imitavano le forme sacre fuori dei luoghi di culto. Per quel che segue cfr. A. Dieterich, *Kleine Schriften* (1911), pp. 414 sgg.

²⁸ Cfr. parte II, c. III, § 17.

²⁹ I satiri erano dei becchi; Sileno, che precedeva i danzatori, portava una coda di cavallo; gli uccelli, i rospi e le vespe di

Aristofane alludevano forse ad altri travestimenti ancora.

³⁰ Ciò avvenne nello stesso punto in cui con Policleteo l'arte plastica riportò la vittoria sulla pittura a fresco: cfr. *ante*, c. IV, § 16.

³¹ L'immagine delle scene vista interiormente dai tre grandi tragediografi la si può forse paragonare alla sequenza storica degli stili nei fregi di Egina, di Olimpia e del Partenone.

³² Sottolineiamo nuovamente che la pittura ellenistica a ombre di Zeusi e di Apollodoro modella dei singoli corpi, per cui essi fanno una impressione plastica sull'osservatore. Quei pittori erano ben lontani dal voler trattare l'ombra in funzione di uno spazio illuminato. Il corpo veniva « ombreggiato », *ma non proiettava un'ombra*.

³³ La gran massa dei socialisti cesserebbe subito di esser tale se capisse anche alla lontana quale è il socialismo dei nove o dieci uomini che oggi lo intendono nelle sue estreme conseguenze storiche.

³⁴ Cfr. *ante*, c. IV, § 6.

³⁵ Cfr. *ante*, c. I, § 6.

³⁶ Cfr. parte II, c. III, § 17, nota in fine.

³⁷ Verso i margini, col crescere della forza del telescopio, il numero delle nuove stelle visibili diminuisce.

³⁸ L'ebbrezza dei grandi numeri è un'esperienza caratteristica conosciuta soltanto dall'uomo d'Occidente. Nella civilizzazione contemporanea proprio questo simbolo, la passione per le cifre gigantesche, per le misure infinitamente grandi o infinitamente piccole, per i *record* e le statistiche, ha una parte straordinariamente importante.

³⁹ I vascelli nordici nel secondo millennio avanti Cristo, partendo dall'Islanda e dal mare del Nord e doppiando il capo Finisterre, raggiunsero le Canarie e l'Africa occidentale, del che le leggende greche sull'Atlantide conservarono il ricordo; il regno di Tartesso alla foce del Guadalquivir sembra aver costituito un centro di questo traffico. Cfr. L. Frobenius, *Das unbekannte Afrika*, p. 139. Ciò deve avere una qualche relazione coi « popoli del mare », schiere di Vichinghi che, dopo una lunga migrazione terrestre da nord a sud, raggiunsero il mar Nero o l'Egeo, ove di nuovo si costruirono delle navi attaccando l'Egitto al tempo di Ramses II (1292-1225).

[Già pochi anni dopo, Spengler, avendo meglio approfondito la materia, mutò fundamentalmente le idee qui espresse circa la preistoria e distinse l'« antico Occidente » navigatore dalla prima civiltà « nordica », più recente. I saggi *Zur Weltgeschichte des 2. vorchristlichen Jahrtausends* e sui carri da battaglia (entrambi riprodotti in *Reden und Aufsätze*, München, 1937) danno

ragguagli più particolareggiati a tale riguardo. H. K.]

⁴⁰ Cfr. parte II, c. V, § 6.

⁴¹ Su ciò parte II, c. II, § 18 e c. IV, § 9.

⁴² Cfr. parte II, c. I, § 16.

⁴³ Cioè seguaci del culto sincretistico. Cfr. parte II, c. II, § 18.

⁴⁴ Qui si tratta esclusivamente della morale cosciente, religioso-filosofica, di quella che viene conosciuta, insegnata e seguita, e non del *ritmo* razziale della vita, del « costume », che esiste inconsciamente. L'una si occupa dei concetti *spirituali* di virtù e peccato, di bene e male, l'altra ha in proprio gli ideali *del sangue*: onore, fedeltà, coraggio, e giudizi *del sentimento del ritmo* su quel che è nobile e volgare. Cfr. parte II, c. IV, § 2.

⁴⁵ Dopo quanto si è detto sull'inesistenza di un termine adeguato per « volontà » e « spazio » nelle lingue antiche e sul significato più profondo di questa lacuna, non ci si stupirà che anche al differenza fra azione e attività non la si possa esprimere esattamente né in greco né in latino.

⁴⁶ Cfr. parte II, c. III, § 9.

⁴⁷ « Chi ha orecchie, ascolti », in ciò non vi è imposizione di sorta. Ma *non* è così che la Chiesa occidentale concepì la sua missione. Il « messaggio di salvezza » di Gesù, quello di Zarathustra, di Mani, di Maometto, dei Neoplatonici e di tutte le religioni magiche vicine al cristianesimo sono benefici misteriosi *indicati*, ma non imposti. Una volta penetrato nel mondo antico, il giovane cristianesimo imitò semplicemente la missione del tardo stoicismo, che già da tempo era divenuto esso stesso magico. Così si poté sentire in Paolo un importuno, sentimento che si aveva anche nei confronti dei predicatori stoici ambulanti, come la letteratura del tempo lo prova; essi non furono però *imperativi*. Come confronto si può addurre un esempio lontano, i medici di tipo magico che consigliavano i loro *arcana* misteriosi, da paragonare ai medici occidentali che vogliono dare alla loro scienza un *potere coercitivo giuridico* (vaccinazione obbligatoria, denuncia dei casi di trichina, ecc.).

⁴⁸ Cfr. *ante*, c. III, § 11.

⁴⁹ Cfr. *ante*, c. III, § 13.

⁵⁰ Cfr. parte II, c. III, § 15.

⁵¹ Cfr. parte II, c. II, § 4.

⁵² Il primo poggia sul sistema ateistico del Sankhya, il secondo, Socrate facendo da tramite, sulla sofistica, il terzo sul *sensualismo inglese*.

⁵³ Cfr. parte II, c. IV, § 5.

⁵⁴ Solo dopo secoli, per via di una ripresa della teologia brahmanica da tempo fossilizzata e, in più, dei più antichi culti popolari, dalla concezione buddhista della vita che non riconosce

né un Dio né una metafisica nacque una religione da *fellahim*. Cfr. parte II, c. III, §§ 19. 20.

⁵⁵ Naturalmente, ogni civiltà ha anche un suo proprio materialismo, determinato fin nei dettagli dal suo sentimento complessivo del mondo.

⁵⁶ E si dovrebbe anzitutto dire se si ha in vista il cristianesimo dei Padri della Chiesa ovvero quello delle Crociate, perché, sotto una stessa veste dogmatico-rituale, qui si tratta effettivamente di due religioni diverse. Il confronto così frequente del socialismo di oggi col cristianesimo delle origini denota lo stesso difetto di acutezza psicologica.

⁵⁷ Si rilevi la sorprendente rassomiglianza di molte teste romane con quelle di certi uomini d'azione attuali di stile americano e anche quella, sia pur minore, di questi con certe teste egiziane di ritratti del Nuovo Impero. Cfr. parte II, c. II, § 5.

⁵⁸ Cfr. parte II, c. II, § 5.

⁵⁹ P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur* (1912), pp. 75 sgg.

⁶⁰ Cfr. parte II, c. III, § 14.

⁶¹ Cfr. parte II, c. III, § 7.

⁶² Su quel che segue cfr. il mio libro *Preussentum und Sozialismus*, pp. 22 sgg.

⁶³ Cfr. parte II, c. III, § 15 e 19.

⁶⁴ Cfr. parte II, c. III, § 18. Forse lo strano stile di Eraclito, pensatore che apparteneva a famiglia sacerdotale del tempio di Efeso, ci indica la forma nella quale l'antica sapienza orfica veniva trasmessa oralmente.

⁶⁵ Cfr. parte II, c. III, § 12.

⁶⁶ Questo è il lato scolastico dei periodi tardi; quello mistico, dal quale Pitagora e Leibniz non erano lontani, raggiunge il suo culmine con Platone e con Goethe, e si è continuato, di là da Goethe, nei romantici, in Hegel e in Nietzsche; mentre la scolastica, avendo esaurito il suo compito dopo Kant (e Aristotile) decade al livello di una filosofia cattedratica unito a uno scienziismo specialista.

⁶⁷ *Neue Paralipomena*, § 656.

⁶⁸ Anche la concezione moderna, secondo la quale atti inconsci, istintivi della vita possono produrre qualcosa di perfetto, mentre l'intelletto non giunge che a realizzazioni monche, si ritrova in Schopenhauer: v. II, c. XXX.

⁶⁹ In *Uomo e superuomo*.

⁷⁰ Nel capitolo: « Metafisica dell'amore sessuale » (II, 44) viene anticipata in tutta la sua ampiezza l'idea della selezione naturale quale mezzo per la conservazione della specie.

⁷¹ Cfr. parte II, c. I, § 8.

CAPITOLO SESTO

¹ Cfr. parte II, c. V, § 6. Cfr. anche, per esempio, B. Lenard, *Relativitätsprinzip, Aether, Gravitation* (1920) pp. 20 sgg.

² Cfr. parte II, c. III, § 19.

³ Cfr. *ante*, c. I, § 7.

⁴ Per esempio, nel secondo principio della termodinamica secondo la formulazione di Boltzmann: « Il logaritmo della probabilità di uno stato è proporzionale all'entropia di questo stato ». Qui in ogni parola è insita tutta una concezione della natura che si può solo « sentire », non descrivere.

⁵ Cfr. parte II, c. III, § 19.

⁶ Cfr. parte II, c. III, § 20.

⁷ E. Wiedemann, *Über die Naturwissenschaft bei den Arabern* (1890); F. Strunz, *Geschichte der Naturwissenschaft im Mittelalter* (1910).

⁸ Duhem, *Études sur Léonard de Vinci*, terza serie (1913).

⁹ M. Berthelot, *Die Chemie im Altertum und Mittelalter* (1909), pp. 64 sgg.

¹⁰ Nei metalli il « mercurio » è il principio del carattere sostanziale — lucentezza, estensione, fusibilità — lo « zolfo » quello degli attributi integrativi, come combustibilità e trasformabilità. Cfr. Strunz, *Op. cit.*, pp. 73 sgg.

¹¹ Cfr. parte II, c. III, § 19; c. V, § 6.

¹² Terra, acqua, aria, per l'occhio antico il fuoco aggiungen-dovisi come un quarto elemento. L'impressione ottica che produce il fuoco è la più viva di tutte, per cui lo spirito antico non dubitò della corporeità di esso.

¹³ Cfr. parte II, c. III, § 13.

¹⁴ Presso la scienza fisico-matematica essa, malgrado l'opera del domenicano Arnaldo da Villanova (1311), nel periodo gotico non ha avuto alcun significato creativo.

¹⁵ Dopo che già Helmholtz aveva cercato di spiegare i fenomeni dell'elettrolisi per mezzo dell'ipotesi di una struttura atomica dell'elettricità.

¹⁶ M. Born, *Aufbau der Materie* (1920) p. 27.

¹⁷ Cfr. parte I, c. IV, § 4.

¹⁸ Cfr. parte I, c. III, § 4.

¹⁹ Cfr. *ante*, c. II, § 10 e parte II, c. I, § 2.

²⁰ Cfr. parte I, c. III, § 2.

²¹ Cfr. parte I, c. III, § 2; parte II, c. I, § 4.

²² Cfr. parte I, c. II, § 18.

²³ Cfr. parte I, c. II, §§ 9, 18.

²⁴ Cfr. parte II, c. III, § 19.

²⁵ J. Goldziher, *Die islamische und jüdische Philosophie* (Kul-

tur der Gegenwart, I, V, 1913), pp. 306 sgg.

²⁶ Cfr. parte II, c. I, § 6; c. IV, § 4.

²⁷ Si può affermare che la salda fede che per esempio Haeckel legava ai termini di atomo, materia e energia non è essenzialmente diversa dal feticismo dell'uomo di Neanderthal.

²⁸ Cfr. parte I, c. II, § 10.

²⁹ Sulle epoche delle civiltà primitive e delle civiltà superiori cfr. parte II, c. I, § 9.

³⁰ Cfr. parte II, c. III, § 12.

³¹ Cfr. parte II, c. III, § 16.

³² Cfr. parte I, c. III, § 17.

³³ Cfr. parte II, c. IH, § 17.

³⁴ Cfr. parte II, c. III, § 17.

³⁵ E. Mogk, *Germanische Mythologie; Grundrisse der germanischen Philologien* (1900), p. 340.

³⁶ Cfr. parte II, c. III, §§ 4-12.

³⁷ Cfr. parte I, c. IV, § 12.

³⁸ Wissova, *Religion und Kultus der Römer* (1912), p. 38.

³⁹ In Egitto il culto del sovrano non è stato introdotto che sotto Tolomeo Filadelfo. L'adorazione dei Faraoni aveva tutt'un altro significato.

⁴⁰ Cfr. parte II, c. III, § 4.

⁴¹ Wissova, *Religion und Kultus der Römer*, pp. 98 sgg.

⁴² *Ibid.*, p. 355.

⁴³ Qui non si può trattare del significato simbolico del titolo e della sua relazione col concetto e l'idea che si aveva della persona. Rileveremo soltanto che, fra tutte le civiltà, quella antica è l'unica che non abbia mai conosciuto dei titoli. Ciò avrebbe contraddetto il carattere rigorosamente somatico delle designazioni. Oltre ai nomi propri e di famiglia, quella civiltà possedette solo denominazioni tecniche per cariche concrete. « Augustus » divenne subito un nome proprio, e « Cesare » divenne abbastanza rapidamente la designazione di una carica. Si può seguire la penetrazione del sentimento magico in base al modo con cui nella magistratura della tarda romanità termini di ossequio, come *vir clarissimus*, si trasformarono in titoli fissi che si potevano conferire o togliere. Appunto così i nomi di divinità straniere e più antiche divengono ora titoli della divinità riconosciuta. « Salvatore » (*Asklepios*) e « Buon pastore » (*Orpheus*) divengono titoli del Cristo. Invece nel tempo antico perfino i soprannomi di divinità romane poterono divenire a poco a poco deità autonome.

⁴⁴ Diagora, che ad Atene fu condannato a morte per via dei suoi scritti « atei », ci ha lasciato dei ditirambi pervasi di una

profonda religiosità. Si leggano a questo proposito i diari di Hebbel e le sue lettere a Elsa. Egli « non credeva in Dio », ma pregava.

⁴⁵ Cfr. parte II, c. III, § 19.

⁴⁶ Cfr. parte II, c. III, § 4.

⁴⁷ Nella famosa conclusione della sua *Ottica* (1706), che fece sensazione e divenne un punto di partenza per problemi teologici affatto nuovi, egli delimita il dominio delle cause meccaniche di contro alla causa prima, il cui organo di percezione avrebbe dovuto essere lo stesso spazio infinito.

⁴⁸ Come si è già visto, fu dapprima la lingua occidentale con il suo *ego habeo factum* sostituitosi al *feci* a far apparire la struttura dinamica del nostro pensiero, e a partire da allora noi abbiamo indicato sempre più decisamente con termini dinamici ogni accadimento. Noi diciamo che « l'industria » si apre nuovi mercati e che « il razionalismo » è giunto a dominare. Nessuna altra lingua permette simili espressioni. Nessun Greco avrebbe detto « stoicismo » invece di dire « gli Stoici ». In ciò si ha anche l'essenziale differenza che esiste fra le immagini della poesia antica e di quella occidentale.

⁴⁹ Cfr. parte I, c. V, § 2.

⁵⁰ Cfr. parte I, c. V, § 14.

⁵¹ Cfr. parte II, c. V, § 4.

⁵² M. Planck, *Die Entstehung und bisherige Entwicklung der Quantentheorie* (1920), pp. 17, 25.

⁵³ Esse hanno spesso fatto immaginare che l'« esistenza reale » degli atomi sia ormai dimostrata, il che costituisce una singolare ricaduta nel materialismo del secolo scorso.

⁵⁴ Infatti, l'idea di una determinata durata della vita degli elementi ha dato luogo al concetto del tempo semi-valore di 3,85 giorni (K. Fajans, *Radioaktivität*, 1919, p. 12).

⁵⁵ Cfr. parte II, c. III, § 20.

⁵⁶ La « quantità » si può contare nei numeri razionali, non in quelli reali. La quantità dei numeri complessi è bidimensionale; ne segue il concetto di quantità a n dimensioni, la quale rientra nella teoria dei quanti anche nel riguardo geometrico.

PARTE SECONDA

CAPITOLO PRIMO

¹ Ciò a cui, nelle pagine seguenti, si accennerà è stato ripreso da un libro di metafisica che spero di poter presto presentare al pubblico. [Spengler alludeva alla sua opera postuma rimasta incompleta: *Urfragen*. Nota di H. K.].

² Da qui i tratti animali, o fieri o volgari, nell'espressione dell'uomo non uso al pensiero.

³ Nella prima pagina della sua storia egli dice di aver accertato che prima del tempo suo — egli scriveva verso il 400 a.C. — non era accaduto nulla d'importante.

⁴ Essa nacque a Roma nel 522 sotto il regno degli Ostrogoti, ma solo dopo Carlomagno doveva rapidamente diffondersi in tutto l'Occidente germanico.

⁵ Con una restrizione assai significativa dell'immagine storica effettivamente vissuta nella coscienza dei veri uomini della Rinascenza.

⁶ La prima dimostrazione del fatto che le forme fondamentali del regno vegetale ed animale non si sono « evolute » ma sono apparse d'un tratto, l'ha data H. de Vries sin dal 1886, con la sua teoria delle mutazioni. Usando la lingua di Goethe si può dire così: Noi vediamo come una forma impressa si sviluppa nei *singoli esemplari*, non vediamo però come essa si sia determinata *per tutta una specie*.

⁷ Così l'ipotesi di immensi spazi di tempo per gli avvenimenti dei primordi umani si rende superflua e si può pensare che la distanza temporale fra l'umanità più antica che finora conosciamo e l'inizio della civiltà egiziana non sia di una grandezza tale, che di fronte ad essa i cinquemila anni della civiltà debbano scomparire.

⁸ Questa prima epoca, Spengler doveva poi suddividerla in tre altre epoche; accenni già nel suo libro *Der Mensch und die Technik* ed estesamente nella sua opera rimasta incompiuta *Urfragen*. (Nota di H. K.)

⁹ *Und Africa spruch*, 1912; Paideuma, *Umrisse einer Kultur und Seelenlehre*, 1920. Frobenius distingue tre epoche. (Nota di H. K.)

¹⁰ Nel suo breve saggio *Le epoche dello spirito (Geistesepochen)*, Goethe ha indicato le caratteristiche delle quattro divisioni di ogni civiltà: la preistoria, il primo periodo, il periodo tardo e la civilizzazione, con una tale profondità, che ancor oggi non v'è nula da aggiungervi. Si confrontino le tavole della

prima parte di quest'opera, che concordano esattamente con le suddivisioni goethiane.

¹¹ Ci manca anche una *storia del paesaggio* (quindi del suolo, della vegetazione e del clima) nel quale, da cinquemila anni, si è svolta la storia umana. Ma la storia umana è così difficilmente separabile da quella del paesaggio, il quale per mille radici è talmente connesso a tale storia, che astraendo da esso è affatto impossibile capire la vita, l'anima, il pensiero. Per quel che riguarda il paesaggio dell'Europa del Sud, in esso, dopo la fine del periodo glaciale, ad una indomabile sovrabbondanza della vegetazione subentrò a poco a poco un'aridità del suolo. Nel periodo del susseguirsi delle civiltà egiziana, antica, araba e occidentale nel bacino del Mediterraneo avvenne un mutamento del clima e proprio per ciò il contadino che prima aveva dovuto lottare contro la flora delle foreste vergini ora dovette lottare per difendere la vegetazione dal deserto. Al tempo di Annibale, il Sahara cominciava molto a sud di Cartagine, mentre oggi esso avanza già verso la Spagna settentrionale e l'Italia; dove si trovava il deserto al tempo dei costruttori delle piramidi egizie, con tutte le scene di boschi e di cacce che vediamo nei bassorilievi di esse? Dopo che gli Spagnoli scacciarono gli Arabi, il carattere silvestre ed agricolo del loro paese, che si era potuto conservare solo artificialmente, scomparve. Le città furono altrettante oasi in mezzo al deserto. Al tempo dei Romani ciò non sarebbe accaduto.

¹² Il nuovo metodo della morfologia comparata permette un controllo della data dell'inizio delle antiche civiltà, che finora era stato tentato con altri mezzi. Per la stessa ragione per cui, anche se mancasse ogni notizia, la nascita di Goethe non potrebbe esser datata un secolo prima della redazione originaria del *Faust*, né il corso della vita di Alessandro Magno potrebbe esser confuso con quello di qualche figura più antica, del pari basandosi su alcuni tratti della vita politica, dell'arte, della religione e del pensiero si può dimostrare che l'inizio della civiltà egiziana cade verso il 3000 e quello della civiltà cinese verso il 1400. I calcoli degli studiosi francesi e, di recente, quelli di Borchardt (*Die Annalen und die zeitliche Festlegung des Alten Reiches*, 1919) son già in partenza errati come quelli fatti dagli storici cinesi circa la durata delle dinastie mitiche Hsia e Shang. Del pari, è assolutamente impossibile che il calendario egiziano sia stato introdotto nel 4241. Come in ogni cronologia, devesi qui supporre uno sviluppo durante il quale avvennero riforme profonde del calendario, cosa che rende impossibile il concetto di una data iniziale.

¹³ E. Meyer (*Geschichte des Altertums*, III, p. 97) ha calcola-

to, forse in eccesso, in mezzo milione il piccolo esercito persiano, di fronte ai cinquanta milioni dell'impero babilonese. In un rapporto dello stesso ordine si trovavano i popoli germanici e le legioni degli imperatori militari del III secolo rispetto a tutta la popolazione romana, e le truppe dei Tolomei e dei Romani rispetto alla popolazione dell'Egitto.

¹⁴ Poiché perfino in India si erano allora manifestate tendenze imperialistiche con la dinastia dei Maurya e dei Sunga, tendenze che, data la natura dell'Indù, dovevano restar confuse e senza effetto.

¹⁵ Cfr. tutto il terzo capitolo di questa parte.

¹⁶ Il presente saggio di ricostruzione si basa sui dati di due opere americane: L. Spence, *The civilisation of ancient Mexico*, Cambridge, 1912 e H. J. Spinden, *A study of Maya art, its subject, matter and historical development*, Cambridge, 1913 che, indipendentemente l'una dall'altra, hanno cercato di fissare una cronologia raggiungendo una certa concordanza.

¹⁷ Questi sono i nomi dei villaggi odierni vicini alle rovine. I nomi veri sono andati perduti.

¹⁸ *Zur Theorie und Methodik der Geschichte* (*Kleine Schriften*, 1910) che è, di gran lunga, il miglior saggio di filosofia della storia che sia stato scritto dall'avversario di ogni filosofia.

¹⁹ I Giapponesi appartennero già alla civilizzazione cinese ed oggi appartengono in pari tempo alla civilizzazione occidentale; una civiltà giapponese nel senso proprio del termine non esiste. L'americanismo giapponese va dunque giudicato diversamente.

²⁰ *Cæsars Monarchie und das Principat des Pompejus*, 1918, pp. 501 sgg.

²¹ In arabo *idjima*, cfr., in questa parte, il terzo capitolo, prima sezione.

²² R. Hirzel, *Die Person*, 1914, p. 17.

²³ L. Wenger, *Das Recht der Griechen und Römer*, 1914, p. 170; R. von Mayr, *Römische Rechtsgeschichte*, II, I, p. 87.

²⁴ Casualmente, si è potuto ancora accertare una « dipendenza » del diritto antico da quello egiziano: il gran mercante Solone nel suo diritto attico riprese dalla legislazione egiziana varie disposizioni circa la schiavitù per debiti, il diritto delle obbligazioni, l'avversione per il lavoro e la disoccupazione (Diodoro, I, 77, 79, 94).

²⁵ L. Wenger, *Recht der Griechen und Römer*, pp. 166 e sgg.

²⁶ Beloch, *Griechische Geschichte*, I, I, p. 350.

²⁷ Dietro ai quali sta il diritto etrusco, forma originaria di quello romano antico. Roma era una città etrusca.

²⁸ Busolt, *Griechische Staatskunde*, p. 528.

²⁹ Nel diritto delle Dodici Tavole per noi è dunque storicamente importante non il contenuto che ad esso si vorrebbe attribuire e di cui al tempo di Cicerone non doveva essersi conservata una sola proposizione autentica, ma l'atto stesso della codificazione, corrispondente al rovesciamento della tirannide dei Tarquini ad opera dell'oligarchia senatoria, atto che avrebbe dovuto consolidare il successo di questa rivolta il quale stava per esser pregiudicato. Il resto, che ai tempi di Cesare veniva imparato a memoria dai bambini, deve aver subito la stessa sorte delle liste consolari dei tempi antichi nelle quali furono introdotti i nomi di genti che solo successivamente avevano acquistato prosperità e prestigio. Pais e Lambert, che di recente hanno contestato il valore di tutta questa legislazione, possono aver ragione per le Dodici Tavole, in quanto come loro contenuto valse quel che vi fu introdotto dopo, non però per quel che riguarda il rivolgimento politico corrispondente, avvenuto verso il 450.

³⁰ Cfr. in questa parte il secondo capitolo, prima sezione.

³¹ Sohm, *Institutionen*, p. 101.

³² Lenel, *Das « Edictum perpetuum »*, 1907; L. Wenger, *op. cit.*, p. 168.

³³ Perfino le moltiplicazioni che s'insegnano ai bambini presuppongono la conoscenza di elementi della meccanica del movimento nelle operazioni.

³⁴ Cfr. von Mayr, II, I, p. 85; Sohm, p. 105.

³⁵ Lenel, in *Enzyklopädie der Rechtswissenschaft*, I, p. 357.

³⁶ In opposto al diritto antico e a quello indù dei *Dharmasūtra*, il diritto egiziano del periodo degli Hyksos e quello cinese del « periodo degli Stati in lotta » debbono essersi basati su concetti fondamentali diversi da quelli delle persone *corporee* e delle cose. Se la ricerca tedesca riuscisse a stabilirlo, ciò significherebbe una grande liberazione dall'oppressione delle « antichità » romane.

³⁷ Cfr. Sohm, *op. cit.*, p. 220.

³⁸ *Storia degli Apostoli*, XV, da dove trasse origine il concetto di un diritto ecclesiastico.

³⁹ Sull'Islam concepito come persona giuridica cfr. M. Horten, *Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam*, 1917, p. XXIV.

⁴⁰ Cfr., in questa parte, il capitolo terzo, prima sezione. Ci è permesso usare questa espressione perché i seguaci di tutti i culti della tarda antichità erano uniti da uno stesso sentimento religioso collettivo quanto le singole comunità cristiane.

⁴¹ Cfr. von Mayr, *op. cit.*, III, p. 38; Wenger, *op. cit.*, p. 193.

⁴² Le leggi delle Dodici Tavole avevano perfino vietato il *connubium* fra patrizi e plebei.

⁴³ Cfr. capitolo secondo, terza sezione.

⁴⁴ Cfr. Lenel, *op. cit.*, p. 380.

⁴⁵ Mitteis (*Reichsrecht und Volksrecht*, 1891, p. 13) aveva già richiamato l'attenzione sugli elementi orientali contenuti nella legislazione costantiniana. Collinet (*Études historiques sur le droit de Justinien*, I, 1912), basandosi per lo più su ricerche tedesche, la riconduce in gran parte al diritto ellenistico; ma quanto, di questa « ellenistica », era semplicemente scritto in greco e quanto era sostanzialmente greco? I risultati dell'accertamento delle interpolazioni sono stati davvero distruttivi, quanto allo spirito « antico » che avrebbe informato i Digesti di Giustiniano.

⁴⁶ Cfr. in questa parte il capitolo terzo, prima sezione.

⁴⁷ Fromer, *Der Talmud*, 1920, p. 190.

⁴⁸ Mitteis (*Römisches Privatrecht bis auf die Zeit Diokletians*, 1908, prefazione) rileva che « pur conservandosi le forme giuridiche antiche il diritto in sé stesso si era dappertutto mutato ».

⁴⁹ Cfr. von Mayr, *op. cit.*, IV, pp. 45 e sgg.

⁵⁰ Donde i nomi di autori fittizi in una quantità di libri delle letterature arabe: Dionigi l'Aeropagita, Pitagora, Ermete, Ippocrate, Henoch, Baruch, Daniele, Salomone e i nomi degli apostoli di molti Vangeli e di molte Apocalissi.

⁵¹ M. Horten, *Die religiöse Gedankenwelt ecc.*, *cit.*, p. XVI. Cfr. capitolo terzo, prima sezione.

⁵² Cfr. von Mayr, *op. cit.*, IV, pp. 45 sgg.

⁵³ Cfr. Wenger, *op. cit.*, p. 180.

⁵⁴ Krumbacher, *Byzantinische Literaturgeschichte*, p. 606.

⁵⁵ Sachau, *Syrische Rechtsbücher*, vol. III.

⁵⁶ Bertholet, *Kulturgeschichte Israels*, pp. 200 sgg.

⁵⁷ Un'idea ce ne è data dal famoso codice di Hammurabi, senza che noi possiamo sapere che rango interno avesse questa singola opera nel mondo babilonese in genere.

⁵⁸ Cfr. Sohm, *Inst.*, p. 156.

⁵⁹ Cfr. Lenel, *op. cit.*, I, p. 395.

⁶⁰ Il giuoco di parole fra la parola lombarda *faex* e quella romana *lex* è di Huguccio (1200).

⁶¹ W. Goetz, *Archiv für Kulturgeschichte*, 10, pp. 28 e sgg.

⁶² Secondo l'ultima trattazione di Sohm: *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians*, 1918.

⁶³ Cfr. capitolo terzo, prima sezione.

⁶⁴ Cfr. capitolo quarto, prima sezione.

⁶⁵ In Inghilterra vige tuttora, come la forma costante, un diritto che continua a svilupparsi attraverso la prassi giudiziaria.

⁶⁶ Sohm, *Inst.*, p. 176

⁶⁷ Codice civile tedesco, § 90.

CAPITOLO SECONDO

¹ Ciò è stato ormai riconosciuto dalla stessa storia dell'arte. Cfr. von Salis, *Die Kunst der Griechen*, 1919, pp. 3 e segg.; H. T. Bossert, *Alt-Kreta*, 1921, introduzione.

² Vedi la tavola I nella parte I.

³ D. Fimmen, *Die kretisch-mykenische Kultur*, 1921, p. 210.

⁴ Dehio, *Geschichte der deutschen Kunst*, 1919, pp. 16 sgg.

⁵ Dieterich, *Byzantinische Charakterköpfe*, pp. 136 sgg.

⁶ Dehio, *op. cit.*, pp. 13 sgg.

⁷ E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, I, p. 188.

⁸ Il testo ha qui il termine « *freier Geist* » il quale ha il doppio senso di spirito libero nell'accezione corrente e quello di « libero pensiero » nel senso illuministico e razionalistico. [N.d.T.]

⁹ Cfr. capitolo quinto, prima sezione.

¹⁰ Come i Fori imperiali a Roma e le rovine di Luxor e di Karnak, Samarra ebbe proporzioni americane. La città si estendeva per 33 chilometri lungo il fiume. Il palazzo di Bulkuwara, fatto costruire dal califfo Mutawakkil per uno dei suoi figli, costituiva un quadrato di 1250 metri di lato. Una delle sue gigantesche moschee aveva un tracciato rettangolare di m. 260 x 180. Cfr. Schwarz, *Die Abbasidenresidenz Samarra*, 1910; Herzfeld, *Ausgrabungen von Samarra*, 1912.

¹¹ Friedlaender, *Sittengeschichte Roms*, v. 1, p. 5. Si confrontino queste dimensioni con quelle di Samarra, la densità di popolazione della quale era ben lungi dall'eguagliare quella di Roma; le metropoli della « tarda antichità » su suolo arabo anche a tale riguardo non sono « antiche ». I sobborghi a giardino di Antiochia erano famosi in tutto l'Oriente.

¹² La città che Amenophis IV, il Giuliano l'Apostata egiziano, costruì a Tell el Amarna aveva strade larghe fino a quarantacinque metri. Cfr. Borchardt, in *Zeitschrift für Bauwesen*, LXVI, p. 524.

¹³ Pöhlmann, *Aus Altertum und Gegenwart*, 1910, pp. 211 sgg.

¹⁴ B. Shaw, *Breviario di Ibsen*, p. 57 (tr. ted.).

¹⁵ Per quel che segue cfr. l'esposizione di E. Meyer, *Kleine Schriften*, 1910, pp. 145 e segg.

¹⁶ Sappiamo di misure prese in Cina nel III secolo a.C. — quindi nel periodo dell'Augusto cinese! — per combattere la denatalità. Cfr. von Rosthorn, *Das soziale Leben der Chinesen*, 1919, p. 6.

¹⁷ Strabone, Pausania, Dione Crisostomo, Avieno ed altri. Cfr. Meyer, *Kleine Schriften*, pp. 164 e segg.

¹⁸ Dopo la scoperta di Sethe. Cfr. R. Eisler, *Die kenitischen Weihinschriften der Hyksoszeit*, 1919.

¹⁹ Naturalmente i fatti totemistici in quanto percepiti dall'essere desto, rivestono anche un lato tabù, come molte cose del dominio della vita sessuale che riempiono l'uomo di una angoscia profonda inquantoché essi si sottraggono alla sua volontà di capire.

²⁰ W. von Humboldt (*Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*) fu il primo a rilevare che una lingua non è una cosa, bensì una attività: « Di rigore si può dire: non esiste una lingua, come non esiste uno spirito; esiste un uomo che parla e un uomo che agisce spiritualmente ».

²¹ Cfr. più su, c. I, § 7.

²² *Geschichte der deutschen Kunst*, 1919, pp. 14 e segg.

²³ W. Altmann, *Die italienischen Rundbauten*, 1906.

²⁴ Bulle, *Orchomenos*, pp. 26 e segg.; Noack, *Ovalhaus und Palast in Kreta*, pp. 53 e segg. A differenza dei resti linguistici, i piani delle case dell'area egea e levantina, i quali poterono esser ancora rilevati in un periodo tardo, possono farci orientare circa lo stato della popolazione dell'epoca pre-antica.

²⁵ *Mediaeval, Rhodesia*, London, 1906.

²⁶ Cfr. capitolo quarto, prima sezione.

²⁷ A tale riguardo si dovrebbero compiere degli studi fisiognomici sulla quantità di busti romani affatto contadineschi, sui ritratti del primo periodo gotico e della Rinascenza, già apertamente cittadina; ancor più sui ritratti aristocratici inglesi a partir dalla fine del XVIII secolo. Le grandi gallerie degli antenati di famiglie celebri offrono, a tale riguardo, un materiale ricchissimo.

²⁸ Il termine tedesco *Versehen* si riferisce al fatto che, in una donna in stato interessante, ciò che l'ha fortemente impresso, nata, persona, cosa o avvenimento, può riflettersi in tratti corrispondenti nel nascituro. [N.d.T.].

²⁹ J. Ranke, *Der Mensch*, 1912, v. II, p. 205.

³⁰ L'arte esiste già formata fra gli animali. Nella misura in cui noi possiamo comprenderla in base all'analogia, essa consiste in un movimento ritmico (« danza ») e in espressioni foniche

(« canto »): il che è però lungi dall'esaurire la possibilità di espressione artistica fra gli stessi animali.

³¹ In *Luca* (X, 4) Gesù dice ai settanta discepoli da lui inviati: « E non salutate nessuno per istrada ». Il cerimoniale del salutare all'aperto era così complesso che chi aveva fretta doveva rinunciarvi. Cfr. A. Bertholet, *Kulturgeschichte Israels*, 1919, p. 162.

³² « Vi è qualcosa di non-vero in ogni forma, perfino nelle più sentite » (Goethe). Nella filosofia sistematica l'intenzione del pensatore non coincide né con le parole scritte, né con quel che il lettore comprende, né col pensiero stesso esposto nel corso della trattazione in quanto esso è pensiero legato a significati verbali.

³³ Che fa derivare la lingua dalla poesia, dalla danza e particolarmente dalle dimostrazioni amorose. *Progress in language*, 1894, p. 357.

³⁴ Dei complessi fonici in forma di frasi son noti anche al cane. Se il dingo australiano nel tornare, da animale domestico, animale selvaggio torna anche dall'abbaiare all'ululo del lupo, in ciò si può ben vedere un regresso a segni fonici assai più semplici dei primi; in tutto questo non può però trattarsi di « parole ».

³⁵ Le odierne lingue di gesti (cfr. Delbrück, *Grundfragen der Sprachforschung*, pp. 49 e segg. con i riferimenti all'opera di Jorio sui gesti dei Napolitani) presuppongono tutte la lingua verbale e dipendono interamente dallo schema intellettuale di essa. Tale è il caso, per esempio, per quella che gli indigeni dell'America settentrionale hanno formata per potersi intendere fra tribù data la grande diversità e variabilità delle singole lingue verbali locali (cfr. Wundt, *Völkerpsychologie*, v I, p. 212. Con una tale lingua è possibile esprimere frasi complicate come questa: « Dei soldati bianchi, guidati da un ufficiale di alto grado ma di poca intelligenza, fecero prigionieri gli Indiani Mescalero »). Altro esempio è la mimica degli attori.

³⁶ *Die Haupttypen des Sprachbaus*, 1910.

³⁷ Di completamente vero non c'è che la tecnica, perché qui le parole costituiscono soltanto la chiave della realtà e le proposizioni vengono perfezionate non fino a che siano « vere », bensì fino a che siano efficaci. Una ipotesi non pretende di essere giusta ma di essere utilizzabile.

³⁸ Cfr. capitolo primo, §7.

³⁹ Cfr. capitolo primo, §7.

⁴⁰ P. Jensen, in *Sitzungsberichte der preussischen Akademie*, 1919, pp. 367 e segg.

⁴¹ L. Hahn, *Rom und Romanismus im griechisch-römischen Osten*, 1906.

⁴² Meyer, *Geschichte des Altertums*, v. I, §§ 455, 465.

⁴³ [Qui Spengler non distingueva ancora i popoli dei carri di combattimento da quelli, assai più tardi, che usarono il cavallo da sella. Vedi tabella I. H. K.].

⁴⁴ Lidsbarski, in *Sitzungsberichte der Berliner Akademie*, 1916, p. 1218. Si può trovare un ricco materiale in M. Mieses, *Die Gesetze der Schriftgeschichte*, 1919.

⁴⁵ P. Kretschmer, in Gercke-Norden, *Einleitung in die Altertumswissenschaft*, v. I, p. 551.

⁴⁶ Cfr. il paragrafo 8 del presente capitolo.

⁴⁷ Per cui credo anche che nei collegi sacerdotali romani la lingua etrusca abbia avuto una parte importante solo assai tardi.

⁴⁸ Proprio per questo bisogna rendersi conto che i canti fissati per iscritto non prima del periodo della colonizzazione ci sono stati tramandati in una lingua letteraria cittadina e non nella lingua corrente di corte nella quale venivano originariamente recitati.

⁴⁹ L'Autore qui allude alla prima guerra mondiale, in corso mentre egli scriveva il suo libro, nella quale malgrado l'affinità etnica gli Inglesi scesero in campo contro i loro « cugini » Tedeschi. [*N.d.T.*].

⁵⁰ Un sentimento del genere giunge fino a tal segno che la massa operaia delle grandi città chiama sé stessa « il » popolo, in opposto alla borghesia con la quale sente di non aver nulla in comune; ma la stessa borghesia del 1789 non avrebbe proceduto altrimenti.

⁵¹ E. Meyer, *Ursprung und Geschichte der Mormonen*, 1912, pp. 128 e segg.

⁵² In Macedonia i Serbi, i Bulgari e i Greci nel XIX secolo crearono scuole cristiane per la parte della popolazione che era ostile ai Turchi. E quando in un villaggio veniva insegnato il serbo, già la generazione successiva era composta di Serbi fanatici. La forza che in tali regioni oggi ha il sentimento di « nazione » è dunque una semplice conseguenza della precedente politica applicata alla scuola.

⁵³ Sullo scetticismo di Beloch nei riguardi della presunta migrazione dorica cfr. la sua *Griechische Geschichte*, v. I, 2, ottava sezione.

⁵⁴ C. Mehlis, *Die Berberfrage* (*Archiv für Anthropologie*, 39, pp. 249 e segg.) ove si riferisce anche sull'affinità esistente fra la ceramica della Germania settentrionale e quella della Mauri-

tania e' perfino fra molti nomi di fiumi e di monti delle due regioni. Le antiche costruzioni a piramide dell'Africa occidentale sono abbastanza affini da un lato alle tombe nordiche degli Unni, dall'altro alle tombe reali dell'Antico Impero (cfr. le illustrazioni contenute in L. Frobenius, *Der kleinafrikanische Grabbau*, 1916).

⁵⁵ *Die Bevölkerung der griechisch-römischen Welt*, 1886.

⁵⁶ *Geschichte der Kriegskunst*, uscita già nel 1900.

⁵⁷ Ramses III, che li sconfisse, ne raffigurò l'itinerario nei bassirilievi di Medinet Habu. Cfr. W. M. Mueller, *Asien und Europa*, p. 366.

⁵⁸ Le quali appunto per questo hanno inventato il concetto assurdo di una « nobiltà dello spirito » (anziché del sangue).

⁵⁹ Benché proprio a Roma i liberti, che di regola erano di sangue straniero, potessero ottenere la cittadinanza e il censore Appio Claudio (310) avesse accolto nel Senato figli di antichi schiavi. Uno di essi, Flavio, a quel tempo divenne perfino edile curule.

⁶⁰ Circa i più antichi documenti datati della lingua iranica, cfr. *Zeitschrift für vergleichende Sprachwissenschaft*, 42, p. 26.

⁶¹ Vedi più su, § 12 di questo capitolo.

⁶² [Cfr. nota 39 di questo capitolo. *H. K.*].

⁶³ Meyer, *op. cit.*, pp. 1 e segg.

⁶⁴ Per quel che segue cfr. il capitolo terzo.

⁶⁵ *Geschichte des Altertums*, I, §§ 590 e segg.

⁶⁶ Andreas-Wackernagel, in *Nachrichten der Göttingischen Gesellschaft der Wissenschaften*, 1911, pp. 1 e segg.

⁶⁷ Vedi più oltre.

⁶⁸ Cfr. il § 5 di questo capitolo.

⁶⁹ Cfr. capitolo quarto, prima sezione.

⁷⁰ Vedi più su, capitolo primo §§ 12-13. Lo schiavo non fa parte della nazione. L'inserimento di chi non era un cittadino nell'esercito di una città, resosi inevitabile in casi di necessità, per questo fu sentito come qualcosa che turbava l'idea nazionale.

⁷¹ Già nell'*Iliade* si tradisce la tendenza di piccoli gruppi a sentirsi come un « popolo ».

⁷² Devesi tener presente che né Platone né Aristotile seppero concepire, nei loro scritti politici, il popolo ideale se non nella forma di una *Polis*; ma non è meno naturale che invece i pensatori del XVIII secolo concepissero anche « gli Antichi » sotto specie di nazioni, nel senso di uno Shaftesbury e di un Montesquieu. Noi soltanto dovremmo liberarci da tale falsa concezione.

⁷³ Vedi più su, capitolo primo, § 16.

⁷⁴ F. N. Finck, *Die Sprachstämme des Erdkreises*, 1915, p. 29.

⁷⁵ Certamente verso la fine del II secolo d.C. Cfr. capitolo primo, § 16.

⁷⁶ Gruppo sparso di tribù edomite che allora formavano con i Moabiti, gli Amalechiti, gli Ismaeliti, ecc. una popolazione abbastanza omogenea di lingua ebraica.

⁷⁷ Cfr. più su, § 17.

⁷⁸ A sud del Wansee. La capitale è Arbela, antica patria della dea Ishtar.

⁷⁹ *Archiv für Anthropologie*, v. 19.

⁸⁰ *Zeitschrift für Ethnologie*, 1919.

⁸¹ *Digesto*, 50, 15.

⁸² Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, 1920, p. 57.

⁸³ Son convinto che le nazioni cinesi che nacquero in gran numero all'inizio del periodo dei Chu nelle regioni del medio Hoang-ho e così pure i popoli dei *nomoi* egiziani dell'Antico Impero egiziano i quali possedevano ciascuno una capitale e una particolare religione e ancor al tempo dei Romani conducevano gli uni contro gli altri vere guerre di religione, erano, quanto a forma interna, più affini ai popoli d'Occidente che non a quelli del mondo antico e del mondo arabo. Ma l'attenzione dei ricercatori non si è ancora affatto portata su problemi del genere.

CAPITOLO TERZO

¹ Cfr. capitolo secondo, §§ 16 e 18.

² Contava meno di un centesimo della popolazione complessiva dell'Impero.

³ Va notato che il paese d'origine della civiltà babilonese, l'antico Sinear, non ebbe importanza di sorta nei successivi avvenimenti. Per la civiltà araba è unicamente da considerarsi l'area a nord e non a sud di Babilonia.

⁴ Questo è importante anche per letterature dell'Occidente: la letteratura tedesca è scritta in parte in latino, quella inglese in parte in francese.

⁵ Wollner, *Untersuchungen über die Volksepik der Grossrussen*, 1879.

⁶ Schiele, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, v. I, p. 647.

⁷ Bent, *The sacred city of the Ethiopians* (London, 1893), pp. 134 e segg. circa le rovine di Jeha, le cui iscrizioni sud-arabiche son collocate da Glaser fra il VII e il V secolo a.C. Cfr. D. H. Müller, *Burgen und Schlösser Sudarabiens* (1879).

⁸ Grimme, *Mohammed*, pp. 26 e segg.

⁹ Deutsche Aksum-Expedition (1913), relazioni, v. II.

¹⁰ Una vecchia strada percorsa da vari popoli conduce dalla Persia fino all'Abissinia e al Nilo attraverso lo stretto di Ormus, Bab el Mandeb e l'Arabia meridionale. Storicamente, essa fu più importante di quella settentrionale che passa per l'istmo di Suez.

¹¹ Grimme, *op. cit.*, p. 43; a p. 81 la riproduzione delle vaste rovine di Gomdan. Cfr. anche le ricostruzioni nelle relazioni sopra citate della spedizione tedesca a Axum.

¹² Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, p. 34.

¹³ Roth, *Sozial-und Kulturgeschichte des byzantinischen Reiches*, p. 15.

¹⁴ Delbrück, *Geschichte der Kriegskunst*, v. II, p. 222.

¹⁵ *Gesammelte Schriften*, v. IV, p. 532.

¹⁶ Von Domaszewski, *Die Religion des römischen Heeres*, p. 49.

¹⁷ *Buccellarii*, Delbrück, v. II, p. 354.

¹⁸ *Guerra dei Goti*, IV, 26.

¹⁹ E non, ad esempio, « inesistenti ». Non comprenderebbe il sentimento magico del mondo chi desse all'espressione « il vero Dio » un significato dinamico faustiano. Il culto degli idoli, che il Dio combatte, presuppone la piena realtà degli idoli e dei demoni. I profeti israeliti non hanno pensato a negare i vari Baal; del pari, per i primi cristiani. Mithra e Iside, per il cristiano Marcione Jchovah, e per i manichei Gesù erano sì potenze diaboliche, ma supremamente reali. Il « non si deve credere in esse » è espressione senza senso per il sentire magico; quel che si vuol dire, è che non ci si deve rivolgere ad esse. Il che, secondo un termine già da tempo corrente, è enoteismo e non mono-teismo.

²⁰ Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, v. III, p. 449; Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur*, p. 192.

²¹ Per cui il sincretismo appare ad alcuni come un miscuglio informe di ogni specie di religioni. Nulla è più inesatto. Lo sviluppo delle sue forme andò dapprima da Occidente ad Oriente e poi da Oriente ad Occidente.

²² J. Geffcken, *Der Ausgang der griechisch-römischen Heidentums*, 1920, pp. 197 e segg.

²³ *Ibid.*, pp. 131 e segg.

²⁴ *Ibid.*, p. 292, nota 149.

²⁵ « *Res ipsa, quae nunc religio Christiana nuncupatur, erat apud antiquos nec defecit ab initio generis humani, quousque Christus veniret in carnem. Unde vera religio, quae jam erat, coepit appellari Christiana* » (*Retractationes*, I, 13).

²⁰ Anche il nome di Caldei prima del periodo persiano designava un gruppo tribale, in seguito una comunità religiosa.

²⁷ A. Bertholet, *Kulturgeschichte Israel*, 1919, pp. 253 e segg.

²⁸ Secondo W. Jackson, *Zoroaster*, 1901.

²⁹ Come quella talmudica, la religione caldaica è stata trattata male dalla scienza delle religioni. Tutta l'attenzione di questa si è portata sulla religione della civiltà babilonese, e la religione caldaica è stata studiata considerandola come l'epilogo di essa. Una concezione del genere impedisce già in partenza ogni comprensione. Il materiale necessario lo si trova sparso, senza alcuna discriminazione obbediente ad un principio, in tutte le opere sulla religione assiro-babilonese (cfr. p. es. H. Zimmern, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, v. II; Gunkel, *Schöpfung und Chaos*; M. Jastrow, C. Bezold, ecc.); in Bousset (*Hauptprobleme der Gnosis*, 1907) esso vien trattato come se fosse stato già l'oggetto di un esame specifico.

³⁰ Il fatto che la scienza caldea rappresentò qualcosa di completamente nuovo rispetto agli spunti babilonesi, è stato riconosciuto chiaramente da Bezold (*Astronomie, Himmelsschau und Astrallehre bei den Babyloniern*, 1911, pp. 17 e segg.). I risultati di questa scienza furono sviluppati da vari dotti antichi secondo i loro metodi, cioè come una matematica applicata dalla quale esulava qualsiasi senso del lontano.

³¹ J. Hehn, *Hymnen und Gebete an Marduk*, 1905.

³² Di ciò, Caldei e Persiani non avevano bisogno di prove: essi avevano vinto il mondo nel segno del loro Dio. Invece gli Ebrei dovettero ricorrere alla loro letteratura che valse loro come una prova teorica in mancanza di quella che potevano dare i fatti e che costituì qualcosa di unico nel suo genere, traente, in fondo, il suo significato dal pericolo continuo di un disprezzo di sé stessi.

³³ Glaser, *Die Abessinier in Arabien und Afrika*, 1895, p. 124. L.A. è convinto che là si potranno ritrovare scritti cuneiformi abissini, pehlewi e persiani di grande importanza.

³⁴ Questo « Re dell'Esilio » era una personalità in vista politicamente influente nell'Impero persiano e doveva scomparire solo con l'avvento dell'Islam.

³⁵ Questa confusione è propria sia alla teologia cristiana che a quella ebraica. Tali teologie si distinguono fra loro solo in quanto nell'assumere la letteratura israelita, che nella Giudea fu poi rielaborata nel senso del giudaismo, l'una dà ad essa una interpretazione che si rifà ai Vangeli e l'altra una interpretazione che si rifà al Talmud.

³⁶ Ma un qualche scrittore di spirito fariseo l'ha poi deformato inserendo i capitoli 32-37.

⁸⁷ C. 40 e segg.

⁸⁸ Se l'ipotesi di un profetismo caldeo esistito a lato di quello di Isaia e di Zoroastro è giusta, è a questa religione astrale *giovane, interiormente ad essa affine e ad essa contemporanea*, e non alla religione babilonese, che la *Genesi* deve la sua storia così curiosamente profonda della creazione: come i Vangeli debbono alla religione persiana le visioni circa la fine del mondo.

³⁹ S. Funk, *Die Entstehung des Talmuds*, 1919, p. 106.

⁴⁰ E. Sachau, *Aramäische Papyros und Ostraka aus Elefantine*, 1911.

⁴¹ Giuseppe, *Antiqu.*, XIII, 10.

⁴² Ad un dipresso, come la Chiesa cattolica sentirebbe la distruzione del Vaticano.

⁴³ Cfr. capitolo primo, § 16.

⁴⁴ In Schiele (*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, v. III, p. 812) si tratta dei due ultimi coi nomi scambiati: cosa che non muta nulla nel fenomeno considerato.

⁴⁵ Bousset, *Religion des Judentums*, p. 532.

⁴⁶ *Baruch*, *Esra IV* e la redazione originale dell'*Apocalissi giovannea*.

⁴⁷ Tali sono ad esempio il *Libro dei Naasseni* (P. Wendland, *Hellenistisch-römische Kultur*, pp. 177 e segg.), il *Rituale Mithriaco* (edito da Dieterich), il *Pimandro* ermetico (edito da Reitzenstein), le *Odi di Salomone*, gli *Atti degli Apostoli di Tommaso e di Pietro*, la *Pistis Sophia*, ecc., tutti testi che presuppongono una letteratura ancor più primitiva la quale deve essersi formata fra il 100 a.C. e il 200 d.C.

⁴⁸ Come *Il sogno di un uomo ridicolo*, di Dostoevskij.

⁴⁹ Noi dobbiamo delle conoscenze d'importanza decisiva circa questo mondo di rappresentazioni del primo periodo magico ai manoscritti scoperti a Turfan e portati a Berlino nel 1903. Per tal via il nostro sapere e soprattutto la nostra ricerca son stati finalmente liberati dall'influenza predominante e falsificatrice che avevano esercitato le fonti occidentali ellenistiche, influenza che era stata rafforzata dai ritrovamenti di papiri egiziani: con l'effetto di un mutamento radicale delle precedenti vedute. Ora si può finalmente riconoscere l'Oriente autentico e quasi inalterato in tutte le Apocalissi, gli Inni, le Liturgie, gli scritti soteriologici dei Persiani, dei Mandei, dei Manichei e di innumeri sette. E il cristianesimo si trova riportato solo ora al vero ambiente al quale deve la sua origine interna (cfr. H. Lüders, *Sitzungsber. der Berl. Akademie*, 1914; e R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, 1921).

⁵⁰ Lidzbarski, *Das Johannesbuch der Mandäer*, c. 66; inoltre: W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (1907); Reitzenstein, *Das mandäische Buch des Herrn der Grösse* (1919), che è una Apocalissi contemporanea ai Vangeli più antichi. Circa i testi messianici, i libri di viaggi negli inferni e i canti funebri cfr. Lidzbarski, *Mandäische Liturgien* (1920) e il « Libro dei Morti » (soprattutto il libro secondo e terzo del Genza di sinistra), in Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium* (soprattutto pp. 43 e seguenti).

⁵¹ Su ciò, Reitzenstein, *op. cit.*, p. 124 e la letteratura citata in tale opera.

⁵² Dal Nuovo Testamento, che ebbe la sua definitiva redazione nell'area del pensiero antico-occidentale, la religione mandea e la setta, ad essa rifacentesi, dei discepoli di Giovanni, non sono più comprese; come, in genere, tutto quanto è Oriente, esse vi appaiono, per così dire, sommerse. Ma in più vi si avverte una ostilità fra la comunità giovannita, che allora era assai diffusa, e i primi cristiani (*Atti degli Apostoli*, XVIII-XIX; cfr. Dibelius, *Die urchristliche Ueberlieferung von Johannes dem Täufer*). Più tardi i Mandeï respinsero il cristianesimo non meno recisamente degli Ebrei; per essi Gesù era un falso Messia; nella loro Apocalissi del « Signore della Grandezza » si continuò ad annunciare la futura venuta di Enosh.

⁵³ Secondo Reitzenstein (*Das Buch vom Herrn der Grösse*, pagina 65) egli fu condannato a Gerusalemme quale discepolo di Giovanni. Secondo Lidzbarski (*Mand. Lit.*, 1920, XVI) e Zimmermann (*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1920, p. 429) l'espressione Gesù il Nazareno o il Nasoreo, riferita successivamente dalla comunità cristiana al luogo di Nazareth (*Matteo*, II, 23, con una citazione spuria), si riferirebbe invece alla appartenenza di Gesù ad un Ordine mandeo.

⁵⁴ Cfr. per es. *Marco*, VI e VIII, 27 e segg. Non esiste altra religione di cui si siano conservate notizie così fedeli circa il periodo della sua nascita.

⁵⁵ Cfr. anche *Marco*, I, 35 e segg., dove egli si alza di notte e cerca un luogo solitario per pregare.

⁵⁶ Il metodo di questo libro è storico. Per cui esso riconosce il fatto costituito da un metodo ad esso opposto. Invece il metodo religioso deve necessariamente considerare sé stesso come quello vero e dichiarare falso ogni altro metodo. È un contrasto insuscettibile ad esser superato.

⁵⁷ Per cui il passo di *Marco*, XIII, ripreso da uno scritto ancor più antico, contiene forse l'esempio più autentico di uno dei discorsi che Gesù teneva giornalmente. Paolo (*I Thess.*, IV, 15-17) ne cita un altro che non figura nei Vangeli. Si dovrebbe

bero aggiungere le informazioni preziose, trascurate dai ricercatori, che si sono lasciati influenzare dal tono dei Vangeli, fornite da Papias, il quale ancor nel 140 poté raccogliere una quantità di tradizioni orali. Il poco che ci resta della sua opera basta già per farci riconoscere il contenuto apocalittico dei discorsi quotidiani di Gesù; non il « sermone della montagna », ma passi come quelli di *Marco*, XIII, ci fan conoscere il vero accento di tali discorsi. Ma quando la dottrina da lui predicata cedette il posto ad una dottrina sulla sua persona, anche questa materia tratta dai suoi discorsi fu aggregata alla storia della sua comparsa. In quest'unico punto l'immagine data dai Vangeli è necessariamente falsa.

⁵⁸ Gesù stesso lo sapeva. Cfr. *Matteo*, XXIV, 5, 11.

⁵⁹ Il termine Messia (Cristo) viene dall'antico ebraismo, quello di Signore (κύριος, *divus*) e Salvatore (σωτήρ, *Asklepios*) sono di origine aramaico-orientale. All'interno della pseudomorfosi Cristo divenne il *nome* e Salvatore il *titolo* di Gesù; Signore e Salvatore erano però già divenuti titoli del culto imperiale ellenistico; nel che è contenuto tutto il destino del cristianesimo orientatosi verso Occidente (cfr. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, p. 132, nota).

⁶⁰ *Atti degli Apostoli*, XV; *Gal.*, II.

⁶¹ *Atti degli Apostoli*, I, 14; cfr. *Marco*, VI.

⁶² È la concezione che *Matteo* afferma, contro *Luca*. Il suo è il solo Vangelo nel quale appaia la parola *ecclesia*, qui riferita ai *veri Ebrei* di contro alla massa che non vuol udire il richiamo di Gesù. Fra di essi il proselitismo era non meno assente di quanto lo era stato in *Isaia*. La comunità qui significava un Ordine all'interno dell'ebraismo (le prescrizioni contenute in XVIII, 15-20 sono affatto inconciliabili con l'universale diffusione della dottrina).

⁶³ Successivamente esso stesso si divise in sette fra le quali si possono ricordare quelle degli Ebioniti e degli Elchesaiti (con un loro curioso libro sacro, l'*Elxai*; cfr. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, p. 154).

⁶⁴ Negli *Atti degli Apostoli* e in tutte le epistole paoline tali sette vengono attaccate; non vi fu religione e filosofia aramaica o della tarda antichità che non abbia visto sorgere dal proprio seno una setta della specie di quella di Gesù. Vi fu sicuramente pericolo che la storia della Passione non costituisse il nucleo centrale di una nuova fede ma fosse parte integrante di tutte le religioni allora esistenti.

⁶⁵ Egli le conosceva perfettamente. Molte delle sue idee più profonde sono inconcepibili se si prescinde da influenze per-

siane e mandee: così ad es. *Rom.*, VII, 22-24; *I Cor.*, XV, 26; *Efes.*, V, 6 e segg. con una citazione d'origine persiana; cfr. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, pp. 6, 133 e segg. Ma ciò non dimostra nulla quanto ad una familiarità di Paolo con la *letteratura* persiano-mandea. Storie del genere a quel tempo erano non meno diffuse di come lo son state, fra noi, le leggende e le fiabe popolari. Ognuno le sentiva raccontare già da bambino; era un « sentito dire » di ogni giorno. Non ci si rendeva conto in che misura si stesse sotto la loro influenza.

⁶⁶ Il primo apostolato in Oriente è stato appena studiato, e del resto, è difficile seguirlo nei suoi dettagli. Cfr. Sachau, *Chronik von Arbela*, 1915; e *Die Ausbreitung des Christentums in Asien*, II, pp. 117 e segg.

⁶⁷ Gli studiosi, troppo scolastici, che disputano circa un primo Vangelo di Marco, circa la fonte Q, la « fonte dei dodici », eccetera, perdono di vista l'elemento fondamentalmente nuovo di tale opera. *Il Vangelo di Marco è il primo « libro » del Cristianesimo*, qualcosa di intero e di conforme ad un piano d'insieme. Opere del genere non sono mai il risultato naturale di una evoluzione ma la creazione di una data personalità, e proprio qui andarono a significare un punto di svolta della storia.

⁶⁸ Il Vangelo di Marco è il Vangelo per eccellenza. I Vangeli successivi, come quelli di Luca e di Matteo, risentono invece di una data tendenza. La narrazione acquista il tono della leggenda e, dopo il *Vangelo degli Ebrei* e il *Vangelo di Giovanni*, finisce in romanzi intorno alla figura di Gesù come quelli costituiti dal *Vangelo di Pietro* e dal *Vangelo di Giacomo*.

⁶⁹ Prendendo il termine « cattolico » nel suo senso più antico (come in Ignazio, *Ad Smyrn.*, 8), cioè con riferimento alla comunità complessiva quale *somma* delle comunità culturali, *entrambe* le Chiese son da dirsi « cattoliche ». Per l'Oriente quel termine non aveva senso. Né la Chiesa nestoriana, né quella zoroastriana erano delle somme; esse erano invece delle unità magiche.

⁷⁰ E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, 1921, pp. 77 e segg.

⁷¹ Fra l'85 e il 135 all'incirca. Cfr. Harnack, *Marcion, das Evangelium vom fremden Got*, (1921).

⁷² Cfr. *ibid.*, pp. 136 e segg.; N. Bonwetsch, *Grundrisse der Dogmengeschichte*, 1919, pp. 45 e segg.

⁷³ Una delle idee più profonde di tutta la storia delle religioni, che per l'uomo medio resterà sempre inintelligibile è quella, difesa da Marcione, secondo cui il « giusto » si identifica

al cattivo; su tale base la legge del Nuovo Testamento venne contrapposta a quella dell'Antico Testamento.

⁷⁴ Verso il 150. Cfr. Harnack, *op. cit.*, pp. 32 e segg.

⁷⁵ Circa i concetti di Corano e di Logos, vedi più giù. Qui, come in Marco, la quistione più importante non è quella di conoscere quali siano state le fonti, bensì di sapere come dall'idea affatto nuova poté nascere un tale libro che ha anticipato il progetto marcioniano di creare una Bibbia puramente cristiana e l'ha reso possibile. Quel libro presuppone un grande movimento spirituale (nella Chiesa dell'Asia Minore?) che sapeva ben poco dei Giudeo-cristiani e che si teneva anche lontano dalle idee paoline occidentalizzanti: ma noi non sappiamo nulla circa il luogo preciso e la forma di un tale movimento.

⁷⁶ *Vohu mano*, lo Spirito della Verità, nella forma di *Caoshyant*.

⁷⁷ A lui, come a « Giovanni », erano spiritualmente vicini anche Bardesane e il sistema degli *Atti di Tommaso*.

⁷⁸ Harnack, *op. cit.*, p. 24. La rottura con la Chiesa già esistente avvenne a Roma nel 144.

⁷⁹ Harnack, *op. cit.*, pp. 181 e segg.

⁸⁰ Come ogni religione magica, essi avevano anche una loro speciale scrittura che si fece sempre più simigliante a quella dei Manichei.

⁸¹ *Matteo*, XI, 25 e segg. e E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, pp. 286 e segg., ove è appunto esposta la forma schietta, antica e orientale, della Gnosi.

⁸² Vedi più oltre.

⁸³ Un esempio drastico in *Galat.*, IV, 24-26.

⁸⁴ Loofs, *Nestoriana*, 1905, pp. 165 e segg.

⁸⁵ Il migliore esposto sull'insieme delle idee comuni alle due Chiese si trova in Windelband, *Geschichte der Philosophie*, 1900, pp. 177 e segg.; una esposizione della storia del dogma della Chiesa cristiana è contenuta in Harnack, *Dogmengeschichte*, 1914 e la sua esatta controparte, cioè una « storia del dogma della Chiesa pagana », ce l'ha data, senza saperlo, Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, 1920.

⁸⁶ Geffcken, *op. cit.*, p. 69.

⁸⁷ Cfr. la sezione seguente di questo capitolo.

^{87a} Harnack, *Dogmengeschichte*, p. 165.

⁸⁸ Cfr. parte I, capitolo terzo.

⁸⁹ L'espressione è tratta da L. Frobenius, *Paideuma*, 1920, p. 92.

⁹⁰ Anche le pietre rituali poste sulle tombe ebraiche, sabee e islamiche si chiamano *nephesh*. Sono simboli ben riconoscibili di una « direzione verso l'alto ». A esse si possono anche associare gli obelischi giganteschi di Axum del periodo fra il I e il III se-

colo d.C., cioè del periodo d'oro delle prime religioni magiche. La più grande di queste stele, da tempo abbattute, è il maggiore monolito che la storia dell'arte conosca, più grande anche di tutti gli obelischi egiziani (cfr. le relazioni della spedizione tedesca ad Axum, v. II, pp. 28 e segg.).

⁹¹ Questa è la base di tutta l'idea e la prassi del diritto magico, cfr. capitolo primo, § 17.

⁹² *Isaia*, XXXII, 15; *Esra*, XIV, 39; *Atti degli Apostoli*, II.

⁹³ Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, pp. 108 e seguenti.

⁹⁴ Bousset, *Kyrios Christos*, p. 142.

⁹⁵ Windelband, *Geschichte der Philosophie*, 1900, pp. 189 e segg.; Windelband-Bonhöffer, *Geschichte der antiken Philosophie*, 1912, pp. 328 e segg.; Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, 1920, pp. 31 e segg.

⁹⁶ Jodl, *Geschichte der Ethik*, v. I, p. 58.

⁹⁷ M. Horten, *Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam*, 1917, pp. 381 e segg. L'idea di Logos è stata riferita ad Ali dagli Sciiti.

⁹⁸ Wolff, *Muhammedanische Eschatologie*, 3, pp. 2 e segg.

⁹⁹ *Vangelo mando di Giovanni*, c. 75.

¹⁰⁰ Usener, *Vorträge und Aufsätze*, p. 217.

¹⁰¹ Sugli « Adoratori del diavolo » in Armenia cfr. M. Horten, in *Der neue Orient*, 1918, n. di marzo. Il loro nome fu dovuto al fatto che essi non riconoscevano Satana come una entità a sé, per cui fecero derivare il male dallo stesso Logos per mezzo di speculazioni assai complicate. Per effetto di dottrine persiane antichissime lo stesso problema occupò anche gli Ebrei; si noti la differenza tra questi due passi: *Il Sam.*, XXIV, 1, e *I Cron.*, XXI, 1.

¹⁰² M. Horten, *op. cit.*, p. XXI. Quest'opera costituisce la migliore introduzione allo studio della religione realmente esistente dell'Islam, la quale diverge notevolmente dalla dottrina ufficiale.

¹⁰³ Baumstark, *Die christlichen Literaturen des Orients*, v. I, p. 64.

¹⁰⁴ Cfr. più indietro, § 5. Nello studiare il cielo i Babilonesi non hanno saputo ben distinguere fra fenomeni astronomici e fenomeni atmosferici tanto da considerare, per esempio, come « eclisse » l'oscuramento della luna causato da nuvole. Per le loro predizioni l'immagine che di volta in volta presentava il cielo serviva solo da punto d'appoggio, e lo stesso deve dirsi circa il fegato degli animali sacrificati. Invece i Caldei volevano calcolare preventivamente il corso reale delle stelle; così presso di loro l'astrologia presupponeva una autentica astronomia.

¹⁰⁵ B. Colin, *Die Anfangsepoche des jüdischen Kalenders* (in

Sitzungsber. der preuss. Akademie, 1914). Naturalmente grazie alla astronomia caldaica, allora venne calcolata la data del primo giorno della Creazione in base ad una eclisse totale di sole.

¹⁰⁶ Tutto il tempo comprende, per i Persiani, 12.000 anni. Per i Parsi di oggi l'anno 1920 corrisponde all'anno 11.550 della creazione.

¹⁰⁷ Horten, *Die relig. Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam*, p. XXVI.

¹⁰⁸ Il fatto che noi possediamo tutta una serie di opere sulla religione antica, specie sui suoi dèi e i suoi culti, ma non sulla sua religiosità e sulla storia di essa, costituisce una grave lacuna nella nostra scienza.

¹⁰⁹ « Egli rappresentò, invero, il termine e il compimento dell'antichità cristiana, il suo ultimo grande pensatore, il suo sacerdote in veste di uomo pratico e di tribuno del popolo. È in tali termini che lo si deve comprendere. Ciò che di lui si è voluto fare più tardi, è un'altra cosa. Il suo spirito, che abbraccia una cultura classica, una autorità ecclesiastico-episcopale e una mistica profondissima, non poteva perpetuarsi nei tempi successivi, perché le condizioni dell'ambiente erano già diverse e diversi i compiti pratici che essi dovevano affrontare » (E. Troeltsch, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter*, 1915, p. 7). Come quella di Tertulliano, la potenza del pensiero di Agostino fu anche dovuta al fatto che i suoi scritti non furono tradotti in latino ma piuttosto *pensati* in questa *lingua sacra* della Chiesa d'Occidente. Proprio ciò fa cadere sia Agostino che Tertulliano fuor dalla sfera del pensiero aramaico (cfr. più dentro, § 7).

¹¹⁰ « *Inspiratio bonae voluntatis* » (*De corr. et gratia*, 3). « Buona volontà » e « grazia » qui sono due opposte sostanze, in una concezione assolutamente dualistica. Invece per Pelagio la volontà è una *attività* non legata ad una qualità morale ontologica. Solo quel che si vuole ha una qualità o buona, o malvagia, e l'effetto della grazia divina consiste nella *possibilitas utriusque partis*, nella libertà di voler questo o quello. Gregorio I doveva dare alla dottrina una interpretazione nuova, faustiana, quando insegnò che Dio respinse certi dati uomini perché sapeva d'anticipo della loro volontà malvagia.

¹¹¹ In Spinoza si ritrovano tutti gli elementi della metafisica magica, malgrado che egli si sia sforzato di sostituire al mondo delle idee arabo-ebraiche dei suoi maestri spagnoli, soprattutto di Mosè Maimonide, quello occidentale del primo Barocco. Lo spirito dell'uomo come individuo per lui non è un Io bensì un *modus* di uno degli attributi divini, della *cogitatio* (= Pneuma). Egli protesta contro espressioni, quali la « volontà di Dio ». Dio è pura sostanza, e al posto della nostra causalità dinamica nel-

l'universo egli scopre solo la logica della *cogitatio* divina. Tutto ciò lo si ritrova anche in Porfirio, nel Talmud, nell'Islam e costituisce un ordine di idee quanto mai estraneo a pensatori faustiani, quali Leibniz e Goethe (Windelband, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, in « Kultur der Gegenwart », v. I, p. 484).

¹¹² « Buono » qui è dunque il termine di un giudizio di valore e non la designazione di una sostanza.

¹¹³ Il periodo della sua nascita corrisponde a quello carolingio. Non sappiamo se a quel tempo in Occidente si fosse davvero formata una poesia di ugual levatura. Ciò non è escluso — potrebbero provarlo opere, come il *Völuspa*, il *Muspilli*, l'*Heliand* e la filosofia di Scoto Eriugena.

¹¹⁴ All'Islam, già da tempo ci si è riferiti. Cfr. Bertholet, *Kulturgeschichte Israels*, p. 242.

¹¹⁵ Horten, *Op. cit.*, p. XII.

¹¹⁶ Vedi più su, c. I, § 16.

¹¹⁷ Vale appena rilevare che in tutte le religioni dell'Occidente germanico la Bibbia ha avuto un rapporto affatto diverso con la fede, essa è valsa come un *documento* in senso strettamente storico, fosse essa concepita, o no, come un libro ispirato epperò superiore ad ogni critica dei testi. Il rapporto fra il pensiero cinese e i libri canonici fu analogo.

¹¹⁸ Identificato da Mani col Logos giovanneo. Cfr. anche *Yasht*, XIII, 31: l'anima risplendente di Ahura Mazda è il Verbo.

¹¹⁹ Così il termine *aletheia* (verità) viene usato dappertutto nel *Vangelo di Giovanni* e quello di *drug* (menzogna) riferito ad Arimane nella cosmologia persiana. Arimane appare spesso come un servo della *drug*.

¹²⁰ Sura 96, da cfr. con 80, 11 e 85, 21 dove, in un'altra visione, è detto: « Questo è uno splendido Corano scritto su di una tavola nascosta ». Le migliori considerazioni su tale soggetto si trovano in E. Meyer, *Geschichte der Mormonen*, pp. 70 segg.

¹²¹ L'uomo antico in stati di estrema emozione corporea aveva il potere di predire inconsciamente il futuro. Ma si trattava di visioni che non avevan nulla di letterario. I Libri Sibillini antichi, da non confondersi con i libri cristiani posteriori dello stesso nome, non pretendevano di essere che una raccolta di oracoli.

¹²² Cfr. c. I, § 17.

¹²³ *IV Esra*, XIV; cfr. S. Funk, *Die Entstehung des Talmuds*, p. 17 e il commentario di Hirsch all'*Esodo*, XXI, 2.

¹²⁴ Funk, *Op. cit.*, p. 86.

¹²⁵ Così Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, p. 95.

¹²⁰ In Occidente Platone, Aristotile e soprattutto Pitagora furono considerati come profeti in questo senso. Valse come verità

assoluta quel che poteva esser riportato a loro. Per cui la successione dei capiscuola doveva acquistare un'importanza sempre più grande e talvolta si dedicarono più energie a stabilirla — o ad inventarla — che non allo studio della storia della dottrina in sé stessa.

¹²⁷ Fromer, *Der Talmud*, p. 190.

¹²⁸ Qui si venne a confondere autore con autorità. Il pensiero arabo ignorò il concetto di proprietà spirituale, che per esso avrebbe rappresentato qualcosa di assurdo e di colpevole, perché è l'unico *pneuma* divino a scegliere i singoli come ricettacolo ed organo d'espressione. Un dato individuo non è « autore » che a questa stregua, restando indifferente il fatto che egli stesso fissi per iscritto, o no, quel che ha ricevuto dall'alto. « Vangelo secondo Marco » vuol dire: Marco *garantisce* la verità di questo messaggio.

¹²⁹ Cfr. c. I, § 17.

¹³⁰ *Vendidad*, XIX, 1, ove è Zarathustra che vien tentato.

¹³¹ J. ben Gorion, *Die Sagen der Juden*, 1913.

¹³² La dottrina che sta alla base del *Vangelo di Giovanni Mani* deve averla ben conosciuta, per tradizione orale. Anche Bardesane († 254) e gli *Atti degli Apostoli di Tommaso*, nati nel suo ambiente, sono assai lontani dalla dottrina paolina; distanza, questa, che in Mani diviene ostilità violenta e che lo conduce a vedere nel Gesù storico un demone malvagio. Da ciò possiamo avere una idea della natura del cristianesimo d'Oriente, che ebbe quasi un carattere sotterraneo, che non fu considerato dalla Chiesa della pseudomorfosi di lingua greca e che quindi è finora sfuggito agli storici della Chiesa. Ma anche Marcione e Montano erano oriundi dell'Asia Minore orientale; qui nacque il *libro dei Nauseni*, persiano nel suo fondo, con successive stratificazioni ebraiche e cristiane, e ancor più ad Oriente, forse nel convento di Matteo a Mossul, verso il 340 Aphrahat scrisse quelle lettere singolari, nel cui cristianesimo non è presente traccia alcuna dello sviluppo che quella religione aveva avuto in Occidente da Ireneo fino ad Atanasio. Di fatto, la storia del cristianesimo nestoriano ha avuto inizio già nel secondo secolo.

¹³³ Giacché gli scritti latini, quelli, per es., di Tertulliano e di Agostino, nella misura in cui non furono tradotti in greco, non esercitarono alcuna influenza. Nella stessa Roma il greco era la lingua propria della Chiesa.

¹³⁴ L'uomo faustiano assoggetta la sua volontà malvagia, l'uomo magico assoggetta invece la sostanza malvagia in sé. Solo il secondo è dualista.

¹³⁵ I precetti circa la purità e i cibi del Talmud e dell'Avesta incidono assai più profondamente nella vita quotidiana che non,

ad esempio, la regola benedettina.

¹⁸⁶ Asmus, *Damaskios* (Philos. Bibl., 125, 1911). L'anacoretismo cristiano è *più recente di quello pagano*. Cfr. Reitzsenstein, *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius* (Sitzungs. der Heidelb. Akademie, 1914, VIII, 12).

¹⁸⁷ Fino al precetto contenuto in XIX, 12, che Origene seguì letteralmente.

¹⁸⁸ Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, p. 493; Geffcken, pp. 4, 144.

¹⁸⁹ Questo è anche il fondamento metafisico dell'adorazione cristiana delle immagini, che presto si sviluppò, e della apparizione di immagini miracolose di Maria e dei santi.

¹⁴⁰ Cfr. c. I, § 13.

¹⁴¹ I Nestoriani protestarono contro la *Maria theotokos*, la Genitrice di Dio, alla quale contrapposero il Cristo *theophoros* (che porta in sé Dio). Ciò fa subito apparire la profonda differenza che corre fra una religiosità amica delle immagini e una religiosità iconoclasta.

¹⁴² Si considerino i problemi « occidentali » concernenti la sostanza negli scritti di Proclo dello stesso periodo, che trattano del doppio Zeus, della triade di *πατήρ, δύναμις, νόησις* che in pari tempo sono *νοητόν*, ecc. (Cfr. Zeller, *Philosophie der Griechen*, v. V, pp. 857 e segg.). È già un'Ave Maria il bell'inno di Proclo ad Athena: « Se però uno sbaglio malvagio della mia vita mi ha gettato in catene - oh, so da me stesso come io sia spinto qua e là da azioni infelici compiute nel mio accecamento - aiutami tu, Dea mite, salute dell'umanità, non lasciarmi per terra, preda di terribili castighi, perché io sono e resto il tuo possesso » (Inno VII, Eudociae Aug. rel. A. Ludwich, 1897).

¹⁴³ *Allah il Allah*.

¹⁴⁴ Come pure il russismo, che finora ha conservato nascosto il tesoro.

¹⁴⁵ Hermann, *Chinesische Geschichte*, 1912, p. 77.

¹⁴⁶ Un terzo periodo, « sincronico », seguirà nella prima metà del prossimo millennio nel mondo russo.

¹⁴⁷ Cfr. c. I, § 1, e nota 1.

¹⁴⁸ Cfr. c. II, § 7.

¹⁴⁹ « Chi ama Dio col fervore di tutta la sua anima si trasforma in lui » (Bernardo di Chiaravalle).

¹⁵⁰ Per il *pensiero* religioso il destino è sempre una grandezza causale. Per cui per la critica della conoscenza esso è una designazione confusa per esprimere la causalità. Solo se *non* si pensa sul destino lo si può conoscere realmente.

¹⁵¹ Cfr. c. I, § 6.

¹⁵² Entrambi si distinguono per la forma *interna*. Un sacrificio

offerta da Socrate è interiormente una preghiera. Il sacrificio antico è, in genere, da concepirsi come una *preghiera in forma corporea*. Invece la preghiera scongiuratoria di un delinquente è un sacrificio a cui lo spinge la paura.

¹⁵³ In ciò la filosofia non si distingue in nulla dalla semplice fede popolare. Si pensi alla tavola delle categorie kantiane con le loro 3×4 unità, al metodo hegeliano, alle triadi di Giamblico.

¹⁵⁴ Cfr. c. II, § 10.

¹⁵⁵ Cfr. c. I, § 6.

¹⁵⁶ A tal riguardo il pensiero primitivo e quello colto, il pensiero cinese, quello indù, antico, magico, occidentale, poi perfino il pensiero tedesco, inglese e francese sono diversamente costituiti. In fondo, non vi sono anzi due soli uomini che usino proprio gli stessi metodi.

¹⁵⁷ Nel testo, giuoco di parole basato sul doppio senso del termine *Mit-leidender* che vuol dire sia colui che ha pietà, che colui che soffre insieme all'altro. [*N.d.T.*]

¹⁵⁸ Cfr. c. I, § 9.

¹⁵⁹ Come avamposto del pensiero egiziano (cfr. c. II, § 1) Creta con la sua alta civilizzazione ha forse servito da esempio, a tale riguardo? Però i numerosi dèi locali e tribali del periodo primitivistico dei Thiniti (prima del 3000), che rappresentavano i *numina* di singole specie animali, avevano un significato essenzialmente diverso. La divinità di questa preistoria egiziana possiede anime e spiriti particolari (*ka* e *bai*) occulti in agguato dappertutto nelle singole bestie, in numero tanto più grande per quanto più esse sono potenti: Bastet vive nei gatti, Sechmet nei leoni, Hathor nelle vacche, Mut negli avvoltoi, per cui nell'immagine divina il *ka* di forma umana è quasi nascosto dietro ad una testa animale. Tutto questo ci fa apparire la più antica immagine egizia del mondo come un parto della più orribile delle angosce; le divinità infuriano contro l'uomo perfino dopo la morte e possono esser placate solo mediante grandi sacrifici. La riunione delle terre del Nord e di quelle del Sud fu rappresentata, a quel tempo, dal comune culto del falco di Oro, il primo *ka* vive nel Faraone regnante. Cfr. Meyer, *Geschichte des Altertums*, v. I, §§ 182 segg.

¹⁶⁰ Bernoulli, *Die Heiligen der Merowinger*, 1900, contiene una ottima descrizione di questa religione primitiva.

¹⁶¹ Kattenbusch, *Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskritik*, 1892, v. I, pp. 234 segg.; N.P. Miljukow, *Skizze russischer Kulturgeschichte*, 1901, pp. 104 segg.

¹⁶² Borchardt, *Reheiligtum des Newoserrè*, 1905, v. I. III Faraone non è più l'incarnazione della divinità e non è ancora il figlio di Râ, come nella teologia del Medio Impero; malgrado la sua grandezza terrena, egli è un piccolo essere, un servo, di

fronte a Dio.

¹⁶³ Erman, *Ein Denkmal memphitischer Theologie* (Berichte der Berliner Akademie, 1911), pp. 916 segg.

¹⁶⁴ Per appartenere anch'esse all'« elemento contadino eterno », le figure olimpiche sono sopravvissute.

¹⁶⁵ Wissowa, *Religion und Kultus des Römer*, p. 41. Per la religione etrusca nell'immensa importanza che essa ebbe per tutta l'Italia, quindi per una metà del paesaggio antico, valgono le cose già dette circa la religione talmudica (cfr. il § 1 di questo capitolo). Essa cade al difuori delle due filologie « classiche », per cui viene completamente trascurata di fronte alla religione achea e dorica, con la quale purtuttavia essa forma una unità spirituale e storica, come lo dimostrano le sue tombe, i suoi templi e i suoi miti.

¹⁶⁶ È cosa affatto indifferente che Dioniso sia stato « preso » dalla Tracia, Apollo dall'Asia Minore, Afrodite dalla Fenicia; il fatto, che fra migliaia di motivi stranieri siano stati prescelti proprio questi pochi, che essi poi siano stati sentiti in modo diverso e connessi in una splendida unità, ci dice di una creazione completamente nuova — nuova come quella del culto mariano del goticismo — anche se allora l'insieme delle forme fu ripreso dall'Oriente.

¹⁶⁷ In De Groot, *Universalismus* (1918), dove i sistemi dei taoisti, dei confuciani e dei buddhisti vengono trattati effettivamente e con naturalezza come se fossero tutta la religione della Cina. È come se si volesse datare la religione antica da Caracalla.

¹⁶⁸ Conrady, in Wassiljew, *Die Erschliessung Chinas*, 1909, p. 232; B. Schindler, *Das Priestertum im alten China*, 1919, v. I.

¹⁶⁹ Conrady, *China*, p. 516.

¹⁷⁰ Questa rappresentazione differisce essenzialmente dalla dualità egiziana del *ka* spirituale e dell'anima-uccello *bai*, e ancor più dalle due sostanze animiche magiche.

¹⁷¹ O. Franke, *Studien zur Geschichte des konfuzianischen Dogma*, 1920, p. 202.

¹⁷² Nel mondo antico fu lo stesso. Per le persone di cultura ellenica le figure omeriche non erano che letteratura, fantasia, motivi artistici; già al tempo di Platone esse erano poco più di questo. Verso il 1100 gli uomini si sentivano invece come folgorati dinanzi alla terribile realtà di una Demetra e di un Dioniso.

¹⁷³ Cfr. c. I, § 19.

¹⁷⁴ Tali sono le effettive conclusioni dell'opera di Burdach, *Reformation, Renaissance, Humanismus*, 1918.

¹⁷⁵ Bezold, in « *Historische Zeitschrift* », 45, p. 208.

¹⁷⁶ Ovvero riscoperta. Come corpo animato, l'uomo antico è una fra le tante unità separate le une dalle altre. L'uomo fau-

stiano è un centro dell'universo e con la sua anima abbraccia il *tutto*. Ma la personalità (l'individualità) significa qualcosa non di particolare, bensì di unico.

¹⁷⁷ Per cui il sacramento ha conferito al sacerdote occidentale un immenso potere. Egli riceve la confessione individuale, assolve personalmente in nome dell'Infinito. Senza di lui la vita non può esser sopportata. L'idea della confessione come obbligo, stabilita definitivamente nel 1215, è di origine inglese, come i primi trattati penitenziali. Appunto in Inghilterra nacque l'idea della immacolata concezione ed anche quella del papato concepito *idealmente*, mentre nella stessa Roma a quel tempo esso veniva ancora discusso in semplici termini di potere e di rango. Una delle prove dell'indipendenza dal cristianesimo gotico da quello magico è data dal fatto che le idee d'importanza più decisiva per il primo son cresciute nelle aree più lontane dal secondo, di là dall'Impero franco.

¹⁷⁸ L'immensa differenza fra anima faustiana e anima russa si tradisce già nel suono di certe parole. Il termine russo per cielo è *njébo*, ed è negativo nel suo *n*. L'uomo d'Occidente volge il suo sguardo verso l'alto, mentre il Russo fissa i lontani orizzonti. Occorre dunque veder la differenza dell'impulso verso la profondità dell'uno e dell'altro nel fatto che nel primo esso è una passione di penetrare da ogni lato nello spazio infinito, nel secondo è un esteriorizzarsi fino a che l'elemento impersonale nell'uomo si faccia uno con la pianura senza fine. È su tale base che il Russo intende le parole uomo e fratello: egli concepisce la stessa umanità come pianura. Può essere davvero astronomo, un Russo? Egli non vede affatto le stelle; vede solo l'orizzonte. Invece di parlare di una volta del cielo egli parla di un declivio del cielo: che è ciò che nelle lontananze forma, insieme alla pianura, in un qualche punto, l'orizzonte. Per la sua anima, il sistema copernicano è qualcosa di ridicolo, come pur stiano le cose dal punto di vista matematico.

La parola tedesca « destino », *Schicksal*, ha un suono di fanfara, quella russa *ssudjba* fa pensare ad un piegarsi e spezzarsi. Sotto questo cielo basso non esiste un Io. « *Noi siamo tutti colpevoli nei confronti di tutti* » — è colpevole l'un elemento impersonale rispetto all'altro elemento impersonale, all'altro « *Es* », in questa pianura infinitamente estesa — ecco il significato metafisico fondamentale di tutte le opere di Dostoevskij. È per questo che Ivan Karamazoff chiama se stesso assassino, benché il delitto sia stato commesso da altri. Il delinquente è l'*infelice*, il che costituisce la negazione più decisa dell'idea della responsabilità personale faustiana. La mistica russa non ha nulla di quel fervore, proprio al gotico, a Rembrandt, a Beethoven, che si porta verso l'alto

e che può svilupparsi fino ad un giubilo che invade il cielo. Qui Dio non è la profondità azzurra delle altezze. L'amore mistico russo è quello della pianura, quello verso fratelli che subiscono lo stesso giogo, sempre nella direzione terrestre; è quello che i poveri animali tormentati che vagano sulla terra, per le piante, mai per gli uccelli, per le nubi e per le stelle. La parola russa per volontà, *wolja*, significa soprattutto la mancanza di costrizione, l'esser liberi, liberi non *per* fare qualcosa, ma liberi *da* qualcosa, soprattutto dall'obbligo di un'azione personale. Il libero volere qui appare come lo stato in cui nessun altro « *Es* », nessun altro elemento impersonale umano ci comanda, per cui si può seguire il proprio capriccio. *Geist*, *esprit*, *spirit* è ↪, il russo *duch* è ↗. Che specie di cristianesimo potrà nascere un giorno in base a questo senso del mondo?

¹⁷⁹ Lo staccarsi di una chiesa riformata trasformando necessariamente la Chiesa-madre, vi fu anche una *Controriforma magica*. Nel *Decretum Gelasii* (promulgato verso il 500 a Roma) perfino Clemente Alessandrino, Tertulliano e Lattanzio furono dichiarati eretici, e nel Sinodo di Bisanzio del 543 come tale fu dichiarato Origene.

¹⁸⁰ Boehmer, *Luther im Lichte der neueren Forschung*, 1918, pp. 54 segg.

¹⁸¹ M. Osborn, *Die Teufelsliteratur des XVI Jahrhunderts*, 1893.

¹⁸² M. Baumgartner, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 1915, pp. 425 segg., 571 segg., 620 segg.

¹⁸⁸ Tenutosi nel 542. Cfr. c. III, § 3.

¹⁸⁴ Krumbacher, *Byzantinische Literaturgeschichte*, p. 12.

¹⁸⁵ *Meth.*, XI, 8, 1074b 1.

¹⁸⁶ Califfi, come Al Mamun (813-833) e gli ultimi Ammaiadi, sarebbero stati del tutto d'accordo nell'agire in modo analogo nei riguardi dell'Islam. A quel tempo a Bagdad esisteva un circolo nel quale avevano luogo discussioni fra cristiani, islamici e atei e in esso non era permesso rifarsi all'autorità né della Bibbia, né del Corano.

¹⁸⁷ Gercke-Norden, *Einleitung in die Alttertumswissenschaft*, v. II, p. 210.

¹⁸⁸ Però se oggi qualcosa fa presentire queste forme, che naturalmente riconducono a certi elementi del cristianesimo gotico, ciò non è il gusto da letterati per la speculazione tarda dell'India e della Cina, bensì, per esempio, l'avventismo e altre sette dello stesso genere.

¹⁸⁹ Von Arnim, *Stoic. vet. fragm.*, 537.

¹⁹⁰ Cfr. *ante*, § 4 di questo capitolo.

¹⁹¹ Il *Lü-shi chun-tsiu* di Lüpu-wei (237 a. C., periodo dell'Augusto cinese) è il primo documento del sincretismo; come un « precipitato » di esso può considerarsi l'opera ritualistica dal titolo di *Li-ki* nata durante il periodo degli Han (cfr. B. Schindler, *Das Priestertum im alten China*, v. I, p. 93).

¹⁹² M. Orten, *Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam*, 1917.

¹⁹³ 1018-1078. Cfr. Dieterich, *Byzantinische Charakterköpfe*, 1909, p. 63.

¹⁹⁴ Entrambi solo nella vecchiaia e dopo lunghe ed aspre guerre si sono adagiati in una dolce e stanca religiosità, restando però lontani da una qualche religione positiva. Considerato dal punto di vista del dogma, Açoka non fu un buddhista; egli ebbe solo della comprensione per tali correnti e le prese sotto la sua protezione (cfr. Hillebrandt, *Altindien*, p. 143).

¹⁹⁵ De Groot, *Universalismus*, p. 134.

¹⁹⁶ Vedi più dietro, c. II, § 17.

¹⁹⁷ Vedi più dietro, a p. 1140.

¹⁹⁸ Fromer, *Der Talmud*, p. 217. La « Vacca Rossa » e il rituale dell'unzione dei re ebraici vengono qui considerati con la stessa serietà delle disposizioni più importanti in fatto di diritto privato.

¹⁹⁹ Strunz, *Geschichte der Naturwissenschaft im Mittelalter*, p. 89.

²⁰⁰ Cfr. c. II, § 18.

²⁰¹ Cfr. *ibid.*, e c. III, § 14.

²⁰² Cfr. c. II, § 9.

²⁰³ Cfr. c. I, § 11.

²⁰⁴ Oltre al massacro di Cipro, per ordine di Mitridate, cui si è già accennato, fenomeni analoghi sono la rivolta dei *cipay* in India, quella dei *boxer* in Cina e lo scatenamento bolscevico di Ebrei, di Lettoni e di altre popolazioni straniere contro la Russia zarista.

²⁰⁵ P. Levertoff, *Die religiöse Denkweise der Chassidim*, 1918, pp. 128 segg.; M. Buber, *Die Legende des Baalschem*, 1907.

²⁰⁶ Cfr. Levertoff, *Op. cit.*, p. 136.

²⁰⁷ O. Weininger, *Taschenbuch*, 1919, soprattutto pp. 19 segg.

²⁰⁸ Nel periodo romano la loro arte della navigazione aveva un carattere più « antico » che non fenicio, il loro Stato era organizzato come una *Polis* e fra persone colte, come Annibale, la lingua greca era universalmente diffusa.

²⁰⁹ Cfr. più dietro, § 15 di questo capitolo.

CAPITOLO QUARTO

¹ In mancanza di un termine italiano più adatto abbiamo tradotto la parola tedesca *Stand* con « casta »: se non nel senso stereotipo ereditario e chiuso, si tratta pur sempre delle articolazioni sociali tradizionali, assai meno designabili col termine moderno di « classe », solo in certi casi con quello di « corpi ». Usare la parola « stato » avrebbe poi creato equivoco, eccetto in espressioni, come il « Terzo Stato ». (N.d.T.).

² Cfr. c. I, § 1 e nota 1.

³ Soltanto la donna senza razza, che non può o non vuole avere figli, che non è più storia, vorrebbe fare la storia degli uomini imitandoli. Per converso, vi è un senso profondo nel fatto, che l'atteggiamento antipolitico di pensatori, di dottrinari e di umanitaristi entusiastici vien detto da femminucce. Essi vogliono imitare l'altra storia, quella della donna, benché non lo possano.

⁴ Cfr. c. II, § 8.

⁵ Mitteis, *Reichsrecht und Volksrecht*, 1891, p. 63.

⁶ Sohm, *Institutionen*, 1911, p. 614.

⁷ Su tale principio si basa il concetto di dinastia del mondo arabo (presso gli Ommaiadi, i Kommeni, i Sassanidi), concetto che ci è difficilmente intelligibile. Quando un usurpatore conquista il trono e si sposa con una qualche donna avente il sangue della precedente casa regnante si pensa che egli così continua la dinastia. L'idea di una successione legittima al trono è assente. Cfr. anche J. Wellhausen, *Ein Gemeinwesen ohne Obrigkeit*, 1900.

⁸ Cfr. c. I, § 5.

^{8a} In questa frase si presenta la difficoltà creata dal termine tedesco *Kultur*, che può voler dire sia cultura che civiltà (in opposto a civilizzazione, nella terminologia spengleriana). [N.d.T.]

⁹ R. Fick, *Die soziale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddhas Zeit*, 1897, p. 201; K. Hillebrandt, *Alt-Indien*, 1899, p. 82.

¹⁰ La facilità con la quale il bolscevismo ha dissolto in Russia le quattro pretese caste del periodo pietrinico, nobiltà, commercianti, piccola borghesia, contadini, dimostra che esse non erano che una mera imitazione, che strutture amministrative prive di quel simbolismo che la violenza sarebbe stata incapace di soffocare. Esse corrispondevano alle stesse differenze sociali esteriori basate sul rango e la ricchezza che vivevano nel regno dei Visigoti e dei Franchi e nel periodo picenico, e che traspiono anche nelle parti più antiche dell'*Iliade*. Solo nel futuro si verrà alla formazione di una vera nobiltà e di una vera sacerdotalità di stile russo.

¹¹ Secondo cui esso è un contratto per il reciproco possesso di due persone, che si realizza con l'uso vicendevole delle caratteristiche sessuali dell'una da parte dell'altra.

¹² Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden*, 1915, p. 5.

¹³ Cfr. c. II, § 9.

¹⁴ Cfr. c. I, § 1.

¹⁵ Cfr. c. III, § 15.

¹⁶ *Jenseits von Gut und Böse*, § 260.

¹⁷ Essa può anzi essere confutata, cosa accaduta abbastanza spesso nella filosofia cinese, classica, indù ed occidentale: ma non per questo si è venuti alla sua abolizione.

¹⁸ Più recente e di minor forza simbolica è il possesso di beni *mobili*, di cibi, utensili, armi, assai diffuso nello stesso regno animale. Invece il nido di un uccello è un tipo piantiforme di proprietà.

¹⁹ La proprietà di questo importante senso di connessione organica esiste dunque meno in relazione a singole persone che alla successione delle generazioni che ne fruiscono. Ciò si manifesta decisamente in ogni discordia che scoppi all'interno di una famiglia di contadini o di una casa principesca; chi ha attualmente la proprietà l'ha solo in nome della famiglia. Donde la paura per la morte se non esiste un erede. *Anche la proprietà è un simbolo del tempo*, per cui essa è profondamente affine al matrimonio, che è un saldo intrecciarsi e possedersi di due esseri umani che finisce col riflettersi in una crescente rassomiglianza dei loro tratti.

²⁰ Cfr. c. III, § 11.

²¹ Dopo la morte coloro che hanno insegnato false dottrine sono esclusi dalla beatitudine eterna consistente nella citazione nel testo dei manuali e assegnati al purgatorio delle note a piè di pagina, da dove, per intercessione degli ortodossi, ascendono nel paradiso dei paragrafi.

²² Ebrei negri che sono in genere fabbri.

²³ Malgrado quel che pretendono i fanatici del socialismo e del panslavismo, il *mir*, istituzione affatto primitiva, nacque solo dopo il 1600 e fu abolito dopo il 1861. Secondo tale istituzione la terra era proprietà collettiva del comune e dovunque era possibile gli abitanti dei villaggi venivano vincolati ad essa a che, coltivandola, potessero pagare le imposte.

²⁴ Vedi più oltre.

²⁵ Brentano, *Byzantinische Volkswirtschaft*, 1917, p. 15.

²⁶ La schiavitù antica in questi secoli sparisce da sé, e questo è uno dei segni più chiari dell'estinguersi del sentimento antico sia del mondo che dell'economia.

²⁷ Belisario raccolse coi suoi mezzi personali per la guerra dei Goti settemila cavalieri. Sotto Carlo V pochissimi principi tedeschi avrebbero potuto fare altrettanto.

²⁸ Pöhlmann, *Römische Kaiserzeit* (in Plugk-Harttung, *Weltgeschichte*, v. I). pp. 600 segg.

²⁹ Cfr. c. III, § 17.

³⁰ Malgrado quel che ne pensa E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, v, I, § 243.

³¹ I gradi della gerarchia cinese son descritti da Schindler, *Das Priestertum im alten China* (pp. 61, segg.), quelli egiziani, ad essi perfettamente corrispondenti, da Meyer, *Geschichte des Altertums*, I, § 222, quelli bizantini nella *Notitia dignitatum*, nata in parte nella corte dei Sassanidi. Nella *Polis* antica alcuni antichissimi titoli di funzionari rimandano a cariche di corte (Colacreti, Pritani, Consoli). Vedi più giù.

³² Hardy, *Indische Religionsgeschichte*, p. 26.

³³ M. Granet, *Coutumes matrimoniales de la Chine antique*, T'oung Pao, 1912, pp. 517 segg.

³⁴ Un esempio è la vita di Giovanni Crisostomo.

³⁵ Le memorie del duca di Saint Simon indicano in modo chiaro questa evoluzione.

³⁶ Cfr. c. I, § 17.

³⁷ Corrispondente al nostro XVII secolo.

³⁸ K. J. Neumann, *Die Grundherrschaft der römischen Republik*, p. 900; E. Meyer, *Kleine Schriften*, pp. 351 segg.

³⁹ A. Rosenberg, *Studien zur Entstehung der Plebs* (Herm., XLVIII, 1913, pp. 359 segg.).

^{39a} Qui l'A. fa uso del doppio senso del termine *Verfassung* che da un lato vuol dire disposizione, quasi come lo sportivo « essere in forma » per una data azione, dall'altro vuol dire costituzione nel senso politico. L'A. qui passa dall'un senso all'altro. [N.d.T.]

⁴⁰ Cfr. c. II, § 15.

⁴¹ Cfr. c. II, § 17.

^{41a} Cfr. la nota 39a.

^{41b} Cfr. la nota 39a.

⁴² Per cui respingono i diritti della nobiltà e del clero e difendono quelli del danaro e dello spirito, schierandosi apertamente per la proprietà mobile e contro quella immobile.

⁴³ Cfr. c. I, § 18. Il corrispondente tentativo degli Stuart, propensi all'assolutismo, di introdurre in Inghilterra il diritto romano, fu soprattutto frustrato dal giurista puritano Coke († 1643): il che costituisce ancora una prova del fatto che lo spirito di un diritto è sempre lo spirito di un partito.

⁴⁴ Cfr. c. I, § 15.

⁴⁵ Soprattutto nel campo del divorzio, per il quale la concezione civile e quella ecclesiastica vigono l'una a lato dell'altra.

⁴⁶ Queste son le forme dell'impotente « Stato quale guardiano notturno » inglese e dell'onnipotente « Stato-caserma » prussiano, come son state chiamate ironicamente dai loro avversari, che non le hanno comprese. Designazioni analoghe, dettate dallo stesso spirito, le troviamo anche nelle teorie cinesi e greche dello Stato. Cfr. O. Franke, *Studien zur Geschichte des konfuzianischen Dogmas*, 1920, pp. 211 segg.; R. von Pöhlmann, *Geschichte der sozialen Fragen und des Sozialismus in der antiken Welt*, 1911. La tendenza per es. di Guglielmo von Humboldt che come classicista contrappone allo Stato l'individuo, non riguarda la storia della politica ma quella della letteratura. In una tale tendenza non viene affatto considerato che possibilità di vita abbia uno Stato in seno al mondo degli altri Stati realmente esistenti, ma si ha solo a cuore l'esistenza privata, senza che nessuno si curi della situazione esterna. Lo sbaglio fondamentale degli ideologi è di considerare la vita privata e la struttura politica ad essa riferentesi di uno Stato prescindendo del tutto dalla potenza esterna di tale Stato, potenza che in realtà è condizione per la libertà di ogni ordinamento interno. Ad esempio, la differenza fra la Rivoluzione francese e la Rivoluzione tedesca sta nel fatto che l'una fin dall'inizio ha dominato la situazione esterna, *conseguentemente* anche quella interna, mentre l'altra, la Rivoluzione tedesca, non ha fatto nulla di simile. Per cui questa è stata già in partenza una farsa.

⁴⁷ Che non s'identifica affatto alla storia dell'economia nel senso del materialismo storico. Su di ciò, vedi il capitolo seguente.

^{47a} Cfr. la nota 39a.

⁴⁸ Giacché in questi secoli le alte cariche ecclesiastiche furono assegnate esclusivamente alla nobiltà dell'Europa, che le assunse applicandovi le qualità politiche insite nel suo sangue. Da questa scuola *ecclesiastica* dovevano a loro volta provenire uomini di Stato quali Richelieu, Mazzarino e Talleyrand.

⁴⁹ Cfr. § 5 del presente capitolo.

⁵⁰ Meyer, *Geschichte des Altertums*, v. I, § 244.

⁵¹ Anche della critica cinesc. L'opposta veduta è difesa da Schindler, *Das Priestertum im alten China*, v. I, pp. 61 segg.; Conrady, *China*, p. 533.

^{51a} Cfr. § 5 di questo capitolo.

⁵² *Comptus, contrarotulus* (foglio doppio conservato per verifiche), *quittancia, recordatum*.

⁵³ Cfr. c. III, § 17.

⁵⁴ « Per il Signore del Mezzo un estero non esiste » (Kung-

Yang). « Il Cielo non parla; egli fa annunciare da un uomo i suoi pensieri » (Tung-chung-shu). Gli errori commessi dal sovrano si ripercuotono su tutto l'universo e provocano sconvolgimenti della natura (O. Franke, *Zur Geschichte des konfuzianischen Dogmas*, pp. 212 segg. 244 segg.). Questo motivo mitico e cosmico manca del tutto nella concezione « antica » e indù dello Stato.

⁵⁵ Non va dimenticato che l'immensa proprietà fondiaria della Chiesa era divenuta feudo ereditario dei vescovi e degli arcivescovi i quali non pensavano affatto a riconoscere al Papa il diritto di intervenire al titolo di un loro sovrano feudale.

⁵⁶ Dopo la caduta della tirannide avvenuta verso il 500 i due reggenti del patriziato romano assunsero il titolo di *praetor o iudex*, ma appunto per questo mi sembra verosimile che essi abbiano preceduto la tirannide e il periodo oligarchico di prima della tirannide, che essi risalgano al tempo dell'autentica regalità e che quali funzionari di corte abbiano avuto la stessa origine del *dux* (*prae-itor*, nel senso del tedesco *Heerwart*, ad Atene, il Polemarca) e del conte (*Dinggraf*, giudice con carica ereditaria, ad Atene l'Arconte). La designazione di console (che risale al 366) linguisticamente è arcaica, non riguarda dunque una creazione nuova ma la riesumazione di un titolo preesistente (consigliere del re?) che forse in clima oligarchico era stato coperto di disprezzo.

⁵⁷ Beloch, *Griechische Geschichte*, I, i, pp. 214 segg.

⁵⁸ Nel periodo migliore del VI secolo gli Spartiati fornirono circa quattromila uomini abili alle armi contro una popolazione complessiva di quasi trecentomila Iloti e Perieci (cfr. Meyer, *Gesch. des Alt.*, v. III, § 264); della stessa forza debbono esser state anche le famiglie nobili romane del tempo di contro alla clientela e ai Latini.

⁵⁹ Meyer, *Op. cit.*, v. I, § 264.

⁶⁰ *Ibid.*, §§ 267 seg.

⁶¹ V. Ehrenberg, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum*, 1921, pp. 65 segg.

⁶² Cfr. c. I, § 5.

⁶³ Cfr. c. II, § 17.

⁶⁴ Cfr. c. II, § 18.

⁶⁵ F. Cumont, *Mysterien des Mithra*, 1910, pp. 74 segg. Il governo sassanide, che verso il 300 da regime feudale diviene Stato delle caste, servì da modello a Bisanzio sotto ogni riguardo, nel cerimoniale, nella strategia cavalleresca, nell'amministrazione e soprattutto nel tipo del sovrano. Cfr. anche A. Christensen, *L'empire des Sassanides, le peuple, l'état, la cour*, Copenaghen, 1907.

⁶⁶ E. Meyer, *Kleine Schriften*, p. 146.

⁶⁷ Cfr. c. III, § 10.

⁶⁸ Krumbacher, *Byzantinische Literaturgeschichte*, p. 918.

⁶⁹ Getta una particolare luce sulla formazione di questa immagine il fatto, che i discendenti delle dinastie Hsia e Shang, che si vuole fossero state rovesciate, regnarono negli Stati di Ki e di Sung durante tutto il periodo dei Chu (Schindler, *Das Priestertum im alten China*, v. I, p. 39). Ciò prova che l'immagine dell'impero si rifletté su di una precedente o fors'anche contemporanea posizione egemonica di *questi Stati*, ma soprattutto che la dinastia anche qui non corrisponde al nostro concetto corrente e presuppone tutt'un'altra idea della famiglia. Si può confrontare con ciò la finzione secondo cui il re tedesco, scelto sul suolo franco e coronato nella cappella di Carlomagno, valeva sempre come « franco »; è così che poté talvolta nascere l'idea di una dinastia franca che si sarebbe continuata da Carlomagno fino a Corradino (cfr. von Amira, *Germanisches Recht* in H. Paul, *Grundriss*, v. III, p. 147, nota). Dopo l'avvento dell'illuminismo confuciano, di quell'immagine si fece la base di una particolare teoria dello Stato e essa fu in seguito utilizzata dai Cesari (*ibid.*, pp. 384 segg.).

⁷⁰ O. Franke, *Studien zur Geschichte des konfuz. Dogmas*, pp. 247, 251.

⁷¹ Un esempio significativo è costituito dalla unione personale, contestata come illegale, degli Stati di Ki e di Tseng (Franke, p. 251).

⁷² Meyer, *Geschichte des Allertums*, v. I, § 281.

⁷³ G. Busolt, *Griechische Staatskunde*, 1920, pp. 319 segg. Quando U. von Wilamowitz (*Staat und Gesellschaft der Griechen*, 1910, p. 53) nega l'esistenza della regalità patriarcale, egli disconosce la grande distanza che corre fra le condizioni dell'VIII secolo accennate nell'*Odissea* e quelle del X secolo.

⁷⁴ A. Rosenberg, *Der Staat der alten Italiker*, 1913, pp. 75 segg.

⁷⁵ Anche le due grandi associazioni di Bisanzio, erroneamente chiamate « partiti del Circo », erano *partiti di casta*. Questi Azzurri e questi Verdi, che sorsero in Siria, si chiamavano *Demoi* ed avevano loro consigli. Come in Francia nel 1789 il Palais Royal, il Circo a Bisanzio era soltanto il luogo delle manifestazioni pubbliche, e dietro a queste stava l'assemblea delle caste del Senato. Quando Anastasio I nel 520 favorì la corrente monofisita, i Verdi cantarono per giorni interi inni ortodossi nel Circo e costrinsero l'Imperatore a fare pubblica ammenda. La controparte occidentale di ciò è costituita dai partiti parigini sotto i « tre Enrichi » (1580), dai Guelfi e dai Ghibellini della Firenze di Savonarola e soprattutto dalle fazioni ribelli a Roma sotto papa Eugenio IV. La repressione della insurrezione di

Nika del 532 ad opera di Giustiniano si concluse anche con l'istituzione dell'assolutismo statale ostile alle caste.

⁷⁰ Da ciò deriva un doppio concetto della colonizzazione. Ad esempio, mentre i re prussiani chiamarono nella loro terra dei coloni nella persona dei profughi francesi e dei protestanti di Salisburgo, Gelone verso il 480 portò a forza a Siracusa le popolazioni di intere città, con il che la stessa Siracusa divenne d'un tratto la prima metropoli del mondo antico.

⁷¹ Risalgono a questo tempo i Leciti greci trovati nelle tombe dell'Esquilino.

⁷² Wissowa, *Religion der Römer*, p. 242.

⁷³ W. Schulze, *Zur Geschichte lateinischer Eigennamen*, pp. 379 segg.

⁸⁰ Cfr. § 5 di questo capitolo.

⁸¹ Ciò appare anche dalle relazioni che intercorrevano fra il *pontifex maximus* e il *rex*. Questi, coi tre grandi flamini, si connetteva alla monarchia; i *pontifices* e le vestali si connettevano alla nobiltà.

⁸² Cfr. c. I, § 14.

⁸³ Cfr. c. II, § 18.

⁸⁴ Lo si può veder chiaramente in Wilcken, *Grundzüge der Papyrskunde*, 1912, pp. 1 segg.

⁸⁵ E. Meyer, *Cäsars Monarchie*, 1918, p. 308.

⁸⁶ Plutarco e Appiano ci parlano delle masse che da tutte le parti d'Italia si recarono a Roma per votare sulle leggi di Tiberio Gracco. Ciò ci dice che qualcosa di simile non era ancora mai accaduto, e Gracco dopo il colpo da lui portato contro Ottavio vide venire la sua rovina perché quelle masse erano tornate a casa e non potevano esser più convocate. Al tempo di Cicerone i comizi spesso consistevano in colloqui di alcuni uomini politici, senza che gli altri vi prendessero parte. A nessun Romano venne mai l'idea di spostare le elezioni al luogo di residenza degli elettori, neanche nel caso della popolazione italica che lottava per ottenere la cittadinanza romana (90 a.C.): così forte era il sentimento della *Polis*.

⁸⁷ Negli Stati dinastici occidentali il diritto privato vale nei corrispondenti territori per tutti coloro che vi risiedono, senza riguardo alla nazionalità. Invece nella città-Stato il singolo poteva godere del diritto privato solo come conseguenza del suo venir riconosciuto come cittadino di essa. La *civitas* significò dunque infinitamente di più della nazionalità in senso moderno, giacché senza appartenere ad essa l'uomo era privo di ogni diritto e non esisteva come persona giuridica.

⁸⁸ Cfr. c. I, § 13.

⁸⁹ Gercke-Norden, *Einleitung in die Altertamswissenschaft*, v.

II, p. 202.

⁹⁰ Busolt, *Griechische Geschichte*, v. II, pp. 346 segg.

⁹¹ Cfr. c. III, § 17 e il precedente paragrafo di questo capitolo. La Fronda e la tirannide presentano la stessa affinità profonda (è una stessa fase manifestantesi nel mondo politico invece che in quello religioso) che la Riforma ha con lo Stato delle caste, che il razionalismo ha con la Rivoluzione francese e che la « seconda religiosità » ha col cesarismo.

⁹² G. Wissowa, *Religion der Römer*, pp. 297 segg.

⁹³ Beloch, *Griechische Geschichte*, v. I, i, p. 354.

^{93a} Meyer, *Gesch. des Alt.*, v. I, § 281.

⁹⁴ *Ibid.*, §§ 280 segg.

⁹⁵ Sul modo di assicurare la successione al trono cfr. § 9 di questo capitolo.

⁹⁶ Cfr. Meyer, § 286.

⁹⁷ *Ibid.*, § 283. A. Erman, *Die Mahnworte eines ägyptischen Propheten* (Sitzungsberichte der preuss. Akademie, 1919, pp. 804 segg.).

⁹⁸ S. Plath, *Verfassung und Verwaltung Chinas* (Abhandlungen der Münchener Akademie, 1864, p. 97). O. Franke, *Studien zur Geschichte des konfuz. Dogmas*, pp. 255 segg.

⁹⁹ L'intervallo di cinquant'anni che separa questi punti critici, che risulta ben chiaro nella struttura storica del Barocco e che si può ritrovare nella stessa successione delle tre guerre puniche, rimanda di nuovo al fatto che le fluttuazioni cosmiche in forma di vita umana alla superficie di un piccolo corpo celeste non sono qualcosa a sé ma stanno in profonda concordanza con il moto infinito dell'universo. In un libro curioso: R. Mewes, *Die Kriegs- und Geistesperioden im Völkerleben und Verkündung des nächsten Weltkrieges*, 1896, veniva indicata la relazione di questi periodi di guerre con periodi del clima, con le macchie solari e con certe congiunture planetarie e si prevedeva una grande guerra fra il 1910 e il 1920. Ma queste e altre innumeri relazioni del genere cadenti nel dominio dei nostri sensi (cfr. c. I, § 1) nascondono un mistero dinanzi al quale dovremmo inchinarci e che non dovremmo contaminare con spiegazioni causali o con fantasticherie mistiche.

¹⁰⁰ Su ciò e su quel che segue cfr. il nostro *Preussentum und Sozialismus*, pp. 31 segg.

¹⁰¹ *Landed e funded interest* (J. Hatschek, *Englische Verfassungsgeschichte*, 1913, pp. 589 segg.). R. Walpole, organizzatore del partito dei Whigs (dopo il 1714), usava chiamar sé stesso e il segretario di Stato Townshend « la ditta » che con diversi titolari aveva avuto pieni poteri fino al 1760.

¹⁰² R. von Pöhlmann, *Griechische Geschichte*, 1914, pp. 223-

245).

¹⁰³ Meyer, *Geschichte des Altertums*, v. V, § 809. Il fatto che il latino solo tardi, dopo Alessandro Magno, divenne una lingua letteraria fa pensare che presso i Tarquini l'uso del greco e dell'etrusco doveva essere corrente e generale; e ciò era naturale in una città di una tale grandezza e in una tale posizione, per una città che manteneva relazioni con Cartagine, che combatté guerre insieme a Kyme utilizzando il tesoro di Massalia a Delfo, che possedeva un sistema dorico di misure, un'arte strategica siciliana e che accoglieva una grande colonia di stranieri. Basandosi su antichi dati Livio (IX, 36) notava che verso il 300 la gioventù romana riceveva anche una istruzione etrusca, come più tardi ne doveva ricevere una greca. La forma arcaica Ulixes per Odisseo dimostra che la saga eroica omerica a Roma non solo era nota ma era anche popolare. Le statuizioni della Legge delle Dodici Tavole (del 450 all'incirca) corrispondono a tal segno a quelle più o meno contemporanee cretesi di Gortyn non solo nel contenuto ma anche nello stile, che i patrizi romani, che le avevano in cura, debbono aver conosciuto perfettamente il greco dei giuristi.

¹⁰⁴ Queste misure, costituenti una usurpazione dell'amministrazione da parte dell'esercito del popolo, corrispondono all'istituzione dei tribuni consolari a Roma determinata dai disordini militari del 438.

¹⁰⁵ Secondo B. Niese. La ricerca moderna ha ragione nel ritenere che a tutta prima il decemvirato era stato concepito come una carica transitoria; si tratta tuttavia di vedere quali intenzioni il partito che stava dietro ad esso associava alla riorganizzazione degli uffici di Stato; e *in relazione a ciò* deve essersi determinata una crisi.

¹⁰⁶ A. Wahl, *Vorgeschichte der französischen Revolution*, v. II, 1907, che è l'unico studio di tale fenomeno fatto dal punto di vista della storia mondiale. Tutti i Francesi, anche i più moderni, come Aulard e Sorel, lo hanno invece considerato da punti di vista di partito. È un assurdo dei materialisti parlare di cause economiche di quella rivoluzione. La situazione perfino fra i contadini, i quali del resto non furono gli iniziatori dell'agitazione, era migliore che in tutti gli altri paesi europei. Il sovvertimento s'iniziò piuttosto fra la *gente colta* di tutte le classi, nell'alta nobiltà e nel clero già alquanto prima che nell'alta borghesia, il corso della prima assemblea dei Notabili (1787) avendo mostrato possibile una trasformazione radicale della forma del governo secondo il desiderio delle classi o caste.

¹⁰⁷ Perfino l'assai provinciale rivoluzione di marzo in Germania fu una faccenda puramente cittadina, per cui vi partecipò una

parte affatto esigua della popolazione complessiva.

¹⁰⁸ Cfr. c. II, § 4, c. III, § 19.

¹⁰⁹ Cfr. § 5 di questo capitolo.

¹¹⁰ J. Hatschek, *Englische Verfassungsgeschichte*, p. 588.

¹¹¹ Ma perfino durante il Terrore si ebbe al centro di Parigi il circolo del dottor Belhomme, nel quale i membri della più alta nobiltà banchettavano e ballavano, né corsero pericoli finché poterono esser contattati fra i Giacobini (G. Lenôtre, *Das revolutionäre Paris*, p. 409).

¹¹² Il grande movimento che si serve delle parole d'ordine di Marx ha provocato un dipendere non degli imprenditori dai lavoratori ma di essi e degli stessi lavoratori dalla Borsa.

¹¹³ I due partiti fanno risalire la loro tradizione e il loro costume al 1680.

¹¹⁴ Anche in Inghilterra l'illuminismo nel dominio morale e politico è stato un prodotto del Terzo Stato (Priestley, Paley, Paine, Goldwin) e si è trovato perplesso di fronte al gusto distinto di un Shaftesbury.

¹¹⁵ Il cancelliere dello Scacchiere Pelkam, successore di Walpole, alla fine di ogni sessione faceva rimettere dal suo segretario ai membri della Camera Bassa da 500 a 800 sterline a seconda del valore dei servizi da essi resi al Governo, cioè al partito dei Whigs. Il segretario di Stato, Dodington, nel 1741 scriveva queste parole sulla sua attività parlamentare: « Non fui mai presente ad un dibattito che potessi evitare, e non fui mai assente ad una votazione a cui potessi associarmi. Ho ascoltato varie ragioni capaci di convincermi, ma nessuna di esse ha influito sul mio voto ».

¹¹⁶ Che un tale ideale di governo personale qui significhi effettivamente la dittatura nell'interesse degli ideali borghesi e illuministici, ciò appare dall'antitesi che esso rappresentò rispetto al severo ideale politico della *Polis*, sulla quale, secondo Isole, pesava la maledizione di non poter morire.

¹¹⁷ Diodoro, XIV, 7. Lo spettacolo si ripetette nel 317 quando Agatocle, già vasaio di professione, lanciò le sue bande di mercenari e la feccia contro le nuove classi superiori. Dopo il massacro « il popolo » si riunì nella « città purificata » e conferì la dittatura « al salvatore della vera, della pura libertà » (Diodoro, XIX, 6 segg.). Su tutto questo movimento cfr. Busolt, *Griechische Staatskunde*, pp. 396 segg., e Pöhlmann, *Geschichte der sozialen Fragen*, v. I, pp. 416 segg.

¹¹⁸ Meyer, *Geschichte des Altertums*, v. IV, §§ 626, 630.

¹¹⁹ H. Delbrück, *Geschichte der Kriegskunst*, 1908, v. I, p. 142.

¹²⁰ Anno della morte di Dionigi, il che forse non fu un caso.

¹²¹ Da tre a sei *tribuni militares consulari potestate* invece dei consoli. Proprio allora, con l'introduzione del soldo e di un lun-

go periodo di servizio alle armi, in seno alle legioni deve essersi formato un ceppo di veri soldati di professione, che avevano nelle loro mani l'elezione dei centurioni e determinavano lo spirito delle truppe. È affatto sbagliato parlar ancora di eserciti di contadini, anche a prescindere dal fatto che erano le quattro grandi tribù urbane a fornire una parte considerevole degli effettivi e che esse esercitavano una influenza che andava di là da quella stessa del numero. Perfino le descrizioni arcaizzanti di Livio e di altri autori ci fanno riconoscere distintamente l'influenza che le formazioni delle truppe permanenti esercitavano nella lotta dei partiti.

¹²² Che secondo K. J. Neumann risale al grande censore.

¹²³ Secondo il diritto romano lo schiavo liberato otteneva senz'altro la cittadinanza, con alcune lievi restrizioni; poiché la gran parte degli schiavi proveniva da tutta l'area mediterranea e in ispecie dall'Oriente, così nelle quattro tribù urbane si raccolse una massa enorme di esseri senza radici, cui erano estranee tutte le tendenze dell'antico sangue romano e che distrussero rapidamente tali tendenze quando, grazie al movimento dei Gracchi, essi riuscirono a far valere il loro numero.

¹²⁴ A partir dalla fine del IV secolo la *nobilitas* si sviluppa in un gruppo chiuso di famiglie, che avevano avuto o che pretendevano di aver avuto dei consoli fra i loro antenati. Quanto più rigorosamente tale condizione fu mantenuta, tanto più frequenti divennero le falsificazioni delle antiche liste dei consoli per « legittimare » l'ascesa di famiglie di forte razza. L'apice rivoluzionario di simili falsificazioni lo si ebbe nel periodo di Appio Claudio, quando l'edile curule Cneo Flavio, figlio di uno schiavo, compilò quella lista — qui furono inventati soprannomi di re romani che permettessero di collegarli a famiglie plebee; un secondo apice lo si ebbe nel periodo della battaglia di Pidna (168), quando l'egemonia della *nobilitas* cominciò a rivestire forme cesaree (E. Kornemann, *Der Priesterkodex in der Regia*, 1912, pp. 56 segg.). Dei duecento consolati che si ebbero fra il 232 e il 133 centocinquantanove appartenevano a ventisei famiglie, e a partir dal punto in cui la razza apparve esaurita e in cui proprio per questo ci si tenne scrupolosamente alle forme, l'*homo novus*, come Catone e Cicerone, divenne una rarità.

¹²⁵ E perfino in Francia — dove la nobiltà di toga nei Parlamenti si burlava apertamente del governo, faceva strappare impunemente dalle mura gli editti reali e affiggere al posto di essi degli *arrêts* suoi propri (cfr. R. Holtzmann, *Französische Verfassungsgeschichte*, 1910, p. 353), dove « si comandava ma non si eseguiva » (A. Wahl, *Vorgeschichte der französischen Revolution*, v. I, p. 29 e *passim*), dove l'alta finanza poteva rovesciare Turgot

e chiunque altro che intralciasse i suoi piani di riforma, dove il ceto colto con principi, nobili, alti ecclesiastici e militari alla testa, succubo dell'anglomania, applaudiva ogni specie di opposizione — perfino in Francia nulla sarebbe successo se d'un tratto una serie di circostanze non avesse esercitato la sua influenza: la moda della partecipazione di ufficiali alla lotta dei repubblicani americani contro la monarchia inglese, la sconfitta diplomatica in Olanda (27 ottobre 1787) avvenuta nel punto in cui il governo si era deciso per una grandiosa riforma, e il continuo cambio dei ministri, effetto della pressione esercitata da ambienti di irresponsabili. Nell'impero britannico la secessione delle colonie americane fu la conseguenza dei tentativi di ambienti decisamente tory che, d'intesa con Giorgio III, ma naturalmente nel proprio interesse, vollero rafforzare il potere regio. Questo partito nelle colonie, specie nel Sud, possedeva un forte seguito di realisti che combattendo dalla parte degli Inglesi decisero l'esito della battaglia di Camden e che dopo la vittoria dei ribelli emigrarono in gran parte nel Canada, rimasto fedele alla Corona.

¹²⁶ Nel 1793 trecentosei membri della Camera dei Comuni furono complessivamente centosessanta persone ad eleggerli. Tutta la circoscrizione elettorale del vecchio Pitt, Old Sarum, consisteva in una fattoria che inviò due deputati al Parlamento.

¹²⁷ Dopo il 1832 la stessa nobiltà inglese condusse mediante una serie di prudenti riforme la borghesia a *collaborare* con essa: però sotto la sua costante direzione e soprattutto nel quadro della propria tradizione, nello spirito della quale vennero formati i giovani talenti. La democrazia si realizzò in tal guisa che il governo rimase rigorosamente in forma, nell'antica forma aristocratica, benché ognuno fosse libero di far la politica che voleva, cioè fosse convinto di avere tale libertà. Questo rivolgimento in seno ad una società non contadina dominata da interessi commerciali è il più notevole che si sia effettuato nel corso del XIX secolo.

^{127a} Cfr. nota 39a.

¹²⁸ Cfr. il mio *Preussentum und Sozialismus*, pp. 40 segg.

¹²⁰ La nascita del tribunato romano si deve ad un puro caso, di cui nessuno aveva preveduto le felici conseguenze. Invece le costituzioni occidentali furono tutte meditate e esattamente calcolate negli effetti che da essi ci si aspettavano — sia, poi, questo calcolo risultato giusto o errato.

¹³⁰ Delle poche opere europee che hanno trattato dei problemi dell'antica storia cinese risulta che esiste un ricco materiale su questo periodo corrispondente esattamente al tempo presente per una quantità di parallelismi; manca tuttavia una trattazione seria dal punto di vista politico. Per quel che segue cfr. Hübotter,

Aus den Plänen der kämpfenden Staaten, 1912; Piton, *The six great chancellors of Tsin* (China Rev., XIII, pp. 255, 102, 365); E. Chavannes, *Mémoires historiques de Se-ma-tsien*, 1895; Pfiz-mair, in « Sitzungsberichte der Wiener Akademie », XLIII (1863) (Tsin), XLIV (Tsu); A. Tschepe, *Histoire du royaume de Ou* (1896), *de Tchou* (1903).

¹³¹ Oggi corrisponde all'incirca alla provincia di Shen-si.

¹³² Sul medio Jang-tse.

¹³³ Biografia 13 di Se-ma-tsien. Per quel che si può giudicare in base a notizie tradotte, Pe-ki per la preparazione e l'organizzazione delle sue campagne, per l'audacia della sua strategia con la quale costringeva gli avversari a battersi nel terreno da lui prescelto e per l'originale condotta delle singole battaglie sembra esser stato uno dei massimi geni militari di tutti i tempi, tanto che meriterebbe esser fatto l'oggetto di uno studio specializzato. In quel periodo fu anche scritta l'opera di Sun-tse sull'arte strategica, opera che esercitò una notevole influenza, cfr. Giles, *Sun Tse on the art of war* (1910).

¹³⁴ Cfr. c. III, § 19.

¹³⁵ Oggi all'incirca Shantung e Petshili.

¹³⁶ Piton, *Lüh Puh Weih* (China Rev., XVII, pp. 365 segg.).

¹³⁷ Se questa espressione nei testi cinesi è stata usata davvero in un senso così sciocco come i traduttori l'hanno intesa, ciò proverebbe soltanto che la comprensione per i problemi politici nel periodo imperiale cinese sparì non meno rapidamente che in quello romano, perché problemi del genere non erano più sentiti. Un autore così ammirato come Se-ma-tsien non fu in fondo che un compilatore più o meno della statura di Plutarco, a cui egli corrisponde anche come periodo. Il punto massimo della comprensione storica, la quale presuppone una esperienza dello stesso valore, lo si deve aver avuto nel periodo degli Stati in lotta, che per noi comincia col XIX secolo.

¹³⁸ Come la maggior parte dei principali uomini di Stato di quel tempo, entrambi erano stati discepoli di Kwei-ku-tse, figura che per il suo profondo senso di quel che era storicamente possibile per la maestria che aveva nella tecnica diplomatica del tempo — nell'« arte della verticale e della orizzontale » — ci appare come una delle personalità più influenti dell'epoca. Ugualmente importanza va riconosciuta, dopo di lui, al pensatore e teorico della guerra ora citato, Sun-tse, che fra l'altro fu il maestro del cancelliere Li-si.

¹³⁹ Cioè in paragone ad ogni altra tecnica del mondo antico, che fu affatto insignificante, mentre essa non risulta proprio imponente se confrontata ad esempio con quella assira e cinese.

¹⁴⁰ Il libro del socialista Moh-ti, scritto in quest'epoca, tratta

nella prima parte dell'amore universale per il prossimo, nella seconda dell'artiglieria da fortezza, strano documento per le sue antitesi fra verità e fatti. Cfr. Forke, in « Ostasiatische Zeitschrift », VIII (Hirthnummer).

¹⁴¹ Più di un milione e mezzo di uomini ricavati dagli scarsi venti milioni a cui ascendeva la popolazione degli Stati del Nord.

¹⁴² Rientrò nella serie dei nuovi problemi anche la costruzione rapida di strade e di ponti; il ponte sul Chattanooga destinato al passaggio dei traini militari più pesanti, di 240 m. di lunghezza e di 30 m. di altezza, fu costruito in quattro giorni e mezzo.

¹⁴³ Il Giappone moderno rientra nella civilizzazione moderna così come la « moderna » Cartagine del 300 a.C. rientrò in quella antica.

¹⁴⁴ Circa la storia politico-sociale del mondo arabo manca ogni ricerca approfondita, non meno che per quella cinese. Son stati soltanto studiati gli sviluppi, finora considerati come facenti parte nel mondo « antico », che ebbero luogo nella parte marginale occidentale di quel mondo e fino a Diocleziano.

¹⁴⁵ Furono alcune migliaia che al seguito del primo conquistatore si diffusero da Tunisi fino al Turkestan formando subito dappertutto una casta chiusa a fianco dei nuovi capi; di una « migrazione dei popoli arabi » non è affatto il caso di parlare.

¹⁴⁶ J. Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz*, 1902, pp. 309 segg.

¹⁴⁷ Cfr. c. III, § 14.

¹⁴⁸ K. Dieterich, *Byzantinische Charakterköpfe*, p. 54: « Poiché tu vuoi aver risposta da noi, odi dunque: Paolo ha detto: ' Dio ha istituito alcuni uomini nella Chiesa come apostoli, altri come profeti '; ma degli imperatori nulla ha detto. Noi non obbediremo, nemmeno se fosse un angelo a comandare; tanto meno poi se sei tu! »

¹⁴⁹ Cfr. c. III, § 21.

¹⁵⁰ Huart, *Geschichte der Araber*, 1914, v. I, p. 299.

¹⁵¹ Krumbacher, *Byzantinische Literaturgeschichte*, p. 969.

¹⁵² Per quel che segue cfr. Krumbacher, *Op. cit.*, pp. 969-990, C. Neumann, *Die Weltstellung des byzantinischen Reiches vor den Kreuzzügen*, 1894, pp. 21 segg.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 993.

¹⁵⁴ Anche il geniale Maniakes, che in Sicilia fu proclamato imperatore dall'esercito e che cadde nel 1043 marciando contro Bisanzio, deve essere stato un Turco.

¹⁵⁵ 1790-1550. Per quel che segue cfr. Meyer, *Geschichte des Altertums*, v. I, § 298 segg.; Weill, *La fin du moyen empire égyptien*, 1918. Che Meyer abbia ragione contro Petrie fissando un periodo di 1670 anni, è stato da tempo dimostrato in base allo

spessore degli strati accertati negli scavi e al ritmo dello sviluppo dello stile, anche di quello minoico, mentre per noi resta altresì confermato dal confronto coi corrispondenti periodi delle altre civiltà.

¹⁵⁶ Cfr. il § 10 del presente capitolo.

¹⁵⁷ Erman, *Mahnworte eines ägyptischen Propheten* (Sitzungsberichte der preussischen Akademie). 1919, pp. 804 segg.: « Gli alti funzionari sono stati soppressi, il paese da poco è stato privato della monarchia e i consiglieri dell'antico Stato fanno la corte agli arricchiti; l'amministrazione ha cessato di funzionare, gli archivi sono stati distrutti, tutte le differenze sociali sono soppresse, i tribunali sono nelle mani della plebaglia. Le classi aristocratiche muoiono di fame e vanno coperte di stracci; si sfraccellano i bambini contro i muri e si tolgono le mummie dai sepolcri; la gente da poco si arricchisce e fa sfoggio di sé nei palazzi, con masse di bestiame e navi portate via ai proprietari legittimi; donne, che erano semplici schiave, fanno il buono e il cattivo tempo e gli stranieri s'insinuano dappertutto. Regnano la rapina e l'assassinio, le città presentano un aspetto desolato, gli edifici pubblici vengono messi a fuoco. Le raccolte diminuiscono, nessuno pensa a mantenere la purità dei costumi, le nascite si fanno rare: 'Oh, che la fosse finita con gli uomini!' » Questo è lo spettacolo presentato da una rivoluzione tarda e da grande città, simile peraltro a quella ellenistica (cfr. *ante*, § 11) e a quelle del 1789 e del 1871 a Parigi. Sono le masse cosmopolite, strumenti inerti delle ambizioni dei loro capi, che travolgono ogni resto di ordine, che vogliono vedere tutt'intorno il caos, poiché esse lo hanno entro di sé. Che questi tentativi cinici e disperati procedano da stranieri, quali gli Hyksos o i Turchi, o da schiavi, come quelli di Spartaco e di Ali, che si esiga la spartizione della proprietà come a Siracusa o si metta avanti un nuovo vangelo, come quello di Marx, tutto ciò riguarda soltanto la superficie. È affatto indifferente quali parole d'ordine risuonino al vento, mentre si spaccano porte e crani. La distruzione qui è l'unico, vero istinto e il cesarismo l'unico risultato. La città cosmopolita, il demone che ha divorato la campagna, mette in moto i suoi uomini senza radici e senza futuro; essi muoiono distruggendola nell'atto stesso.

¹⁵⁸ Il papiro dice « il popolo dall'arco, di fuori ». Sono le truppe mercenarie barbare, dalla parte delle quali era passato il giovane esercito del paese.

¹⁵⁹ Basta dare un'occhiata allo Stato di negri dell'Iraq e ai tentativi, ad esso « sincronicamente » corrispondenti, di Spartaco, di Sertorio e di Sesto Pompeo, per aver un senso del numero delle possibilità. Weil accetta questa cronologia: 1785-1765, deca-

denza dell'Impero; un usurpatore (un generale) assume il potere. 1765-1675, molti piccoli potentati, completamente indipendenti, nella regione del Delta. 1675-1633, lotte per l'unità, promosse soprattutto dai principi di Tebe col loro seguito, sempre più numeroso, di sovrani indipendenti, fra i quali gli Hyksos. 1633, vittoria degli Hyksos e disfatta dei Tebani. 1591-1571, vittoria finale dei Tebani [vedi la prima tabella nella prima parte. *H. K.*].

¹⁶⁰ La coscrizione universale potrà esser mantenuta al titolo di una idea suscitatrice di entusiasmo; ma come realtà essa non ritornerà più.

¹⁶¹ Cfr. l'opera di Piton citata nella nota 130.

^{161a} *Hist.*, III, 81.

^{161b} Vi rientra la stessa costituzione americana, e solo questo ci spiega la strana venerazione che gli Americani mantengono per essa, anche quando ne vedono chiara l'insufficienza.

^{161c} Cesare lo ha chiaramente riconosciuto: *Nihil esse rem publicam, appellationem modo sine corpore ac specie* (Svetonio, *Caes.*, 77).

¹⁶² Cfr. c. I, § 11.

¹⁶³ Cfr. *ibidem*.

¹⁶⁴ Nella sua orazione per Sesto Cicerone accenna che ai plebisciti partecipavano cinque persone per ogni tribù, le quali in realtà provenivano perfino da un'altra. E queste stesse cinque persone finivano col farsi comprare dai potenti. Appena cinquant'anni prima gli Italici erano caduti in massa proprio per la conquista del diritto al voto.

¹⁶⁵ E, cosa curiosa, anche E. Meyer nel suo capolavoro *Cæsars Monarchie*, l'unica opera su quest'epoca degna di un uomo di Stato (e già prima nel suo articolo sull'imperatore Augusto, *Kleine Schriften*, pp. 441 segg.).

¹⁶⁶ *De republica*, del 54, memoria destinata a Pompeo.

¹⁶⁷ Cfr. § 10 di questo stesso capitolo.

¹⁶⁸ Cfr. § 12 di questo stesso capitolo.

¹⁶⁹ In *Somnium Scipionis*, VI, 26, ove vien chiamato un dio chi così regge lo Stato, *quam hunc mundum ille princeps deus*.

¹⁷⁰ Bruto ebbe ragione di ricordare presso il cadavere i nomi di Cicerone e di Antonio designando questi come gli autori morali del delitto. Però la « libertà » altro non significa che l'oligarchia di alcune famiglie, giacché la massa già da tempo aveva in noia i propri diritti. Che in quell'assassinio insieme allo spirito agisse il danaro, agissero i grandi capitali di Roma che vedevano venire, col cesarismo, la loro fine, è evidente.

¹⁷¹ Invece il taoismo veniva favorito, perché predicava il disinteresse per ogni specie di politica. « Fate che uomini ben nu-

triti mi circondino », dice Cesare in Shakespeare.

¹⁷² Ciò Tacito non lo capì più. Egli odia questi primi Cesari, perché essi si erano difesi con ogni possibile mezzo contro l'opposizione serpeggiante nell'ambiente, nel *suo* ambiente, opposizione che appunto dopo Traiano aveva cessato di esistere.

¹⁷³ Cfr. § 1 di questo stesso capitolo.

¹⁷⁴ Cfr. c. II, § 2; c. IV, § 5.

¹⁷⁵ Cfr. c. III, § 20.

¹⁷⁶ « Gli Imperi passano, un buon verso rimane », pensava W. von Humboldt sul campo di battaglia di Waterloo. Ma la personalità di Napoleone ha plasmato d'anticipo la storia del secolo successivo. I buoni versi! — egli avrebbe dovuto interrogare su di essi un contadino incontrato per via. Essi, certo, restano, ma nell'insegnamento della letteratura. Platone è eterno — per i filologi. Ma Napoleone domina interiormente tutti noi, i nostri Stati e i nostri eserciti, l'opinione pubblica, tutta la nostra vita politica, e tanto più, quanto meno ce ne accorgiamo.

¹⁷⁷ Cfr. § 6 di questo capitolo.

¹⁷⁸ Cfr. c. II, § 7; § 3 di questo capitolo.

¹⁷⁹ Cfr. § 6 di questo capitolo.

¹⁸⁰ Tale è il senso della massima inglese *men not measures*, la quale racchiude il vero segreto di ogni politica che ha successo.

¹⁸¹ Cfr. c. I, § 5; § 6 di questo capitolo.

¹⁸² Cfr. § 3 di questo stesso capitolo.

¹⁸³ Ciò, infine, vale anche per le chiese, che sono qualcosa di ben diverso dalle religioni, cioè elementi del mondo dei fatti, epperò forze politiche e non religiose nel carattere dei loro dirigenti. Non fu la predicazione cristiana ma il martire cristiano a conquistare il mondo; e se egli di ciò fu capace, lo dovette non alla dottrina, ma all'esempio offerto da Gesù sulla croce.

¹⁸⁴ A dir vero, non ci sarebbe bisogno di sottolineare che ciò corrisponde ai principi non di un governo aristocratico ma del governo in genere. Nessun geniale capo di masse, né Cleone né Robespierre né Lenin, ha concepito altrimenti la sua funzione. Chi si sente davvero come un incaricato delle masse anziché come colui che dirige quelli che non sanno quel che vogliono, non potrà esser un solo giorno padrone a casa sua. Il problema è soltanto di veder se i grandi capi-popolo agiscano per sé stessi o per gli altri, e a tal riguardo vi sarebbero parecchie cose da dire.

¹⁸⁵ Originariamente era una unione di 19 principi e di città libere (1529).

¹⁸⁶ Cfr. §§ 5 e 11 di questo capitolo.

¹⁸⁷ Per tal ragione nel quadro dell'eguaglianza borghese il possesso del danaro prende subito il posto del rango genealogico.

¹⁸⁸ Cfr. § 5 di questo capitolo.

¹⁸⁹ Cfr. § 13 di questo capitolo. Cfr. anche Wellhausen, *Die relig. politische Oppositionspartei im alten Islam*, 1901.

¹⁹⁰ Un fattore essenziale per la democrazia in Inghilterra e in America è stato il fatto che nella prima il contadino era decaduto e nella seconda era inesistente. Il *farmer* è, come anima, un abitante dei sobborghi e praticamente tratta l'agricoltura come un'industria. In America invece di villaggi si trovano solo frammenti di grandi città.

¹⁹¹ E si sviluppa dovunque fra le due caste originarie esista anche una antitesi *politica*, come in Egitto, in India e nell'Occidente: inoltre dove esista un partito clericale, cioè non la religione, ma la chiesa, non i fedeli, ma l'elemento sacerdotale organizzato in partito.

¹⁹² Cfr. § 12 di questo capitolo.

¹⁹³ La *plebs* corrisponde al *tiers* — cittadini e contadini — del XVIII secolo, il *populus* alla « massa » delle grandi città del XIX secolo. La differenza si manifesta nell'atteggiamento verso i liberti, di massima di origine non italica, che la *plebs* intesa come classe cercò di chiudere nel minor numero possibile di tribù, mentre essi nel *populus* concepito come partito ebbero presto una parte decisiva.

¹⁹⁴ Cfr. § 12 di questo capitolo.

¹⁹⁵ Cfr. *ibid.*

¹⁹⁶ Nello stesso periodo la Chiesa cattolica passò silenziosamente da una politica di casta ad una politica di partito, con una sicurezza strategica che non si potrà mai abbastanza ammirare. Per quel che riguarda lo stile della sua diplomazia, l'assegnazione delle grandi cariche e lo spirito delle sue alte gerarchie, essa nel XVIII secolo fu assolutamente aristocratica. Si pensi al tipo dell'*Abbé* e ai principi della Chiesa che furono ministri e generali, come il giovane cardinale Rohan. Ma ora, in uno spirito affatto « liberale », al senso delle proprie origini si sostituisce l'opinione politica, al gusto la capacità lavorativa, e i grandi strumenti della democrazia, la stampa, le elezioni, il danaro, vengono manovrati da essa con una abilità, che il liberalismo vero e proprio raramente ha dimostrato e che da nessuno è stata superata.

¹⁹⁷ Per quanto segue cfr. M. Gelzer, *Die Nobilität der römischen Republik*, 1912, pp. 43 segg.; A. Rosenberg, *Untersuchungen zur römischen Centurienverfassung*, 1911, pp. 62 segg.

¹⁹⁸ Ognuno conosce Tammany Hall a New York, ma le cose si avvicinano a questo stato in tutti i paesi ove regnano i partiti. Il « Caucus » americano che distribuisce le cariche statali fra i suoi membri imponendoli poi alla massa elettorale, è stato introdotto in Inghilterra sotto specie di National Liberal Federation

e a partir dal 1919 sta avendo anche in Germania un rapido sviluppo.

¹⁹⁹ Cfr. c. III, § 19.

²⁰⁰ Cfr. c. I, § 5.

²⁰¹ Sulla storia di questo tragico esperimento cfr. Meyer, *Geschichte des Altertums*, v. V. §§ 987 segg.

²⁰² Cfr. § 13 di questo capitolo. I « Piani degli Stati in lotta » di Chun-Tsiu-fan-lu e le biografie che si trovano in Se-ma-tsien sono ricche di esempi di una intrusione da maestro di scuola della « sapienza » nella politica.

²⁰³ Sulla sua « Città del sole » formata da schiavi e da operai salariati cfr. Pauly-Wissowa, *Real-Encyklopädie*, II, 961. Del pari, il re rivoluzionario Cleomene III di Sparta (235) subì l'influenza dello stoico Sphairos. Si può capire per quale ragione il Senato romano mise ripetutamente al bando « i filosofi e i retori », cioè i politicanti, i fantasticanti e i sobillatori.

²⁰⁴ Cfr. c. III, § 20.

^{204a} Cfr. c. II, § 7.

²⁰⁵ La prima democrazia, quella delle costituzioni ottimistiche, che va ad un dipresso fino a Lincoln, a Bismarck e a Gladstone, *dovette* fare questa esperienza; quella tarda, per noi quella del parlamentarismo maturo, parte da tale esperienza. Qui le verità si staccano definitivamente dai fatti in termini, rispettivamente, di ideali di partito e di cassa di partito. È proprio grazie al danaro che il parlamentarista autentico si sente libero dalla dipendenza insita nella ingenua concezione che l'elettore ha dell'eletto.

²⁰⁶ Cfr. il precedente paragrafo.

²⁰⁷ Cfr. § 13 di questo capitolo.

²⁰⁸ Se ciò malgrado essa si *sente* liberata, ciò prova daccapo la profonda incompatibilità esistente fra lo spirito della grande città e la tradizione innata, mentre esiste una intima relazione fra la sua attività, e il fatto di esser governati dal danaro.

²⁰⁹ La costituzione tedesca del 1919, nata dunque all'inizio della democrazia *in discesa*, statuisce in tutta ingenuità una dittatura delle macchine partitistiche, che si sono arrogate tutti i diritti e che non sono veramente responsabili di fronte a nessuno. La famigerata proporzionale e la lista del *Reich* assicurano loro la possibilità di una autointegrazione. Al posto dei diritti del « popolo », che secondo la sua idea la costituzione del 1848 contemplava, nella nuova costituzione tedesca sussistono solo i diritti dei partiti; ciò sembra inoffensivo, ma in realtà implica il cesarismo delle organizzazioni. Da tale punto di vista essa è la costituzione più evoluta di questa epoca; ci fa già presentire dove si finirà; ancora qualche piccola modificazione, ed essa con-

ferirà a singoli individui un potere illimitato.

²¹⁰ Il potere legislativo si lega invece ad una carica. Anche se formalmente l'accettazione o il rigetto di una legge è di pertinenza di una assemblea, la stessa legge può esser introdotta soltanto da un magistrato, ad esempio dal tribuno. I desideri della massa in tema di leggi, desideri per lo più suggeriti da coloro che hanno il potere, si esprimono quindi attraverso i risultati dell'elezione dei magistrati, come ce lo insegna il periodo dei Gracchi.

²¹¹ Cesare ancor a cinquant'anni dovette giuocare questa commedia dinanzi ai suoi soldati al Rubicone, perché, essi erano abituati a simili cose e vi si doveva ricorrere tutte le volte che da essi si voleva ottenere qualcosa. Ciò corrisponde ad un dipresso alla « voce di petto della convinzione » cui si ricorre nelle assemblee di oggi.

²¹² Ma il tipo di Cleone è naturalmente esistito anche a Sparta e a Roma al tempo dei tribuni consolari (cfr. *ante* § 11).

²¹³ Gelzer, *Nobilität*, p. 94. A parte il *Cäsar* di Meyer, questo libro contiene la migliore veduta d'insieme circa i metodi democratici romani.

²¹⁴ *Inaurari*, e a tal fine Cicerone raccomandava a Cesare il suo amico Trebazio.

²¹⁵ *Tributum ad prandium vocare*, Cicerone, *Pro Murena*, 72.

²¹⁶ Miliardi di sesterzi, da allora, passarono per le sue mani. Le offerte votive dei templi gallici, che egli fece mettere in vendita in Italia, determinarono una caduta del valore dell'oro. Egli e Pompeo si fecero dare dal re Tolomeo, come prezzo per il suo riconoscimento da parte loro, 144 milioni (Gabinio ancor altri 240 milioni). Il console Emilio Paolo (50) fu comprato per 36 milioni, Curione per 60 milioni. Dal che si può immaginare quali fortune invidiabili possedessero coloro che gli stavano vicino. In occasione del trionfo del 46 ognuno dei suoi soldati, che eran più di centomila, ricevette 24.000 sesterzi, gli ufficiali e i capi oltre a ciò ben altre cifre. Ciò malgrado le casse dello Stato dopo la sua morte furono sufficienti per il consolidamento della posizione di Antonio.

²¹⁷ Gelzer, p. 68.

²¹⁸ Per lo più si trattava di ricatti e di corruzione. Siccome tutto ciò allora era sinonimo di politica, siccome sia i magistrati sia gli accusati seguivano la stessa linea, e ognuno lo sapeva, così tutta l'arte consisteva nel tenere un discorso di partito con una messa in scena di idee morali, discorso di cui soltanto l'iniziato capiva il vero scopo. Il che corrisponde esattamente al costume parlamentare moderno. Il « popolo » si stupirebbe nel vedere come i rappresentanti di partiti nemici dopo i violenti discorsi da

loro tenuti nelle sedute (e destinati alla stampa) si trovino a chiacchierare amichevolmente insieme. Si possono anche ricordare i casi nei quali un partito difende accanitamente una proposta dopo essersi accordato cogli avversari a che essa non venga approvata. A Roma non era la sentenza che importava; bastava che prima di essa l'accusato lasciasse volontariamente la città e che con ciò si escludesse dalla lotta partitistica e dalla corsa ai posti a che egli potesse evitarla.

²¹⁹ Pöhlmann, *Griechische Geschichte*, 1914, p. 236 e segg.

²²⁰ Così Rutilio Rufo poté esser condannato nel famigerato processo del 93 perché egli, come era suo dovere, quale governatore aveva proceduto contro i ricatti organizzati dalle società di affitto delle fattorie.

²²¹ E quasi per un'assonanza con « l'artiglieria ».

²²² L'esempio migliore sarà, per le future generazioni, il problema delle « responsabilità » della guerra mondiale, cioè il problema di sapere chi è che, dominando la stampa e le agenzie telegrafiche di tutte le parti del mondo, ha avuto il potere di fabbricare per l'opinione mondiale le verità di cui abbisognava per i suoi fini politici e di mantenerle per tutto il tempo che gli occorreva. Un problema diverso, che solo in Germania è stato confuso col precedente, è quello puramente teorico di sapere chi aveva interesse a creare proprio nell'estate del 1914 un fatto intorno al quale esisteva già tutta una letteratura.

²²³ Nella preparazione della guerra mondiale la stampa di interi paesi fu messa finanziariamente al comando di Londra e di Parigi, con l'effetto di un rigoroso servaggio spirituale pei corrispondenti popoli. Quanto più la forma interna di una nazione è democratica, tanto più essa è esposta a tale pericolo. Questo è lo stile del XX secolo. Un democratico dell'antico stampo oggi non chiederebbe più la libertà *per* la stampa bensì la libertà *dalla* stampa; ma nel frattempo i capi democratici si sono trasformati in « arrivati » costretti a consolidare la loro posizione di fronte alla massa.

²²⁴ Nel confronto, la grande arsione dei libri compiuta dai Cinesi (cfr. § 14) appare una ben povera cosa.

²²⁵ Cfr. § 14 di questo capitolo.

²²⁶ Ciò chiarisce la ragione per cui tutti i partiti radicali, che sono partiti *poveri*, divengono necessariamente gli strumenti delle potenze del danaro, in Roma antica degli *equites*, oggi della Borsa. In teoria essi attaccano il capitale, ma praticamente non attaccano la Borsa bensì la tradizione nell'interesse della Borsa. Ciò si verificò al tempo dei Gracchi e ciò continua a verificarsi oggi, in tutti i paesi. La metà dei capi delle masse, insieme ai relativi partiti, può esser comprata mediante il danaro, le cari-

che, la compartecipazione agli affari.

²²⁷ Cfr. § 12 di questo capitolo.

²²⁸ Cfr. il mio *Preussentum und Sozialismus*, pp. 41 segg.

CAPITOLO QUINTO

¹ *Political discourses*, 1752.

² La famosa *Inquiry* del 1776.

³ I teorici erano unanimi nel pensare che per le conseguenze economiche della mobilitazione si sarebbe stati costretti a interrompere la guerra dopo poche settimane.

⁴ Cfr. capitolo primo, § 19.

⁵ Cfr. capitolo primo, § 1; capitolo quarto, § 5.

⁶ Cfr. capitolo quarto, § 1.

⁷ Cfr. capitolo secondo, §§ 2, 8.

⁸ Cfr. capitolo primo, § 1.

⁹ Cfr. capitolo quarto, § 3.

¹⁰ « *Negotium* (parola con cui si intendeva ogni specie di attività economica — l'affare in senso proprio veniva detto *commercium*) *negat otium neque quaerit veram quietem, quae est deus* » — si legge nel *Decretum Gratiani* (cfr. capitolo primo, § 18).

¹¹ La domanda di Pilato definisce anche le relazioni fra economia e scienza. L'uomo religioso col catechismo in mano cercherà invano di migliorare le condizioni del mondo politico che lo circonda. Questo seguirà tranquillamente il suo corso e lo lascerà alle sue idee. Il santo ha solo l'alternativa di adattarsi al mondo — ed allora diverrà un esponente politico e senza coscienza della Chiesa — oppure di ritirarsi dal mondo, in un eremitaggio o addirittura nell'aldilà. Ma lo stesso si ripete, non senza una certa nota comica, all'interno della spiritualità cittadina. Qui il filosofo che ha costruito un dato sistema etico-sociale pieno di virtù astratte e, naturalmente, esso solo giusto, vorrebbe illuminare la vita economica indicando come deve svolgersi e quali scopi deve perseguire. Lo spettacolo è sempre lo stesso, che il sistema sia liberale, anarchico o socialista, che esso derivi da Platone, da Proudhon o da Marx. Ma anche l'economia tira dritto per la sua via senza di ciò preoccuparsi, lasciando al pensatore l'alternativa di ritirarsi e di dare sfogo sulla carta ai suoi lamenti circa questo mondo, oppure di intervenire in esso portandosi nel dominio della politica economica ove o si renderà ridicolo oppure presto manderà al diavolo la sua teoria e si preoccuperà soltanto di assicurarsi una qualche posizione di comando.

¹² Cfr. capitolo primo, § 1.

¹³ Cfr. capitolo primo, § 1.

¹⁴ Lo stesso si verifica fra i gruppi nomadi di cacciatori e di allevatori di bestiame, ma la base economica delle civiltà superiori è sempre costituita da una specie umana saldamente attaccata alla terra la quale alimenta e sostiene le forme superiori dell'economia.

¹⁵ Cfr. capitolo quarto, § 1.

¹⁶ Undershaft in *Major Barbara* di Shaw è una autentica figura di dominatore in questo regno.

¹⁷ Cfr. capitolo quarto, § 4. Come strumento dei governi essa si chiama *economia finanziaria*. Qui tutta la nazione è l'oggetto di un tributo prelevato sotto forma di imposte e di dogane, che viene impiegato non per rendere più agevoli le sue condizioni di vita, bensì per consolidarne la posizione storica ed accrescerne la potenza.

¹⁸ Nel senso più lato, che comprende anche l'ascesa di operai, di giornalisti e di uomini di studio a posti direttivi.

¹⁹ Cfr. capitolo quarto, § 1.

²⁰ Cfr. capitolo primo, § 9.

²¹ Cfr. capitolo secondo, § 17; capitolo terzo § 17.

²² Compresi i medici, che nelle origini si confondevano coi sacerdoti e coi maghi.

²³ Vi appartengono i pastori, i pescatori e i cacciatori. Esiste inoltre una profonda relazione fra costoro e i minatori, come ce lo dice l'affinità di leggende e di riti antichi delle due parti. I metalli non vengono strappati dalla miniera diversamente di come si trae il grano dalla terra e si caccia la selvaggina nelle foreste. Però pel minatore i metalli sono anche qualcosa che *vive* e che *cresce*.

²⁴ Dalla navigazione preistorica fino agli affari di Borsa delle città cosmopolite. Ogni traffico su fiumi, strade e strade ferrate rientra in tale categoria.

²⁵ Cfr. capitolo quarto, § 4. Vi rientra anche l'industria meccanica col tipo, schiettamente occidentale, dell'inventore e dell'ingegnere, e, praticamente, gran parte dell'agricoltura moderna, per esempio quella americana.

²⁶ In un certo modo, ancor oggi l'industria mineraria e metallurgica viene sentita come più nobile, per esempio, di quella chimica e elettrica. Nel campo della tecnica essa rappresenta l'antica nobiltà ed è ancora adombrata da un residuo di mistero culturale.

²⁷ Fino al servaggio e alla schiavitù, benché proprio la schiavitù spessissimo — per esempio nell'Oriente attuale e a Roma nelle *vernae* — economicamente altro non sia se non una forma imposta di contratto di lavoro e venga appena avvertita come tale ove si prescinda da ciò. Il libero impiegato spesso vive in

una dipendenza assai più dura di quella dello schiavo e gode di una minore considerazione; il suo diritto formale di denunciare il contratto d'impiego in molti casi nulla gli giova.

²⁸ Cfr. capitolo primo, § 13.

²⁹ La conosciamo esattamente in base agli inizi della civiltà egiziana e gotica, e a grandi tratti nella Cina e nel mondo classico; per quel che riguarda la *pseudomorfofi economica* della civiltà araba (cfr. capitolo terzo, § 1; capitolo quarto, § 5), a partir da Adriano cominciò la dissoluzione interna dell'antica economia finanziaria supercivilizzata che portò ad una circolazione primitivistica di beni stabilizzatasi sotto Diocleziano; dopo di ciò, in Oriente si manifestò l'ascesa della economia propriamente magica.

³⁰ Cfr. capitolo quarto, § 4.

³¹ Né le monete di rame delle tombe villanoviane d'Italia del primo periodo omerico (Willers, *Geschichte der römischen Kupferprägung*, p. 18), né le antiche monete di bronzo cinesi con disegni di abiti femminili (*pu*), di asce, di anelli e di coltelli (*tsien* - cfr. Conrady, *China*, p. 504) sono danaro, ma simboli abbastanza visibili di beni; ed anche le monete che i re del primo periodo gotico fecero battere quali segni di sovranità imitando l'antichità figurarono nell'economia soltanto come beni: una moneta d'oro valeva una vacca, e non viceversa.

³² Per questo egli così spesso non appartiene alla vita della campagna chiusa in sé stessa, ma fa apparizione in essa come uno straniero, indifferente e spregiudicato. Così apparvero i Fenici all'inizio del mondo antico, i Romani al tempo di Mitridate, gli Ebrei e, al loro fianco, i Bizantini, i Persiani, gli Armeni nell'Occidente gotico, gli Arabi nel Sudan, gli Indù nell'Africa orientale, gli Euro-occidentali nella Russia di oggi.

³³ Conseguentemente in minima proporzione. Poiché il commercio estero appariva allora avventuroso e colpiva l'immaginazione, si usa supervalutarlo. I « grandi » mercanti di Venezia e delle città anseatiche verso il 1300 erano appena del livello dei maestri artigiani più considerati. Lo smercio degli stessi Medici e Fugger verso il 1400 corrispondeva all'incirca a quello di un negozio di una cittadina di oggi. Le maggiori navi commerciali, che di regola venivano usate in comune da un gruppo di mercanti, eran lungi dall'eguagliare i semplici trasporti fluviali moderni e forse in tutt'un anno non facevano che un solo grande viaggio. La famosa esportazione inglese della lana, che costituì uno degli oggetti principali del commercio anseatico, verso il 1270 eguagliava annualmente appena il carico di due treni merci di oggi (Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, v. I, pp. 280 e seguenti).

³⁴ Cfr. capitolo secondo, § 2.

³⁵ Per quel che segue cfr. il primo capitolo della parte I di quest'opera.

³⁶ Il marco e il dollaro non sono « danaro » più di quel che il metro e il grammo siano delle forze. Le *monete* oggi non sono che oggetti di valore. Solo perché non conoscevamo la fisica antica noi non abbiamo confuso la gravitazione col peso di piombo mentre, basandoci sulla matematica antica, noi abbiamo confuso il numero con la grandezza e, imitando le monete antiche, abbiamo confuso e ancora confondiamo il danaro moderno col danaro-moneta.

³⁷ Per cui, per converso, si potrebbe chiamare il sistema metrico (cm., gr., ecc.) una valuta, e di fatto tutte le misure del danaro procedono da elementi fisici di peso.

³⁸ Del pari tutte le teorie del valore, benché dovrebbero essere oggettive, vengono svolte partendo da un principio soggettivo: né può essere altrimenti. La teoria marxista, ad esempio, definisce « il » valore così come lo esigono gli interessi dei lavoratori manuali, epperò in modo che il contributo dell'inventore e dell'organizzatore risulti privo di valore. Ma sarebbe sbagliato considerar false tali teorie. Esse tutte sono giuste per i loro seguaci e false per i loro avversari, e che si sia seguaci o avversari di esse, ciò non lo decidono i principi, ma lo decide la vita.

³⁹ Il primo, introdotto in assai modeste proporzioni dalla fine del XVIII secolo ad opera della Banca d'Inghilterra, il secondo al tempo degli Stati in lotta.

⁴⁰ È l'« ammontare » del capitale, che si può far corrispondere all'« estensione » di una proprietà in beni immobili.

⁴¹ Fino ai moderni pirati dei mercati finanziari, che speculano sulle mediazioni e si danno ad un giuoco d'azzardo con la merce « danaro », quale lo descrive Zola nel suo famoso romanzo.

⁴² Preisigke, *Girwesen im griechischen Aegypten* (1910); le forme commerciali di allora avevano raggiunto già sotto la XVIII dinastia lo stesso livello.

⁴³ Le cose non stanno altrimenti circa l'ideale borghese della libertà. In teoria, ed anche secondo le costituzioni, si è liberi. Ma nella vita privata reale delle città si è schiavi del danaro.

⁴⁴ Che anche in altre civiltà si potrebbero chiamare luoghi della Borsa, se per Borsa s'intende l'organo intellettuale di una perfetta economia finanziaria.

⁴⁵ Prefazione a *Major Barbara*.

⁴⁶ Cfr. capitolo quarto, § 4.

⁴⁷ Il *farmer* è l'uomo che non è più legato ad un pezzo di terra se non da una relazione di sfruttamento *pratico*.

⁴⁸ Nell'immagine dell'economia la crescente intensità di questo pensiero si manifesta come *incremento della quantità del danaro*

esistente, quantità che è affatto astratta e imaginaria e non ha nulla a che fare con le riserve concrete dell'oro inteso come una merce. L'« arresto del mercato del danaro » è, ad esempio, un fatto puramente spirituale determinantesi nelle menti di un esiguo numero di uomini. Per cui la crescente forza del pensiero in funzione di danaro desta in tutte le civiltà il sentimento che « il valore del danaro scende », come ad esempio avvenne in grandi proporzioni nel periodo che va da Solone ad Alessandro in relazione all'unità di misura. Di fatto, le unità di valore commerciali divengono qualcosa di artificiale e non si possono più confrontare coi valori elementari vissuti dell'economia contadina. Alla fine non importò più in base a quali numeri si contava il tesoro della lega di Delfo (454), ci si regolava nella conclusione dei trattati di pace con Cartagine (241, 201) e poi si valutò il bottino di Pompeo (64); così sarà indifferente se fra qualche decennio si passerà ai bilioni dai miliardi che oggi son già cifre correnti mentre verso il 1850 erano ancora quantità sconosciute. Manca ogni unità di misura per confrontare il valore che il talento aveva negli anni 430 e 30, perché l'oro, come il bestiame e i cereali, mutava continuamente non solo il suo valore-cifra, ma anche il suo significato nello sviluppo dell'economia cittadina. Resta il solo fatto che la quantità di danaro, che non va confusa con l'ammontare dei valori-segno e dei mezzi di pagamento, è un *alter ego* del pensiero.

⁴⁹ Su ciò che segue cfr. il capitolo primo della parte I.

⁵⁰ Friedländer, *Römische Sittengeschichte*, v. IV (1921), p. 301.

⁵¹ Sallustio, *Catilina*, 35, 3.

⁵² Cfr. capitolo quarto, § 18.

⁵³ Quanto riuscisse difficile all'uomo antico rappresentarsi in denaro corporeo l'equivalente di una cosa fisicamente non delimitata per ogni verso, come i beni fondiari, lo mostrano le stele di pietra (*ἔροσι*) delle proprietà greche che dovevano rappresentare l'ipoteca, e l'acquisto romano per *aes et libram*, nel quale veniva consegnata una zolla di terra contro una moneta dinanzi a testimoni. Per cui nell'antichità non è mai esistito un vero commercio dei beni e ancor meno qualcosa di simile a un prezzo corrente per il suolo. Stabilire una qualche relazione regolare fra il valore del suolo e il valore del danaro al pensiero antico riuscì così impossibile, come stabilire quella fra valore artistico e valore in danaro. Prodotti intellettuali, quindi incorporei, come i drammi o gli affreschi, non avevano nessun valore dal punto di vista dell'economia. Sul concetto del diritto antico delle cose cfr. capitolo primo, § 19.

⁵⁴ Già al tempo di Augusto non doveva esser rimasto molto quanto a opere d'arte antiche fatte di metalli nobili e di bronzo.

Perfino i colti Ateniesi pensavano in modo troppo astorico per risparmiare una statua di oro e di avorio per il solo fatto che era opera di Fidia. Ci si ricordi che la sua famosa statua di Athena era stata fatta in modo che le parti d'oro potevano esser asportate e che di tempo in tempo essa veniva pesata per verifica. Già in partenza si considerava dunque la possibilità di un uso economico di statue del genere.

⁵⁵ *Ges. Schriften*, v. IV, pp. 200 e segg.

⁵⁶ Cfr. capitolo primo, § 13.

⁵⁷ È del tutto assurdo credere che gli schiavi, perfino ad Atene o ad Egina, abbiano costituito anche soltanto un terzo della popolazione complessiva. Per contro, le rivoluzioni di dopo il 400 (cfr. capitolo quarto, § 11) presuppongono una schiacciante maggioranza di uomini liberi, ma poveri, rispetto agli schiavi.

⁵⁸ Cfr. il paragrafo precedente di questo capitolo.

⁵⁹ È l'opposto della tratta dei negri del nostro periodo del Barocco, la quale rappresentò *uno stadio preliminare dell'industria meccanica*: una organizzazione dell'energia « vivente », nel quadro della quale si finì col passare dall'uomo al carbone: e l'uso del primo fu sentito immorale solo quando quello del secondo si fu consolidato. Considerata da questo lato, la vittoria degli Stati del Nord nella guerra civile americana (1865) significò la vittoria economica delle forze concentrate del carbone sulla semplice energia dei muscoli.

⁶⁰ Cfr. capitolo quarto, § 8. Non è possibile disconoscere l'analogia che l'amministrazione egiziana dell'Antico Impero presenta con quella cinese del primissimo periodo dei Chu.

⁶¹ Cfr. capitolo quarto, § 8. I *clerici* di queste camere di conto sono gli antenati dell'impiegato di banca moderno (in inglese: *clerk*).

⁶² Hampe, *Deutsche Kaisergeschichte*, p. 246. Leonardo Pisano, il cui *Liber Abaci* (1202) fece autorità in computisteria fino a ben oltre il periodo della Rinascenza e che introdusse, oltre al sistema delle cifre arabe, i numeri negativi per indicare il *debitum*, fu incoraggiato da Federico II.

⁶³ Cfr. capitolo primo, § 18.

⁶⁴ Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, v. II, p. 119.

⁶⁵ Strettamente affine all'idea che abbiamo della natura dell'elettricità è il procedimento del *clearing* nel quale la posizione positiva o negativa di varie ditte (centri tensionali) le une rispetto alle altre viene pareggiata mediante un atto puramente mentale e la posizione reale viene simboleggiata da una registrazione di partita. Cfr. il capitolo sesto della parte I.

⁶⁶ Cfr. il primo capitolo della parte I.

⁶⁷ Cfr. capitolo primo, § 19.

⁶⁸ Il credito di un paese nella nostra civiltà poggia sulla sua capacità di lavoro e sulla organizzazione politica di essa, la quale dà alle operazioni finanziarie e agli accreditamenti il carattere di vere creazioni di danaro; esso non poggia su una data quantità di oro immagazzinata in un qualche luogo. Solo il pregiudizio anticheggiante ha fatto della riserva aurea una vera misura del credito, perché la sua quantità non dipenderebbe dal volere ma da possibilità concrete. Le monete in circolazione sono però una *merce* avente un suo corso in rapporto al credito del paese e quanto peggiore è la situazione del credito, tanto maggiore è la quotazione dell'oro, fino a giungere ad un punto in cui esso non può essere più pagato e scompare dalla circolazione, cosicché lo si può ancora avere soltanto contro *altre merci*; come ogni altra merce, l'oro vien dunque misurato in base ad una unità di computo registrata e non viceversa, come farebbe pensare l'espressione « valuta aurea », e serve quale mezzo per piccoli pagamenti, come talvolta a tanto si usano gli stessi francobolli. In Egitto — paese, il cui pensiero in funzione di danaro fu straordinariamente simile a quello occidentale — nello stesso Nuovo Impero non si conobbe nulla che rassomigliasse ad una moneta. Il trasferimento per iscritto bastava completamente e dal 650 fino all'ellenizzazione avvenuta con la fondazione di Alessandria le monete antiche che giungevano nel paese venivano di regola frantumate e computate come merce secondo il loro peso.

⁶⁹ Dunque tuttora inesistente per il nostro diritto delle cose.

⁷⁰ Anche se gli operai assumessero la direzione delle imprese, nulla risulterebbe mutato. O essi non sapranno far nulla, e le fabbriche andranno in rovina, oppure sapranno fare qualcosa, ed allora si trasformeranno interiormente in tanti imprenditori e finiranno col pensare esclusivamente ad affermare il loro potere. Nessuna teoria può qualcosa contro di ciò: la vita stessa vuole così.

⁷¹ Quindi solo dopo il 1770 le banche quali centri del credito divennero una potenza economica che doveva intervenire per la prima volta nell'economia in occasione del Congresso di Vienna. Fino ad allora il banchiere curava essenzialmente affari di cambio. Le banche cinesi e perfino quelle egiziane ebbero un significato diverso, e le banche antiche nella stessa Roma cesarea avrebbero dovuto esser chiamate *casae*. Esse raccoglievano le imposte in danaro liquido e prestavano danaro liquido contro restituzione; così i templi con le loro riserve metalliche costituite da doni votivi divennero delle « banche ». Il tempio di Delo prestò per dei secoli somme al 10 per cento.

⁷² Il concetto di ditta prese già forma nel tardo periodo gotico quale *ratio* o *negotiatio*, con un senso che non si può tradurre

con nessuna parola di lingua antica. Per i Romani *negotium* significava un affare che si faceva, non una impresa che si possedeva.

⁷³ Pöhlmann, *Griechische Geschichte*, 1914, pp. 216 e segg.

⁷⁴ Gercke-Norden, *Einleitung in die Altertumswissenschaft*, volume III, p. 291.

⁷⁵ Kromayer, in Hartmann, *Römische Geschichte*, p. 150.

⁷⁶ Gli Ebrei di questo periodo erano i Romani (cfr. capitolo terzo, § 21). Invece gli Ebrei erano allora contadini, artigiani, piccoli commercianti (Parván, *Die Nationalität der Kaufleute im römischen Kaiserreich*, 1909, ed anche Mommsen, *Römische Geschichte*, v. V, p. 471), cioè esercitavano i mestieri che nel periodo gotico dovevano divenire l'oggetto della loro attività affaristica. Oggi l'« Europa » si trova nella stessa situazione rispetto ai Russi, la cui vita interiore tutta mistica considera come peccato il pensiero in termini di danaro (cfr. il pellegrino nel libro di Gorki *L'asilo notturno* e tutto l'ordine di idee di Tolstoj). Come nella Siria al tempo di Gesù, oggi in Russia due mondi dell'economia si trovano sovrapposti (cfr. capitolo terzo, § 2): un mondo superiore straniero, « civilizzato », penetrato dall'Occidente, che ha costituito il fermento del bolscevismo dei primi anni, fenomeno tutto occidentale e antirusso; e un mondo senza città, vivente nel profondo e conoscente solo dei beni, che non calcola ma vorrebbe solo degli scambi atti a provvedere ai bisogni immediati. Le parole d'ordine superficiali dovrebbero essere concepite come una voce nella quale il tipo semplice dell'uomo russo, preoccupato solo della propria anima, cerca di cogliere la volontà di Dio. Il marxismo fra i Russi poggia su di un malinteso alimentato da un curioso fervore. La vita economica di tipo superiore del pietrismo è stata da essi sopportata, ma essi né l'hanno creata né le hanno tributato un riconoscimento. Il Russo non combatte contro il capitale: egli, semplicemente, *non lo capisce*. Chi sa leggere Dostoevskij avrà il senso di una umanità giovane per la quale il *danaro ancora non esiste*, per la quale dei beni esistono solo in relazione ad una vita il cui centro di gravità non cade nel dominio dell'economia. L'« angoscia per il plus-valore » che prima della guerra condusse più di una persona al suicidio, è un rivestimento letterario non compreso del fatto, che il guadagnar danaro mediante il danaro per il pensiero non-cittadino in funzione di beni è un delitto e per la nascente religione russa è un peccato. Come oggi le città edificate dallo zarismo decadono e l'uomo in esse vive di nuovo come nei villaggi sotto la crosta del bolscevismo che pensa in forme cittadine e che rapidamente scompare, così il Russo si è anche liberato dall'economia occidentale. L'odio apocalittico — che animò anche il semplice ebraismo

del tempo di Gesù contro Roma — si porta non soltanto contro Pietroburgo quale città, quale sede di una potenza politica di stile occidentale, ma anche contro Pietroburgo quale centro di un pensiero in funzione di quel danaro occidentale che si sente aver avvelenato tutta la vita e averla spinta su di una falsa via. La Russia più profonda oggi alimenta un terzo genere di cristianesimo, ancora privo di sacerdoti, basato sul *Vangelo di Giovanni* e assai più vicino al cristianesimo magico di quel che non lo sia il cristianesimo faustiano; cristianesimo, che quindi poggerà su di un nuovo simbolismo del *battesimo* lontano tanto da Roma che da Wittenberg, e che di là da Bisanzio guarda verso Gerusalemme in un presentimento di future crociate. *Solo* di ciò preoccupata, la Russia potrà anche tollerare di nuovo l'economia occidentale, come il cristiano delle origini tollerò quella romana e il cristiano del goticismo tollerò quella ebraica: ma senza più aderire interiormente ad essa (cfr. capitolo terzo, §§ 2, 7, 16, 17, 18).

⁷⁷ Cfr. capitolo primo, § 1.

⁷⁸ Cfr. capitolo primo, § 2.

⁷⁹ Cfr. capitolo primo, § 6.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ Cfr. capitolo terzo, § 15.

^{81a} L'A, qui usa l'assonanza fra *fest-stellen*, constatare, e *fest-machen*, fissare. [N.d.T.]

⁸² Cfr. capitolo secondo, § 10.

⁸³ Cfr. capitolo primo, § 6; capitolo terzo, § 15.

⁸⁴ Cfr. capitolo terzo, § 15.

⁸⁵ L'« esattezza » delle conoscenze fisiche, cioè la loro applicabilità *quali* « interpretazioni » fino ad ora non smentite da nessun fenomeno, è affatto indipendente dal loro valore tecnico. Una teoria falsa e in sé contraddittoria può esser più preziosa per la pratica che non una teoria « giusta » e profonda, e la fisica già da tempo si è guardata dall'applicare gli attributi di « falso » e « giusto » nel senso popolare alle sue rappresentazioni e li ha limitati alle semplici formule.

⁸⁶ Ciò che Diels ha raccolto nel suo libro *Antike Technik* è un insieme di cose insignificanti. Se si astrae da ciò che apparteneva alla civilizzazione babilonese, come gli orologi a sole e le clesidre, o che apparteneva al primo periodo arabo, come la chimica e l'orologio magico di Gaza, o che in ogni altra civiltà sarebbe ingiurioso mettere in rilievo, come le varietà delle serrature per porte, non resta più nulla.

⁸⁷ La civiltà cinese conobbe quasi tutte le invenzioni occidentali — ad esempio la bussola, il telescopio, la stampa, la polvere da sparo, la carta, la porcellana — ma il Cinese è come se strapasse alla natura qualcosa adulandola, anziché farle violenza. Egli

sente i vantaggi del suo sapere e ne fa uso, ma non vi si precipita sopra per sfruttarlo.

⁸⁸ Cfr. capitolo terzo, § 7.

⁸⁹ È lo stesso spirito che distingue il concetto di affare degli Ebrei, dei Parsi, degli Armeni, dei Greci, degli Arabi, da quello dei popoli occidentali.

⁹⁰ Cfr. capitolo terzo, § 19. Alberto Magno sopravvisse alla leggenda come un grande mago. Ruggero Bacon portò il suo pensiero alla macchina a vapore, alla nave a vapore e all'aeroplano (cfr. F. Strunz, *Die Geschichte der Naturwissenschaft im Mittelalter*, 1910, p. 88).

^{90a} Cfr. capitolo terzo, § 15.

⁹¹ Cfr. capitolo terzo, § 17.

⁹² Il fuoco greco voleva soltanto atterrire e appiccare l'incendio; qui invece la forza di tensione dei gas esplosivi vien trasformata in energia cinetica. Chi ravvicina seriamente le due cose non ha capito lo spirito della tecnica occidentale.

⁹⁸ Marx ha perfettamente ragione: la macchina è una creazione della *borghesia*, la più superba delle sue creazioni; ma Marx, succubo dello schema antichità-medioevo-èra moderna, non ha notato che soltanto la borghesia di una unica civiltà *ha finito col dipendere dal destino della macchina*. Dato che la macchina domina la terra, ogni non-europeo cerca di scoprire il segreto di questa terribile arma, ma interiormente la respinge, il Giapponese e l'Indù non meno del Russo e dell'Arabo. Il lato più profondo dell'anima magica fa sì che l'Ebreo come imprenditore e ingegnere rifugga dal creare macchine e si dedichi piuttosto al lato affaristico della loro costruzione. Dal pari, il Russo guarda con paura e con odio questa tirannia delle ruote, dei fili e delle rotaie, e se anche oggi o domani si adatterà alle necessità, un giorno *egli farà scomparire tutto ciò dalla sua memoria e dal suo ambiente* per costruirsi un mondo nel quale nulla più esista di questa tecnica diabolica.

⁹⁴ Considerata da lontano, nelle prospettive della storia naturale, questa lotta grandiosa fra un numero esiguo di uomini di razza dalla tempratura di acciaio e di una straordinaria intelligenza, lotta di cui il semplice abitante delle città né vede né capisce qualcosa, è tale da far apparire il mero conflitto di interessi fra gli imprenditori e il socialismo operaio come qualcosa di banale e di insignificante. Il movimento operaio è quel che di esso i suoi capi *fanno* e l'odio contro gli esponenti del lavoro direttivo industriale lo ha da tempo messo al servizio della Borsa. Il comunismo pratico con la sua « lotta di classe » — formula ormai divenuta vecchia e sofisticata — altro non è che un servo di fiducia dell'alto capitalismo, il quale sa bene come utilizzarlo.

⁹⁵ Nel quale rientra anche la politica d'interesse dei partiti operai, poiché essi non vogliono superare i valori di danaro ma impadronirsi di essi.

⁹⁶ Cfr. capitolo quarto, § 4.

^{96a} È il famoso detto di Hegel: *Weltgeschichte ist Weltgericht*.
[N.d.T.]